

E-ISSN: 2602-3067

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



**Tiad**

YIL- YEAR: 2022

**Cilt-Volume : 6 - Sayı- Issue : 1**

**Haziran / June**

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

## Turkey Journal of Theological Studies


Tiad: Cilt/Volume: 6 Sayı/ Issue: 1

Haziran / June 2022

ISSN: 2602-3067

### Yayıncı / Publisher


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** itobiad@itobiad.com  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Bolu-TURKIYE

### Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** itobiad@itobiad.com  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Bolu-TURKIYE

### Baş Editör/ Editor in Chief

**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU**  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

 0000-0001-6308-1475

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of  
Theology, Bolu-TURKIYE


**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat  
Sezgin Library, Scientific Publications and Journals  
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant


**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology,  
Tokat-TURKEY

### Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-**  
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük-  
TURKIYE

### Veri Girişi/Data Entry

Mehmet ÖZGÜN- mehmet\_1296\_@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

### E-Yayın/Electronic Publication

30.06.2022

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

### Yönetim Yer /Executive Office

Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin  
Library, Scientific Publications and Journals  
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr & turkiyeilahiyat@gmail.com

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>


### Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, Index Islamicus, EBSCO, **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

## Alan Editörleri/Section Editors


### Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors

**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-**  
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-  
TURKIYE


**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ-** saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,  
Karabuk- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of  
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

**Assoc. Prof. Dr. Dzuljastri Abdul RAZAK-**  
dzuljastri@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of  
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

**Dr. Khoirul UMAM-** khoirulumam@unida.gontor.ac.id


University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia


**Assoc. Prof. Dr. Siti Zubaidah ISMAIL-** szubaida@um.edu.my

University of Malaya

 0000-0003-3381-4943

Malaysia


**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –**  
sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


### Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

**Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150


Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE

**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-  
TURKEY


**Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ –**  
mehmethaberli@gmail.com

 0000-0001-9942-6527

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science,  
Bilecik- TURKIYE


### İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

**Assist Prof. Dr. Can DOĞAN-** can.dogan@ibu.edu.tr,

 0000-0001-9165-4381

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Fine Arts, Bolu-  
TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** -itobiad@itobiad.com ,  
mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

**Address:** Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of  
Theology, Bolu-TURKIYE

## İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,  
Karabuk- TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT**-

demiray\_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign  
Languages, Bolu- TURKIYE

**Dr. Samet YÜCE**- syuce@kastamonu.edu.tr


 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages,  
Kastamonu-TURKIYE

## Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

**Instructor Zeynep BÜYÜKSARAC**-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign  
Languages, Bolu- TURKIYE

## Ruşça Dil Editörü / Russian Language Editor

**Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA**-


gulzirazhaxygulovala@ibu.edu.tr

 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSİT- Bolu-TURKIYE

## Almanca Dil Editörü / German Language Editor


**Dr. Muhammet Ali CAN** muhammetalican@gmail.com

 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-  
TURKIYE


## Yayın Kurulu / Editorial Board

**Prof. Dr. Saim KAYADİBİ**- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration,  
Karabuk- TURKIYE


**Dr. Muhammad Uhaib AS'AD**-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESIA

**Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN** –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

**Prof. Dr. Norma Md SAAD** -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of  
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN**-


ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE


**Assoc. Prof. Dr. Recep DEMİR**- recepdemir55@gmail.com

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,

 0000-0002-7582-3437

Samsun/Türkiye


**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-  
TURKEY

**Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ** –


mehmethaberli@gmail.com

 0000-0001-9942-6527

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science


Bilecik- TURKIYE

**Asist Prof. Dr. Ahmad ALI**- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384

Abdul Wali Khan University-Pakistan


**Asist Prof. Dr. Can DOĞAN**- can.dogan@ibu.edu.tr,

 0000-0001-9165-4381

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Fine Arts,

Bolu-TURKEY


**Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM** – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

## İndeks Editörü & Index Editor

**Havva ÖZGÜN**- info@yazimdestegi.com

 0000-0002-2905-5326

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

<https://yazimdestegi.com/>



### **Hakem Kurulu / Referee Board**

**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad]**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

### **Telif Hakları/Copyrights**

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

## İçindekiler/Contents

1-5	Editör/Editor
<b>Araştırma Makaleleri / Research Articles</b>	
6-36	Hasan KAFALI <b>Pandemi Döneminde ve Öncesinde Evcil Hayvan Edinme, Hayvanlara Karşı Bazı Tutumlar Ve Dindarlık Yönelimleri Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma</b> A Research on the Relationship between Adding Pets, Some Attitudes to Animals and Religious Tendencies During and before the Pandemic Period
37-59	Mehmet ONUR <b>İbni Haldun'un İslam Ekonomisi ile İlgili Görüşleri</b> Ibn Khaldun's Views on Islamic Economics
60-85	Hasan YERKAZAN <b>Building a Livable Society in the Context of Hadiths</b> Hadisler Bağlamında Yaşanabilir Bir Toplum İnşası
86-108	Ertuğrul DÖNER, Yusuf ÖZCAN <b>Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Rahmân</b> Rahmân in Arabic Poetry of the Period of Jahiliyyah
109-137	Ahmet HAMİTOĞLU, Mehmet SALİH <b>Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber Örneğinde Tasvir Ettiği İslâmî Eğitim Metodu/Sistemi</b> The leadership of Hz. Prophet the Islamic Education Method System or Recommended By The Qur'an
138-155	Hüseyin ALİ <b>Anadolu Selçuklularının Birinci Haçlı Seferi'ni Durdurmadaki Roller</b> The role of the Anatolian Seljuks in confronting the First Crusade
156-189	Hüseyin SICAK <b>Ebü's-Şeyh ve Kitâbü'l-azame Adlı Eseri</b> Ebü's-Sheikh and His Book of Kitâbü'l-Azame

- 190-218 | Selim GÜLVERDİ  
**Selefiyye ve Kelâmcılar Arasında Yöntemsel Tartışmalar**  
Methodical Discussions Between Salafiyya and Theologians
- 219-246 | Serdar Murat GÜRSES  
**İlk Dönem Ehl-i Hadis ve İbn Teymiyye Selefilığının Hindistan Ehl-i Hadis Ekolüne Etkileri**  
The Effects of Early Ahl-i Hadith and Ibn Taymiyyah Salafism on Indian Ahl-i Hadith School
- 247-264 | Naile ÖZDEMİR, Yaşar TÜRKBEN  
**The Problem of Objectivity in Science in Imre Lakatos**  
Imre Lakatos'ta Bilimde Nesnellik Sorunu
- 265-293 | Ahmet GÜNDÜZ  
**İbrâhim (a.s) ve Ailesinin Urfa ile Olan Bağlantısı**  
The Connection of Ibrahim (Pbuh) and Family with Urfa
- 294-316 | Nezir MAVİŞ  
**Râfıza İsmının Şii Düşünce ve İmâmiyye ile İltisâkı**  
The Connection of the Name Râfıza with Shiite Thought and Imâmiyya
- 317-344 | İrfan ZAHİTOĞLU  
**Hadislerde Görülen Dil Kaynaklı Hataların Sebepleri**  
Causes of Linguistic Errors in Hadith
- 345-371 | İbrahim KAYGUSUZ  
**Modernleşme Sürecinde Tasavvuf ve Günümüzde Tasavvuf Kültürünün Taşıyıcıları**  
Sufism in the Modernization Process and Bearers of Sufi Culture Today
- 372-395 | Adnan ARSLAN  
**Endülüs Şairi İbnü'l-Haddâd'ın Divanı: Takdim ve Tahlil**  
The Divan of Andalusian Poet Ibn al-Haddad: Introduction and Analysis
- 396-414 | Mustafa HAMURLI  
**Tefsir Kaynaklarında Kadın Sahâbilerin Kıraat Rivayetlerindeki Rolü**  
The Role of Women Companions in Recitation Narrations in Tafsir

- 415-446 | Bayram ÇINAR  
**İslâm Kültür Geleneğinde İlâhî Sıfatlar Kuramı**  
Theory of Divine Attributes in the Islamic Cultural Tradition
- 447-467 | Kadir ERBİL  
**Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları**  
Psychological Warfare and Its Applications in the Early Period of Islam
- 468-494 | Zeynelabidin HAYAT, Mehmet GAYRETLİ  
**Mudarib ile Yatırım Vekilinin Garanti Vermesi**  
Requirement Of The Guarantee Of The Mudarib And The Investment Wakeel
- 495-517 | Harun Dünder KARAHAN  
**Diakoni Çalışmalarının Kutsal Kitap Bağlamında Değerlendirilmesi**  
Evaluation of Diaconi Studies in the Context of the Bible



*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
*[Tiad-2017]*

[Tiad], 2022, 6 (1): 6-36

**Pandemi Döneminde ve Öncesinde Evcil Hayvan Edinme,  
Hayvanlara Karşı Bazı Tutumlar ve Dindarlık Yönelimleri  
Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma**

A Research on the Relationship between Adding Pets, Some Attitudes to  
Animals and Religious Tendencies During and before the Pandemic Period

**Hasan KAFALI**

**Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi**  
**Asst. Prof., Pamukkale University, Theology Faculty**

**hsnkafali@gmail.com**

**ORCID: 0000-0002-2340-6834**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 07.05.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 10.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 23.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atf/Cite as:** Kafalı, Hasan. "Pandemi Döneminde ve Öncesinde Evcil Hayvan Edinme, Hayvanlara Karşı Bazı Tutumlar ve Dindarlık Yönelimleri Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 6/1 (Haziran 2022): 6-36. <https://doi.org/10.32711/tiad.1113480>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Pandemi Döneminde ve Öncesinde Evcil Hayvan Edinme, Hayvanlara Karşı Bazı Tutumlar ve Dindarlık Yönelimleri Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma

**Öz:**

Bu araştırmada Türkiye’de evcil hayvan sahiplenme ve dindarlık arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu amaçla evcil hayvan sahiplenmeye dair genel eğilimler ve pandemi dönemindeki davranışlar hakkında bilgi edinmeye yönelik bir anket ve dindarlık ölçeği kullanılmıştır. Ankette hayvan sahiplenme davranışı yanında sokak hayvanlarına karşı tutum ve davranışlarla din ile hayvanlara karşı muamele hususunda gerilim hattı oluşturan hayvansal gıda tüketimi ve hayvanların kurban edilmesine karşı yaklaşımları ortaya çıkarmaya yönelik sorular da sorulmuştur. Elde edilen veriler SPSS programı vasıtası ile çeşitli testlere tabi tutulmuştur. Sonuç olarak öncesinde ve salgın döneminde hayvan sahiplenmede dindarlık durumuna göre bir farklılaşmanın olmadığı görülmüştür. Ancak dindarlık dışında farklı değişkenlere göre farklılaşmalar olabildiği sonucuna ulaşılmıştır. Yine sokak hayvanlarına muamele konusunda dini tutuma göre bir farklılaşma olmadığı ancak hayvansal gıda tüketimi ve hayvan kurban edilmesi konusunda dindarlık düzeyine göre anlamlı farklılaşmalar olabildiği bulgulanmıştır. Dindarlık durumuna göre evde hayvan beslemenin sağlık için tehdit oluşturacağı düşüncesine katılımın ise dindarlık puanı arttıkça arttığı ve farklılaşmanın anlamlı olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Pandemi, Evcil Hayvan Sahiplenme, Sokak Hayvanları, Hayvansal Tüketim, Dindarlık.

## A Research on the Relationship between Adding Pets, Some Attitudes to Animals and Religious Tendencies During and before the Pandemic Period

**Abstract:**

In this study, the relationships between pet ownership and religiosity in Turkey were examined. For this purpose, a questionnaire and a religiosity scale were used to obtain information about general trends in pet ownership and behaviors during the pandemic period. In addition to the animal ownership behavior, the questionnaire also asked questions to reveal the attitudes and behaviors towards stray animals, the consumption of animal food and the sacrifice of animals, which constitute a tension line in religion and treatment of animals. The obtained data were subjected to various tests by means of the SPSS program. As a result, it was observed that there was no differentiation according to the state of religiosity in animal ownership before and during the epidemic. However, it has been concluded that there may be differences according to different variables other than religiosity. Again, it was found that there was no difference in the treatment of stray animals according to the religious attitude, but there were significant differences in the consumption of animal food and animal sacrifice according to the level of religiosity. It was seen that the participation in the thought that keeping animals at home would pose a threat to health according to religiousness increased as the religiosity score increased and the differentiation was significant.

**Keywords:** Sociology of Religion, Pandemic, Pet Adoption, Stray Animals, Animal Consumption, Religiosity.



## Giriş

Covid 19 olarak isimlendirilen ve bir tür grip virüsü olan salgın hastalık 2019 yılının sonlarına doğru Çin'de ortaya çıkmıştır. Tedavisinin mümkün olmaması, koruyucu aşıların geliştirilmesinin uzun süre alması, çok kolay yayılması gibi nedenlerle salgın hastalık toplumsal yaşamı derinden etkilemiştir. Yaklaşık iki yıllık bir dönemde okulların uzaktan eğitimle devam ettiği, sokağa çıkma kısıtlamalarının yapıldığı, toplum hayatının yavaşlatıldığı bu döneme pandemi dönemi denilmektedir. Bu iki yıllık süreç gerek toplumsal gerek bireysel açıdan önemli değişimlerin ve sıkıntıların yaşandığı bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Bireylerin bu dönemde uyku alışkanlıklarından yemek alışkanlıklarına, çalışma alışkanlıklarından boş vakit geçirme alışkanlıklarına kadar bütün sosyal alışkanlıkları değişime uğramıştır. Zira sosyal etkinlik olarak bireylerin yöneldiği sinema, tiyatro, spor müsabakaları gibi etkinliklerde kısıtlanmıştır. Bireylerin yerleşik davranış akışlarını etkileyen kısıtlamalar karşısında yeni ve farklı davranış kalıpları ve eğilimleri kazanmaları kaçınılmazdır. Bu alışkanlıkların ve tutumların tespiti araştırmacılar için zengin bir malzeme sunmaktadır. Alışkanlıkların ve tutumların tespiti ve değişimin yönü insan davranışına dair önemli bilgiler sunabilir. Kriz zamanlarında insanların ve toplumların davranışlarının değişiklik göstermesi öngörülebilecek bir şeydir (Küçükcan - Köse, 2000, 12). Ancak bu değişikliklerin yönünü kestirmek kolay değildir. Zira insanoğlunun normal ve olağanüstü koşullarda hareket tarzları değişiklik gösterebilir. Pandemi sürecinde bireylerin bu olağanüstü durumdan etkilenmeleri meşgul oldukları işe, yaşadıkları eve, ikamet ettikleri şehre hatta mahalleye göre farklılık gösterebilmektedir. Zira yüksek risk altındaki bir sağlık çalışanı ile uzaktan eğitimine devam eden bir öğrencinin veya öğretmenin süreçten etkilenme şekilleri farklılık gösterecektir. Yüksek risk altındaki bir sağlık çalışanı için evinde oturabilmek şükredilmesi gereken bir durum iken, odasından çıkamayan ve uzaktan eğitimle derslerine devam eden bir öğrenci veya öğretmen için ev, sıkıntının ve daralmanın adı olabilmektedir. Öte yandan dükkânını açamadığı için maddi kayba uğrayan bir esnaf için pandemi tamamen bir maddi kaybın adı olmaktadır. Bu şartlar altında pandemi sürecinin toplumun her kesimi, meslek grubu, yaş grubu ve hatta karakter özelliğine göre farklı tezahürlerinin olabileceğini söylemek mümkündür. Bu farklı tezahürlerin ortak bir yönelim üzerinden incelenmesi bahsedilen yansımaların daha somut bir şekilde görüntülenmesine imkân verecektir. Araştırmalar salgına karşı dini tutumların ve dindarlık durumlarının ona yaklaşımı etkilediğini ortaya koymaktadır (Kalgi, 2021, 24) Kaplan vd., 2020, 595). Yine benzer araştırmalar bireylerin bu tür olumsuz durumlarla başa çıkmak için dini ve dini başa çıkma stratejilerini





kullandıklarını göstermektedir (Okan - Ören, 2021, 377). Bu sonuçlar dinin teodiselerle hayatı anlamlandırma konusunda zenginlikler ürettiği konusundaki tespitleri desteklemektedir (Berger, 2015, 102).

Evcil hayvanlar insanoğlunun yerleşik hayata geçişinden bu yana fiziki ve duygusal ihtiyaçlarını karşılama konusunda ona yardımcı olmuştur. Geleneksel toplumlarda hayvanlara duyulan ihtiyaç genellikle onların fiziksel özellikleri nedeniyle olmaktadır günümüzde insanlar hayvanlara daha çok duygusal ihtiyaçlarını karşılamaları amaçlı yaklaşmaktadır. Evcil hayvanların diğer hayvanlardan ayrılması noktasında Wrye en önemli ayrım noktasını onların gıda olarak görülmemesinin olduğunu söyler (Wrye, 2009, 1084). Sanayileşme ile birlikte hayvanların büyük çiftliklerde insan hayatından soyutlanmış bir şekilde yetiştirilmesi buna neden olmuştur. Her ne kadar bir değişim çerçevesinde hayvanlara bakış açısında farklılaşma olsa da bireylerin hayvanlara muamelesinde kültürel etkiler en etkili unsurlardır. Kültürel alanda dinin baskın yönü dinin toplum üzerine etkisini ele almayı zorunlu kılar (Brown, 1985, 15/2). Kültürel formlara yerleşmiş bir şekilde hayvanlarla ilişkilerinde insanın davranış ve sınırlarını belirleyen etmen inançlardır. Hatta denilebilir ki toplumun hayvanlar ile ilişkilerini belirleyen araçlar genellikle ihtiyaçlar ve inançlardır (Ambaroğlu, 2007, 15). Kriz dönemleri bu ihtiyaç ve inançların dalgalanma yaşadığı dönemler olarak hayvanlarla ilişkiler üzerinden toplumsal olana dair görünümü önümüze serebilecek olan bir alandır. Hayvanlarla ilişkilerde kendisinden maddi olarak faydalanılan ve duygusal olarak faydalanılan ayrımı genellikle belirleyici olmaktadır. Geleneksel toplumlarda hayvanlarla ilgili böyle bir ayrım pek görülmez. Gücünden faydalanılan yük hayvanları, etinden ve sütünden faydalanılan hayvanlar hem maddi ihtiyaçların karşılandığı hayvanlar olmuş hem de sahiplerinin duygusal bağlar kurdukları, isimler taktıkları beraber yaşadıkları dert ortakları olmuştur. Modern hayata geçişle beraber hayvanların ürünlerinden sadece tüketim malzemesi olarak faydalanılmaya başlamasıyla duygusal ihtiyaçları giderebilmek için evcil hayvanlar evlerde beslenmeye başlamıştır. Bu aşamadan sonra evcil hayvan bakımı bir tercih olarak toplum hayatında görülmeye başlanmıştır. Hayvanlarla ilişkilerin tüketim boyutunun ayrılması ve ev dışına, çiftliklere, büyük işletmelere taşınması duygusal açıdan fayda sağlanacak hayvanların ayrılmasını beraberinde getirmiştir. Daha öncesinde at, eşek, inek, koyun, tavuk, köpek gibi hayvanlar beslenmekte iken bu hayvanların endüstriyel üretimle üretilmesi ve bakımlarının yapılmasıyla beraber bireyler daha küçük, bakımı kolay hayvanlara yönelmeye başlamışlardır. Bu sınıfa kedi, köpek, kuş türleri, balık, tavşan-hamster-sincap gibi bazı kemirgenler ve nadir de olsa kertenkele ve yılan gibi bazı sürüngenler girmektedir. İnsanoğlu bu tür hayvanlarla bağlanma ihtiyacını gidermekte ve yalnızlığına bir çare bulmaya çalışmaktadır (Şahin, 2016, 21).



Öte yandan günümüz toplumunun tüketim toplumu olarak biçimlenmesinden hayvan sahiplenilmesinin de nasibini aldığını görebiliriz. Tüketim artık sadece hayatın devam ettirilmesini amaçlayan temel ihtiyaç maddelerinin elde edilmesi süreci değildir. Bireyler toplumda kimlik inşa etme, statü elde etme, farklılaşma gibi amaçlarla tüketime yönelmektedirler (Çetin, 2017, 91). Tüketim, taşıdığı sembolik anlamlar vasıtasıyla bireyde farklı olma ve toplumdan farklılaşma hissi oluşturur. Bu farklılık bireyin kimlik inşasında etkili olur. Evcil hayvan sahiplenilmesi konusunda toplumda bu yönde bir eğilimin olduğu gözlemlenebilir. Literatürde buna dair örnekler görülebilir. Örneğin Rusya’da Rotweiler cinsi köpek sahibi olmanın statü göstergesi olduğu ve sahibinin yüksek alım gücüne işaret ettiği için sahibine saygınlık kazandırdığı bildirilmiştir(Koening’den aktaran, Öztürk, 2020, 15). Türkiye’de de kedi ve köpek sahiplenilmesi noktasında benzer örneklerin yaşandığını söyleyebiliriz. Sosyal medya gruplarında cins olduğu iddia edilen kediler için astronomik fiyatlar istenmektedir. Ayrıca bu hayvanların bakımı için düzenli veteriner hizmetine ihtiyaç olduğu ilanlarda duyurulmaktadır. Yine bu cins kedilerin beslenmesi için çok yüksek fiyatlı mamalar satılmaktadır. Tüketim toplumunda tüketerek varoluşunu hissedenden modern birey evcil hayvanlar üzerinden de tüketim döngüsüne dâhil olmakta ve buradan bir tatmin sağlamaktadır. Cins köpek sahiplenilmesinde de benzer kazanımların sağlanmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Bazı küçük köpek cinslerinin ileri yaş bireylerin tüketim nesnesine dönüştüğü görülmektedir. Park ve bahçelerde gezdirilen bu tür köpekler sahiplerine sosyalleşme imkânı verdiği kadar onların tüketim nesnesi olarak toplumsal görünürlük kazanmalarına yardımcı olmaktadır. Bu tür bir köpeğe sahip olmak, maliyeti, veteriner masrafı, mama harcaması vb. ile toplumda tüketime gücü yetmenin bir göstergesi olarak sergilenmektedir. Burada evcil hayvanların sadece maddi tüketimin göstergesi olarak kullanıldığını iddia etmek yetersiz kalacaktır. Tüketim toplumu aynı zamanda anlamın da tüketildiği bir dünya sunmaktadır. Günümüzde sadece ürünler değil anlamlar da tüketilmektedir (Odabaşı, 2017, 62). Tüketim ürünü, kültürel dünyayı temsil eden bir sembolle ilişkilendirilerek bireyler bazında anlam kazanır. Evcil hayvanlar da kültürel dünyalara ait ayrımların ifadesi olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Evcil hayvan sahibi olmak maddi yeterliliğe sahip olmanın yanında günümüz dünyasında kendine yeterliliğin bir ifadesi de olabilmektedir. Evlilik oranlarının düşmesi, boşanma oranlarının artması ile yalnız yaşamak oldukça sık görülen bir durum haline gelmektedir. İlişkisel krizlerle baş başa kalan modern birey için hayvan sahiplenmek başkasına ihtiyacı olmadığını göstermenin ve kendine yetmenin bir sembolü haline gelmiş bulunmaktadır.



Bu anlamda gündelik hayattaki duruşun bir göstergesi olabilmektedir. Yine dini olarak köpeğin eve sokulmaması yönündeki telkinlere karşı bazı hayvan sahipleri için sahiplenilen köpek geleneksel duruşa karşı olmanın, yani kültürel farklılığın bir başka ifadesi anlamını taşıyabilmektedir. Bu karşı duruş kendini ifade etmenin ve kimlik oluşturmanın sınırlarını çizebilmektedir. Benzeri durumu gençler arasında saldırgan iri cins köpeklerin tüketimin yanında güç sahibi olmanın bir göstergesi olarak kabul edilmesinde görebiliriz. Çaprazlamalarla üretilmiş ve oldukça yüksek maliyetlerle edinilen bu tür köpekler zaman zaman insanlara ve diğer hayvanlara saldırıları ile de gündeme gelebilmektedir. Kendini arayan, güç gösterileri ve çevreye verdiği korku ile bunu ortaya koyabileceğini düşünen birey bu tür köpekler ile kendisi bir anlama sarılmakta, çevresine de bir mesaj vermektedir. Tüketime ve gösterişe araç edinilmesi hayvanlara yaklaşımda sosyalleşme ve merhamet gibi değerlerin yanında insanoğlunun çıkarıcı yönünün devreye girebildiğini de göstermektedir. Toplumda ne kadar bir kesimin hangi amaçlarla evcil hayvan edindiği yönünde bir tespitte gidebilmek ise oldukça zordur. Bu araştırmanın da sınırları dışındadır. Zaten bireylerden evcil hayvanlarını tüketim aracı olarak gördükleri itirafını beklemek mümkün değildir. Toplumda daha çok yalnızlığa bir çare olması, sosyalleşme aracı olması ve insanın merhamet duygusunu tatmin etmesi yönleriyle evcil hayvan sahiplenilmesi meşrulaştırılmaktadır. Sosyolojik olarak hayvan sahiplenilmesinin Durkheim'in işaret ettiği anomi durumu ile baş etmek için bir başvuru mekanizması olarak kullanıldığını iddia edebiliriz. Bilindiği gibi Durkheim toplumda kriz dönemlerinde normların kaybolmasının bireyin yolunu ve anlamını kaybetmesine neden olduğunu iddia etmiştir. O, normların kaybolmasını anomi yani bir nevi kuralsızlık durumu olarak nitelemiştir (Durkheim, 2020, 220). Mekanik dayanışma döneminden organik dayanışma dönemine geçiş sürecinde daha sık karşılaşın bu durumun bireylerin intihara yönelmelerine dahi sebep olabileceğini iddia etmektedir (Durkheim, 2013, 41). Günümüz toplumu da tüketim toplumu, dijital toplum vb. gibi isimlerle isimlendirilmektedir. Tüketim toplumu, dijital toplum gibi toplumsal kavramsallaştırmaların işaret ettiği gerçekliklerden biri günümüzde bir geçiş sürecinin yaşandığıdır. Bu geçiş sürecinde bireyler normların izlerinin kaybolması sorununu yaşarlar. Bu da toplumda bir belirsizlik haline neden olur. Evcil hayvan sahiplerinin bu anomi ile baş etmek için hayvanlara yöneldiği değerlendirmesi iddialı bir yaklaşım değildir. Bu anlamda evcil hayvan sahiplenmenin sosyolojik bir takım anlamları olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamların bir kısmının yalnızlığı gidermek, merhamet duygusunu yöneltmek ve tatmin etmek gibi insani yönlerin tatminini içerdiği söylenebilir. Diğer bir kısmının ise tüketim nesnesi olarak hayvanlara anlamlar yüklemek, onlar üzerinden toplumsal görünürlük kazanmak ve modern yaşamın getirdiği kuralsızlık ve toplumu hissedememe gibi sorunlara yapay giderme aracı olarak



kullanıldığını söylemek mümkündür.

Din de toplumun ve bireyin yaşadığı sorunlar karşısında çözüm üreterek, tatmin sağlayarak, bazen bir sığınak olarak bireye yardımcı olur. Bu süreçte insanın başvurduğu diğer başvuru mekanizmaları ile bir etkileşim içerisinde olması kaçınılmazdır. Bu etkileşim bazen teşvik edici, bazen meşrulaştırıcı, bazen de engel olan bir mahiyette olabilir. Konu bağlamında din evcil hayvan edinmeye yönelik tavırlarda bu üç yönetime zemin hazırlayabilir. Yani birey dini inançlarından kaynaklanan nedenlerle evcil hayvan edinmeye karşı olumlu veya olumsuz bir tutum geliştirebilir, kendi tutumunu dini söylemlerle meşrulaştırabilir veya yerleşik dini inancı karşısına alarak hayvanlar lehine bir tutum sergileyebilir. Yine din bir problem olarak karşımıza gelen sokak hayvanlarına muamele konusunda davranışlara yön veren bir unsura dönüşebilir. Veya bireylerin hayvansal gıdaları tüketiminde bir motivasyon kaynağı olabilir. Bu ilişkinin belirlenmesi, din sosyolojisi açısından dinin bireye karşılaştığı sorunlara nasıl bir çözüm bulmaya yönelttiğinin tespiti açısından önem taşır. Covid 19 dönemi bir kriz dönemi olması açısından bu tespitin yapılabileceği önemli dönemlerden biridir.

Pandemi dönemi bireylerin sosyalleşme sorunları yaşadıkları ve kendilerini yalnız hissettikleri bir dönem olarak öne çıkmaktadır (Çapcıoğlu, 2020, 271). Evcil hayvanlara yönelim bu sorunların giderilmesinde önemli bir çıkış yolu sunmaktadır. Ne var ki bireylerin evcil hayvanlara yönelimleri daha önce ifade ettiğimiz gibi ihtiyaç ve inançları çerçevesinde olabilmektedir. İnançlar doğrudan dini alana girmektedir. İhtiyaçların giderilme şekli de inançlardan etkilenmesi ile yine dini alana girmektedir. O halde evcil hayvanlarla ilişkilerde dini tutum değişkeninin incelenmesi çok önem arz etmektedir. Bir de pandemi dönemi gibi olağanüstü bir dönemin araya girmesi konunun araştırılmasını daha elzem hale getirmektedir. Bu sebeplerle bu çalışmada pandemi döneminde evcil hayvan beslenmesi, edinilmesi ve dini tutumlar konu edinilmiştir. Dönemsel verilerin değerlendirilebilmesi için genel verilerin elde bulunması gerekir. Bu gereklilik dolayısı ile genel verileri edinmeye yönelik sorularda çalışmada kullanılmıştır. Doğrudan dini tutumlardan etkilenmesi dolayısıyla hayvanların kurban edilmesi ve hayvansal gıda tüketimi ile ilgili davranışları belirlemeye yönelik sorular da sorulmuştur. Bu sorulardan elde edilen veriler dindarlığın hayvanlara bakışta farklılaşmalara neden olup olmadığını sağlaması açısından faydalı olacaktır.

### **1.Araştırmanın Amacı, Önemi ve Hipotezleri**

Bu çalışmada genel olarak evcil hayvan sahiplenme ve hayvanlara karşı tutumlarla dini tutumlar arasındaki ilişkilerin ortaya konulması



amaçlanmaktadır. Ayrıca bir toplumsal bunalım dönemi olan pandemi döneminde evcil hayvan edinme ve birey davranışına yön vermede önemli etkenlerden biri olan dindarlık yönelimi arasındaki ilişkinin incelenmesi de hedefler arasındadır. Araştırmada elde edilen bulguların genel olarak ve pandemi sonrası yaşanabilecek benzeri olağandışı dönemlerde toplumsal yönelimlere ışık tutabileceği ve çözüm arayışlarına katkı sunabileceği düşünülmektedir. Bunun yanında araştırmanın pandemi sürecinde toplumsal yönelimlere dair yapılabilecek araştırmalara katkı sağlayabileceğini söylemek mümkündür. Pandemi dönemini ele almanın yanında araştırma pandemi dönemi etkisinden bağımsız olarak hayvanlara karşı tutumlarda genel alışkanlıklara dair eğilimleri de ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle araştırma hayvanlara ve evcil hayvanlara yaklaşımda dini kabullerin etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Giriş bölümünde çizilen teorik çerçeve kapsamında din sosyolojisi açısından araştırmanın alana sağlayabileceği katkıları ve araştırmanın önemini şöyle sıralayabiliriz. Araştırmanın sonuçları dini tutumların evcil hayvan sahibi olmaya dair davranışlarla ilişkisini ortaya koyarak dinin gündelik hayat üzerindeki etkisini ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir. Toplumsal farklılaşma döneminde sorunlarla baş etme yöntemi olarak beliren evcil hayvanlara yönelme eğilimine karşı dini tutumların etkinliğinin devam edip etmediğine dair açıklamalarda bulunmayı kolaylaştırabilir. Evcil hayvanlar dışında sokak hayvanlarına karşı muameleye dair dini tutumların etkinliğini göstermeye yarayabilir. Yemek alışkanlıkları konusunda hayvansal gıda tüketiminde dini tutumların etkisini ortaya koymada yardımcı olabilir. Ve kurban ibadeti gibi hayvanların kullanıldığı ibadetlere yaklaşımı sorgulaması yönüyle dini tutum farklılıklarının toplumsal yansımalarını ortaya koyabilir. Din sosyolojisi açısından bu tespitlerin yapılması önemlidir. Sosyolojik açıdan ise toplumda evcil hayvan edinme yoğunluğunu ortaya koyması, salgın döneminde evcil hayvan edinmede bir artış olup olmadığını belirlemesi, sokak hayvanlarına muameleye dair genel bilgiler sunması ve hayvansal gıda tüketimi ile ilgili veri sunması itibarıyla önemlidir.

Bu amaçla yukarıdaki amaç ve kazanımları sağlamak için aşağıda belirlenen hipotezleri test etmeye yönelik ölçme araçları kullanılarak araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmanın belirtilen amaçları doğrultusunda temel hipotezi “genel olarak ve pandemi döneminde dindarlık puanlarına göre evcil hayvan sahiplenme ve sahiplenilen hayvan türleri arasında bir farklılaşma vardır” şeklindedir.

Araştırmanın alt hipotezleri ise şu şekildedir:

H1. Cinsiyet değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır.



- H2. Cinsiyet değişkenine göre sahiplenilen evcil hayvan türü farklılaşmaktadır.
- H3. Medeni durum değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır.
- H4. Mesleğe göre evcil hayvan sahiplenme durumu ve sahiplenilen evcil hayvan türü farklılaşmaktadır.
- H5. Eğitim durumuna göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır.
- H6. İkamet edilen yerleşim yerine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır.
- H7. Ekonomik durum değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır.
- H8. Salgın döneminde dindarlık değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumları farklılaşmaktadır.
- H9. Dindarlık durumuna göre sokak hayvanları için sokaklara yiyecek su bırakma davranışı farklılaşmaktadır.
- H10. Dindarlık durumuna göre sokak hayvanlarına yapılması gereken muameleye dair tutumlar farklılaşmaktadır.
- H11. Dindarlık durumuna göre sokak hayvanlarının stresle başa çıkmada bireylere yardımcı olacağına dair görüşler farklılaşmaktadır.
- H12. Dindarlık durumuna göre Kurban Bayramı'nda canlı hayvan kesilmesine dair tutumlar farklılaşmaktadır.
- H13. Dindarlık durumuna göre spor ve eğlence amaçlı yapılan avcılığa karşı tutumlar farklılaşmaktadır.
- H.14. Dindarlık durumuna göre evde hayvan beslemenin sağlık için tehdit oluşturacağına dair tutumlar farklılaşmaktadır.
- H.15. Dindarlık durumuna göre hayvansal gıda tüketimine karşı tutumlar farklılaşmaktadır.
- H16. Dindarlık durumuna göre coronavirüs sebebiyle hayvanlara karşı tutumlarda bir farklılaşma meydana gelmiştir.

## 2.Yöntem

### 2.1.Araştırma Yöntemi

Bu araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama yöntemi ve korelasyonel/ilişkisel tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu amaçla pandemi sürecinde yaşanan toplumsal bunalım döneminde stresin azaltılması, yalnızlığa çözüm bulunması gibi amaçlarla evcil hayvan edinilmesine dair tutum ve davranışlar dini tutumlarla ilişkileri bağlamında incelenmiştir. Öncesindeki genel durumla aradaki farkı ortaya koyabilmek için genel duruma





dair sorularda sorulmuştur. Araştırmanın yayınlanması için Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan (23-02-2022 tarih ve 68282350/2022/G04 sayılı) etik onay alınmıştır.

## 2.2.Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Pandemi sürecini bizzat yaşayan Türkiye sınırları içindeki ikamet eden vatandaşlar oluşturmaktadır. Örneklem ise çeşitli yaş ve meslek gruplarından oluşan 387 kişiden oluşmaktadır. Kota örnekleme yönteminin kullanıldığı bu araştırmada Türkiye'nin farklı illerinde yaşayan kişilere internet üzerinden ulaşılmıştır. Kota örnekleme yönteminin gereği olarak bazı meslek gruplarının, yaş gruplarının ve evcil hayvan sahiplerinin organize olduğu bazı sosyal medya gruplarına da ulaşılmıştır. İnternet üzerinden uygulama farklı bireylere ulaşma imkânı sağlayarak örnekleme homojenlik sağlamıştır.

## 2.3. Veri Toplama Araçları

### 2.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formunda örneklemin sosyo-demografik değişkenlerine dair bilgi edinebilmek amacıyla yedi farklı bilgi edinme sorusu kullanılmıştır. Bu değişkenler yaş, cinsiyet, medeni durum, meslek, eğitim durumu, ikamet ettiği yerleşim yeri ve ekonomik durum değişkenleri olarak sıralanmaktadır.

### 2.3.2. Evcil Hayvan İlgisi Anketi

Evcil hayvan ilgisi anketi genel ve salgın döneminde hayvanlara karşı yaklaşımı ve hayvan edinme alışkanlıklarını ortaya koymayı amaçlayan sorulardan oluşan bir ankettir. On yedi sorudan oluşmaktadır. Genel olarak hayvanlara karşı davranışları ortaya çıkarmayı amaçlayan sorular olduğu gibi evcil hayvan edinmeyi ve salgın döneminde evcil hayvan edinmeyi sorgulayan sorularda yer almaktadır. Ölçek olmadığı için güvenilirliği öncelikle test tekrar test yöntemi ile denenmiştir. 43 kişi üzerinde bir aylık arayla iki uygulama yapılmış ve 6 soruda aynı sonuç 11 soruda ise +1 puanlık farklılıklar elde edilmiştir. Uygulamadan sonra SPSS programı üzerinden yapılan Cronbach alfa analizinde .67 civarında güvenilirlik elde edilmiştir. Geçerlilik analizi için yapılan faktör analizinde ise .651 sayısına ulaşılmıştır. Kullandığımız aracımız bir likert tipi ölçek olmamasına rağmen SPSS verileri anketimizin güvenilir ve geçerli olduğunu ortaya koymuştur.

### 2.3.3.Onay Dini Yönelim Ölçeği

Onay tarafından geliştirilen 18 soruluk bir ölçektir. Düşünce, davranış ve Duygu alt boyutları vardır. Araştırmamızdaki Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı .915 çıkmıştır. Geçerlilik için yapılan faktör analizi sonuçları ise .933 çıkmıştır (Onay, 2005, 73). Ek olarak sorulan salgın döneminde inanç ve ibadetlerin artma ve azalma eğilimini sorgulayan sorular ise evcil hayvan ilgisi





anketi ile beraber test tekrar test yöntemiyle 43 kişi üzerinde bir ay arayla uygulanmış ve +1 puanlık farklılıkla güvenilir bulunmuştur. Dini yönelim ölçeğinde bir sorudan elde edilen en yüksek puan 4 puan en düşük puan ise 1 puandır. Ölçek toplam puan üzerinden değerlendirilmiştir. Buna göre ölçekten elde edilebilecek en yüksek puan 72 puan en düşük puan ise 18 puandır. Dini yönelim ölçeğinden elde edilen puan üzerinden evcil hayvan ilgisi anketine verilen cevaplar ilişkilendirilerek değerlendirmelere gidilmiştir. Örneğin pandemi döneminde hayvan edinme davranışı dini yönelim ölçeğinden alınan toplam puan üzerinden ilişki değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

#### 2.4. Veri Analizi

Araştırmamızda elde edilen veriler SPSS paket programına yüklenerek analiz edilmiştir. Analize başlanmadan önce parametrik testlerin ön koşulları ile ilgili homojenlik, normallik ve uç değer değerlendirmeleri yapılmıştır. Değerlendirmeler sonucunda verilerin çarpıklık ve basıklık değerlerinin +2 ile -2 değerlerinin arasında olmadığı görülmüştür. Bu değerler verinin normal dağılım göstermediğini ifade etmektedir. Öncelikle verinin normal dağılıma sahip olması için gerekli uygulamalar yapılmıştır. Yine de bu değerlerin istenilen aralıkta gerçekleşmediği görülmüştür. Uç değerlerin çıkarıldığı uygulamalarda ise örneklemin önemli bir kısmının değerlendirme dışı kaldığı görülmüştür. Bunun nedeni olarak çok sayıda grubun araştırmaya dâhil edilmesi gösterilebilir. Veri setinin daha çok manipüle olmasının önüne geçebilmek için de non parametrik testler olarak bilinen testler uygulanmıştır. Buna istinaden demografik değişkenlere ilişkin analizlerde Mann-Whitney U ve Kruskal Wallis testi kullanılmıştır. Değişken sayısının ikiye düştüğü durumlarda ise ki kare analiz yöntemi kullanılmıştır.

#### 3. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde örneklemin evcil hayvan edinme durumu, salgın döneminde evcil hayvan sahiplenme durumu, sokak hayvanlarına yaklaşımları, hayvanlara yaklaşım konusundaki tutumları, veganlık-vejeteryanlık gibi hayvansal gıda tüketimi davranışları ile dini tutum ölçeğinden aldıkları puanlar arasındaki ilişkiler anlamlılık düzeyinde analiz edilerek sunulmaktadır. Sonuçların yanında varsa ilgili literatürle birlikte yorumlara gidilmektedir.

#### 3.1. Dindarlık Puanlarına Göre Evcil Hayvan Sahiplenme ve Sahiplenilen Hayvan Türleri Arasındaki İlişki

Tablo 1: Dindarlık Puanına Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumu



Şu anda evimde bir evcil hayvan besliyorum	Sayı	Dindarlık Puanı Grup ortalaması	Mann-Whitney U testi sonucu
Evet	147	3,4743	
Hayır	240	3,4711	
<b>Toplam</b>	<b>387</b>		<b>,161</b>

Tablo 1 incelendiğinde evde hayvan besleme durumuna göre dindarlık puanlarının bir farklılık göstermediği görülmektedir. Buna göre “şu anda evimde hayvan besliyorum” diyenlerin dindarlık puan ortalamaları ( $X=3.4743$ ), “şu anda evimde evcil hayvan beslemiyorum” diyenlerin puan ortalamaları ( $X=3.4711$ ) olarak gerçekleşmiştir. Bu ortalamalar birbirine çok yakındır ve Mann-Whitney U testi sonuçlarına göre istatistiksel olarak anlamsızdır. Bu sonuca göre “Genel olarak dindarlık puanlarına göre evcil hayvan sahiplenme ve sahiplenilen hayvan türleri arasında bir farklılaşma vardır” şeklindeki ana hipotezimizin birinci kısmı doğrulanmamıştır. Cameron ve Mattson’un yaptıkları oldukça eski tarihli bir araştırma evcil hayvan sahibi olanların başkaları tarafından daha az önemsendiklerini hissetme ve dine daha az değer verme eğiliminde oldukları sonucunu vermiştir (Cameron - Mattson, 1972, 1). Perry ve Burge’un Amerika Birleşik Devletlerinde yaptıkları daha yeni tarihli benzer bir araştırma, dini geleneklere bağlılığın ve inancın evcil hayvan sahibi olmakla anlamlı bir ilişkisinin olmadığını bulgulamıştır. Ancak aynı araştırmada ibadete devam ile evcil hayvan sahiplenilmesi arasında olumsuz bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum Hristiyan toplumunda ibadetin kiliseye devam anlamına geldiği bağlamında değerlendirilmiş ve kiliseye devamın sosyalleşmeyi sağlayarak evcil hayvanlar ile tatmin olma ihtiyacını azalttığı şeklinde yorumlanmıştır (Perry - Burge, 2019, 7).

Tablo 2: Dindarlık Puanına Göre Sahiplenilen Hayvan Türleri Grup Ortalama ve Kruskal Wallis Testi Sonuçları

Sahiplenilen Hayvan türü	N	Grup Ortalaması
Kedi	48	3,4572
Köpek	4	3,3194



Kuş	62	3,4507
Balık	10	3,5056
Hamster&Tavşan	6	3,6111
Sürüngen	20	3,4833
Diğer	2	3,7778
Total	152	3,4678
<b>Kruskal Wallis Test</b>	<b>,686</b>	

Tablo 2 incelendiğinde sahiplenilen hayvan türleri arasında küçük puan farklılıkları olduğu görülmektedir. Buna göre en düşük puanın köpek sahiplerinde görülmektedir. ( $X=3,31$ ) En yüksek puan türü ise hamster&tavşan besleyen grupta görülmektedir. ( $X=3,61$ ) Bu farklılıklara rağmen sonuçlar istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır (2 kişilik diğer seçeneği değerlendirme dışı tutulmuştur). Bu sonuca göre “genel olarak dindarlık puanlarına göre evcil hayvan sahiplenme ve sahiplenilen hayvan türleri arasında bir farklılaşma vardır” şeklindeki hipotezin ikinci kısmı da doğrulanmamıştır. Perry ve Burge’un araştırmalarında dini inancın yoğunluğunun sahiplenilen hayvan türüyle bir ilişkisinin olmadığı sonucuna varılmıştır. Ancak evanjelik Protestanlarla karşılaştırıldığında ana hat Protestanların bir köpeğe sahip olma ihtimalinin daha fazla olduğu ve Katoliklerin kediye sahip olma olasılıklarının daha yüksek olduğu bulgulanmıştır (Perry - Burge, 2019, 8). Aynı araştırmada ibadete katılım ile kedi sahipliği arasında önemli bir olumsuz ilişki olduğu da bulgulanmıştır. Bunun nedeni olarak dini bir topluluğa daha derinden bağlı olan Amerikalıların, genel olarak evcil hayvanlara ve özellikle kediler gibi daha bağımsız "oda arkadaşı evcil hayvanlara" daha az ihtiyaç duyacağı gösterilmektedir. Buna karşın evanjelik çevrelerden bu araştırma sonucuna karşın teolojik argümanlarla şeytanın yılan şeklini aldığı, bundan dolayı Hristiyanların şeytan'dan nefret ettiği, kedilerin de köpeklerden daha fazla yılan öldürdüğü, dolayısıyla da Hristiyanların kedileri sevmesi gerektiği şeklinde bir değerlendirme geldiği görülmektedir (Stanton, 12 Haziran 2020).

### 3.2.Cinsiyet Değişkenine Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumu

Cinsiyet bireyin hayata bakışını, bireysel ihtiyaçlarını ve sosyal ihtiyaçlarını en çok etkileyebilecek değişkenlerden biridir. Buna göre cinsiyet değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumunu değerlendirmek üzere iki hipotez kurulmuştur. Bunu değerlendirmek için ki kare testi ile veriler analiz edilmiştir.



Denenen hipotezler “Cinsiyet değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır” ve “Cinsiyet değişkenine göre sahiplenilen evcil hayvan türü farklılaşmaktadır” şeklindedir.

Tablo 3: Cinsiyet Değişkenine Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumları

		Şu anda evimde bir evcil hayvan besliyorum		
		Evet	Hayır	Toplam
Cinsiyetiniz	Kadın	106	169	275
	Erkek	41	71	112
	Toplam	147	240	387
Pearson Chi-Square		,722		

Tablo 3 göre yapılan ki kare analizinde cinsiyet değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmamaktadır. Böylece “H.1. cinsiyet değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır. Erten ve arkadaşları tarafından yapılan bir araştırmada cinsiyete göre kadın ve erkekler arasında anlamlı düzeyde ilişki bulunamamış ancak puanların erkekler lehine daha yüksek olduğu bildirilmiştir (Erten, Ömer vd., 2019, 79). Şahin’e göre ise nitelik bakımından kadınların genel bağlanma, insan yerine koyma ve hayvan hakları bakımından erkeklerden anlamlı düzeyde farklılık gösterdikleri bulgulanmıştır (Şahin, 2016, 43). Perry tarafından ABD’de yapılan araştırmada cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık bulunamamıştır (Perry - Burge, 2019, 82).

Tablo 4: Cinsiyet Değişkenine Göre Sahiplenilen Hayvan Türü

	Sahiplenilen Hayvan Türü							Toplam
	Kedi	Köpek	Kuş	Balık	Hamster	Sürüngen	Diğer	
Kadın	33	1	48	7	4	14	2	109
Erkek	15	3	14	3	2	6	0	43
Toplam	48	4	62	10	6	20	2	152
Pearson Chi-Square		,379						

Tablo 4’e baktığımızda yapılan ki kare testi analizine göre cinsiyet değişkenine göre sahiplenilen evcil hayvan türünün farklılaşmadığını görüyoruz. Buna göre “H.2. Cinsiyet değişkenine göre sahiplenilen evcil hayvan türü farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Perry tarafından ABD de yapılan araştırmada erkeklerin köpek sahipliği oranlarında negatif bir ilişki bulgulanmıştır. Ancak bunun dışında bir ilişki bulunamamıştır (Perry - Burge, 2019, 80). Bu bulgu erkeklerin daha az köpek sahiplenme eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bunun nedeni olarak kadınların köpeği bir korunma aracı ve



sadık bir dost olarak görmeleri olabilir. Bu yorumunda bir araştırma ile teyit edilmesine ihtiyaç vardır.

### 3.3. Medeni Durum Değişkenine Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumu

Tablo 5: Medeni Durum Değişkenine Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumu

Medeni Durum	Şu Anda Evimde Evcil Hayvan Besliyorum		
	Evet	Hayır	Toplam
Evli	71	89	160
Bekâr	73	150	223
Boşanmış	3	1	4
Toplam	147	240	387
<b>Pearson Chi- Square</b>	<b>,021</b>		

Tablo 5’de görüldüğü üzere evli ve bekârların hayvan sahiplenmesi durumu bekârlar lehine farklılaşmaktadır. Yapılan ki kare analizine göre medeni durum değişkenine göre bu farklılaşma anlamlıdır. Yani bekârlarda evcil hayvan sahiplenmenin anlamlı düzeyde daha fazla olduğu görülmektedir. Boşanmış kategorisinde yeterli katılım olmadığı için bu alandaki verilerin sağlıklı okunamayacağını söyleyebiliriz. Bu durumda “H.3. Medeni durum değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmaktadır. Erten ve arkadaşlarının Alanya ve Mardin üzerinde karşılaştırmalı olarak yaptıkları araştırmada Alanya’da bekârların Mardin’de ise evlilerin daha çok evcil hayvan sahiplendiği ve bu farklılaşmanın anlamlı düzeyde olduğu bulgulanmıştır (Erten, Ömer vd., 2019, 80). Bekârların evlilere göre daha fazla evcil hayvan sahiplenmeleri yalnızlık ile ilişkili olabilir. Evcil hayvan sahiplenilmesinde öncelikli motivasyonun yalnızlık duygusunun bastırılması olduğu görülmektedir. Bekâr bireylerde yalnızlık daha çok mücadele edilmesi gereken bir durum olduğu için sonuçlar bu yönde dağılım göstermiş olabilir. Alanya ve Mardin arasındaki bu farklılaşma Mardin’de bekar bireylerin kalabalık ailelerde yaşayarak yalnızlık duygusu ile mücadele etmek zorunda kalmayışları ile açıklanabilir. Alanya’da ise nisbeten daha güçlü ekonomik yapı ile kendi evine çıkan bireyler yalnızlık yaşamakta ve evcil hayvan edinmektedir denilebilir.

### 3.4. Mesleğe Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumu

Tablo 6: İcra Edilen Mesleğe Göre Hayvan Sahiplenme Durumu

Şu Anda Evimde Hayvan Besliyorum



	Evet	Hayır	Toplam
Öğretmen	40	79	119
Öğrenci	63	77	140
Akademisyen	4	7	11
Sağlık Çalışanı	1	1	2
Mühendis	4	4	8
<b>Mesleğiniz</b>			
Serbest Meslek	2	2	4
Esnaf	0	1	1
Kamu Çalışanı	7	12	19
Din Görevlisi	9	27	36
İşçi	1	3	4
Diğer	16	27	43
<b>Toplam</b>	14	24	387
<b>Pearson Chi-Square</b>	,60		

Tablo 6 da icra edilen mesleğe göre evcil hayvan sahiplenme ve sahiplenilen hayvan türüne dair çapraz tablo sonuçları verilmiştir. Buna göre katılımcıların büyük çoğunluğunun öğretmen ve öğrencilerden oluştuğu görülmektedir. Esnaf ve sağlık çalışanlarının 1 ve 2 katılımcı ile en az katılım gösteren sınıf olduğu görülüyor. Az katımlı meslek grupları program tarafından değerlendirmeye alınmamıştır. Ancak yine de ki kare analizi sonuçlarına göre meslek gruplarına göre evcil hayvan sahiplenme oranları anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Böylece “H.4. Mesleğe göre evcil hayvan sahiplenme durumu ve sahiplenilen evcil hayvan türü farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotezin ilk kısmı doğrulanmamıştır. Literatürde mesleğe göre hayvan sahiplenme oranları üzerine bir veri bulunmamıştır. Ancak Ambaroğlu'nun araştırmasına göre eğitimcilerde ve esnaflarda evcil hayvan sahiplenme daha çok hayvan sevgisinden dolayı görülürken ev hanımlarında çocukların istemesi gibi dışsal nedenlerle olmaktadır (Ambaroğlu, 2007, 56).

Mesleğiniz	Kedi	Köpek	Kuş	Balık	Hampster	Sürüngen	Toplam
Öğretmen	16	0	17	2	1	4	40
Öğrenci	16	3	27	5	2	10	63



Pandemi Döneminde ve Öncesinde Evcil Hayvan Edinme, Hayvanlara Karşı Bazı Tutumlar ve Dindarlık Yönelimleri Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma

Akademisyen	1	0	1	1	0	1	4
Sağlık Çalışanı	1	0	0	0	0	0	1
Mühendis	2	0	1	0	0	1	4
Serbest Meslek	1	0	0	0	0	1	2
Kamu Çalışanı	5	1	2	0	1	0	9
Din Görevlisi	1	0	7	1	0	0	9
İşçi	0	0	0	0	0	1	1
Diğer	5	0	7	2	2	2	8
Total	48	4	62	10	6	20	
Chi Square		,139					

Tablo 7: İcra Edilen Mesleğe Göre Hayvan Türleri

Tablo 7 de mesleğe göre sahiplenilen hayvan türleri üzerine elde edilen veriler sunulmuştur. Buna göre çapraz tablo sonuçlarına göre bir dağılım ağırlığı görülmektedir. Böylece “mesleğe göre evcil hayvan sahiplenme durumu ve sahiplenilen evcil hayvan türü farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotezin ikinci kısmı da doğrulanmamıştır. Hipotezi kurarken bizi buna yönlendiren etmen icra edilen mesleğin karakteri şekillendirmesi ihtimali ve bundan dolayı daha kurala bağlı ve disiplinli mesleklerle sosyal ilişki gerektiren mesleklerin farklı hayvan sahibi olmaya yönlendirebileceği düşüncesi idi. Ancak bu beklentinin en azından bu araştırma düzeyinde gerçekleşmediği görülmektedir.

### 3.5.Eğitim Durumuna Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumu

Tablo 8: Eğitim Durumuna Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumunu Gösterir Tablo

Eğitim Durumunuz	Şu Anda Evimde Bir Evcil Hayvan Besliyorum		Toplam
	Evet	Hayır	
İlköğretim	1	1	2
Ortaokul	6	2	8
Lise	34	61	95
Üniversite	77	122	199
Y.Lisans	23	46	69
Doktora	6	8	14
Toplam	147	240	387
Pearson Chi Square		,327	

Tablo 8’de görüldüğü üzere eğitim durumuna göre hayvan sahibi olma durumu farklılaşmamaktadır. Yapılan analizde eğitim durumuna göre hayvan sahiplenmeye dair ki kare analizinde ,327 değerinde bir sonuç çıkmıştır. Bu değer ilişkinin anlamsız olduğunu göstermektedir. Buna göre hipotezlerimizde öngörülen “H.5. Eğitim durumuna göre evcil hayvan sahiplenme durumu





farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Bu sonuç bizi insanda bulunan sevgi ve merhamet duygusunun sadece eğitimle kazandırılan bir duygu olmadığı ve yalnızlık ve avunma ihtiyacının eğitimden bağımsız bir ihtiyaç olduğu sonucuna götürecektir. Ambaroğlu'nun araştırmasında eğitim düzeyi yükseldikçe hayvan beslemeyi kendi ihtiyacı olarak tanımlama oranının yükseldiği, eğitim düzeyi düştükçe hayvan beslemeyi çocuklarının istemesi gibi dışsal nedenlere bağlama eğiliminin arttığı görülmüştür (Ambaroğlu, 2007, 58). Bu sonuç eğitim seviyesi yükseldikçe kendini ifade edebilmenin arttığı şeklinde yorumlanabilir.

### 3.6. İkamet Edilen Yerleşim Yerine Göre Hayvan Sahiplenme Durumu

Tablo 9: İkamet Yerine Göre Hayvan Sahiplenme Durumunu Gösterir Tablo

		Şu anda evimde evcil hayvan besliyorum		
		Evet	Hayır	Toplam
İkamet ettiğiniz yerleşim yeri	Köy	8	8	16
	İlçe Merkezi	21	49	70
	Büyükşehir olmayan il merkezi	67	110	177
	Büyükşehir	51	73	124
	Toplam	147	240	387
	Pearson Chi-Square	,0334		

Tabloda ikamet edilen yerleşim yerine göre hayvan sahiplenme durumları gösterilmektedir. İlgili dağılım ki kare ile analiz edilmiş ve anlamlı bir sonuç bulunamamıştır. Buna göre “H.6. İkamet edilen yerleşim yerine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Perry'nin Amerika'da yaptığı araştırmada kedi sahiplerinin kentsel ortamlarda ve demokrat partinin yoğun oy aldığı bölgelerde yaşama olasılığının, köpek sahiplerinin ise kırsal alanlarda ve cumhuriyetçi partinin yoğun oy aldığı bölgelerde ikamet etme olasılığının daha yüksek olduğu bildirilmiştir (Perry - Burge, 2019, 2). Bu veri, İslam dünyasındaki köpeğe karşı tedbirli yaklaşım örneğine benzer farklılaşmaların diğer dinlerde de yaşanabildiği şeklinde yorumlanabilir.

### 3.7. Ekonomik Durum Değişkenine Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumu

Tablo 10: Ekonomik durum değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumunu gösterir tablo

		Şu anda Evimde Bir evcil Hayvan Besliyorum		
		Evet	Hayır	Toplam
Aylık Geliriniz	5 bin tl altı	75	94	169
	5-10 bin arası	61	123	184
	10-15 bin arası	9	19	28



Pandemi Döneminde ve Öncesinde Evcil Hayvan Edinme, Hayvanlara Karşı Bazı Tutumlar ve Dindarlık Yönelimleri Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma

15-20 bin arası	1	2	3
20 bin tl üzeri	1	2	3
<b>Toplam</b>	<b>147</b>	<b>240</b>	<b>387</b>
<b>Pearson Chi-Square</b>	<b>,266</b>		
<b>Ekonomik durum değişkeni Sahiplenilen hayvan türü Pearson Chi-Square</b>	<b>,624</b>		

Tablo 10’da görüldüğü üzere ekonomik durum değişkenine göre evcil hayvan sahiplenmesi homojen bir dağılım göstermektedir. Bu durumda “H.7. Ekonomik durum değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumu farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Genelleme ile bakım maliyetleri sebebiyle daha yüksek gelir sahiplerinin evcil hayvan sahipleneceği şeklindeki varsayım bu şekilde yanlışlanmış olmaktadır. İnsanoğlundaki sevme ve sevilme ihtiyacı fitri, doğuştan getirilen bir özelliktir. Öyle görünüyor ki bireyler bu ihtiyacı evcil hayvanları kendi bütçesine göre besleyerek gidermektedirler. Daha önce akla gelen herkesin kendi bütçesine göre evcil hayvanlara yönelerek karşılayabileceği, yani ekonomik durumu daha yüksek olanların kedi-köpek gibi bakım maliyeti yüksek hayvanlara yöneleceği düşüncemiz yine araştırmamızdaki veriye göre doğrulanmamıştır. Zira ekonomik durum değişkenine göre sahiplenilen hayvan türünde de anlamlı bir farklılık görülmemektedir. Perry tarafından ABD’de yapılan araştırmada hane halkı geliri arttıkça evcil hayvan sahibi olma ihtimali ve sahip olunan evcil hayvan sayısının artma eğiliminde olduğu bulgulanmıştır (Perry - Burge, 2019, 5). Türkiye’de ekonomik duruma göre hayvan sahiplenmeye dair durumu göstermesi açısından örnek vermek gerekirse Erten ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada istatistiksel olarak anlamlı olmamasına rağmen ev sahibi olanların kirada oturanlara göre evcil hayvan sahiplenme oranlarının daha yüksek olduğu bulgulanmıştır (Erten, Ömer vd., 2019, 78).

### 3.8.Salgın Döneminde Dindarlık Değişkenine Göre Evcil Hayvan Sahiplenme Durumları

Tablo 11. Salgın Döneminde Evcil Hayvan Sahiplenme Durumu

Salgın Döneminde Evime Evcil Hayvan Aldım	N	Puan Ortalaması	Sıralar Toplamı
<b>Evet</b>	103	3,4477	18161,50
<b>Hayır</b>	284	3,4812	56916,50
<b>Toplam</b>	387		
<b>Mann-WhitneyU</b>	<b>,061</b>		

Tablo 11’de araştırmanın önemli sorularından biri olan salgın döneminde evcil hayvan sahiplenmeye dair veriler gösterilmiştir. Öncelikle araştırmaya katılan 387 kişiden 103 ünün salgın döneminde bir hayvan sahiplendikleri



görülmektedir. Bu durumun dindarlık puanlarına göre anlamlı bir farklılaşmaya neden olmadığı yapılan Mann-WhitneyU testi ile bulgulanmıştır. Böylece “H.8. Salgın döneminde dindarlık değişkenine göre evcil hayvan sahiplenme durumları farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Her ne kadar hipotez doğrulanmasa da hayır diyenler ile evet diyenler arasında yaklaşık 0.4 puanlık bir farklılık olması dikkat çekicidir. Diğer taraftan genel toplamda hayvan sahiplenilen sayısı 147 iken bunun 103’ünün salgın döneminde bu hayvanları sahiplendiği yapılan karşılaştırmalardan ortaya çıkmaktadır(bkz. Tablo 1). Bu sonuç bireylerin yoğun bir şekilde sosyalleşme açıklarını hayvan sahiplenerek gidermeye çalıştıklarını göstermektedir.

### 3.9.Dindarlık Durumuna Göre Sokak Hayvanları İçin Sokaklara Yiyecek Su Bırakma Davranışı

Tablo 12. Dindarlık Puanına Göre Sokak Hayvanları İçin Yiyecek Su Bırakma Durumu

Sokak Hayvanları İçin Dışarıya Yiyecek İçecek Bırakım	N	Puan Ortalamaları
Hiçbir Zaman	17	3,4575
Nadiren	58	3,5163
Bazen	142	3,4832
Çoğunlukla	115	3,4807
Her Zaman	55	3,3848
Toplam	387	
Kruskal Wallis Test		,835

Tablo 12’de sokağa “hayvanlar için yiyecek su bırakma” davranışına verilen cevaplara göre ortalama dindarlık puanları listelenmektedir. Buna göre örneklemin önemli bir kısmının (Çoğunlukla+Her Zaman=170) şıklarını işaretleyerek sokak hayvanları için yardımcı olduğunu görüyoruz. Daha seyrek olarak sokak hayvanlarına dışarıya yiyecek-içecek bırakan katılımcı sayısının (Bazen+nadiren=200) örneklemin yarısından fazlasını oluşturduğu görülmektedir. Az sayıda katılımcının oluşturduğu bir grubun ise (Hiçbir Zaman=17) sokak hayvanlarına yardımcı olmayı tercih etmedikleri görülüyor. Dindarlık puanlarına göre sokak hayvanlarına yiyecek bırakma davranışının anlamlı bir farklılık oluşturmadığı Kruskal Wallis testi ile tespit edilmiştir. Buna göre “H.9. Dindarlık puanına göre sokak hayvanları için sokaklara yiyecek su bırakma davranışı farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Din’in merhameti ve hayvanlara şefkati tavsiye ettiği bilinmektedir. Araştırmada bu yönde anlamlı bir farklılaşmanın ortaya çıkmaması toplumda dinin tesis edilmesini arzu ettiği sokak hayvanlarına karşı merhametin olduğu şeklinde yorumlanabilir.



### 3.10.Dindarlık Durumuna Göre Sokak Hayvanlarına Yapılması

#### Gereken Muameleye Dair Tutumlar

Tablo 13. Dindarlık Puanına Göre Sokak hayvanlarına Yapılması Gereken Muamele

Sokak Hayvanlarının Tamamen Toplanıp Barınaklara Götürülmesi Gerekir	N	Puan Ortalaması
Kesinlikle Katılıyorum	49	3,4331
Katılıyorum	55	3,4889
Kararsızım	103	3,4337
Katılmıyorum	136	3,5008
Kesinlikle Katılmıyorum	44	3,4975
Toplam	387	
Kruskal Wallis Test		,311

Bu bölümde toplumda günümüzde ciddi bir sorun olan sokak hayvanlarına karşı yapılması gereken muameleye dair sorular sorulmuştur. Günümüzün güncel sorunlarından biri sokak hayvanlarının insanlara ve bilhassa çocuklara verdiği zararlardır. Sokak hayvanları ve bilhassa köpekler çocuklara saldırmakta, ciddi yaralanmalara sebep olabilmektedir. Bu olaylar karşısında toplumun bir kesimi sokak hayvanlarının tamamen toplanıp belediyeler bünyesindeki barınaklara toplanmasını talep ederken bir kesim insanda barınakların yeterli olanaklara sahip olmadığını ve hayvanların birbirine zarar verdiğini iddia ederek buna karşı çıkmaktadır. Bu konuya yaklaşım bireyin yaşadığı yere ve tecrübelerine göre farklılık gösterebilecektir. Araştırmada bunlardan bağımsız olarak takınılan tutumun dindarlık puanı ile ilgisi üzerinde durulmuştur. Sorulan soruya sokak hayvanlarının barınaklara götürülmemesi yönünde ağırlık gösteren cevaplar verilmiştir. Yapılan analizde Kruskal Wallis testi sonuçlarında dindarlık puanına göre sokak hayvanlarının tamamen toplanıp barınaklara götürülmesi konusunda bir farklılaşma olmadığı görülmüştür.



Tablo 14: Dindarlık Puanlarına Göre Sokak Hayvanlarının İtlaf Edilmesine Yönelik Tutumlar

Sokak Hayvanları Çoğaldıklarında İtlaf Edilmeleri	N	Puan Ortalaması
Gerekir		
Kesinlikle Katılıyorum	12	3,4630
Katılıyorum	9	3,4136
Kararsızım	52	3,4006
Katılmıyorum	128	3,4630
Kesinlikle Katılmıyorum	186	3,4519
Toplam	387	
Kruskal Wallis Test	,409	

Yukarıdaki soruya ek olarak sokak hayvanlarının itlaf edilmesine yönelik tutumu konu edinen bir ilave bir soru daha sorulmuştur. Bu soruda sokak hayvanlarının çoğaldıklarında itlaf edilmelerine yönelik bir katılım cümlesi kullanılmıştır. Verilen cevaplara göre sokak hayvanlarının itlafına yönelik katılım bildirenlerin (12+9=21 kişi) oldukça az olduğu görülmüştür. Buna katılmayanların ise oldukça fazla olduğu (186+128=314) görülmüştür. Buna göre sokak hayvanlarına karşı merhamet ve şefkatin oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Yine verilen cevapların dindarlık puanlarına göre anlamlı bir düzeyde farklılaşmadığı tablonun verilerinde bulgulanmıştır. Buna göre “H.10. Dindarlık durumuna göre sokak hayvanlarına yapılması gereken muameleye dair tutumlar farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Bu sonucun ortaya çıkmasında toplumdaki şefkat ve merhametin zaten dinin teşvik ettiği şekilde yüksek olmasının etkisinin olduğu düşünülebilir.

### 3.11.Dindarlık Durumuna Göre Sokak Hayvanlarının Stresle Başa Çıkmada Bireylere Yardımcı Olacağına Dair Tutumlar

Tablo 15. Evcil Hayvanların Stresle Başa Çıkmada Yardımcı olması ve Dindarlık Puanı İlişkisi

Evcil Hayvanlar Stresle Başa Çıkmada İnsana Yardımcı Olur.	N	Puan Ortalaması
Kesinlikle Katılıyorum	157	3,3878
Katılıyorum	148	3,4925
Kararsızım	58	3,5843
Katılmıyorum	21	3,6429
Kesinlikle Katılmıyorum	3	3,5370
Kruskal Wallis Test	,055	

Tablo 15’te stresle başa çıkmada evcil hayvanların rolüne dair soruya verilen cevaplara göre dindarlık puanlarının ele alındığı soruda ilginç bir veri ortaya çıkmıştır. Sayı olarak “kesinlikle katılıyorum” dan “kesinlikle katılmıyorum” a azalan bir katılım sayısı puan olarak ise artan bir dindarlık puanı



görülmektedir. Buna karşın Kruskal Wallis testi sonuçlarına göre bu farklılık anlamlı bulunmamıştır. Mevcut durumda “H.11. dindarlık durumuna göre sokak hayvanlarının stresle başa çıkmada bireylere yardımcı olacağına dair görüşler farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır. Ancak ortaya çıkan puan durumu dikkat çekicidir. Şu halde dindarlık puanı arttıkça stresle başa çıkmak için evcil hayvandan ziyade dini unsurların kullanılması gerektiği düşüncesinin kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Gökkaya tarafından yapılan araştırmada evcil hayvan sahibi olmak ile mutluluk arasında anlamlı düzeyde olumlu korelasyon bulgulanmıştır. Ancak ilginç bir şekilde evcil hayvan besleme süresi arttıkça, evcil hayvanın mutluluk duygusuna olan katkısı ile ilgili olumlu fikirlerde düşüş görülmektedir (Gökkaya, 2019, 45). Yaşlıların evcil hayvanlarla zaman geçirmeleri ve stresle başa çıkmalarında yardımcı olması konusunda da fiziksel aktiviteye yardımcı olmak açısından faydalı görünse de psikolojik iyi oluş hali açısından bir farka rastlanmadığı bildirilmektedir (Pamuk, 2015, 299). Bu sonuçlar evcil hayvanların stresle başa çıkmada yardımcı olacağı şeklinde doğrudan bir genellemeye gidilmesinin doğru olmayabileceğini göstermektedir.

### 3.12.Dindarlık Durumuna Göre Kurban Bayramında Canlı Hayvan Kesilmesine Dair Tutumlar

Tablo 16. Dindarlık durumuna Göre Kurban Kesilmesine Göre Tutumlar

Kurban Bayramında Hayvan Kesilmesine Karşıyım	N	Puan Aralığı
Kesinlikle Katılıyorum	9	2,2037
Katılıyorum	3	2,7593
Kararsızım	14	3,1071
Katılmıyorum	59	3,2552
Kesinlikle Katılmıyorum	302	3,5765
Toplam	387	
Kruskal Wallis Test		,000

Tablo 16’de görüldüğü üzere kurban bayramında hayvan kesilmesine kesinlikle karşı olduğunu beyan edenlerin dindarlık puanları 2,2037 puandır ( $\bar{x}=2,2037$ ). Karşı olma durumu azaldıkça dindarlık puanları düzenli bir şekilde artmaktadır. Bu durum dindarlık arttıkça dini buyrukların kabul derecesinin arttığını göstermektedir. Yapılan ki kare analizine göre bu farklılaşma anlamlı bir düzeydedir. Yukarıda bulgulandığı üzere katılımcılarda hayvanlara karşı şefkat ve merhamette oldukça yüksek hassasiyet bulgulanmıştır. Katılım cümlesi hayvanların itlaf edilmesine karşı duruş ve sokak hayvanlarına karşı yiyecek ve su bırakılması davranışlarının yoğunluğuna dayanmaktadır (Tablo 12,13,14). Şu halde hayvanlara şefkat ve merhamet ekseninde bir muamele öngörülmekle beraber dini buyruklar çerçevesinde kurban edilmeleri kabul



edilmiş görünmektedir. Veriler çerçevesinde “H.12. Dindarlık durumuna göre Kurban Bayramında canlı hayvan kesilmesine dair tutumlar farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır. Ambaroğlunun çalışmasında yüzde 67,6’lık bir çoğunluk onayıyla hayvan kurban etmenin hayvan sevgisi ile çelişmediği sonucuna ulaşılmıştır. Yüzde 14,9’luk bir kesim ise kurban kesmenin hayvan sevgisi ile çeliştiğini düşündüklerini bildirmişlerdir (Ambaroğlu, 2007, 49). Evcil hayvan edinmede ve hayvanlara karşı muamelelerde dindarlığın anlamlı bir farklılık oluşturmamasına rağmen kurban konusunda dindarlığın anlamlı bir farklılık oluşturmaması dinin hayvanların varlığını anlamlandırma konusunda bir farklılaşmaya imkân verdiği şeklinde yorumlanabilir. Hayvanlarla sosyalleşme, onlarla yalnızlığı paylaşma ve onlarla sevgi ihtiyacını karşılama konusunda diğer bireylerle aynı düzlemde olan dindar bireyler, onların kesilerek kurban edilmesi konusunda kesin bir farklılaşma göstermektedirler. Bu durum, daha dindar bireylerin hayata bakışlarında hayvanların varoluşu üzerinden farklı ontolojik duruşlara yönelebildiklerine işaret etmektedir denilebilir. Mevcut tabloyla dindar bireyin hayvanlara bakışında gerektiğinde onları bir sevgi ve merhamet nesnesi olarak gören, gerektiğinde onların ihtiyaçlarını karşılayan gerektiğinde ise onları ve kendisini yarattığını düşündüğü yaratıcının emri doğrultusunda kurban olarak sunabilen bir karakter ortaya koyduğu görülmektedir. Dindar bireylerin bu duruşunun evcil hayvan sahiplenme ve hayvan hakları konusunda aşırıya kaçılmasına, evcil hayvanların kaybindan dolayı travmalar yaşanmasına, sokak hayvanları konusunda insan haklarını geriye iten anlayışlara karşı bir güvence oluşturduğunu söyleyebiliriz.

### 3.13.Dindarlık Durumuna Göre Spor ve Eğlence Amaçlı Yapılan Avcılığa Karşı Tutumlar

Tablo 17: Avcılığa karşı olma ile dindarlık puanı arası ilişkiler

Günümüzde Eğlence Amaçlı Yapılan Avcılığa Karşıyım	N	Puan Aralığı
Kesinlikle Katılıyorum	276	3,4559
Katılıyorum	67	3,5216
Kararsızım	19	3,4386
Katılmıyorum	21	3,5265
Kesinlikle Katılmıyorum	4	3,6528
Toplam	387	
Kruskal Wallis Test		,730

Avcılık insanlık tarihinde beslenme ihtiyacının giderilmesinde önemli bir rol oynamış ve insanlığın ihtiyacını karşılamış bir faaliyetdir. Öte yandan insanoğlunun yakalama ve elde etme arzularını tatmin etmesi açısından ihtiyaçların çiftlik hayvanlarıyla giderilmesinden sonrada devam ettirilmiştir. Günümüzde halen spor olarak görülmektedir. Ancak birçok hayvan türünün





sayısının azalması ve yaşam mekânlarının insanoğlu tarafından daraltılması birçok canlı türünün neslinin tükenme tehdiyle karşı karşıya kalmasına neden olmaktadır. Geleneksel dini metinlerde avlanmanın insanın hayatını idame ettirmesi için ihtiyacı olan bir faaliyet olduğu bildirilerek ihtiyacı karşılayacak derecede izin verilir (Keskin, 2007, 47). Dünyanın ve çevrenin insanoğluna bir emanet olduğunu vurgulayan dinin bu konuda bilinçlenmeye vesile olacağı düşünülebilir. Bu yönde düşünüldüğünde günümüzde avlanmanın ihtiyaçların giderilmesinden çok spor amaçlı yapıldığı görülmektedir. Mevcut durumda dindarlığın avcılık üzerine yeni değerlendirmelere kapı aralayacağı beklenir. Bu tespitlerle “H.13.Dindarlık durumuna göre spor ve eğlence amaçlı yapılan avcılığa karşı tutumlar farklılaşmaktadır.” şeklinde bir hipotez geliştirilmiştir. Ancak tablo 17 de görüldüğü üzere hipotezimiz Kruskal Wallis testi sonuçlarına göre doğrulanmamıştır. Örneklemin çok büyük çoğunluğu (276+67=343 kişi) eğlence ve spor amaçlı avcılığa karşı olduğunu söylemiştir. Küçük bir kısmı ise (21+4=25 kişi) karşı olmadığını bildirmiştir. Ancak avcılığa karşı olanlar ve olmayanlar arasındaki dindarlık puanları anlamlı düzeyde farklı bulunmamıştır. Hatta avcılığa karşı olmayanların dindarlık puanlarının bir nebze yüksek olduğu bile görülmektedir. Bunda avcılığa kategorik olarak ihtiyacı karşılamak için izin verilmiş olmasının ve sorunun böyle anlaşılmış olabileceğinin etkisi olabilir.

### 3.14.Dindarlık Durumuna Göre Evde Hayvan Beslemenin Sağlık İçin Tehdit Oluşturacağına Dair Tutumlar

Tablo 18: Evcil Hayvan Beslemenin Sağlık İçin Tehdit Oluşturacağı Düşüncesi ve Dindarlık Arasındaki Puanlar

Evde Hayvan Beslemenin Sağlık İçin Bir Tehdit Oluşturacağını Düşünüyorum	N	Puan Aralığı
Kesinlikle Katılıyorum	26	3,5406
Katılıyorum	80	3,6014
Kararsızım	84	3,4987
Katılmıyorum	119	3,4781
Kesinlikle Katılmıyorum	78	3,2799
Toplam	387	
Kruskal Wallis Test		,022

Tablo 18 de evde hayvan beslemenin sağlık için tehdit oluşturacağına dair hüküm cümlesine katılım dereceleri üzerinden dindarlık puanlarının sınıflandırılmasına gidilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere buna katıldığını bildirenlerin dindarlık puanları daha yüksek çıkmıştır. Katılmadığını bildirenlerin ise dindarlık puanları daha düşük çıkmıştır. Aradaki farklılaşma Kruskal Wallis testiyle ,022 düzeyinde anlamlı çıkmıştır. Buna göre “H.14.



Dindarlık durumuna göre evde hayvan beslemenin sağlık için tehdit oluşturacağına dair tutumlar farklılaşmaktadır şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Farklılaşmanın dindarlık puanının yükseldiği oranda sağlık için tehdit oluşturacağı düşüncesinin artışı yönünde olduğu post-hoc ve çapraz tablo analizleri ile bulgulanmıştır. Bu düşüncede İslam dininde köpeğin eve sokulmasına karşı yapılan uyarıların etkili olduğunu düşünebiliriz. Bunun gerekçesinin doğrudan dini metinler olmadığı da iddia edilebilir. Çünkü söz konusu hadislerde sağlıkla ilgili bir gerekçe doğrudan geçmez. Bu konudaki düşüncelerin sınırlandırmalara dair bir hikmet arama çabasının sonucu olduğu da iddia edilebilir.

### 3.15.Dindarlık Durumuna Göre Hayvansal Gıda Tüketimine Karşı Tutumlar

Dindarlık durumuna göre hayvansal gıda tüketimine karşı tutumlar farklılaşmaktadır şeklindeki hipotez test için iki soru sorulmuştur. Bu sorulardan biri veganlığı diğeri ise vejeteryanlığı sorgulamak için sorulmuştur.

Tablo 19: Et Tüketimine Karşı Olmaya Göre Dindarlık Puanları

Hayvanlara duyduğum sevgi sebebiyle et tüketimine karşıyım	N	Puan Aralığı
Kesinlikle Katılıyorum	5	2,3111
Katılıyorum	7	3,2540
Kararsızım	15	3,2296
Katılmıyorum	110	3,4025
Kesinlikle Katılmıyorum	250	3,5469
Total	387	
Kruskal Wallis Test		,000

Vejeteryanlığı ölçmeyi hedefleyen “hayvanlara duyduğum sevgi sebebiyle et tüketimine karşıyım” cümlesine katılım durumunun dindarlık puanına göre anlamlı şekilde değiştiği bulgulanmıştır. Kruskal Wallis testi sonuçlarına göre bu anlamlılık düzeyi ,000 düzeyindedir ve oldukça yüksektir. Post hoc ve çapraz tablo sonuçlarına göre dindarlık puanı yükseldikçe et tüketimine karşı olma durumu azalmaktadır. Bu durumda İslam dininde kurban gibi ibadetlerle et tüketimini ve paylaşımına teşvikler olmasının etkili olduğu düşünülebilir. İnsan ve hayvanların varoluş düzleminin eşitlendiği yaklaşımlar insanoğlunun hayvanların etlerini tüketmelerini, onlara karşı bir şiddet ve vahşet olarak yorumlamaktadır. Varoluşu yaratıcının dünyayı insanoğlunun ihtiyaçlarını görmesi için tanzim ettiği düşüncesi üzerine gören dini düşüncede hayvanların haklarına riayet edilerek faydalanılması öngörülmektedir. Bu bağlamda et tüketimine karşı olma ile dini yönelimin düzeyi arasında doğrusal ilişki olması anlaşılabilir görünmektedir.



Tablo 20: Hayvansal Ürünler Karşı Olma Durumuna Göre Dindarlık Puanları

Hayvanlara duyduğum sevgi sebebiyle hayvanlardan elde edilen ürünlerin tüketilmesine karşıyım.	N	Puan Aralığı
Kesinlikle Katılıyorum	3	2,311
Katılıyorum	6	3,2540
Kararsızım	4	3,2296
Katılmıyorum	91	3,4025
Kesinlikle Katılmıyorum	283	3,5469
Toplam	387	
Kruskal Wallis Test		,000

Vegan olma olarak ifade edilen hayvanlardan elde edilen gıdaları tüketmemeyi ölçmeye yönelik cümleye katılım durumuna göre dindarlık puanlarında, hayvan kaynaklı tüm ürünleri tüketme tutumunda bir farklılaşma olduğu bulgulanmıştır. Post hoc ve çapraz tablo analizleri ile dindarlık puanı yükseldikçe hayvansal gıdalara karşı olmanın azaldığı görülmüştür. Bu farklılaşmanın Kruskal Wallis test analizine göre ,000 düzeyinde anlamlı olduğu bulgulanmıştır. Bu sonuca göre “H.15. Dindarlık durumuna göre hayvansal gıda tüketimine karşı tutumlar farklılaşmaktadır” şeklindeki hipotezimiz bu şekilde doğrulanmıştır. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında yukarıda yapılan tahlildeki gibi insan ve hayvanın varoluş düzeyinde eşit oldukları ve insanın hayvanların ürettiklerine el koymaması gerektiği şeklindeki görüşün etkili olduğu düşünülebilir. Bu şekilde dinin ve dinden etkilenmiş bir hayat görüşünün hayvansal gıdaları alarak daha sağlıklı bir beslenmeye götürdüğü söylenebilir. Ancak bu gıdaları ölçsüz tüketiminin de bir sağlık problemine neden olabileceğinin hatırlatılmasında fayda vardır.

### 3.16.Dindarlık Durumuna Göre Coronavirüs Sebebiyle Hayvanlara Karşı Tutumlar

Coronavirüsün hayvanlardan insanlara geçtiği düşünülmektedir. Her ne kadar Türkiye’de yapılan bir araştırma toplumun %43,51’inin covid virüsünün laboratuvarında üretildiğine inandığını gösterse de inanmayanların oranı azımsanacak miktarda değildir (Ataman vd., 2021, 243). Virüsün hayvanlardan insanlara geçtiği yönünde yapılan açıklamalar hayvanlara karşı tutumlarda bir değişime neden olmuş olabilir. Hem bu muhtemel tutum değişimini hem de tutum değişiminin dindarlık ile ilişkilerini tespit edebilmek amacıyla “H.16. Coronavirüsün hayvanlardan insana bulaşması nedeniyle hayvanlara karşı tutumum olumsuz yönde değişti” şeklindeki cümleye katılım düzeyleri sorulmuştur. Cümleye katılım üzerinden dindarlık puanları hesaplanmıştır. Çıkan sonuçlar aşağıdaki gibidir.



Tablo 21: Pandemi Sebebiyle Hayvanlara Karşı Tutumlardaki Değişmeler Ve Dindarlık İlişkisi

Coronavirüsün hayvanlardan insana bulaşması nedeniyle hayvanlara karşı tutumum olumsuz yönde değişti.	N	Puan Aralığı
Kesinlikle Katılıyorum	7	3,4524
Katılıyorum	4	3,4583
Kararsızım	16	3,6181
Katılmıyorum	126	3,4621
Kesinlikle Katılmıyorum	234	3,4687
<b>Toplam</b>	<b>387</b>	
<b>Kruskal Wallis Test</b>	<b>,253</b>	

Tabloda görüldüğü üzere coronavirüsün hayvanlardan insanlara geçmesi sebebiyle hayvanlara karşı tutumlarda az da olsa bir değişimin yaşandığı görülmektedir. 387 kişilik örneklemden 11 kişinin hayvanlara karşı tutumlarında bir değişim olduğu görülmektedir. 16 kişinin ise kararsızlık yaşadığı görülüyor. Bu değişimin dini yönelim ile ilişkisini ortaya koymak için yapılan Kruskal Wallis testinde ilişkinin anlamlı düzeyde olmadığı görülmüştür. Bu sonuca göre “Dindarlık durumuna göre coronavirüs sebebiyle hayvanlara karşı tutumlarda bir farklılaşma meydana gelmiştir” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır. Bu sonuç, hastalığın hayvanlardan insanlara geçmesi sebebiyle hayvanlara karşı oluşabilen olumsuz tutumların dini yönelimden bağımsız olduğunu göstermektedir.

### Sonuç

Tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 pandemisi toplu ölümlere sebep olmuştur. Bunun yanında hastalığın ağır geçmesi, geçirenlerde kalıcı hasar bıraktığının düşünülmesi ve daha birçok boyutunun bilinmemesi gibi nedenlerle toplumsal bir infiale de neden olmuştur. Yaşanan olağanüstülükler doğal afet dönemlerindeki benzer bir toplumsal manzaranın oluşmasına neden olmuştur. Ancak doğal afetlerden farklı olarak hastalığın bulaşma endişesi, bireyler arası ve toplumlar arası ilişkilerin kısıtlanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu kısıtlamalar, daha önce benzeri görülmemiş izolasyonların uygulanmasına neden olmuştur. İzolasyon ve kısıtlamalar bireylerin sosyal yaşamlarını hiç olmadığı şekilde değiştirmelerine neden olmuştur. Konuşma, paylaşma, fiziksel ve duygusal temas gibi ancak yüz yüze olduğunda giderilebilen ihtiyaçlar yani insanın sosyallik ihtiyacı bu dönemde normal yollarla giderilemez olmuştur. Böyle dönemlerde yaşanan zorluklarla başa çıkabilmek ve hayata adapte olabilmek için gerekli olan psikolojik sağlık çok önem arz eder (Angin, 2021, 342). Bu sağlamlığın sağlanabilmesi için bireyin sosyalliğinin devamlılığı gerekmektedir. İzolasyon ile sosyalliğin kısıtlandığı bu olağanüstü durumda evcil hayvanlara yönelme beklenen durumlardan biridir. Din sağladığı inanç, ibadet imkânları ve hayata



dair kurguladığı teodiselerle toplumsal sorunlara dair daha farklı bir direnç düzeyi oluşturmaktadır. Bu farklı direnç düzeyinin pandemi dönemindeki evcil hayvan edinme davranışına farklı etki edebileceği düşüncesi araştırma sorusunun kurgulanmasında etkili olmuştur.

Araştırma teorik çerçevede sosyolojik olarak ve din sosyolojisi açısından evcil hayvan edinmeye, genel olarak hayvanlara muameleye, hayvansal gıdaların tüketimine ve kurban edilmelerine dini perspektiften eğilmektedir. Sosyolojik olarak birey evcil hayvanları yalnızlığına çare olarak edinebilir, merhamet duygusunu tatmin etmek için kullanabilir. Tüketim nesnesi olarak evcil hayvan edinip onunla toplumsal görünürlük kazanılabilir veya evcil hayvanın sağladığı anlama sahip olarak onunla kendini ifade edebilir. Hatta bireyler kimliğini inşa etmede dahi evcil hayvanları kullanabilir. Kendine yettiğini ve başkasına ihtiyacı olmadığını göstermenin bir aracı olarak kullanabilir.

Din de bu süreçte bireyin evcil hayvan edinmeye karşı olumlu veya olumsuz tutumlar geliştirmesine neden olabilir. Bireyin kendi tutumunu meşrulaştırmak için kullandığı bir araca dönüştürülebilir veya hayvanlar lehine veya aleyhine aşırı tutumların kaynağı olarak gösterilebilir. Hayvanlarla ilişki sadece evcil hayvanlarla sınırlı değildir. Sokak hayvanları, beslenme aracı olarak hayvanlar bireyin hayatında sürekli karşı karşıya olduğu ve dünyayı paylaştığı canlılardır. Bu canlılara karşı da tutumlar dinden etkilenecektir. Bunların ortaya konması da önem taşır.

Bu araştırmada toplumsal yaşamda salgın döneminde evcil hayvan edinilmesi, hayvanlara karşı genel tutumlar ve ilgili görülen bazı başlıklarda anket soruları yöneltilmiştir. Diğer yandan bir dini yönelim ölçeğiyle dindarlık yönelimleri puanlama üzerinden elde edilmiştir. Sonrasında çaprazlamalarla ve ilgili analiz yöntemleriyle veriler analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda genel olarak ve salgın döneminde hayvan sahiplenme davranışında çeşitli değişkenlere göre farklılaşmalar olduğu ancak dindarlık durumuna göre bir farklılaşmanın gerçekleşmediği görülmüştür. Öte yandan sokak hayvanlarına muamele ve onlara karşı tutumlarda dindarlığa bağlı bir değişim olmadığı görülmüştür. Hayvanların kurban edilmesine yönelik tutumlarda ise dini tutum düzeyine göre anlamlı farklılaşmalar olduğu, hayvansal ürünlerin tüketimine karşı tutumlarda da dindarlık düzeyine göre anlamlı farklılaşmalar görüldüğü anlaşılmaktadır. Hayvanlara yaklaşımda çeşitli değişkenlerin ve din' in etkilerini ortaya koyan araştırmanın toplumsal süreçlerde dinin sosyalleşmeye ve duygusal süreçlere etkisini belirlemek açısından faydalı olacağını söyleyebiliriz.



## Kaynakça

Ambaroğlu, Ayşe. *Türk Toplumunda Evcil Hayvan Besleme Alışkanlıkları ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Angin, Yasemin. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 331-345. <https://doi.org/10.18505/cuid.884399>

Ataman, Kemal vd. "COVID-19 Küresel Salgınının Toplumsal Etkileri". *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi* 78/4 (2021), 235-248. <https://doi.org/10.5505/TurkHijyen.2021.83357>

Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Brown, Donna. "Cultural Attitudes Towards Pets". C. 15. 2, 1985. [https://doi.org/10.1016/s0195-5616\(85\)50303-4](https://doi.org/10.1016/s0195-5616(85)50303-4)

Cameron, Paul - Mattson, Mitchel. "Psychological Correlates of Pet Ownership". *Psychological Reports* 30/286 (1972). <https://doi.org/10.2466/pr0.1972.30.1.286>

Çapcıoğlu, İhsan. "Pandemi Süreciyle 'Başa Çıkma'ya Yönelik Stratejiler". *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 271-274. <https://doi.org/10.15745/da.749604>

Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Zühre İlkelen. İstanbul: Pozitif, 2013.

Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul, Cem Yayınevi., 2020.

Erten, Ömer vd. "Türkiye'de pet hayvan sahiplerinin sosyo-demografik yapıları ve pet hayvancılığına bakışları; Alanya-Mardin örneği". *MAE Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 4/2 (2019), 76-83.

Gökkaya, Gizem. *Evcil Hayvan Sahibi Olan Bireyler İle Evcil Hayvan Sahibi Olmayan Bireylerin Empatik Eğilim Ve Yaşam Doyumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kalgi, Mehmet Emin. "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (30 Haziran 2021), 131-150. <https://doi.org/10.33420/marife.908432>

Kaplan, Hasan vd. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.





Keskin, Yusuf Ziya. "Hadislere Göre Avcılık ve Avlanma Esasları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 33-48.

Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler Ve Din*. İstanbul: İSAM Yayınları, TDV., 2000.

Odabaşı, Yavuz. *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumun Tüketen Topluma Dönüşümü*. İstanbul, Aura., 2017.

Okan, Nesrullah - Ören, Aytaç. "Covid-19 Sürecinde Yaşanılan Olumsuz Duygularda Dini Başa Çıkma'nın Rolü". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (31 Aralık 2021), 359-380. <https://doi.org/10.29288/ilted.973524>

Onay, Ahmet. *Dindarlık Etkileşim Ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.

Öztürk, Pınar. *Evcil Hayvan Sahiplerinin Affedicilik Düzeyi ve Genel Sağlık Durumlarının Değerlendirilmesi*. Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Pamuk, Deniz. "Yaşlı Bireylerin Yaşamında Evcil Hayvanların Rolü". *Mediterranean Journal of Humanities* V/2 (2015). <https://doi.org/DOI:10.13114/MJH.2015214573>

Perry, Samuel L. - Burge, Ryan B. "How Religion Predicts Pet Ownership in the United States". *Journal for the Scientific Study of Religion* 0/0 (2019), 1-12.

Stanton, Glenn T. "New Science Reveals Conservative Evangelicals Hate Cats. No, Seriously." *The Daily Citizen* (12 Haziran 2020). <https://dailycitizen.focusonthefamily.com/new-science-reveals-conservative-evangelicals-hate-cats-no-seriously/>

Şahin, Merve. *Evcil Hayvan Sahibi Bireylerde Bağlanma ve Mizaç Karakter İncelemesi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Wrye, Jen. "Beyond Pets: Exploring Relational Perspectives of Petness". *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie* 34/4 (2009), 1033-1063.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 37-59

**İbni Haldun'un İslam Ekonomisi ile İlgili Görüşleri**

**Ibn Khaldun's Views on Islamic Economics**

Mehmet ONUR

Dr. Öğretim Üyesi, HMKÜ İlahiyat Fak.

Assist Prof. Dr. HMKU, Theology Faculty

mehmet.onur@mku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2229-6450

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 26.04.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 10.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 23.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Onur, Mehmet. "İbni Haldun'un İslam Ekonomisi ile İlgili Görüşleri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022):37-59. <https://doi.org/10.32711/tiad.1110681>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU



## İbni Haldun'un İslam Ekonomisi ile İlgili Görüşleri

### Öz

İbni Haldun'la alakalı çalışmalar yapan araştırmacılar içerisinde İbni Haldun'un iktisadî düşüncelerinin serbest piyasa nazariyesine çok benzer bir nazariye olduğunu dile getirenler bulunduğu gibi, bu düşüncelerinin serbest piyasa nazariyesinden çok Marksist anlayışa daha yakın olduğunu savunanlar da vardır. Fakat onun üretimle, mülkiyetle, devletlerin kuruluş ve yıkılmalarıyla alakalı düşünceleri, emeği servetin kaynakları arasında sayması ve her şeyi emeğe dayandırarak onu asli unsur olarak kabul etmesi gibi argümanlar, Marksizm'e yakın araştırmacıları, onun kendilerinin fikirlerini savunduğu yönünde bir düşünceye sevk etmiştir. O; iktisadî oluşumların, insanlık için oldukça ehemmiyetli bir konuma sahip, uygarlıkların meydana gelmesi ve terakki etmesi için asli faktör olduğunu söyler. Bu düşünceleri, Marks'ın öncüllerini hazırlayan bir fikir adamı şeklinde anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Ancak onun ekonomi ile ilgili fikirleri iddia edildiği gibi ne serbest piyasa teorisine ne de Marksçı zihniyete yakındır. O, kendine ait bir ekonomi sistemi bulunan Kur'an-Sünnet referanslı İslam ekonomisi düşüncesine sahiptir. Netice itibariyle İbni Haldun'un öngörülleri ve tespitleri günümüz ekonomilerinin sağlıklı şekilde yönetilmesi için yol göstericidir.

**Anahtar Kelimeler:** İbni Haldun, Devlet, İslam Ekonomisi, Piyasa, Emek, Servet, Fiyat.

### Ibn Khaldun's Views on Islamic Economics

#### Abstract

Among the scientists working on Ibn Khaldun, there are those who state that Ibn Khaldun's economic thoughts are very similar to the free market theory, and there are those who argue that these ideas are closer to the Marxist understanding than the free market theory. However, his thoughts about production, property, the birth and collapse of states, counting labor among the sources of wealth and basing everything on labor and accepting it as the essential element led researchers close to Marxism to think that he was defending their own ideas. He says that economic formations are the main factor for the formation and progress of civilizations, which have a very important position for human beings and nations. These thoughts caused Marx to be understood as an intellectual who prepared his premises. However, his economic ideas are not close to either the free-market theory or the Marxian mentality, as claimed. He has the idea of Islamic economy with reference to the Qur'an-Sunnah, which has its own economic system. As a result, the predictions, and determinations of Ibn Khaldun are guiding for the healthy management of today's economies.

**Keywords:** Ibn Khaldun, State, Islamic Economy, Market, Labor, Wealth, Price.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

[Tiad]

ISSN: 2602-3067

## Giriş

İbni Haldun (v. 808/1406), direkt iktisat ya da ekonomi terimlerini bugünkü kullanılan terim manasıyla kullanmamıştır.<sup>1</sup> Mukaddime'de iktisat terimini Kur'an-ı Kerim'de kullanılan "ölçülü olmak" anlamındaki terimle aynı manada kullanmıştır. Ancak İbni Haldun, Avrupalı araştırmacılardan dört asır evvel ekonomik olaylarla alakalı konuları ele almış ve onları sistematize ederek kurallaştırmıştır. Oysa Avrupa'da 17. asrın ikinci yarısına kadar ekonomik konularla alakalı araştırmalar, bilimsel bir çalışma olarak yapılmamıştır. Ekonomik durumların çoğunun, değişmeyen kanunlara tabi olduğunu kabullenmek bunları ispatlayıp sistemleştirerek ilke haline getirmek 17. asrın ikinci yarısından itibaren yapılabilmektedir.<sup>2</sup> İbni Haldun yaşamın sürdürülebilmesi için insanların bir arada yaşamalarının zorunlu olduğunu, sıradan, olağan ve primitif düzeyde dahi gereksinimlerini yalnız başına gideremeyeceklerini söyler. Cemiyetlerin, varlığını devam ettirebilmesi için ise iktisadi faaliyetlerde bulunmak zorunda olduğunu ifade eder. Zira mal ve hizmetlerin üretilmesi, üretilen bu malların da ihtiyacı olanlar tarafından satın alınması yaşamın devamlılığı için zorunludur.<sup>3</sup> İbni Haldun'a göre ekonomik faaliyet; insanı, hayvanlardan farklılaştıran bir etkinliktir.<sup>4</sup> İbni Haldun; sosyal farklılıkların, kişilerin ve toplumların sürdürdüğü iktisadî faaliyetlerden kaynaklandığını söyler. Ona göre; bundan dolayı insanlar söz konusu faaliyetleri yapabilmek ve devam ettirebilmek için, teşrik-i mesai halinde olmak zorundadırlar. Ekonomistler iktisadi olayları, herhangi bir etkene maruz kalmaksızın kendi kendine olabilen bağımsız olaylar olarak değerlendirmişlerdir. İbni Haldun ise Mukaddime'de ekonomik ve sosyal olayları birbirinden bağımsız bir şekilde ele almaz. Aksine onları birbirleri ile karşılaştırarak inceler.<sup>5</sup> İktisadi konuları ve olayları sistematik hale getirmesi nedeniyle İbni Haldun, İktisat sosyolojisinin de kurucusu olarak kabul edilmelidir. Zira İbni Haldun kendisi dışında ekonominin sosyal olaylar üzerinde önemli derecede etkili olduğunu onun kadar açık şekilde inceleyen ve ortaya koyan bir ilim adamı olmadığını söyler. Ona göre bu hususla alakalı olarak kendisinden evvel yazılanlar amacına varamamıştır. Ayrıca onların olaylar hakkındaki tahlilleri de anlaşılır değildir.<sup>6</sup> İktisat sosyolojisinin ise

<sup>1</sup> Kamuran Gökdağ, *İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 134.

<sup>2</sup> Satı el-Husri, *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 398.

<sup>3</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, (İstanbul: Maarif Vekâleti (Millî Eğitim Basımevi, 1954), 97-104.

<sup>4</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetü'llahî'l-Bâliğa*, (İstanbul: 2002), 147.

<sup>5</sup> Esra Turan, *İktisadi Kalkınmaya Yaklaşım Açısından İbni Haldun ve Adam Smith*, (Gaziantep: Gaziantep Üni. Yüksek Lisans Tezi, 2018), 10.

<sup>6</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 90-96.



batıda ancak 19. asrın ikinci yarısında sistematik bir hale getirilebilmesi bu büyük düşünürü haklı çıkarmaktadır.

Bu çalışmada İbni Haldun'un İslam Ülkelerinde bir zamanlar yaşadığı tecrübelerinden yola çıkarak iktisadın nasıl işlediği hususu ve İslam Ekonomisi ile ilgili önerdiği düşünceleri ele alınacaktır. Bu bağlamda İbni Haldun'un İslam Ekonomisine dair düşünceleri ve tespitleri ele alınmaya çalışılacaktır. Buradan hareketle, İbni Haldun'a göre servetin kaynakları, iktisat-devlet ilişkisi, iktisat-nüfus ilişkisi iktisadî kalkınma, İbni Haldun'un piyasa ile ilgili görüşleri arz, talep ve fiyatların oluşumu ile ilgili fikirleri ele alınmaya çalışılacaktır. Bunun yanında bu çalışmada günümüz devletlerine özelde de İslam ülkelerine, İbni Haldun'un İslam ekonomisi ile ilgili tespit ve öngörülerinin ışık tutması amaçlanmaktadır.

Dünyadaki bütün iktisadî sistemleri tesiri altına alan 2008 global krizinden sonra hemen hemen bütün ülkelerde ekonomik sistemler açısından birbirinden farklı seçenekler aranmaya başlanmıştır. Bu bağlamda İslam Ekonomisi sistemi, ekonomik buhrandan kurtulma yollarından biri olarak görülmüş, değerlendirilmek üzere masaya yatırılmıştır. Bunun neticesinde İslam dünyasında bu sahaya alakalı çalışmalar artmıştır. Bu vetirede Türkiye'de de bu konuyla kısmi olarak ilgili ilmi çalışmalar yapılmıştır.<sup>7</sup> Bu ilmi çalışmalar içerisinde İbni Haldun'la ilgili kitap, tez ve makaleler de bulunmaktadır. Bu alanda yazılanlardan bir kısmı şunlardır: Ali Gökhan Gölçek ile Mustafa Alpin Gülşen'in *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*'nde yayınlanan "İbn Haldun ve Serbest Piyasa Fikri: İbn Teymiyye ve Gazali'den Kanıtlar"; İbrahim Özkılıç'ın *Akademik Bakış Dergisi*'nde yayınlanan "İbn Haldun'da İktisadî Kalkınmanın Dinamikleri ve Girişimcilik" adlı makaleler ve Mohammad Haj Hamidow'un Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimle Enstitüsü'nde kabul edilen "İbn-i Haldun ve Adam Smith'in İktisadi Yaklaşımlarının Karşılaştırılması" adlı Yüksek Lisans tezi ile İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde kabul edilen Şeyma Gülas'ın "Vergi ve Yatırım Açısından İbn Haldun, Adam Smith Ve Arthur Laffer Karşılaştırması" adlı Yüksek Lisans tezleri bunlar arasındadır. Ülkemizde akademik alanda bunlara benzer pek çok değerli çalışma yapılmış ancak her birisi spesifik olarak kalmıştır. Konunun biraz daha bütüncül ele alınması gerektiğine inandığımız ve daha muhtasar olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğümüz için ayrıca can alıcı

<sup>7</sup> Mahmut Samar, "Servet Bayındır, Fıkhi ve İktisadi Açından İslami Finans II". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 / 46 (Ocak 2019): 261-264.



noktalara işaret ederek ekonomik bir reçete önerisi şeklinde bu çalışmanın yapılmasına karar verdik.

## 1. İbni Haldûn'a göre Servetin Kaynakları

İbni Haldun'a göre tüm servetlerin sebebi, membaı üretim ve emek olmak üzere iki tanedir. O emeğin yanında edilgen bir unsur olduğunu kabul ettiği tabiatı da aslî unsur olarak sayar. İnsanların gereksinimlerine cevap verebilmek doğal kaynaklardan faydalanabilmek için emek gereklidir. Doğada henüz işlenmemiş maddelerin işlenip ihtiyaçlara cevap verecek duruma getiren faktör emektir. Dolayısıyla emeksiz kazanç mümkün değildir. Herhangi bir ülkedeki servetler üreticilerin emekleri, harcanan beden gücü ve sarf edilen zihinsel çabaların neticesidir. Ancak kişisel servetler harcanan emekle mütenasip olmayabilir. Allah dilediğine sınırsız-karşılıksız rızık verir.<sup>8</sup> İbni Haldun; kazancı, emeğin kıymeti şeklinde kabul edip, emek sarf edilmeyen bütün kazançların İslam İktisat sistemine aykırılık teşkil edeceğini söyler. O bu durumu: "Hâlihazırda tabiatta mevcut olan lütuf ve ihsanlara sahip olabilmek ancak emekle mümkündür. Emek verildikten sonra elde edilen anapara/anamalın kazandıracığı servet de emek dolayısıyla elde edilebilir. Elde edilen bütün kıymetler, emek ile tabiatın bir araya gelmesinin sonucudur." demek suretiyle temellendirir. İbni Haldun kazanç sağlama merhalesinde en mühim etkenin iş bölümü olduğunu belirtir. Ona göre insanlar iş bölümü yapmaksızın zaruri gereksinimlerini dahi karşılayamazlar. Hangi düzeyde iş bölümü gerçekleştirilirse, o düzeyde üretim ve dolayısıyla gereksinimleri karşılama oranı da artar.<sup>9</sup>

İbni Haldun, şahsi düzlemde rızık ile kazanç arasında da ayırım yapmaktadır. Üreticinin artı-ürünü<sup>10</sup> üretmeden bir şekilde elde eden kişilerin gelirlerini de değerlendirmektedir. İbni Haldun, kişinin emek sarf ederek kazandığı getiriden zaruri gereksinimlerini giderdiği miktarı "rızık" olarak adlandırmakta, bu kısımdan arta kalan ve re'sül-mal olarak biriktirilene de "kazanç" demektedir.<sup>11</sup> O, kişinin emeksiz rızka sahip olmasının mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>12</sup> Ekonomik çabaya bu denli ehemmiyet atfetmesinin temel nedeninin "Rızkınızı arayınız"<sup>13</sup> ayeti olduğunu vurgulamaktadır. Rızık aşaması sadece insanların zaruri gereksinimlerini karşılayacak miktarda üretim yaptığı, iş bölümü ve üretim vasıtalarının artı

<sup>8</sup> Nisa, 24/64.

<sup>9</sup> Seyfi Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi Uluslararası İlişkiler Kuramı*, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 65.

<sup>10</sup> Üreticilerin ihtiyaçları karşılandıktan sonra ürettikleri ürüne "artı ürün" denilmektedir.

<sup>11</sup> İbrahim Erol Kozak, "İbni Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/1-8.

<sup>12</sup> Say, *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi*, 65.

<sup>13</sup> Ankebut Suresi, 29/17.



üretimi gerçekleştiremeyeceği dönemlerdir. Ne zaman üretim, artı vermeye başlarsa kazanç aşamasına geçilmiş olur. Bu tür geçiş de terakkiye, gelişmeye ve medeniyetin oluşumuna sebep olur. Bu tüketim fazlası ürün terakkinin de sermaye biriktirmenin de kaynağını meydana getirir. Ona göre servetin, meydana gelebilmesi için devlet mekanizmalarının tam anlamıyla işlemesi gerekir. Bu sayede reayanın refahı artar. Ona göre altın veya gümüşün mevcudiyeti servetin büyüklüğüne tesir etmez. Servet, ekonomik olaylarla, mevcut piyasaların genişliğiyle, devletlerin verdiği teşviklerle veya kredilerle büyür. Bu durum da yatırımın ve üretimin artmasını sağlar. Bir ekonomik sistemde yatırım ne kadar çok olursa üretim de o kadar çok olur, üretim ne kadar çok olursa kazanç da o kadar çok olur. Daha çok kazancın elde edilmesi, daha fazla yatırımın yapılması anlamını taşır. Bu sayede birbirini sürekli etkileyen bir döngüden bahsetmek mümkündür. Bu döngü servetin kaynağını oluşturur.<sup>14</sup>

İbni Haldun'a göre emek karşılığında elde edilen gelir ve getiri arttıkça, emek arzı da artar. Bu sayede konforu arttırıcı istihlak, elde edilen gelire orantılı olacak şekilde artar. Zanaat erbabının elleriyle üretimi, lüks mallar ortaya koymak içindir. Bu mallardan dolayı tahakkuk eden artı değer nedeniyle şehirde kârlar da artar. Kârlar artınca üretim daha fazla gerçekleşir. Bu sayede artışlar ikinci ve üçüncü kez tahakkuk eder. İşte bu fazla emek, hayatın zorunlu ihtiyaçlarının giderilmesini sağlayan emeğe hizmet etmek yerine, servetin artışını ve lüks malların üretiminin gerçekleşmesini sağlar. Ona göre, emek katma değerın kaynağıdır. Kâr ise, emekten sağlanan kıymettir.<sup>15</sup> Çalışmak; iktisadi cihetten hayatın sürekliliği için ehemmiyeti ve mecburiyeti ile emek vermenin, kendi işini kendisinin yapmasının ahlaki tarafını da ortaya koymaktadır. İbni Haldun'a göre; maddi olarak rahat bir yaşamı hayat tarzı olarak benimseyenlerin çoğunluğu, kendilerine has olan işlemleri dahi yapmayıp başkalarına yaptırırlar. Ona göre bu durum tabii olmayıp, söz konusu hizmetlerin yürütülmesinde çalışan şahıslar için fazladan para harcanmasına ve daha az üretken olunmasına neden olduğu gibi bu işleri yaptıran kişileri de ataletle sürükler. Bundan dolayı toplumların iktisadi buhrana maruz kaldığını savunur.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> M. Umer Chapra, "İbn Haldun'un Gelişme Teorisi Günümüz İslam Dünyasının Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu?" *İslam Araştırmaları Dergisi* 16 (2006), 205-243.

<sup>15</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 1/101-103; 2/ 83, 319-324, 441; Turan, *İktisadi Kalkınmaya Yaklaşım Açısından İbni Haldun ve Adam Smith*,10.

<sup>16</sup> İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, (İstanbul: Değişim Yayınları, 1999), 98, 99.



İbni Haldun büyük miktarda servete malik olmanın ve varlığa kavuşmanın, yollarından biri olarak ekonomik ve politik gelişmeleri göz önünde bulundurarak bunu avantaj haline getirmek suretiyle mümkün olacağını söyler. Servetin birtakım şahıslarda ve ailelerde çok miktarda toplanmasının sebebini şöyle açıklar: Bir şahsın yahut bir ailenin, çok büyük zenginliği bir kuşakta elde etmesi tabii şartlar altında imkân dâhilinde değildir. Bu durum ona göre ekstern olup fırsatların değerlendirilmesi ile ancak mümkün hale gelmektedir. "Devletler de insanlar gibi doğar, büyür ve ölür" diyen İbni Haldun, devletlerin dağılma dönemlerinde ekonomik yaşamın da sıkıntılı bir hal aldığını ve gayrimenkullerin değerinden daha aşağı fiyatlarla satılmaya başladığını söyler. Bu karışık zamanlarda bu işi fırsata dönüştüren şahıslar ucuz fiyatlarla satılan bu taşınmazlardan çok fazla satın alırlar. Şayet bu taşınmazları koruyabilirlerse zenginliklerine zenginlik katmış olurlar. İbni Haldun, büyük risk içeren girişimleri ve yatırımları yapmak işini büyük servetler elde etme yollarından biri olarak addetmektedir. Buna örnek olarak yaşadığı dönemde, çöller üzerinden büyük riskleri göze alarak Sudan'a meta götüren ve oradan meta getiren tacirlerin az zamanda büyük servetler elde ettiğini söyler. Ona göre rizikolu olan İslam'ın helal gördüğü riske katlanmadan haksız kazanç ve sebepsiz zenginleşmeye yol açan karaborsa gibi olumsuz gayri meşru risklere<sup>17</sup> başvurmadan, doğal ekonomik girişimlerle büyük miktarlarda astronomik zengin olunmaz. Bunun dışında ona göre savaşta elde edilen mallar ve tereke yoluyla da zengin olunabilmekte, büyük servetler elde edilmektedir.<sup>18</sup>

## 2. İbni Haldun'a Göre İktisat-Devlet İlişkisi

İbni Haldun'a göre devlet ekonomide son kararı veren rolü üstlenmemelidir. Zira müellif, devletin doğrudan ekonomik hayata müdahalesine olumlu bakmamaktadır. Ancak ona göre devlet dolaylı olarak fonksiyonel bir şekilde ekonomik hayatta yer almalıdır. Devlet bazı tedbirleri almak suretiyle ekonomiyi yönlendirir, onu canlı hale getirir. Bunlardan biri güvenlik, diğeri kişilerin sahip olduğu hakları kullandırmak olup bu suretle ekonomik faaliyetler gerçekleştirilir.<sup>19</sup>

İslam hukuk düşüncesinin en temel ilkelerinden birisi olan adalet İbni Haldun'da da asli bir değer olarak kabul görür. Kapitalist ekonomide özgürlük prensibi, sosyalist ekonomide eşitlik prensibi asli unsur iken İslam ekonomisi

<sup>17</sup> Olumsuz gayri meşru risk için bkz. Mehmet Onur, *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akıtlar*, (Ankara: Astana Yayınları, 2018), 81-84.

<sup>18</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 285-287, 341, 359-360, 365, 366. İslam Hukukunda servet ve sermayenin belirli ellerde toplanmasına bakış için bkz. Ömer Faruk Habergetiren, *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri* (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2015).

<sup>19</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 556-576.





modelinde adalet prensibi temel ilkedir. Devlet hazinesinin gelir kalemleri ahalinin emek harcıyıp, çabalaması ve üretmek arzusuyla doğrudan bağlantılıdır. Bu da ancak adalet prensibinin hâkim kılınmasıyla sağlanır.<sup>20</sup> Adalet ise egemen güç olan devletin, vatandaşlarının haklarını koruduğu ve bireysel özgürlüklerini de sağladığı ölçüde gerçekleşir. Halkına adalet dağıtan devlette ekonomik refah, bu özgürlükler ve haklar sayesinde artar. Devletin ekonomik refahı sağladığı ve geliştirdiği zaman diliminde rahatlık meydana geldiği için idareciler, çok dikkatli davranmalı ve süreci çok iyi bir şekilde yönetmelidir. Özellikle kaynakların kullanımı hususunda çok dikkatli davranılmalı kaynakların hunharca ve düzensiz bir şekilde kullanımı anlamına gelen israftan kaçınılmalıdır. Biriktirilen servet yerli yerinde ekonomiye kazandırılmayıp tekrar yatırıma ve üretime dönüştürülmezse belirli bir zaman sonra kaynaklar biter. Çünkü serveti meydana getiren çarkın başında yatırım ve üretim gelmektedir. Bu da eldeki kazançla sağlanır. Eldeki birikim yerli yerinde yatırıma dönüştürülmez ise üretim gerçekleşmez. Üretim gerçekleşmezse kazanç elde edilemez. Bu israf, askeri güce de akseder bu da devletin zayıflamasına neden olur. Zayıflayan devlet çöker ve yıkılır. Devlet görevlerini tam anlamıyla yerine getirirse adalet ve gelişme olur. Adalet gelişme olursa güven ortamı oluşur. Oluşan güven ortamı dolayısıyla insanlar daha çok yatırım yapar daha fazla yatırım, beraberinde daha fazla üretimi getirir. Daha fazla üretim de daha fazla kazancı ve refahı ortaya çıkarır. Bunun için devlet, tebaasının refahını yükseltmeli ve güven ortamı oluşturarak bütün görevlerini tam anlamıyla yapmalıdır.<sup>21</sup>

İbni Haldun devletin vergi almak, üretim yapmak vb. yollarla elde ettiği paranın kasasında toplanıp âtil halde kalmasının doğru olmayacağını savunur. Zira o, böyle bir durumda ekonomik faaliyetlerin daralacağı, üretimin azalacağı dolayısıyla ahalinin ve devletin iktisadî olarak zayıf duruma düşeceği kanaatini taşır. Devletin kasasında bulunan paranın vatandaşların hayatını ekonomik açıdan daha iyi hale getirecek sosyal projelerde kullanılması suretiyle üretimin canlandırılması ve ülkenin daha çok gelişmesinin önünün açılmasının sağlanacağını dile getirir. İbni Haldun, ekonomik tesirleri ve İslam'ın temel prensipleri gereğince devlet yöneticilerinin cimri davranma hususunda dikkatli olmalarını ve devletin kasasında çok fazla para bulundurmamalarını, para biriktirme hırslarına yenilmemelerini tavsiye eder. Ayrıca harcamalarda bulunurken biraz önce zikredilenin tam tersi olan sınırsız ve hesapsız harcama

<sup>20</sup> Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, 243, 244.

<sup>21</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 2/ 63-67, 127, 128, 290,291, 376; Chapra, "İbn Haldun'un Gelişme Teorisi", 205-243.





yapmak suretiyle israfa yol açacak davranışlardan sakınmalarını ancak halklarının müreffeh ve rahat yaşayabilmesi için cömertçe harcama yapmaları gerektiğini söyler. Ona göre devletin vatandaşına cimri davranıp cömertçe harcamalarda bulunmaması da yanlış bir politikadır. O, halkın ekonomik durumunu en fazla bozacak politikanın da bu olduğunu savunur. Devlet israfa yol açmadan ne kadar çok harcamada bulunursa ekonomi o kadar canlı hale gelir. Bu sayede vatandaşın elde ettiği servet daimî hale gelir. Güdülen bu siyaset neticesinde devlet vergi gelirlerini artırır.<sup>22</sup> Buradan hareketle İbni Haldun'un devlete sosyal ve ekonomik büyük sorumluluk ve vazifeler yüklediği anlaşılmaktadır. Fakat buna rağmen devletin doğrudan ekonomik girişimlerde yer alarak tüccar vasfına bürünmesini ve tarımsal üretim yapmasını onaylamamaktadır. Buna gerekçe olarak şunları dile getirmektedir: Devletin askeri ve ekonomik gücünü özel sektör olarak da tanımladığımız ticaret ve ziraat erbabına karşı kullanması durumunda bunların devletle rekabet edecek güce sahip olmadığından devlet haksız rekabet yapmış olur. Bu rekabetle baş edemeyerek dayanamayan ticaret ve ziraat erbabı ekonomik faaliyet yapmaktan imtina etmek mecburiyetinde kalabilir. Bu rekabet beraberinde devletin tekelleşmesine neden olup malların fiyatının artmasına sebebiyet verir. Bu da devleti zarara sokar. Zira ahalinin ticari yaşamdan geri çekilmesi nedeniyle verginin azalmasıyla gelir kaybı oluşacaktır. Bu oluşan zarar da devletin ekonomik faaliyet gösterdiğinde kazanacağı gelirlerden daha büyük miktarda olacaktır.<sup>23</sup>

İbni Haldun'a göre güçlü devletleri yıkan diğer bir etken zulümdür. Büyük yerleşim yerlerinde ve devletlerde zulüm ve haksızlıklar olunca bu yerleşim yerleri ve devletler yıkılır. Ona göre yok olmaya sebep olacak felaket, yapılan zulmün ahalinin durumuna tesir ettiği nispette olur. Zira haksızlıklar ve zulümler, ahalinin gelirinin azalmasına neden olur. Neticede bu durum devletin zararına olur. Ona göre zulüm yalnızca, ahalinin sahip olduğu varlıkları nedensiz bir şekilde veya karşılığı olmaksızın ellerinden almak değildir. O, zulmün çok daha umumi bir durum olduğunu dile getirir. Mesela, kişilerin mallarının rızaları olmaksızın çalıştırılmasını ve onların şâri'in talep etmediği bir yükümlülüğün altına sokulmasını zulüm olarak niteler. Halkın sahip olduğu malvarlıklarından hakkı olmaksızın olarak vergi almayı ahalinin mallarını sebepsiz yere alıkoymayı; kişilere ait olan hakkı vermemeyi zulüm olarak görür. Bunun neticesinde "umran" yok olur bu da devletin yıkımına yol açar.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, 8-12.

<sup>23</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 63-67, 73, 74.

<sup>24</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 382, 383.



### 3. İbni Haldun'a Göre İktisat-Nüfus İlişkisi

İbni Haldun nüfusun azlığının iktisada olumlu tesirinin olmayacağı kanaatini taşır. Ona göre nüfusun çok fazla olduğu yerlerde piyasa büyür ve genişler, bu büyüme beraberinde iş bölümünün artmasını da sağlar. Az nüfusa sahip, toplumsal üretim düzeninin içerisinde farklı hizmet ve görevlerin, toplum üyeleri arasında yeterli derecede ilerlemediği toplumlarda, küçük yaşam alanlarında ahalinin mal ya da hizmet oluşturma faaliyeti düşüktür. Bundan dolayı bu tür yerlerde çoğu insan fakirlik, darlık ve zorluk içinde yaşamını sürdürür. Varlıklı ve yoksul devletler karşılaştırıldığında ahalinin yaşam düzeyi ölçülerinde oluşan farklılık, mevzubahis cemiyetlerde ürün meydana getirme miktarlarındaki fazlalık ya da azlık ahalinin üretkenliğiyle yakından alakalıdır. Nitekim her bölge halkının harcamaları ürettikleri ile orantılıdır.<sup>25</sup>

Tamamen üretime dayalı ekonomik eylemlerde kâr sağlamayı amaçlayan, bunun için emek sarf eden bir toplum olmalıdır. Popülasyonun azalması sonucunda ahali içerisinde üreten kişiler daha az duruma gelecek bu da emeği olumsuz etkileyecektir. Bundan dolayı da kar azalacaktır. Ters durumda ise nüfus dolayısıyla emeğin ve üretimin fazla olduğu cemiyetlerde kârın fazla olmasından dolayı müreffeh oldukları müşahede edilmektedir.<sup>26</sup>

İbni Haldun nüfus ve üretimi iki iktisadi etken olarak kabul eder. O üretimin nüfustan etkilendiğini dile getirir. Çünkü ona göre nüfus ne kadar çok olursa üretim de o oranda artacaktır. Nitekim bireylerin yaptıkları iş bölümü sonucunda gerçekleştirdikleri üretim, harcadıkları emekten fazla oluyorsa, nüfus arttıkça buna paralel olarak iş bölümü ve üretim de artacaktır. Nüfusun artma sebeplerini ise göç veya tabii yollarla insan neslinin çoğalması şeklinde olduğunu söyler. O, bir yerleşim yerindeki insan sayısının artmasının aynı zamanda talebin artmasına buna bağlı olarak da üretimin artacağını söyler. Daha sonra artan üretim beraberinde işgücüne olan talebi arttıracaktır. İşgücüne olan talep nüfusa da etki edecek böylelikle döngü nüfusun da artışına sebep olacaktır. Buradan hareketle o, şu kanıya varmaktadır: Nüfus ve üretim bu döngü içerisinde birbirini destekleyecektir.<sup>27</sup> Öyle ki o nüfusun ekonomiye çok büyük etkileri olduğunu kabul eder, büyük nüfusa sahip büyük bir ülkede, ahalinin geliri çok iyi ise haksızlık ve zulüm halinde dahi karşı karşıya kalınacak eksilmenin çok az düzeyde olacağını söyler. Ona göre bu eksilme

<sup>25</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 267-275, 451, 454.

<sup>26</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 695.

<sup>27</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 267-275, 451-454; Nihat Falay, *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1978), 32.



şehrin büyüklüğünden ve işlerin fazla olmasından dolayı hemen hissedilmez zamanla bu eksilmenin etkileri belirgin hale gelebilir.<sup>28</sup>

İbni Haldun'a göre iktisadi açıdan toplumları farklı kılan bir başka etken ise yaşadıkları yerleşim alanlarıdır. Şehirde hayatlarını devam ettirenler ile kırsal alanda hayatlarını sürdüren toplumların iktisadi davranışlarının birbirinden farklı olduğunu söylemiştir. O, yaşam yerlerinin kendine mahsus ihtiyaçlar meydana getirdiğini ve bu ihtiyaca göre tüketime yönelim olduğunu söyler. Ona göre bir yerinin iktisadi hayatı geliştikçe şehir yaşamının da gelirleri fazlalaşacak ve tüketim alışkanlığı bu duruma göre şekillenecektir. Yani şehirlerde aradan zaman geçtikçe gereksinim olan şeylerin tüketilmesinden daha gereksinim dışı, daha şatafatlı tüketime doğru evirilecektir. Bu da ürün çeşitliliğini arttırdığı ve üretim sahalarını geliştirdiği ve üretimi fazlalaştırdığı için işgücü talebini de yükseltecektir. Beraberinde işgücü karşılığında ödenen para artacak insanlar da bunu görünce oraya doğru harekete geçecektir. İbni Haldun'a göre şehirlerdeki popülasyonun yüksek olması, işgücünün fazlalaşması ve iş bölümü ve uzmanlaşmanın meydana gelmesi servetin birikmesi ve zenginleşmek anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Bununla birlikte o, üretimin ve işgücü ihtiyacının fazla olduğu şehre göç neticesinde; zengin şehrin daha çok zenginleşeceğini yeteri kadar zenginleşemeyen, istenen özellikte ve nitelikte olmayan, yetersiz şehrin de daha çok fakirleşeceğini söylemektedir. Bunun sonucunda zenginleşemeyen şehirdeki üretimle uğraşan kesimin üretim yapma güveni de kırılacaktır. Dolayısıyla buradaki üreticilerin daha kolay üretim yapacakları yere doğru yönelimi olacaktır. İbni Haldun'a göre, nüfus yoğunluğu çok fazla hale gelen şehirdeki su kaynakları kullanışsız ve kişilerin yaşayacağı ev vb. yerler de yetersiz duruma gelir. Yoğunlaşma şehirde yaşandığı için zirai ürünlere olan talep artar, tarımsal üretimde oransal olarak düşüş yaşanmaya başlar. Zirai üretim oranında meydana gelen azalma nedeniyle şehirde biriken nüfusa yetecek derecede ürün olmadığından gıda açısından sıkıntı ile karşı karşıya kalınacaktır. Öbür taraftan daha zengin olan kent ahalesinin konfora olan rağbeti bu malların fiyatlarının yükselmesine neden olacaktır.<sup>30</sup>

İbni Haldun gelirlerin ve kârın hepsi ya da oransal olarak çoğunluğu, emeğin kıymeti olduğunu söyler. Ona göre harcanan emeğin değeri, sahip olunan gelire eşittir. Umran'ı sağlayan temel etkenin nitelikli emek olduğunu söyler. Her ne kadar o üretim, gelirin artışı ve iktisadî büyümeyi, nüfusun kentlerde yoğunlaşmasına bağlasa da ona göre mevzubahis olan kalitesiz emek değildir.

<sup>28</sup>İbni Haldun, *Mukaddime*, 267-275, 451-454.

<sup>29</sup>Turan, *İktisadi Kalkınmaya Yaklaşım Açısından İbni Haldun ve Adam Smith*, 24.

<sup>30</sup>Falay, *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*, 33.



Tam tersine o nitelikli işgücünden bahseder. Zira bu nüfus, üretimi, iş bölümünü fazlaştıran, gelişme ve refahı beraberinde getiren nüfustur.<sup>31</sup>

#### 4. İbni Haldun'a Göre İktisadî Kalkınma

Ekonomik açıdan kalkınma vetiresi sosyo-ekonomik ve kültürel bütün vakıaları birleştirerek müreffeh bir toplumu meydana getirir. Bir ülkenin iktisaden kalkınması için ülke içinde yaşayan insanların kendini güven içinde hissetmesi, kendine itimadının artması ve gelecekle ilgili planlar yapabilmesi gerekir. Bunun realize edilmesi ise kişilerin devamlı artan gelirlerinin olması, darlığın ortadan kaldırılması, bağımsızlık ve bütün kısıtlılıkların kaldırılması ve iktisadi açıdan bağımsızlığa sahip olmasıyla gerçekleşir. İktisadi kalkınma bir süreç olup bunun etkin olarak tahakkuk etmesini temin eden öğeler mevcuttur. Bu öğelerden en mühimi, toplumsal değerlerdir. Zira iktisadi kalkınma, toplumu teşkil eden diğer unsurların tesir alanı içindedir.<sup>32</sup> İbni Haldun'un iktisadi unsurlarla beraber kurumsal unsurlara dayanan kalkınma telakkisi, devimsel ve interdisipliner bir özellik arz etmektedir. İbni Haldun'a göre iktisadî terakki ve refah; girişimciliğin serbest bırakılması, kamu mülkiyetinden özel mülkiyete geçişin sağlanması<sup>33</sup> ve bu hakların devlet tarafından korunması, herkese uygun düşeni, hakkı olanı vermek suretiyle adaletin tesis edilmesi, kanun ve kuralların herkese aynı ölçüde uygulanması, kamu hizmetlerinin karşılanması amacıyla toplanan vergilerin adaletli olması, devletin özel sektörün yapacağı işlere girmemesi özel sektörle rekabete girişmemesi, ticaret yapmaması üretime ve fiyatlara müdahil olmaması, ticaretin tehlikesiz risksiz yapılabilmesi için ulaşım emniyetinin sağlanması, işlemlerin hızlı yürütülmesi için bürokrasinin azaltılması, tekelleşmenin olmaması yönünde tedbirler alınması, stabil, bağımsız bir para politikası izlenmesi, nüfusun (popülasyonun) büyük olması, yaratıcı ve özgür bir eğitim sisteminin uygulanması ve asabiyet yoluyla sağlanır. Kalkınma ise emek (nitelikli üretken nüfus), uzmanlaşma, iş bölümü, vergiler, kamu harcamaları gibi ekonomik faktörler ile sağlanır.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 210-213; Kübra Ayşe Aydın, "İbn Haldun'un Toplumsal ve İktisadi Görüşleri" (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 16-20.

<sup>32</sup> Sevgi Işık Erol, "İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü," *Çalışma İlişkileri Dergisi*, 3/2 (Temmuz 2012), 49-65.

<sup>33</sup> İslam hukuk düşüncesinde mülkiyetin mahiyeti ve çeşitleriyle ilgili olarak bkz. Recep Özdemir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Teori ve İktisab* (İstanbul: Hiperlink Yay., 2018) s. 15-67.

<sup>34</sup> Arif Özyayın vd., "İbni Haldun'un İktisadi Kalkınma Anlayışını İnşa Eden İktisadi Faktörler", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 13 (Haziran 2021), 31-56.



İbni Haldun için iktisadî kalkınma teriminin altında; siyasal stabilizasyon, emniyetli bir vasat, iş bölümü sonucu geliştirilecek uzmanlaşma, emeğe dayalı iktisadî üretim ve ahlaki normlara bağlı bir nizam vardır.<sup>35</sup> İbni Haldun'un etiğe verdiği ehemmiyet, ekonomik kalkınma fikrinin asli unsurlarından olup kalkınma ile alakalı fikirleri de ahlaka dayanır.<sup>36</sup> Bu bölümde İbni Haldun'a göre (yukarıda saydığımız) iktisadi kalkınmaya tesir eden unsurlar incelenecektir.

#### 4.1. Siyasal Stabilizasyonun Sağlanması

İbni Haldun devletin farklı merhaleleri kat ettiğini söyler. Ona göre devletin sürekliliğini sağlayanların da devletin kat ettiği merhalelerle birlikte yeni bir etik anlayışları oluşur. Zira etik, tabii biçimde içerisinde yer aldığı çevreyle irtibatlıdır. Bu bağlamda devlet beş merhale kat eder. Ancak bizi alakadar eden kısım ilk üç merhale olduğundan sadece onlara yer vereceğiz. Ona göre birinci merhale devletin kuruluşu olup bu aşamada asabiyyet bunu sağlamaktadır. İkinci merhalede devletin başkanı idareyi tek başına üstlenir asabiyyetin idareye iştirak etmesine mâni olur. Üçüncü merhale devletin siyasal açıdan stabil hale gelmesi ve zenginliğe kavuşmasıyla, yönetimin maddi açıdan refahı, konforu sağladığı rahatlık ve sükûnet devresidir. Bu merhalede devlet başkanı eforunu tamamen vergi toplamaya, gelir-gider dengesini korumaya, sarf edilecek yerlerin belirlenmesine harcar. Bu merhalenin en dikkat çekici özelliklerinden biri de gösterişli, şatafatlı yapıların yapıldığı, muazzam, devasa üretim evlerinin inşa edildiği, büyük kentlerin kurulduğu, çok değerli sanat eserinin sanatkârlar tarafından yapıldığı, başka ülkelerden gelen elçilere armağanların sunulduğu, vatan içerisinde lütuf ve keremlerin neşvünema bulduğu bir devredir. Yine bu dönemde devlet başkanı, muavin ve yaverlerinin etrafına pay ettiği, ayırdığı mallar ve mevkiler ile maddi imkânlarının artıp zenginleşmelerini sağlar. Bunun neticesinde giyim-kuşamlarda ileri derecede bir lüks yaşam belirgin hale gelir. Bu sayede ülkeyle sulh halinde olan milletlere karşı övünmeler görülür. Diplomatik açıdan karşılıklı gergin olunan devletlere de gözdağı verilmiş olur. Şunun da vurgulanması gerekir ki İbni Haldun'a göre bu merhale devlet başkanlarının idareyi tek başlarına sahip oldukları son dönemdir. Bu dönemde yöneticiler, yönetimlerine kimsenin müdahale etmesine izin vermeden, bizzat kendilerine ait düşünceler doğrultusunda davranış gösterirler ve bu sayede daha sonra gelenler için de bu yolu açarlar.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Recep Özdemir, "İslâm Hukukunda Ticaret ve Borç İlişkilerinin Genel Yapısı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/ 1, (2015), 243-273.

<sup>36</sup> Selma Yılmaz Genç, "İbni Haldun'un Devlet Anlayışı Çerçevesinde "Refah Devleti" ve "İktisadi Kalkınma" Düşüncesi", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1 (2015), 142.

<sup>37</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 249,250.



Siyasal stabilizasyonun temin edilebilmesi için asabiyyetin önemine vurgu yapan İbni Haldun ancak asabiyyetin tek başına yeterli olmadığını bunun yanında ahlaki değerlerin de olması gerektiğini vurgular. Ona göre asabiyyet meselesine gereken ehemmiyetin verilmemesi idarecilerin tereddidi, dejenerasyona uğraması ve etik değerlerin bir kenara atılması devleti yok olmaya, yıkılmaya götürecektir.<sup>38</sup> Öbür taraftan, asabiyyetlerin çok fazla ve değişik olmadığı, az olduğu yerlerde ise devlet tesis etmek çok daha zahmetsiz ve sıkıntısız olmaktadır. Yine anarşizm ve başkaldırıların az olmasından dolayı, devlet başkanı asabiyyete gerek duymaksızın devletin siyasi stabilizasyonunu gerçekleştirir.<sup>39</sup>

İbni Haldun, ekonomiyle alakalı olarak bahsettiği, incelediği bütün hususlarda ahlakın ehemmiyetini vurgular ve bunu aslî ilke haline getirir. O, ahlaki değerlerin devletlerin tesis edildiği ilk merhalesinden itibaren var olması gerektiğini dile getirir. Geçmişteki bütün etkili, kudretli devletlerin kuvvetli bir asabiyyet bağına sahip olduğunu ve ahlaki ilkelere sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyler. Ayrıca o, devletlerin iktisadi faaliyetlerinin incelenmesi sonucunda devletlerin gelişmesinin ve yıkılmasının sebeplerinin yeterince anlaşılabilirliğini ifade eder. Siyasi stabilizasyon ülkelerin iktisatları için mühim bir unsurdur. Devletlerin siyasi istikrar durumu ile iktisadi istikrar hali birbirine paraleldir. Siyasi çekişmelerin ve istikrarsızlıkların çatışmaların yaşandığı dönemlerin ilk negatif inikâsı doğrudan ekonomiyedir.<sup>40</sup>

## 4.2. Emniyetli Bir Ortamın Oluşturulması

İbni Haldun'a göre insanlar, hücum ve taarruzlardan korunmak için toplu yaşayarak, siyasi ve idari güç olan devlet kurarak emniyetli bir ortamda yaşama ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmışlardır. Bundan dolayı egemen güç olan devletin kuruluş hedefi, insanları bütün saldırılardan korumak, insanlara karşılıklı anlayış ve hoşgörü ile oluşturulan ortamda sulh ve esenlik sağlamak olmalıdır. Bir ülkede emniyet ve huzurun olmaması, dolayısıyla olumsuz bir hava oluşması nedeniyle o ülkede ekonomik faaliyetler yürütülemez hale gelir. Ülkede güvensiz bir vasat olması halinde yurtdışından gelecek olan sermaye girişi olmayacak, yatırım yapılmayacak, dolayısıyla millî ekonomi zayıf düşecektir. Buradan hareketle insanlar, bir toplum içinde yaşam alanı oluştururlar bunun da temelinde huzurlu ve güvenli ortamda hayat sürme fikri

<sup>38</sup> Genç, "İbni Haldun'un "Refah Devleti" ve "İktisadi Kalkınma" Düşüncesi", 151.

<sup>39</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 232.

<sup>40</sup> İbrahim Özkılıç, "İbni Haldun'da İktisadi Kalkınmanın Dinamikleri ve Girişimcilik", *Akademik Bakış Dergisi* 10 (2007), 1–14.





yatar. Huzurlu ve rahat hayat sürebilmek için de ekonomik faaliyetleri iş bölümü yapmak suretiyle ve gelmesi muhtemel olan bütün tehlikelerden korunabilmekten geçer.<sup>41</sup>

### 4.3. İş bölümünün Maksimum Düzeyde Gerçekleştirilmesi

İbni Haldun'a göre bedevi (ilkel) ve hadari (medeni) olmak üzere iki çeşit toplumsal teşkilatlanma bulunmaktadır. İlkel cemiyet, iş bölümünün gerçekleştirilmediği, yaşamak için zaruri koşulların yerine getirilerek yerleşildiği, korunma ve yiyecek vb. asli, hayati gereksinimler için ekonomik bir ürünün üretildiği, yalnız zaruri nafakanın karşılandığı bir iktisada dayalıdır. İbni Haldun, ilkel cemiyetten şehir toplumuna geçmeyi iş bölümünün gerçekleştirildiği, ihtiyaçların çoğaldığı ve farklılaştığı, ticaretin arttığı ve üretim çıktısının artı yarattığı durumlar ile bağlantılı olduğunu söyler. Kentleşme veya yerleşik hayata geçiş, zaruri ihtiyaçların karşılandığı iktisadi hayatın yerine, ekonomik çıktının fazla olduğu servetin biriktirilmeye başlandığı, ticaret hayatının fazlaştığı, buna bağlı olarak asabiyyetin ve diğer milli bağların, siyasi intisapların değişiklik gösterdiği, bir yapı ve merhaledir. Ona göre bu aşama umran ve iktisadi ile bir ülkenin kurulup yok olduğu beş merhaleden meydana gelen takriben 120 senelik bir süreci içine almaktadır.<sup>42</sup>

İnsanoğlu bir zaman dilimi içindeki sosyolojik değişikliklerin bütünü ve ilerleme vetiresinde yeni bir mal veya hizmet meydana getirme ve üretme hususunda bir araya getirme görevini ifa eder. Bu vaziyet ekonomi edebiyatında asli bir terimin ilk tanımı olarak karşımıza çıkmaktadır: Buna toplumsal iş bölümü denilmektedir. Üretme faaliyeti boyunca üretimde aktif rol alan kişilerin birbirlerine yardımcı olmaları, iş bölümünü meydana getirir. Bu ise üretimin sosyolojik teşkilatlanması şeklinde değerlendirilir. Toplumsal iş bölümü cemiyetin vazgeçilmez asli unsurudur ve aynı zamanda etkin, canlı bir strükture sahiptir. İş bölümü ilkel toplum olan göçebelik ve kent toplumu olan yerleşik olma aşamalarında meydana gelen üretim şekillerinin neden ve sonucudur. Üretimin toplumsal teşkilatlanması neticesinde fertler zorunlu asli gereksinimlerini giderme ve harcanan emek karşılığında gelir kazanma yöntemleri hakkında bilgi sahibi olurlar. Maişet ve gelir elde edilen yerler; idarecilik, avlanma, ziraat, ticaret işleridir.<sup>43</sup> Ona göre toplumsal bir varlık olan insan bu karakteristik niteliği nedeni ile yalnız yaşama özelliğine haiz değildir. Bir toplum içinde hayat sürmek mecburiyetinde kalan insanın bütün ekonomik gereksinimlerini kendi kendine gidermesi mümkün değildir. Bundan dolayıdır

<sup>41</sup> Özkılıç, "İbni Haldun'da İktisadi Kalkınmanın Dinamikleri", 6.

<sup>42</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 431-447; Ceyhun Gürkan, "Modern Maliye Teorisinin Klasik Kökenleri: İbni Haldun'dan 'Post-Kameralizm'e Mali Düşünce", *Maliye Dergisi* 164 (2013), 1-26.

<sup>43</sup> Falay, *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*, 22, 23.





ki toplumsal iş bölümüyle beraber üretimde uzmanlaşma yoluna gidilir ve bu istikamette ekonomik çalışmalar yapılır. İş bölümü ve uzmanlaşma yoluna başvurmadan yapılacak olan üretim, bu yollara başvurularak yapılan üretimden daima az olacaktır. Ekonomik çalışmaların icra edilmesi vetiresinde gerçekleştirilen uzmanlaşma, müteşebbisleri güdüleyecek asli öğedir. Müteşebbislerin uzmanlaşma aracılığıyla daha ileriki dönemlerde üretimini veya alım satımını yapacakları emtiaya yönelik itimatları fazlalaşacak bu da müteşebbisleri daha çok üretmeye veya daha fazla ticaret yapmaya yönleltecektir.<sup>44</sup>

İbni Haldun'un iş bölümüyle ilgili bakış açısının kendine mahsus ve ehemmiyet arz eder bir nitelik taşımasının temelinde, iş bölümünün üretime yapacağı tesirin endüstri, toplumsal ve beynelmilel yönüyle değerlendirmeye tabi tutulmasından kaynaklanıyor olmasındandır. İnsanların maişetlerini temin etmek amacıyla teşriki mesaiye gereksinim hissettiği ve sosyal hayatın buna mecbur bıraktığı hakikatinden yola çıkarak İbni Haldun, toplumsal ve endüstriyel iş bölümünü şöyle tarif yoluna gitmektedir: İnsanların bir kısmı, karşılıklı yardımlaşmak suretiyle gıda maddelerini üreterek, üretime daha çok insanın katılması sayesinde zorunlu ihtiyaç maddesi üretimindeki açığın oluşmasını engeller. Örneğin bir kişi, buğdaydan kendi ihtiyacını karşılayacak oranda besin maddesini yalnız başına ve kimseden yardım almaksızın üretemez. Ancak alet edevat üreten demir ve ahşap ustası, hayvanların bakımıyla uğraşan, toprağı işleyen, ekinleri biçen ve çiftçiliğin diğer girdilerini deruhte eden 6 ya da 10 adam, bunun benzeri bir maddeyi üretmek için bir araya gelerek, birbirinden farklı bu işleri uzmanlıklarına göre kişilere dağıtırlarsa, şüphesiz harcadıkları emekleri sayesinde üretimi gerçekleştirilen bu besin maddeleri, üretime dâhil olanların hepsine hatta çok daha fazlasına yetecek miktarda olur.

İbni Haldun, iş bölümü yapılmasıyla oluşan fazla ürünün şehirlerarası, beynelmilel ticareti harekete geçireceğini emek unsuru bağlamında ele alır. Bu durumu Mukaddime'de değerlendirirken şu ifadelere yer verir: Bir kasaba ya da kent ahali, bütün emeklerini zorunlu yiyecekler ve gereksinimler nispetinde dağıtınca, bunun için asgari ölçüde emek yeterli olur. Bunun artanı, zaruri gereksinim maddeleri üzerinde fazladan kalır. Bu ise gönence, gönencin de beraberinde getirdiği gelenek göreneklere ve başka şehir ahalisinin gereksinimlerine sarf edilir. Diğer kentlerdeki ahali, bedel karşılığında buradan

<sup>44</sup> Genç, "İbni Haldun'un "Refah devleti" ve "İktisadi kalkınma" Düşüncesi", 152.



satın alırlar. Sonuç olarak dışarıya ihracat yapan şehir ve milletler bu yollarla zenginleşirler.”<sup>45</sup>

#### 4.4. Üretimin Asli Faktörü Olan Emegın Yeterli Derecede Önem Görmesi

İslam ekonomisi emeğe, kapitalist ekonomi ise sermayeye dayalıdır. Kapitalist ekonomide refah üretilmeden servet ve servet sahibi sınıflar oluşturulurken insanların emekleri sömürülür. Hakikatte bu servetlerde üretici konumunda olan emek sahibi insanların hakkı söz konusudur. İbni Haldun üretimin asli unsurunun emek olduğunu kabul eder. Ona göre zaruri ve zaruri olmayan gereksinimlerin giderilebilmesi, maişetin sağlanabilmesi ve kar edebilmek için emek harcanmalıdır. Özetle ekonomik iş ve işlemlerin gerçekleştirilebilmesi ancak emekle mümkün olabilmektedir. Üretimin birey için önemi büyüktür. İnsan yaşayabilmesi için üretim yapması gerekir bu da ancak emek sarf etmekle gerçekleşebilir.<sup>46</sup>

İbni Haldun, emeği, insanoğlunu diğer varlıklardan farklılaştıran bir unsur olarak görür. Ona göre üretimin ve beraberinde üretim namına oluşturulan bütün değerlerin yegâne kaynağı emektir. Emek olmaksızın, insanın zaruri gereksinimleri giderilemez. İbn Haldun, her ikisi de emeğin ürünü olmak üzere minimal geçim ölçüsü olan rızık ve kazancı birbirinden ayırarak değerlendirmeler yapar. Kazancın yalnız fazladan harcanan emekle elde edilebileceğini dile getirir. İbni Haldun ticaret neticesinde elde edilen kazancın tamamıyla sermaye ile ilişkilendirilemeyeceğini savunur. Zira ona göre sermayenin çalıştırılması neticesinde elde edilen kâr ve kazancın asli unsuru emektir. İnsanlar akıllarıyla ve bedenleriyle tarımsal alanda ürettikleri araç-gereçlerle ve hayvan yetiştiriciliği yoluyla emek sayesinde kazanç elde ederler. Akılla beden gücünü bir araya getirmek suretiyle emek, faal ve etkin duruma getirilir bu özellik de yalnızca insana mahsus bir nitelik arz eder.<sup>47</sup>

#### 4.5. Etik ile İlgili Olan Maddi Manevi Değerlere Bağlı olmak

İktisadi kalkınma vetiresinde cemiyetlerin yaşam tarzları incelenirken; ulusun, etik ile ilgili sahip olduğu maddi ve manevi öğelerin hepsi göz önünde bulundurulmalıdır. Ahalinin ekonomik faaliyetleri yürüttüğü esnada ahlaki değerlere bağlı kalması ehemmiyet arz etmektedir. Ekonomik terakkinin oluşması için tasarlanacak plan ve projelerde ahlaki değerler her daim dikkate alınmalı asla ihmal edilmemelidir. Bu değerler göz önünde bulundurulmazsa, toplumsal tarafı nakıs ekonomik tasavvurlar meydana çıkar. Bundan dolayı

<sup>45</sup> Özyayın vd., “İbni Haldun'un İktisadi Kalkınma Anlayışı”, 31-56.

<sup>46</sup> Falay, *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*, 26-28.

<sup>47</sup> Erol, “İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü”, 49-65.



ekonomik kalkınmada ahlaki değerlerin üstlendiği görev ehemmiyet arz eder. Ona göre ekonomik işlemlerin göçebelikten yerleşik yaşama geçişteki etkisi çok büyüktür. Ekonomik faaliyetler yapılırken etik davranmak gereklidir. İbni Haldun bu vetirede sağlam ve kamu menfaatine uygun olsun diye ahlaki kuralların göz önünde bulundurulmasını talep eder. Ekonomik yaşam, ahlaka uygun ve dinin belirlediği değerler dikkate alınarak sürdürülmelidir. Zira insanın varoluş gayesi dünyada sonsuz, ilelebet yaşamak olmadığı gibi insanın dışında yaratılmış diğer varlıklar gibi yaşam sürmek de insana yaraşır bir durum değildir. İnsanın asıl gayesi insan olmak ve insaniyete uygun bir yaşamı ömür boyunca sürdürerek uhrevi hayatını kazanmaktır.<sup>48</sup>

### 5. İbni Haldun'un Piyasa ile İlgili Görüşleri

Bazı araştırmacılar İbni Haldun'un ekonomide liberalizmi tarihte ilk kez dile getiren mütefekkir olduğunu söylemişlerdir. Klasik Ekonomi literatürünün önemli düşünürlerinin hipotezlerine bakıldığında, İbni Haldun'un asırlar önce bu isimlerin incelemiş olduğu bu varsayımları dile getirdiği müşahade edilir, demişlerdir. Mesela, Petty devletin yalnız, adaleti sağlamada, ziraat ve nakliye vd. ulaşım ile alakalı işlemlerin yapılabilmesi için tedbir alınmasına, millî ve milletlerarası emniyetin temin edilmesine, işsizliğin ortadan kaldırılması için gereken adımları atma hususuna ve insan popülasyonu ile alakalı meselelere müdahale edebilmesi gerektiğini söyler.<sup>49</sup> Yine Klasik İktisadın babası olarak kabul edilen A. Smith de devletin adalet, diploması ve emniyet haricinde bir işleve sahip olmaması gerektiğini ileri sürmektedir. İbni Haldun, devletin iktisada doğrudan el atmasının uygun olmadığını kabul eder. Ancak ona göre devlet dolaylı olarak fonksiyonel bir şekilde ekonomik hayatta yer alabilir. Devlet bazı tedbirleri almak suretiyle ekonomiyi yönlendirir, onu canlı hale getirir. Bunlardan biri güvenlik, diğeri kişilerin sahip olduğu hakları kullanımları olup bu suretle ekonomik faaliyetler gerçekleştirilir.<sup>50</sup> Devletin doğrudan ekonomiye müdahale etmesi ona göre halkı zor durumda bırakabilir. Zira ticaret yapan kişiler kendi aralarında birbirleriyle rekabet etme gücünü haizdirler. Fakat bütün gücü elinde tutan devletle rekabet etmek mümkün değildir. Devletle rekabet edecek güce sahip tüccar olmadığından serbest rekabet ortamı da kalmaz. Ticaret ve ziraatla uğraşan kimselerin sahip olduğu mallar ne kadar çok olursa olsun devletin elinde her zaman bunlardan çok daha

<sup>48</sup> Özkılıç, "İbni Haldun'da İktisadi Kalkınmanın Dinamikleri", 7, 8.

<sup>49</sup> Ali Gökhan Gölçek, Mustafa Alpin Gülşen "İbn Haldun ve Serbest Piyasa Fikri: İbn Teymiyye ve Gazali'den Kanıtlar", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/57, (Kasım 2017), 576-590.

<sup>50</sup> Gölçek, Gülşen, "İbn Haldun ve Serbest Piyasa Fikri", 576-590; Ahmet Arslan, *İbni Haldun*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 127.



fazla mal vardır. Şayet devlet isterse malları üreticiden doğrudan ve çok daha ucuza alabilir ve bu malları ucuz yolla elinden çıkarabilir. Söz konusu malları çok daha pahalıya alan tüccar bu malı devletle rekabet edecek gücü haiz olmadığından elinden çıkaramaz. Bundan dolayı normal şartlarda arz-talep dengesi meydana gelmediği için, fiyatlar serbestçe oluşmayacak ve iktisadi faaliyetler durağanlaşacaktır.<sup>51</sup> İbni Haldun'un bu düşüncelerine bakıldığında hem kendi asrında yaşayan hem kendinden önceki asırlarda yaşayan İslam düşünürleriyle aynı doğrultuda görüş beyan ettiği görünmektedir. Bunun da temelinde İbni Haldun'da olduğu gibi bu düşünürlerin de ekonomiyle ilgili düşüncelerinin temelini Kur'an ve sünnete dayanması yatmaktadır.

## 6. İbni Haldun'a göre Arz, Talep ve Fiyatların Oluşumu

İbni Haldun'a göre, piyasada fiyatlar "arz ve talep kanunu" bağlamında oluşur. İbni Haldun, yalnızca talebin azalıp, artmasına göre fiyatlarda ortaya çıkan farklı durumları ekonomik çerçevede ele almamış, yarattığı sosyal sonuçları da göz önünde bulundurmamıştır.<sup>52</sup> İbni Haldun, Müslümanların Endülü's'te, dağlarla kaplı ve verimi olmayan arazilere Hristiyanlar tarafından tıkdıkları, bundan dolayı verimsiz toprakların olumsuz koşullarını ortadan kaldırmak amacıyla çok sayıda zirai ilaç ve toprağı verimli hale getirecek birbirinden farklı ürün kullandıklarını, dolayısıyla maliyetin, üretimi yapılan tarımsal ürünlere yansıtıldığını söyleyerek, malların üretimi esnasında başat faktör emek ile diğer üretim maliyetlerine tesir eden etkenlerin de, fiyatları tayin eden faktörler şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre besin üretimindeki fiyat artışının asıl sebebinin, üretim girdilerindeki fazlalık olduğu kanaatini dile getirmiştir. O, arz ve talep faktörlerinin karşılıklı biçimde etkileşimi neticesinde fiyatların piyasada belirlendiğinin altını çizer. O, her talebin kendi arzını oluşturduğunu söyler.<sup>53</sup> Görüldüğü gibi J. B. Say'ın "Mahreçler Kanunu" olarak bilinen teorisini İbni Haldun 4 asır önce dile getirmiştir.

İbni Haldun fiyatların oluşumunda etkili olan bir başka faktörün nüfus olduğunu söyler. Ona göre kentlerde nüfus ne kadar çok yoğun ise şehirdeki üretim bu duruma göre şekillenecektir. Nüfusun yoğun olduğu kentlerde, arz edilen işgücünün de fazla olacağını, zorunlu ihtiyaç maddelerinin fiyatının uygun olacağını, yoğunluğun az olduğu kentlerde ise işgücü arzının az olması nedeniyle fiyatların pahalı olacağını savunur. Kentlerde yalnız asli ihtiyaç maddelerine değil, konfor sunan ve gösterişli mallara rağbet söz konusudur. Halkın gereksinim hissettikleri zorunlu ve gereksinim dışı olup beraberinde konfor getiren bütün mallar, pazarda vardır. Herhangi bir kentte nüfusun

<sup>51</sup> Gölçek, Gülşen, "İbn Haldun ve Serbest Piyasa Fikri", s. 576-590.

<sup>52</sup> Chapra, "İbn Haldun'un Gelişme Teorisi", 205-243.

<sup>53</sup> Falay, *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*, 33-35.



yoğun olmasıyla beraber lüks ve asli ihtiyaçlar dışındaki mal ve hizmetlere olan gereksinim fazlalaşacaktır. Kentlerde zorunlu ihtiyaç malları nüfusun az olduğu diğer yerlere nispeten daha ucuz olur. Zira şehirde yaşayan kesimin büyük bir kısmı zaruri maddelerin üretilmesi hususunda yeterlidir çünkü nitelikli bir emek gerektirmez. Kentteki büyük çoğunluğun üretimde pay sahibi olmasından dolayı arz talepten daha büyük oranda gerçekleşecektir. Bu oluşan arz fazlalığı ürün, nüfusun geri kalanının da ihtiyacının giderilmesine katkı sağlayacaktır. Bu tür durumlar piyasada fiyatları belirlemektedir. Bundan dolayı zorunlu gereksinim maddelerinin fiyatları düşecektir.<sup>54</sup>

Tahıl maddesi haricinde diğer meyve, gıda ve bunun benzeri olan tekmili olarak nitelediği tamamlayıcı mal ve hizmetlerin fiyatları bu mallara olan talebin zorunlu ihtiyaç maddelerine olan talepten az olması nedeniyle üretimi de onlar kadar olmadığından arz talepten daha az olarak gerçekleşecektir. Kentlerdeki işgücü de bu mal ve hizmetlerin üretimine hasredilmez. Ancak ne zaman kent ilerlemeye, inkişaf etmeye, tekâmüle doğru yönelir de nüfusu artarsa, konfora talep olur ve gönenç bulursa, mevzubahis mal ve hizmetlerin üretimi hususunda talep çoğalır. Konforlu ve lüks bir hayat sürenler bu mal ve hizmetleri daha fazla tüketme yoluna gittiği için olan talepte bir artış gerçekleşir bunun neticesinde talep arzdan daha fazla olduğu için bu malların fiyatları da yükselişe geçer.<sup>55</sup>

İbni Haldun, kentlerde, uzmanlık ve yetenek isteyen, insanın üretmek için harekete geçirmeye mecbur olduğu fiziki ve düşünsel melekelerinin hepsi ile üretimi yapabilen zorunlu ihtiyaç dâhilinde olmayan tüketim maddelerinin, talebinin arzından fazla olduğunu, bundan dolayı bu tür lüks malların fiyatının yüksek olduğunu söylemektedir. Ona göre özellikli emek istemeyen besin maddelerinin üretimi hususunda ise arzın, talebin üzerinde bir fazlalığı oluştuğundan bu maddelerin fiyatları olabildiğince düşük olur. Popülasyonu düşük olan kent veya sosyal ve iktisadi nitelikleri ya da nüfusunun yoğunluğunun az olması cihetiyle büyük kentlerden farklı olan yerlerde ise bu durumun tam aksi bir hal görülür. Zira nüfusun yoğun olmadığı bu tür yerleşim yerlerinde, emek arzının da az olması hasebiyle, besin maddeleri üreten kesim, asli besin maddelerinin arzının az olduğunu düşündüklerinde bu maddelerin kendilerine yetmeyeceğine inanırlar bunun için bu maddeleri piyasaya sürmeyip stoklarlar. Bunun için bu tür yerleşim yerlerinde besin maddelerinin fiyatları da yüksek olur. Ancak lüks ve konfor için üretilen mallar

<sup>54</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 656.

<sup>55</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 656, 657.



köy, kasaba ve belde gibi yerleşkelerde ekonomik vaziyet ve popülasyonun düşük seyirde oluşundan dolayı, nitelikli emek ve uzmanlık bu tür mallara rağbet de düşük olduğundan arz talebin üzerinde oluşacağından dolayı bu tür malların buralarda fiyatı düşük olacaktır.<sup>56</sup>

Mal ve hizmetlerin fiyatının oluşumuna tesir eden bir başka unsur ise devletin aldığı vergilerdir. Bundan dolayı malların fiyatına zamlar yapılır, kentlerde ve halka doğrudan satış yapılan yerlerde ek bir vergi daha alınacağından, fiyatlar tekrar artar. Yiyecek fiyatlarına, kent girişlerinde ve pazarlarda devletin belirlediği gümrük-harç ve resimler de eklenir. Bu nedenle kentlerde fiyatlar, kırsal alandaki yerleşim bölgelerinden daha yüksek olur. Fiyatları belirleyen başka bir unsur da üretimi yapılan malın, üretildiği andan pazar tezgahına geldiği ana kadar karşılaştığı maliyetlerdir.<sup>57</sup>

## Sonuç

İbni Haldun kendinden asırlar sonra teori olarak savunulacak birçok nazariyeyi ortaya atmış ve İslami ekonomik anlayışını geliştirip, sosyolojik ve siyasi olayları bu bağlamda incelemiştir. İbni Haldun'un bu söylemleri kendinden 4 asır sonra Smith, 6 asır sonra Porter ve birçok düşünür tarafından savunulmuştur. İbni Haldun'un iktisat telakkisi kalkınma iktisadı üzerine kuruludur. İbni Haldun'un iktisadi unsurlarla beraber kurumsal unsurlara dayanan kalkınma telakkisi, devimsel ve interdisipliner bir özellik arz eder. İbni Haldun'a göre iktisadî terakki ve refah; girişimciliğin serbest bırakılması, kamu mülkiyetinden özel mülkiyete geçişin sağlanması ve bu hakların devlet tarafından korunması, herkese uygun ve hakkı olanı vermek suretiyle adaletin tesis edilmesi, kanun ve kuralların her kesime aynı ölçüde uygulanması, kamu hizmetlerinin karşılanması amacıyla toplanan vergilerin adaletli olması, devletin, özel sektörün yapacağı işlere girmemesi özel sektörle rekabete girişmemesi, ticaret yapmaması üretime ve fiyatlara müdahil olmaması, ticaretin tehlikesiz risksiz yapılabilmesi için ulaşım emniyetinin sağlanması, işlemlerin hızlı yürütülmesi için bürokrasinin azaltılması, tekelleşmenin olmaması yönünde tedbirler alınması, stabil, bağımsız bir para politikası izlenmesi, nüfusun (popülasyonun) büyük olması, yaratıcı ve özgür bir eğitim sisteminin uygulanması ve asabiyyet yoluyla sağlanır. Kalkınma ise emek (nitelikli üretken nüfus), uzmanlaşma, iş bölümü, vergiler ve kamu harcamaları gibi ekonomik faktörler ile sağlanır. Netice itibariyle İbni Haldun'un öngörülleri ve tespitleri günümüze birçok açıdan ışık tutmaktadır. Şayet bu doğrultuda hareket edilirse ekonomi ciddi manada yol kat edecektir. Düşünürün İslam Ekonomisi ile ilgili düşünceleri hakkında Doktora düzeyinde çalışmalara

<sup>56</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 657.

<sup>57</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, 657, 658.





ihtiyaç bulunmaktadır. Zira İbni Haldun toplum bilimci olarak bilinmektedir. Ancak İbni Haldun çok yönlü bir düşünür olup hem toplum bilimci hem İktisatçı bir ilim adamıdır.

### Kaynakça / Reference

Aydın, Kübra Ayşe. *İbn Haldun'un Toplumsal ve İktisadi Görüşleri*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Chapra, M. Umer. "İbn Haldun'un Gelişme Teorisi Günümüz İslam Dünyasının Düşük Performansını İzahta Yardımcı Olur mu?". *İslam Araştırmaları Dergisi*, (16) (2006): 205-243.

Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hüccetüllahi'l-Bâliğa*. çev. M. Erdoğan, İstanbul: 2002.

Erol, Sevgi Işık, "İktisadi Kalkınmada Değerlerin Rolü," *Çalışma İlişkileri Dergisi*, Temmuz 2012, 3(2), 49-65.

Falay, Nihat. *İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri*, İstanbul: 1978.

Gökdağ, Kamuran. *İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Gölçek, Ali Gökhan, Gülşen Mustafa Alpin. "İbn Haldun ve Serbest Piyasa Fikri: İbn Teymiyye ve Gazalî'den Kanıtlar", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 57, (Kasım 2017): 576-590.

Gürkan, Ceyhun. "Modern Maliye Teorisinin Klasik Kökenleri: İbni Haldun'dan "Post-Kameralizm"e Mali Düşünce". *Maliye Dergisi*, Sayı 164 Ocak-Haziran 2013.

Genç, Selma Yılmaz. "İbni Haldun'un Devlet Anlayışı Çerçevesinde "Refah Devleti" ve "İktisadi Kalkınma" Düşüncesi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1 (2015).

Habergetiren Ömer Faruk. *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri*. İstanbul: Kitabı Yayınları, 2015.

Hançerlioğlu, Orhan. *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008.

Husri, Satı. *İbni Haldun Üzerine Araştırmalar*. çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

İbni Haldun. *Mukaddime*. çev. Zâkir Kadiri Ugan, İstanbul: Maarif Vekâleti (Milli Eğitim Basımevi), 1954.





- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2004.
- Kozak, İbrahim Erol. *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*. İstanbul: Değişim Yayınları, 1999.
- Kozak, İbrahim Erol, "İbni Haldun'da Geçim ve Kazanç Yollarıyla İlgili Tasnif ve Değerlendirmeler", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, V/3-4, (1982): 141-175.
- Kozak, İbrahim Erol. "İbni Haldun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/1-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Onur, Mehmet. *İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler*. Ankara: Astana Yayınları, 2018.
- Özaydın Arif, Arslan İbrahim ve Bayar İlyas. "İbni Haldun'un İktisadi Kalkınma Anlayışını İnşa Eden İktisadi Faktörler". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 13, (Haziran 2021): 31-56.
- Özdemir, Recep. "İslâm Hukukunda Ticaret ve Borç İlişkilerinin Genel Yapısı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/ 1, (2015): 243-273.
- Özdemir, Recep. *İslam Hukukunda Mülkiyet Teori ve İktisab*, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2018.
- Özkılıç, İbrahim. "İbni Haldun'da İktisadî Kalkınmanın Dinamikleri ve Girişimcilik", *Akademik Bakış Dergisi*, 10, (2007): 1-14.
- Samar, Mahmut. "Servet Bayındır, Fıkhî ve İktisadî Açından İslâmî Finans II". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 / 46 (Ocak 2019): 261-264.
- Say, Seyfi. *İbn Haldûn'un Düşünce Sistemi Uluslararası İlişkiler Kuramı*. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- Tabakoğlu, Ahmet. *Türkiye İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Turan, Esra. *İktisadi Kalkınmaya Yaklaşım Açısından İbni Haldun ve Adam Smith*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 60-85

**Building a Livable Society in the Context of Hadiths**

**Hadisler Bağlamında Yaşanabilir Bir Toplum İnşası**

Hasan YERKAZAN

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /

Assoc. Prof. Dr., Amasya University, Faculty of Theology

hasanyerkazan@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8673-0546

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 27.04.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 07.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 23.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Yerkazan, Hasan. " Building a Livable Society in the Context of Hadiths". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022) 60-85. <https://doi.org/10.32711/tiad.1110105>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Building a Livable Society in The Context of Hadiths

### Abstract

One of the biggest goals of the religion of Islam is undoubtedly to build a society where people can live in peace and happiness. In order to realize this purpose, Allah Almighty revealed the Qur'an as a book of life and Muhammad (pbuh) as a guide. The Messenger of God built a strong and livable society by realizing the greatest social change in the history of humanity in a short period of time such as twenty-three years, when the time of his prophecy is. Thanks to the method he applied, a period that was accepted as al-Asr al-Saadah (Golden Age) lived in the history of Islam. In this study, the methods applied by the Prophet (pbuh) in building a livable society were examined within the framework of the information in the hadith sources; in the context of hadiths, the universal general principles of building a livable and strong society have been tried to be revealed.

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Livability, Society, Social Life.

## Hadisler Bağlamında Yaşanabilir Bir Toplum İnşası

### Öz

İslâm dininin en büyük hedeflerinden biri hiç şüphesiz insanların huzur ve saadet içerisinde yaşayabilecekleri bir toplum inşa etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere Cenab-ı Allah, Kur'ân-ı Kerim'i bir hayat kitabı ve Hz. Muhammed'i (sav) de rehber olarak göndermiştir. Resûl-i Ekrem, peygamberlik süresi olan yirmi üç yıl gibi kısa bir zaman diliminde insanlık tarihinin en büyük toplumsal değişimini gerçekleştirerek güçlü ve yaşanabilir bir toplum bina etmiştir. Onun uygulamış olduğu yöntem sayesinde asr-ı saadet olarak kabul edilen bir dönem İslâm tarihinde yaşamıştır. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in (sav) yaşanabilir bir toplum inşasında uygulamış olduğu yöntemler hadis kaynaklarında yer alan bilgiler çerçevesinde tetkik edilmiş; hadisler bağlamında yaşanabilir güçlü bir toplum inşasının evrensel genel prensipleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Yaşanabilirlik, Toplum, Sosyal Hayat.



## Introduction<sup>1</sup>

In the historical process, numerous religions, sects, movements of thought, ideologies, cultures, and civilizations have made some suggestions to people about building a livable society. Although some of the suggestions and goals put forward have a place in daily life, many of them could not go beyond being utopia because they included impossible proposals. Most of the people who proposed an ideal society could not put forward applicable rules in the construction of a livable society because they did not fully consider human nature in material and spiritual aspects.

According to Islam, Allah Almighty sent prophets to people as a manifestation of His mercy, compassion, and wisdom so that they could build a livable society. Within the framework of the determined goals, the messengers of Allah became the leaders of the people by fulfilling their duties. Each prophet left a profound mark in the history of humanity by making an extraordinary effort to build a livable society. Prophet Muhammad (pbuh) achieved the highest success among the prophets. Because he built a livable society by realizing the biggest political, social, and social change and transformation in the history of the world in a short period of 23 years. In this process, although the assistance of Allah Ta'ala constantly reached the Messenger of Allah, the method he applied both brought him to his goal and set an example for all humanity.

One of the greatest goals of the religion of Islam is for people to lead a happy and peaceful life. The life desired to be lived in bliss is not only limited to the life of this world, but also includes the hereafter. Allah Almighty said, "O Lord! Grant us the good of this world and the Hereafter."<sup>2</sup> By sending down the verse, he not only taught the believers how to pray, but also clearly pointed out them what their goals should be for the happiness of both worlds. In this context, not only the worldly life was built in a livable way for Muslims, but also the target for the hereafter was described. That is, this life and the hereafter are not separated from each other. While a livable world is being built, the foundation of the life that will begin after death has been laid at the same time.

In this research, the methods applied by the Messenger of Allah in the building of a livable society will be examined in the context of the narrations in the hadith sources under certain headings, and the basic principles of a livable society will be tried to be determined within the framework of the principles he has

<sup>1</sup> This article is an expanded version of the Turkish paper presented at the International Symposium on the Religion of Islam in terms of Livability (21-22 October 2021).

<sup>2</sup> al-Baqara, 2/201.



revealed in a universal nature. Since human is at the center of the livable society built by the Prophet, the subjects will be discussed and evaluated in the sense of Human-God, Human-Human and Human-Society.

### 1. Human-God (Allah)

The Prophet (pbuh) laid the foundation of a livable society with faith in Allah. When he was given the duty of prophethood, he immediately invited people to believe in Allah in a short time, the people around him responded to his blessed call and the process of building a livable society started with faith in Allah. It made it necessary to believe in Allah, His prophets, His angels, His books, the Last Day, destiny, that good and evil come from Him.<sup>3</sup> The Messenger of Allah fought day and night so that the call of the invitation would find a resonance in every part of the society. He did not neglect even those who were about to die. When his uncle, Abu Talib, was about to die, Muhammed said to him: "Say La ilaha illallah so that I will testify with it for you on the Day of Judgment."<sup>4</sup> By saying this, he showed that he did not ignore even those who were about to die.

It is of great importance that the foundation of a livable society is first laid with faith. Because faith allows the rules necessary for a peaceful society to be implemented more easily. A person who believes in Allah and the Last Day will refrain from making mistakes and will try to be a confident person in every way because he knows that he will be held accountable in this world and in the hereafter, whenever he is unfair to himself, others, or the society. Therefore, the person who believes will be a person whom the society trusts with his hand and tongue.<sup>5</sup> A person who is sure of himself will not be in a behavior that will disrupt the social order or lead to chaos. While teaching the principles of Islam to people, the Messenger of Allah counted shahadah, that is, believing that there is no God but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah, along with prayer, zakat, fasting and pilgrimage in the first place.<sup>6</sup> In short, it has been emphasized that faith, rights and law are the most basic conditions for the real manifestation of law in society. The Messenger of Allah (pbuh) stated that unbelief and shirk are cruelty and major sins.<sup>7</sup> In other words, he tried to raise people's awareness on the worth of belief and the wickedness of unbelief.

<sup>3</sup> Abû al-Husayn Muslim b. Haccâc al-Qushayrî, *Sahih Müslim*, critical ed. M. Fuâd Abdulbâkî (Istanbul: Çağrı Yayınları, 1982), "Imân", 1.

<sup>4</sup> Muslim, "Imân", 41.

<sup>5</sup> Muhammed b. Ismâîl al-Bukhârî, *Sahih al-Bukhârî*, critical ed. Muhammed Züheyr b. Nâsîru'n-Nâsîr (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Imân", 4; Ahmed b. Shu'ayb al-Nasâî, *al-Sunan* (Istanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Imân", 8.

<sup>6</sup> Bukhârî, "Imân", 2.

<sup>7</sup> Bukhârî, "Adab", 6.



While the Prophet established a strict belief system in the society, he also directed people to worship in order to secure and feed him. Worship has kept the faith stronger, its continuity and freshness.

Worship, in a way, expresses the reflection of belief in practice. Through the worship, the belief was strengthened and rooted. From the first days of the invitation to Islam, the Prophet led people to worship Allah. In other words, it is possible to say that the second step in constituting a livable society is worship. Every deed that Muslims do in the name of charity in daily life is also connected with worship. However, the most visible and remarkable among the worships -in terms of being continuous in daily life- was invocation (dua) and prayer (salah). In this context, the Prophet (pbuh) said, "Invocation is the essence of worship." he ordered.<sup>8</sup> With this, it is possible to evaluate every moment of life in the spirit of worship. Prayer is both an invocation to Allah and a dhikr (remembrance). The Messenger of Allah (pbuh) likened the one who remembers his Lord (Rabb) with the one who does not, the living and the dead.<sup>9</sup> Of course, it is not possible for a person who is spiritually dead to have a real contribution to the construction of a livable society. However, taking into account that people can make mistakes in their daily lives, so that those who commit sin do not fall into despair and always look at life with full of energy, "A person who repents from his sin is like a sinless person."<sup>10</sup> it was pointed out that people can have weaknesses; The people who will build a livable society have enabled them to continue on their way by feeling psychologically good.

The second most visible part of worship is prayer (salah). The Messenger of Allah said, "The head of religion is Islam, and its pillar is prayer."<sup>11</sup> He declared that prayer is the pillar of religion. In other words, it has been pointed out that without prayer, religion cannot be fully lived, and therefore, it is not possible to form a truly peaceful society. The Prophet, who also drew attention to the otherworldly dimension of prayer, said, "The first thing that a servant will be held accountable for (on the Day of Judgment) is prayer...";<sup>12</sup> "The key to Paradise is prayer, and the key to prayer is ablution."<sup>13</sup> he ordered. The Prophet,

<sup>8</sup> Abû Isa Muhammed b. Isa b. Sûre, *Jâmi al-Tirmidhî* (Beirut: Daru'l-Fikr, 1408/1988), "Deawât", 1.

<sup>9</sup> Bukhârî, "Deawât", 66

<sup>10</sup> Ibn Mâjah Abû Abdillâh al-Qazvînî, *al-Sunan*, critical ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Cairo: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabîyye, 1952), "Zuhd", 30

<sup>11</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad* (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1998), 5/231; Tirmidhî, "Imân", 8.

<sup>12</sup> Nasâî, "Muhârebe", 2.

<sup>13</sup> Tirmidhî, "Tahâret", 1; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 5/341





who attaches great importance to prayer, stated that it is a must to make wudu before this worship. Therefore, cleaning in connection with worship has been an integral part of the daily life of the Muslim community. People who pay attention to physical cleanliness for worship will also pay attention to environmental cleanliness. In addition, it has been emphasized that cleaning has entered the agenda of Muslims very strongly and effectively on the occasion of worship, and it has been emphasized that even in the absence of water, cleaning cannot be abandoned even with "tayammum" i.e dry ablution.<sup>14</sup>

To ensure the continuity of the prayer and to make it visible in the community, it is encouraged to be performed in congregation. The Messenger of Allah said, "Prayer in congregation is twenty-seven times more virtuous than prayer performed alone."<sup>15</sup> He advised Muslims to perform their prayers in congregation. The prayer with the congregation was seen as an indicator of social unity, and the Prophet said, "Stand properly, do not be confused so that your hearts will not be confused!.." <sup>16</sup> about the order and tightness of the rows while performing prayers, Muslims were asked to cling to each other in an order and arrangement, just like the row in prayer. The Friday prayer has been made obligatory in order to ensure the unity and harmony of Muslims and to ensure that all believers are together at least once a week. <sup>17</sup> In addition, he said, "Whoever leaves the Friday prayer three times because he does not care, his heart is sealed."<sup>18</sup> He drew attention to the importance of this worship and therefore its achievements.

Muslims can pray in any clean place. The earth has been made a masjid and a clean place for Muslims.<sup>19</sup> However, masjids have an important place in daily life because they cause Muslims to be together and solidarity. In this context, the construction of a mosque was encouraged.<sup>20</sup> The call for the prayer and qibla are considered as a part of prayer as a sign of movement and direction together. In fact, prayer and qibla were considered as the covenant and trust of Allah and His Messenger.<sup>21</sup> The Ka'ba, that Muslim faces this direction in every prayer, is made obligatory for those who have the opportunity to visit it, at least once in a lifetime, through the obligation of hajj; It has allowed all Muslims to come together around the Ka'ba at least once a year and forming unity. While performing the pilgrimage, a rehearsal of the apocalypse was made; Muslims

<sup>14</sup> See. Nasâî, "Tahâret", 203; Tirmidhî, "Tahâret", 92.

<sup>15</sup> Bukhârî, "Ezân", 30; Muslim, "Mesâcid", 249.

<sup>16</sup> Muslim, "Salât", 122.

<sup>17</sup> Nasâî, "Cum'a", 2.

<sup>18</sup> Ibn Mâjah, "Îkâmet", 93.

<sup>19</sup> Nasâî, "Mesâcid", 42.

<sup>20</sup> Muslim, "Zuhd", 44.

<sup>21</sup> See. Bukhârî, "Salât", 28.





are reminded of their real responsibility in building a livable society in their future lives.

As mentioned earlier, the worshipping has an important effect on the building of a livable society. In this context, fasting in Ramadan, which is made obligatory for Muslims, causes great gains in terms of benefit and wisdom. Fasting is directed towards oneself in one aspect and towards the society in the other. For example, a person who fasts will be healthier by resting his tired body throughout the year. In the aspect of fasting towards the society, the person will starve, evaluate the situation of the poor and extend a helping hand to them. Thus, it will cause the spirit of brotherhood and solidarity to be more alive in the society. In addition, fasting is an educational process and a means of obtaining many gains. In this context, the Prophet said, "Fasting is a shield. The fasting person should not show disrespect or speak badly. If someone tries to fight or fight with himself, he should say, 'I am fasting'<sup>22</sup> twice..." He drew attention to the benefit of this worship for both the individual and the society.

In order for people to live happily and peacefully, it is necessary to meet their material needs as well as their spiritual needs in daily life. In this context, zakat, which is spiritual in one aspect and material in the other, is of great importance for the unity and well-being of the Muslim community. The Messenger of Allah said, "... inform them that Allah has made zakat obligatory on their wealth to be taken from the rich and given to the poor."<sup>23</sup> He drew attention to the function of zakat in the construction of a livable society. In connection with this issue, attention has been drawn to the place of donations,<sup>24</sup> sacrifices<sup>25</sup> and vows,<sup>26</sup> like zakat, in the Muslim society in many narrations.

Morality takes place in the next stage of a livable society, whose foundation is laid by faith and strengthened by worship. In the next chapter, the moral virtues that individuals should have in the building a livable society will be emphasized.

## 2. Human-Human

On the one hand, the Prophet tried to raise people's awareness about morality, while on the other hand, he was building a community of believers and people of worship. In this context, he pointed out the importance of the subject by

<sup>22</sup> Bukhârî, "Savm", 2.

<sup>23</sup> Bukhârî, "Zekât", 1.

<sup>24</sup> Muslim, "Birr", 58.

<sup>25</sup> Bukhârî, "Ideyn", 3.

<sup>26</sup> Ibn Mâjah, "Keffârat", 17.



stating that he was sent to complete good morals.<sup>27</sup> By establishing a link between faith and morality, "The most perfect of believers in terms of faith is the most beautiful in terms of morals."<sup>28</sup> he ordered.

Since the Prophet (pbuh) was aware of the human nature very well, he predicted that good and bad things would always happen in the lives of believers. The spread of goodness is one of the most fundamental stones in the construction of a livable society. In this context, the Prophet said, "Wherever you are, be conscious of your responsibility to Allah! Do something good after evil so that it destroys it. Treat people in accordance with good morals!"<sup>29</sup> He advised that goodness should settle in every part of the society and in its place. The Prophet was the pioneer of the goodness movement and always encouraged Muslims to do good. He stated that those who lead a good deed in Islam will earn rewards as long as that deed is done later.<sup>30</sup> This has motivated people to a constant race and to search for charity. Of course, Muslims have been warned not to lead the way to evil here.

The person who will be the pioneer of the goodness movement must have educated himself very well in terms of morality so that he can set an example for people. Since the Prophet was known as al-Amin, that is, a reliable person in Mecca, his message was accepted by the society in a short time. In this context, he said, "Do not stray from the truth. Because the righteousness leads to goodness, and goodness leads to heaven. If a person always tells the truth and does not depart from the truth, it is registered as "true" in the sight of Allah. Beware of lying! Because lying leads to evil, and evil leads to hell. If a person constantly lies and pursues a lie, he will be registered as a 'liar' in the sight of Allah."<sup>31</sup> By saying this, he made an effort to get honesty to the bones of people; He wanted believers to be the keys to good and the locks of evil.<sup>32</sup> He said that those from whom good is expected and from whom evil is assured are the best, and the opposite is the most evil.<sup>33</sup>

Sometimes, people may not be able to determine exactly what is right or wrong due to their nature. At this point, the Prophet, who said that the conscience of the person who has programmed himself to be truthful and honest will be the guide, said, "... Goodness is what brings peace to the heart and is something that recedes; and evil is what makes the heart uneasy and leaves a doubt in you,

<sup>27</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 2/381.

<sup>28</sup> Abû Dâwûd Süleyman b. al-Esh'as al-Sicistânî, *Sunanu Abî Dâwûd*, critical ed. Izzet Ubeyd al-De'âsî-Ali al-Seyyid (Beirut: Dâru'l-Hadîs 1389/1970), "Sunnah", 15.

<sup>29</sup> Tirmidhî, "Birr", 55.

<sup>30</sup> See. Muslim, "Ilim", 15.

<sup>31</sup> Muslim, "Birr", 105.

<sup>32</sup> See. Ibn Mâjah, "Sunnah", 19.

<sup>33</sup> See. Tirmidhî, "Fiten", 76; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 2/368.



even if people give you a fatwa."<sup>34</sup> It is seen that he aims to make people's consciences sensitive and responsive.

People, who are at the center of the construction of a livable society, need to stay away from some weaknesses and unfounded worries in order to achieve happiness. If he cannot get rid of negative feelings and thoughts, it is not possible to lead a peaceful life. An unhappy person does not only harm himself but infects everyone around him like a virus. It can even be a source of unrest.

Allah Almighty has created sustenance and lifespans as different from each other, just like people's faces. A believer must be aware that everything that Allah has ordained for him is for his own good. The Prophet said to anyone who has this state, "How pleasant is the situation of the believer!";<sup>35</sup> He said that the servant who consents to what Allah has ordained for him will be happy, and the one who is angry with what he has appreciated will be miserable.<sup>36</sup> It is not possible for those who do not appreciate what they have, and who are always jealous of those who have better blessings than themselves, to lead a happy life. In this context, it is recommended to look at the ones below in terms of blessings and not to look at the ones above in order not to underestimate the benevolence bestowed by Allah.<sup>37</sup> A person who knows the value of the opportunities and is grateful becomes happy. At this point, it is necessary to have a strong understanding of tawakkul in order to fully grasp inner peace. The Prophet said, "If you had put your trust in Allah as you should, you would have been provided with sustenance just as the birds that leave empty in the morning and return with their full grains (in the evening)."<sup>38</sup> he commands. The Prophet pointed out that the love of property and the desire for longevity were a passion of the Son of Adam<sup>39</sup> and a test for the ummah;<sup>40</sup> He drew attention to what kind of damage a person's weaknesses would cause him.

One of the most important elements of a livable society is that people live their lives in sincere feelings towards each other. Insincerity is the source of many unrests. Allah does not accept deeds done without his consent and without sincerity.<sup>41</sup> In addition, insincerity is the cause of many spiritual diseases. One

<sup>34</sup> Abû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân al-Dârimî, *al-Sunan* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2002), "Buyû", 2.

<sup>35</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 5/25.

<sup>36</sup> Tirmidhî, "Qader", 15.

<sup>37</sup> Muslim, "Zuhd", 9.

<sup>38</sup> Tirmidhî, "Zuhd", 33; Ibn Mâjah, "Zuhd", 14.

<sup>39</sup> Bukhârî, "Riqâq", 5.

<sup>40</sup> Tirmidhî, "Zuhd", 26.

<sup>41</sup> Nasâî, "Cihâd", 24.



of these diseases is hypocrisy. The Prophet said, "...Whoever exalts a person so that they can see and hear, Allah will reveal his intention to show off and to announce to people on the Day of Judgment.",<sup>42</sup> "Whoever announces (for his good deeds) to people, Allah will announce his (secret works). And whoever shows off (any good deed), Allah will reveal his pretentiousness."<sup>43</sup> By saying this, he pointed to the evil of hypocrisy.

People who have lost their sense of sincerity towards people can fall into arrogance by seeing themselves as superior when the opportunity and ground are available. The Prophet ordered Muslims not to enter into a race for superiority against each other by saying, "...it is enough as a bad thing for a Muslim to despise his brother...".<sup>44</sup>

Arrogance; it also leads people to racism because it causes boasting about ancestry. The Prophet said, "O People! Allah has removed from you the pride of ignorance and the custom of boasting about ancestors... Humans are the children of Adam. Adam, on the other hand, created from dust...";<sup>45</sup> "Whoever is killed under the banner of a corrupt community by making propaganda for racism or supporting tribalism/racism, his death is like the death of the people of ignorance."<sup>46</sup> "Those who call for racism are not from us. The one who fights for the cause of racism is not one of us. Those who die for the cause of racism are not among us."<sup>47</sup> He stated that racism is one of the most dangerous barriers in the process of the building a livable society.

In a livable society, every person has a responsibility for the stable execution of this order. In order for this responsibility to be carried out regularly, individuals must first educate and train themselves on many issues. At this point, the Messenger of Allah set an example for people with his own life. There are many narrations related to the moral virtues of the Messenger of Allah in hadith sources. Some of his moral virtues will be briefly mentioned below. These moral virtues are the virtues that every individual should have in the process of building a livable society under the guidance of the Prophet. Namely:

To speak concisely, not to underestimate the blessing and not to leave a smile on the face;<sup>48</sup> to be truthful, to help those in need of care, to support those who

<sup>42</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 35; Dârimî, "Riqâq", 35.

<sup>43</sup> Bukhârî, "Riqâq", 36; Muslim, "Zuhd", 47.

<sup>44</sup> Muslim, "Birr", 32.

<sup>45</sup> Tirmidhî, "Tafsîrû'l-Kur'ân", 49; Abû Dâwûd, "Adab", 110, 111.

<sup>46</sup> Muslim, "Imâre", 57.

<sup>47</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 111-112.

<sup>48</sup> Abû Bekr Ibn al-Nabil Ahmed b. Amr b. Dahhak Ibn Abî Asım, *al-Âhâd wa'l-mesânî*, critical ed. Dr. Bâsim Faysal Ahmed al-Cevâbire (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1991), 2/418.



have been wronged;<sup>49</sup> to appreciate health and leisure;<sup>50</sup> voiding waste and arrogance;<sup>51</sup> eating clean and halal blessings;<sup>52</sup> to behave well in every business;<sup>53</sup> adopting simplicity as a life principle;<sup>54</sup> heralding, not hating; to be a person with positive energy who facilitates and does not complicate;<sup>55</sup> to lead a balanced life, even in worship;<sup>56</sup> constantly taking refuge in Allah, taking into account that he may act wrongly and imperfectly;<sup>57</sup> asking Allah for help to remember, give thanks and worship well;<sup>58</sup> not to be abusive;<sup>59</sup> not having others do their work;<sup>60</sup> avoiding flattery/adulation that destroys personality;<sup>61</sup> to be a trustworthy person;<sup>62</sup> to not to betray the trust and to cover the damage;<sup>63</sup> to seek refuge in Allah and to be patient in times of calamity;<sup>64</sup> to ensure peace and tranquility;<sup>65</sup> to reconcile the offended;<sup>66</sup> not to hit anyone except at war;<sup>67</sup> to stay away from harsh, rude and unkind behavior;<sup>68</sup> to mobilize hands, tongue and heart to change evil when it sees it;<sup>69</sup> enjoining good and avoiding evil;<sup>70</sup> not to be hypocritical;<sup>71</sup> not to envy;<sup>72</sup> to abandon useless words and pointless deeds;<sup>73</sup> not to investigate the private situations of others, not to compete for

<sup>49</sup> Bukhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

<sup>50</sup> Bukhârî, "Riqâq", 1.

<sup>51</sup> Nasâî, "Zekât", 66; İbn Mâjah, "Tahâret", 48; Muslim, "Imân", 147.

<sup>52</sup> Muslim, "Zekât", 65; Tirmidhî, "Tafsîru'l-Qur'ân", 2.

<sup>53</sup> Tirmidhî, "Diyât", 14.

<sup>54</sup> Abû Dâwûd, "Teraccul", 1.

<sup>55</sup> Muslim, "Cihâd / Siyar", 6.

<sup>56</sup> Nasâî, "Siyâm", 70; Muslim, "Müsâfirîn", 139.

<sup>57</sup> Bukhârî, "Deawât", 60.

<sup>58</sup> Abû Dâwûd, "Vitr", 26; Nasâî, "Sahiv", 60.

<sup>59</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 3/127.

<sup>60</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 6/ 256.

<sup>61</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 3/154; Bukhârî, "Enbiyâ", 48; Tirmidhî, "Zuhd", 54; Muslim, "Zuhd", 68.

<sup>62</sup> Bukhârî, "Tafsîr (Lahab)", 1.

<sup>63</sup> Tirmidhî, "Ahkâm", 23.

<sup>64</sup> Abû Dâwûd, "Cenâiz", 17-18; Muslim, "Cenâiz", 3; Muslim, "Zuhd", 64.

<sup>65</sup> Bukhârî, "Sulh", 3.

<sup>66</sup> Abû Dâwûd, "Edeb", 50; Tirmidhî, "Sifatü'l-qiyâme", 56.

<sup>67</sup> Muslim, "Fedâil", 79.

<sup>68</sup> Muslim, "Birr", 77.

<sup>69</sup> Abû Dâwûd, "Salât", 239-242.

<sup>70</sup> Tirmidhî, "Fiten", 9.

<sup>71</sup> Muslim, "Birr", 98.

<sup>72</sup> Nasâî, "Cihâd", 8; Abû Dâwûd, "Adab", 44; İbn Mâjah, "Zuhd", 22; Bukhârî, "Adab", 62; Muslim, "Birr", 23.

<sup>73</sup> Tirmidhî, "Zuhd", 11; Mâlik b. Enes, *al-Muwatta*, critical ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Cairo: Dâru lhyâi Kütübî'l-Arabî, n.d.), "Hüsnü'l-hulk", 1.



supremacy and not to turn their backs by betrayal;<sup>74</sup> not to insult a person's honor and dignity unjustly, not to accuse Muslims of sin and blasphemy;<sup>75</sup> not to make fun of people because of their physical characteristics;<sup>76</sup> abstain from backbiting;<sup>77</sup> not to deceive;<sup>78</sup> be tolerant;<sup>79</sup> not to be offended;<sup>80</sup> away from stinginess and severe cowardice;<sup>81</sup> to seek refuge in Allah from sadness, laziness, debt burden, and the people's agitation and exuberance;<sup>82</sup> to be a forgiving person;<sup>83</sup> abiding by the trust and showing loyalty to the covenant;<sup>84</sup> avoiding hostile arguments, offensive bantering, and unfulfilled promises;<sup>85</sup> to wish for his believing brother what he wishes for himself;<sup>86</sup> be loyal to friends and family members;<sup>87</sup> self-control in anger;<sup>88</sup> Putting Allah's pleasure above all else;<sup>89</sup> to make it a habit to do good for good and not to persecute against evil;<sup>90</sup> to show love and affection towards friends;<sup>91</sup> keeping the intention pure;<sup>92</sup> be patient;<sup>93</sup> not to be like others for the preservation of identity;<sup>94</sup> not be in betrayal and lies;<sup>95</sup> moderation in fun and bantering;<sup>96</sup> to eat together for abundance;<sup>97</sup> to be balanced in eating and drinking;<sup>98</sup> to get away from anything intoxicating;<sup>99</sup>

<sup>74</sup> Muslim, "Birr", 28.

<sup>75</sup> Bukhârî, "Adab", 44.

<sup>76</sup> Tirmidhî, "Sifatü'l-qiyâme", 51.

<sup>77</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 35.

<sup>78</sup> Muslim, "Imân", 164.

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *al-Musnad*, 1/249.

<sup>80</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 47; Ahmed b. Hanbel, *al-Musnad*, 4/219.

<sup>81</sup> Abû Dâwûd, "Cihâd", 21; Tirmidhî, "Birr", 41; Nasâî, "Cihâd", 8; Muslim, "Birr", 56.

<sup>82</sup> Nasâî, "Istiâze", 25.

<sup>83</sup> Muslim, "Birr", 69.

<sup>84</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 3/134.

<sup>85</sup> Tirmidhî, "Birr", 58.

<sup>86</sup> Tirmidhî, "Sifatü'l-qiyâme", 59.

<sup>87</sup> Bukhârî, "Menâqibu'l-ensâr", 20.

<sup>88</sup> Muslim, "Birr", 107.

<sup>89</sup> Tirmidhî, "Zuhd", 64.

<sup>90</sup> Tirmidhî, "Birr", 63.

<sup>91</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 112-113.

<sup>92</sup> Muslim, "Imâre", 155; Bukhârî, "Bedü'l-vahy", 1.

<sup>93</sup> Ibn Mâjah, "Fiten", 23; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 2/44.

<sup>94</sup> Bukhârî, "Menâkib", 23; Bukhârî, "Libâs", 67; Abû Dâwûd, "Libâs", 4.

<sup>95</sup> Tirmidhî, "Birr", 18; Tirmidhî, "Buyû", 38; Bukhârî, "Vesâyâ", 8; Muslim, "Imân", 107.

<sup>96</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 2/341.

<sup>97</sup> Abû Dâwûd, "At'ime", 14.

<sup>98</sup> Tirmidhî, "Zuhd", 47; Bukhârî, "At'ime", 12.

<sup>99</sup> Tirmidhî, "Eshribe", 3; Abû Dâwûd, "Eshribe", 5.





being treated when someone get sick and then resign himself to Allah;<sup>100</sup> take care of personal care and health;<sup>101</sup> take action against epidemics.<sup>102</sup>, etc.

In the building a livable society under the title of human-human relation, the attention was drawn to the moral virtues that should be in a Muslim individual, in the example of the Prophet. In the next chapter, it will be emphasized what kind of social life should be formed by religious and moral individuals in the construction of a livable society.

### 3. Human-Society

The Prophet tried to shape both individuals and society in the construction of a livable society. He showed the basic principles of how faithful and moral individuals can live in peace and harmony in social life with words, actions, and approval.

The Messenger of God especially emphasized the importance of the family in the process of building a livable society in social life and made the society conscious of building this institution on solid foundations. First of all, he encouraged marriage and the establishment of a family home. "Marriage is my sunnah. Whoever does not act in accordance with my sunnah is not from me. Get married. Because I will be proud of your multitude against the (other) nations...";<sup>103</sup> "O young people! Let those of you who have the opportunity to marry get married. So getting married is the best way to turn one's eyes away from haram and to protect chastity. Those who cannot get married should fast. Because fasting has the feature of cutting off lust for a person."<sup>104</sup> He tried to spread marriage in society by saying that. In order for the family to be built on solid foundations, he first drew attention to the choice of spouse and the equivalence between spouses.<sup>105</sup> He also states that Allah will help a person who marries in order to be chaste.<sup>106</sup>

After the establishment of the family institution, it should be maintained in a happy and peaceful way. Because people spend most of their life in the family and children grow up under this roof. If there is unrest in the family, it will

<sup>100</sup> Bukhârî, "Tıb", 1; Tirmidhî, "Tıb", 2; Muslim, "Selâm", 69.

<sup>101</sup> Tirmidhî, "Zuhd", 34; Tirmidhî, "Nikâh", 1; Muslim, "Zekât", 65; Abû Dâwûd, "Teraccul", 3; Muslim, "Cum'a", 9; Bukhârî, "Cum'a", 12; Bukhârî, "İsti'zân", 51; Muslim, "Tahâret", 49; Tirmidhî, "Sıfatü'l-kıyâme", 1.

<sup>102</sup> Abû Dâwûd, "Cenâiz", 6.

<sup>103</sup> Ibn Mâjah, "Nikâh", 1.

<sup>104</sup> Bukhârî, "Nikâh", 3; Muslim, "Nikâh", 1.

<sup>105</sup> Ibn Mâjah, "Nikâh", 46; Tirmidhî, "Salât", 13; Tirmidhî, "Cenâiz", 73.

<sup>106</sup> Tirmidhî, "Fedâilü'l-cihâd", 20.





negatively affect the children and then the society. In this context, members of the family should be kind to each other. The Prophet said, "Your best is the best for his family. And I am the best for my family..."<sup>107</sup> In fact, "... you will definitely get a reward for everything you spend for your family, hoping for the sake of Allah, even from a bite you put in your wife's mouth!"<sup>108</sup> He stated that every good deed done for the family is a reward. Also, he says that the best people are those who treat their wives well;<sup>109</sup> spouses do not disclose each other's secrets;<sup>110</sup> He stated that believers should not have bad feelings towards their wives.<sup>111</sup>

In the process of building a livable society, the Prophet (pbuh) stated that not only was the man responsible for the family, but both men and women had to take responsibility for the order and organization of the family. Regarding the subject, "You are all responsible for what you rule and all of you are responsible for what you rule... The head of the house is responsible and responsible for what he rules. The lady of the house is also responsible and responsible for what she manages."<sup>112</sup> he ordered.

Children are the most important members of the family together with their parents. It is the parents' responsibility to raise children well and prepare them for life. The first responsibility of parents towards their children begins with giving them a good name.<sup>113</sup> Children are shaped by the education given by their parents. The Prophet said, "The mother of every person gives him birth according to his true nature. It is subsequently his parents who make him a Jew or a Christian or a Magian...";<sup>114</sup> "No parent has given their child a more valuable gift than good manners."; <sup>115</sup> "Whoever takes care of his three daughters, disciplines them, marries them, and treats them well, he will be in Paradise." <sup>116</sup> He drew attention to the importance of the subject. Children should be brought up with compassion and mercy, <sup>117</sup> and justice should be observed between them, both materially and spiritually, so that there is no unrest among them. <sup>118</sup>

<sup>107</sup> Tirmidhî, "Menâkıb", 63.

<sup>108</sup> Bukhârî, "Cenâiz", 36.

<sup>109</sup> Tirmidhî, "Radâ", 11.

<sup>110</sup> Muslim, "Nikâh", 124; Abû Dâwûd, "Adab", 32.

<sup>111</sup> Muslim, "Radâ", 61.

<sup>112</sup> Bukhârî, "Istikrâz", 20.

<sup>113</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 61.

<sup>114</sup> Bukhârî, "Tafsîr, (Rûm)" 2; Muslim, "Qader", 22.

<sup>115</sup> Tirmidhî, "Birr", 33; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 4/77.

<sup>116</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 120-121; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 3/96.

<sup>117</sup> Bukhârî, "Adab", 18; Muslim, "Fedâil", 65.

<sup>118</sup> Muslim, "Hibe", 13.



In the construction of a livable society, it is of great importance to raise future generations in a good and knowledgeable way. The Prophet wanted all kinds of beneficial and good works to be pioneered and to stay away from the opposite.<sup>119</sup> The quality of the next generation depends on the leading personalities of today.

The order and stability of the family is very important. Divorce should be always avoided unless absolutely necessary. Divorce was seen as a legitimate business that Almighty Allah disliked. In fact, a woman who asked for a divorce from her husband without a valid reason was informed that the smell of heaven was forbidden to her.<sup>120</sup> In addition to this, the Prophet also gave information about the position of those who provoked their spouses against each other by saying, "He is not one of us who provokes a woman against her husband...".<sup>121</sup>

Just as parents take responsibility for their children's upbringing, children should also take care of and respect them when they grow up. Before the Prophet was born, he lost his father to his mother when he was very young. However, throughout his life, he did not hesitate to commemorate his parents with kindness. He also told believers that the most virtuous of deeds is to do good to their parents.<sup>122</sup> He stated that the pleasure of the Lord depends on the satisfaction of the parents, and his anger depends on the anger of the parents.<sup>123</sup> He gave so much importance to the issue of benevolence to parents that he stated that it was the main door that would lead a person to enter Paradise.<sup>124</sup>

Relatives are the important part of the family. The Prophet highly valued visiting relatives; he said that keeping the ties of kinship tight will increase the sustenance and prolong life.<sup>125</sup> By associating kinship with faith, he ordered anyone who believes in Allah and the Last Day to maintain contact with their relatives.<sup>126</sup> He stated that anyone who cuts off his kinship will not enter Paradise<sup>127</sup> and that Allah will sever his ties with these people.<sup>128</sup> He considered

<sup>119</sup> Muslim, "İlim," 15.

<sup>120</sup> Abû Dâwûd, "Talâq", 17-18.

<sup>121</sup> Abû Dâwûd, "Talâq", 1; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 5/353.

<sup>122</sup> Bukhârî, "Tawhîd", 48.

<sup>123</sup> Tirmidhî, "Birr", 3.

<sup>124</sup> Tirmidhî, "Birr", 3.

<sup>125</sup> Muslim, "Birr", 20; Bukhârî, "Adab", 12.

<sup>126</sup> Bukhârî, "Adab", 85.

<sup>127</sup> Muslim, "Birr", 19; Bukhârî, "Adab", 11.

<sup>128</sup> Abû Dâwûd, "Zekât", 45; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 1/195.



establishing contact with people who cut off the ties of kinship as the highest virtue.<sup>129</sup>

The Prophet wanted the elders to be respected as well as to the relatives. He stated that those who do not respect the elders are not from us, that is, from the ummah.<sup>130</sup> Also, drawing attention to the fact that today's youth will be the old people of tomorrow, he informed that those who respect an old person because of their age, Allah will prepare those who will respect him in his old age.<sup>131</sup>

The life of this world consists of tests. Some are tested by health, others by illness. The Prophet promised that Allah Ta'ala will give Paradise to anyone who is tested by losing his sight and shows patience.<sup>132</sup> While disabled people go through the test of life with their own health, their relatives are also tested whether they can help them or not. The Prophet stated that any kind of kindness and help to these people is charity.<sup>133</sup> Kindness to those who are in this situation will be instrumental in both gaining rewards and ensuring social unity.

Illness is also partly a state of disability. During this period, people can be in serious physical and mental pain. The Prophet recommended visiting patients to make them feel better and find morale.<sup>134</sup> He stated that those who visited the sick were rewarded through the mercy of Allah.<sup>135</sup>

The Prophet was also closely interested in the families of the deceased. When Ja'fer was martyred in Mu'tah, he wanted to take care of the martyr's family and to prepare food for them.<sup>136</sup> He recommended that the dead be commemorated with goodness at the funeral,<sup>137</sup> praying sincerely for the deceased,<sup>138</sup> and not crying out loud after the deceased.

Orphans, like the disabled, are a group in need of attention. Even if they seem physically healthy, they constantly feel injured in their inner world. Growing up as an orphan, the Prophet understood the feelings of people in this situation very well and advised them to take care of them and stretch their arms and wings. He said that he would be side by side with the people who take care of the orphans, showing them with his thumb and middle finger slightly apart, in this way.<sup>139</sup> He also stated that those who undertake the food and drink of an

<sup>129</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 3/439.

<sup>130</sup> Tirmidhî, "Birr", 15.

<sup>131</sup> Tirmidhî, "Birr", 75.

<sup>132</sup> Bukhârî, "Merdâ", 7.

<sup>133</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 5/152.

<sup>134</sup> Tirmidhî, "Tıb", 35.

<sup>135</sup> Imam Mâlik, "Ayn", 7.

<sup>136</sup> Tirmidhî, "Cenâiz", 21.

<sup>137</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 42; Tirmidhî, "Cenâiz", 34.

<sup>138</sup> Abû Dâwûd, "Cenâiz", 54, 56; Ibn Mâjah, "Cenâiz", 23.

<sup>139</sup> Bukhârî, "Talâq", 25.



orphan will enter Paradise unless they commit an unforgivable sin.<sup>140</sup> He strongly warned people not to violate the rights of orphans.<sup>141</sup>

The Prophet Muhammad recommended to be in good relations with all segments in building a livable society. In particular, he gave great importance to the social relations of neighbors with each other. Since neighbors are so close to each other, both benefits and harms can touch each other. By connecting the right of neighborliness with faith, the Prophet declared that a person who believes in Allah and the Last Day should not harm his neighbor.<sup>142</sup> He also stated that a person who is worried that his neighbor may harm him will not enter Paradise.<sup>143</sup> However, he suggested that neighbors should offer food to each other in order to increase friendship and love.<sup>144</sup>

The Prophet recommended that it be served to guests as well as neighbors. His wife, Khadija, listed the virtues of the Messenger of Allah by saying that when the first revelation came, he kept his ties of kinship tight, helped those in need of care, gave to those who were in need of care, supported those who were wronged, and hosted the guest, in order to calm the anxiety/excitement of the Messenger of Allah.<sup>145</sup> In other words, he stated that even before his prophethood, he had a lofty morality, such as hosting guests. The Prophet said, "Whoever believes in Allah and the Last Day should honor his guest",<sup>146</sup> "There is no good in anyone who does not host guests."<sup>147</sup> he ordered.

The Prophet fought extraordinarily so that love, affection, and solidarity among Muslims could take place, and he constantly spoke encouraging words on this subject. The Messenger of Allah likened the believers to a body in their love for each other, mercy, and compassion.<sup>148</sup> He declared Muslims as brothers;<sup>149</sup> he connected heaven to faith and faith to Muslims' love for one another. He stated that this love would be possible with the spread of greetings.<sup>150</sup> He counted

<sup>140</sup> Tirmidhî, "Birr", 14.

<sup>141</sup> Ibn Mâjah, "Adab", 6; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 2/440.

<sup>142</sup> Bukhârî, "Riqâq", 23.

<sup>143</sup> Muslim, "Imân", 73.

<sup>144</sup> Muslim, "Birr", 143.

<sup>145</sup> Bukhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

<sup>146</sup> Bukhârî, "Riqâq", 23.

<sup>147</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 4/157.

<sup>148</sup> Muslim, "Birr", 66.

<sup>149</sup> Muslim, "Birr", 32.

<sup>150</sup> Muslim, "Imân", 93.



serving food to others and greeting those he knew and those he did not know, among the benevolent acts.<sup>151</sup>

A good friend is the source of happiness, and a bad friend is the source of unhappiness. The Prophet said that the person's friend is on his religion and that it is necessary to be careful in choosing a friend.<sup>152</sup> He stated that the best friend is the one who treats his friend well.<sup>153</sup>

The Prophet also recommended gift giving to increase social solidarity and love among Muslims. He informed that the gift would remove the hatred from the heart.<sup>154</sup> He did not tolerate the rejection of the gift, and asked for a response, even with prayer, if possible.<sup>155</sup> Helping those who take shelter for Allah, visiting the sick, following the funeral, praying for mercy for those who sneeze, helping the weak and the oppressed, responding to the invitation, responding to kindness, etc. counted among other factors that increase solidarity.<sup>156</sup> The Prophet stated that if those who could afford did not take care of those in need, the ship of the community would be pierced, and they would sink together.<sup>157</sup>

In Islam, life, property, and honor are considered inviolable and sacred.<sup>158</sup> The Prophet stated that anyone who violates these values cannot become a believer.<sup>159</sup> In no way none of these rights can be taken away from people. He said that anyone who was killed while protecting these rights was a martyr.<sup>160</sup> Cursing a Muslim is considered wickedness, and fighting him is considered a sign of disbelief.<sup>161</sup> Great importance was attached to freeing people whose freedoms were restricted, namely slaves, and it was stated that those who freed slaves would also be freed from Hell.<sup>162</sup> The destruction of the world in the sight of Allah was seen as lighter than the murder of a Muslim.<sup>163</sup> The Prophet, who tried to establish a social order in order to keep people alive, recommended that he be forgiven for retaliation.<sup>164</sup> He also assured non-Muslims living in the Islamic community, and stated that those who do injustice to them will be their

<sup>151</sup> Bukhârî, "Imân", 6.

<sup>152</sup> Tirmidhî, "Zuhd", 45; Abû Dâwûd, "Edeb", 16.

<sup>153</sup> Tirmidhî, "Birr", 28; Dârimî, "Siyar", 3.

<sup>154</sup> Tirmidhî, "Velâ", 6.

<sup>155</sup> Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 2/96.

<sup>156</sup> Bukhârî, "Isti'zân", 8; Abû Dâwûd, "Zekât", 3.

<sup>157</sup> Bukhârî, "Shirkat", 6.

<sup>158</sup> Muslim, "Birr", 32; Muslim, "Qasâme", 30; Bukhârî, "Ilim", 9.

<sup>159</sup> Tirmidhî, "Birr", 48; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 1/405.

<sup>160</sup> Tirmidhî, "Diyât", 21.

<sup>161</sup> Bukhârî, "Adab", 44.

<sup>162</sup> Muslim, "Itq", 21.

<sup>163</sup> Tirmidhî, "Diyât", 7; Nasâî, "Muhârebe", 2.

<sup>164</sup> Nasâî, "Qasâme", 28-29.



enemies on the Day of Judgment.<sup>165</sup> As a human being, the Prophet showed all kinds of respect to non-Muslims as well.<sup>166</sup>

Gender discrimination is not included in the construction of a livable society. Although there are some minor differences between men and women in terms of responsibility due to creation, in general, according to Islam, men and women are equal in the sight of Allah in terms of being servants. The Prophet said that women should be included in the society and should not be excluded. He tried to change the negative opinions about women that have been formed for centuries. He asked women to come to mosques like men;<sup>167</sup> He wanted all women, young and old, to attend the prayer hall during the holidays.<sup>168</sup> Women who were active in social life took on certain responsibilities such as carrying loads, cooking, and treating the wounded by participating in wars.<sup>169</sup>

Apart from "taqwa", people have no superiority over each other in the sight of Allah. Due to the conditions of life, people can be a supervisor, officer, worker, or manager in worldly life. Regardless of the position of the person in social life, there is always and everywhere dignity. The Prophet advised that servants should not be despised and that all their needs should be met.<sup>170</sup> He has never insulted or hit his slaves and servants who were with him throughout his life.<sup>171</sup> He considered the humiliation and insult of servants or slaves as an act of ignorance (Jahiliyya).<sup>172</sup> The Prophet informed that anyone who treats servants well will take them under the protection of Allah and put them in Paradise.<sup>173</sup> He also ordered the worker to be paid before his sweat dries.<sup>174</sup>

According to Islam, every person has a dignity whether he believes or not. The Prophet did not harm the honor of any enemy soldier, alive or dead, and warned Muslims about this. On the battlefield, the bodies of the dead are not cut off, children are not killed, etc. wanted.<sup>175</sup> Good treatment, liberation and feeding of prisoners of war were encouraged.<sup>176</sup> The advice of the Prophet was

<sup>165</sup> Abû Dâwûd, "Îmâre", 31, 33.

<sup>166</sup> Muslim, "Cenâiz", 81; Bukhârî, "Cenâiz", 49.

<sup>167</sup> Muslim, "Salât", 136.

<sup>168</sup> Muslim, "Ideyn", 12.

<sup>169</sup> Muslim, "Cihâd wa Siyar", 142.

<sup>170</sup> Bukhârî, "Itq", 18.

<sup>171</sup> Muslim, "Fedâil", 79; Bukhârî, "Adab", 39; Bukhârî, "Vesâyâ", 25.

<sup>172</sup> Bukhârî, "Imân", 22.

<sup>173</sup> Tirmidhî, "Sıfatü'l-qiyâme," 48.

<sup>174</sup> Ibn Mâjah, "Rühûn", 4.

<sup>175</sup> Muslim, "Cihâd wa Siyar", 3.

<sup>176</sup> Abû al-Kâsım Süleyman b. Ahmad b. Eyyûb al-Lahmî al-Tabarânî, *al-Mu'cemü'l-kebîr*, critical ed. Hamdî Abdulmecîd al-Salafî (s.n.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 22/393.





implemented by Muslims. As a result of the kindness shown, it was instrumental in many captives to convert to Islam on their own accord. In addition, the Prophet did not want to meet the enemy and was always a supporter of peace.<sup>177</sup> However, he did not refrain from fighting for religion and homeland when appropriate.

Love and devotion to the homeland is the guarantee of living in peace and tranquility. Patriotism is accepted from faith. It is not possible to have peace and harmony in a society that is not attached to the homeland. In this regard, the Prophet said that keeping watch for one day and one night is better than fasting for a month and praying at night; He said that if this person dies during his watch, his reward will continue, and he will be safe from the angels of interrogation in the grave.<sup>178</sup> He even gave the good news that the fire of hell would not touch the eye of a person who is on guard in the way of Allah. The Prophet considered the struggle for the sake of the homeland as jihad; He ordered to fight with hand, tongue, and property.<sup>179</sup> The tent, servant, horse, camel, etc. prepared for the mujahid that alms are the most valuable;<sup>180</sup> He informed us that through disasters Allah will punish anyone who does not participate in jihad, does not equip veterans, and does not take care of the families of those who go to war.<sup>181</sup> He wished to be a martyr while fighting in the way of Allah, to be resurrected and martyred again.<sup>182</sup>

Good managers are needed in order to carry out social life in an orderly and orderly manner. The manager is a shield and is responsible and responsible for carrying out all kinds of material and spiritual affairs of the society.<sup>183</sup> The Prophet, who said that the determination of the administrators should be based on merit, said that if the administration was given to incompetent people, the Doomsday would be expected.<sup>184</sup> It is possible to understand the doomsday here as social chaos and crisis. The Prophet ordered Muslims to obey even if a slave was appointed as their ruler.<sup>185</sup> He believed that rulers should be obeyed except in rebellion against God;<sup>186</sup> on the other hand, that Allah Almighty was angry with the cruel rulers;<sup>187</sup> that voicing the truth against them is jihad;<sup>188</sup>

<sup>177</sup> Dârimî, "Siyar", 6; Bukhârî, "Temennî", 8.

<sup>178</sup> Muslim, "Imâre", 163.

<sup>179</sup> Nasâî, "Cihâd", 48.

<sup>180</sup> Tirmidhî, "Fadâilü'l-cihâd", 5.

<sup>181</sup> Abû Dâwûd, "Cihâd", 17.

<sup>182</sup> Bukhârî, "Temennî", 1.

<sup>183</sup> Muslim, "Imare," 43; Bukhârî, "İstikrâz", 20.

<sup>184</sup> Bukhârî, "Riqâq", 35.

<sup>185</sup> Muslim, "Imâre", 37.

<sup>186</sup> Muslim, "Imâre", 38.

<sup>187</sup> Nasâî, "Zekât", 77.

<sup>188</sup> Ibn Mâjah, "Fitan", 20; Abû Dâwûd, "Melâhim", 17.





Allah's punishment is inevitable for those who do not prevent the cruelty of the oppressor even though they can;<sup>189</sup> He stated that those who do not sincerely work for the Muslims, although they assume the management of them, will not enter Paradise.<sup>190</sup> Throughout his life, the Prophet did not give up consultation while managing people and set an example for people in this regard.<sup>191</sup> It has been reported that being on the side of the rulers who manage people with justice and acting together will relieve their anxieties.<sup>192</sup>

Justice plays an important role in ensuring social order. It is not possible to talk about peace and security in societies where justice is not fully realized. In his farewell sermon, the Prophet declared that Allah Almighty gave every rightful person their due.<sup>193</sup> In the next process, the implementation of justice was given to the hands of the administrators. The Prophet wanted the rulers to act justly towards people, their families, and those for whom they were responsible. He stated that righteous people will be hosted on pulpits of light next to Rahman.<sup>194</sup> In a society where everyone is equal before the law and no one is discriminated against, people's trust in each other and in administrators will increase. The Prophet stated that no privileges would be given to anyone for the manifestation of justice, and that even if the person who committed theft was his daughter Fatima, he would be punished;<sup>195</sup> He declared that the punishment that Allah has ordained for crimes will be applied to everyone who is near or far.<sup>196</sup>

Cleanliness and environmental order are an integral part of a livable society. Although the managers are responsible for the cleanliness and the order of the environment, each individual has a responsibility. At this point the Prophet Muhammad said that removing something disturbing from the path is charity; it is a sin for the owner of buildings that are not needed and cause eye pollution;<sup>197</sup> even if the apocalypse was coming, the date saplings in hand should be planted immediately.<sup>198</sup>

<sup>189</sup> Tirmidhî, "Tafsîru'l-Kur'ân", 5; Abû Dâwûd, "Melâhim", 17.

<sup>190</sup> Muslim, "Imân", 229.

<sup>191</sup> Tirmidhî, "Cihâd", 35; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 4/329; Tirmidhî, "Salât", 12; Tirmidhî, "Cihâd", 35.

<sup>192</sup> Bukhârî, "Tefsîr (Mâide)", 4.

<sup>193</sup> Tirmidhî, "Vesâyâ", 5.

<sup>194</sup> Nasâî, "Âdâbü'l-qudât", 1.

<sup>195</sup> Nasâî, "Qat'u's-sâriq", 6; Muslim, "Hudûd", 9.

<sup>196</sup> Ibn Mâjah, "Hudûd", 3.

<sup>197</sup> Abû Dâwûd, "Adab", 156-157.

<sup>198</sup> Bukhârî, "Ilim", 9; Muslim, "Qasâme", 30; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, 3/184.



In a livable society, animal rights are respected and regarded as well as human rights. The Prophet stated that Allah will bring to account anyone who unjustly kills even a sparrow or a large creature.<sup>199</sup> Targeting living creatures in games and entertainment; He forbade fighting animals against each other.<sup>200</sup>

In the construction of a livable society, attention was drawn to maintaining the economic order in a healthy way. In this context, the fair conduct of trade is necessary for the continuity and peace of the social order. The Prophet advised the parties to be honest with each other in the purchase and sale of goods and not to hide the defects of the product.<sup>201</sup> He said that if he behaved like this, the shopping would be fruitful.<sup>202</sup> In addition, weighing and not cheating;<sup>203</sup> to be tolerant in shopping and debt collection;<sup>204</sup> that the honest and trustworthy merchant will be with the prophets, the righteous and the martyrs;<sup>205</sup> reported that black market<sup>206</sup> and bribery is a cursed business.<sup>207</sup> Again in this context, he forbade interest<sup>208</sup> and stated that the property obtained through interest is confined to decrease.<sup>209</sup> The Prophet, who advised that the food be demanded in a halal way, informed that the servant would not die without obtaining the food that Allah had ordained for him.<sup>210</sup>

Obtaining unfair profits is one of the biggest sins. The Prophet said that a person who unjustly takes an inch of land will have seven layers of earth around his neck on the Day of Judgment;<sup>211</sup> that a person who receives another amount of money although he receives a fee for his work is a traitor;<sup>212</sup> Those who plunder someone else's property cannot be a Muslim;<sup>213</sup> that all kinds of unjust gains, especially gambling, are prohibited;<sup>214</sup> He said that the finder of the lost property that was not delivered to its owner had a ember of fire in his hand.<sup>215</sup>

<sup>199</sup> Nasâi, "Sayd", 34.

<sup>200</sup> Tirmidhî, "Cihâd", 30; Abû Dâwûd, "Cihâd", 51.

<sup>201</sup> Muslim, "Imân", 164.

<sup>202</sup> Abû Dâwûd, "Buyû", 51.

<sup>203</sup> Ibn Mâjah, "Ticâret", 34.

<sup>204</sup> Bukhârî, "Buyû", 16.

<sup>205</sup> Tirmidhî, "Buyû", 4.

<sup>206</sup> Muslim, "Müsâqât", 129; Ibn Mâjah, "Ticâret," 6.

<sup>207</sup> Ibn Mâjah, "Ahkâm," 2.

<sup>208</sup> Abû Dâwûd, "Buyû", 5; Tirmidhî, "Tefsîru'l-Qur'ân", 9.

<sup>209</sup> Ibn Mâjah, "Ticâret", 58.

<sup>210</sup> Ibn Mâjah, "Ticâret", 2.

<sup>211</sup> Muslim, "Müsâqât", 141.

<sup>212</sup> Abû Dâwûd, "Imâre", 9-10.

<sup>213</sup> Tirmidhî, "Siyar", 40.

<sup>214</sup> Abû Dâwûd, "Eshribe", 5.

<sup>215</sup> Ibn Mâjah, "Luqata", 1.



The Prophet, who also struggled for halal gain in the construction of a livable society, also gave great importance to economic development. However, he sought refuge in Allah from the fitnah of both wealth and poverty.<sup>216</sup> The Prophet encouraged the fight against poverty in the Muslim community and did not tolerate people's opening their hands to others. He advised to be the hand that gives and not the hand that takes.<sup>217</sup> He stated that it is better for people to make a living with manual labor.<sup>218</sup> However, it recommended that all kinds of facilities should be provided to the debtors who are in a difficult situation due to their living conditions. The one who helps someone in debt who has difficulty in payment will be rest in the shade of Allah's throne on the Day of Judgment;<sup>219</sup> He informed that the person who does not pay his debt even though he has the financial means is cruel.<sup>220</sup>

The Prophet, who wanted to help the needy with zakat and alms, also encouraged Muslims about charity.<sup>221</sup> Whoever builds a mosque on earth will be given a house in the heaven;<sup>222</sup> He said that if a person or an animal eats the fruit of a tree, it will be a charity for the person who planted that tree.<sup>223</sup>

### Conclusion

In this study, what kind of method the Prophet followed was examined and evaluated in the building a livable society, in the context of hadiths. In fact, each method and lifestyle that the Prophet applied is directly related to the building a livable society. In this research, it was not possible to convey his whole life with all its aspects within the limits of the study. However, the main and most striking issues have been tried to be examined in the context of the narrations in the hadith sources.

The Messenger of Allah (pbuh) attributed the foundation of a livable society with faith. A whole system is formed and shaped on this basis. Because the believer will fulfill his responsibilities towards himself and the society with his own heart and will not allow any disorder and chaos.

In a livable society built by the Prophet, it has been seen that the rules are applicable in daily life far from utopia, since all material and spiritual needs,

<sup>216</sup> Bukhârî, "Deawât", 46.

<sup>217</sup> Bukhârî, "Zekât", 18; Muslim, "Zekât", 95.

<sup>218</sup> Bukhârî, "Buyû", 15; Bukhârî, "Zekât", 50; Nasâî, "Buyû", 1.

<sup>219</sup> Tirmidhî, "Buyû", 67; Muslim, "Müsâqât", 18.

<sup>220</sup> Muslim, "Müsâqât", 33; Bukhârî, "Havâlât", 1.

<sup>221</sup> Muslim, "Vasiyye", 14.

<sup>222</sup> Muslim, "Zuhd", 44.

<sup>223</sup> Bukhârî, "Adab", 27.



expectations and weaknesses of people are taken into account. From faith to worship, from the right of parents to the right of neighbors, from healthy life to moral virtues, all areas of responsibility towards the Creator, one's self and society have been mentioned, and it has been observed that no gaps are left.

Although the assist of Allah in the achievement of the Prophet, the main thing that draws attention is the method he applied. It has been concluded that this method is not specific to the person and time, it is universal and can be applied in every period and geography. In this context, those who aim to build a livable society today should consider the method followed by the Prophet. Especially in the application process of the method, sequencing and priority issues are very important.

If there is disorder in society today, the main reason underlying it is disbelief. Measures should be taken to ensure that people have a strong belief in the Muslim society. At this point, every institution and organization have an important task. This responsibility primarily belongs to education and training institutions. Educational institutions train individuals from a young age. At this point, necessary precautions should be taken, and plans should be made. Realistic, logical, and need-oriented programs should be prepared without being ignorant of the questions and problems of the age. The discourse, actions and programs that are late for the time or age have nothing to give to the society. In this sense, all the problems encountered or likely to be encountered in the education process should be calculated from the beginning and people should be confronted with solution suggestions.

While preparing certain programs for school-age children, families and other members of the society should not be neglected. Every segment and area should be taken into consideration and necessary studies should be carried out in a holistic manner like the method applied by the Prophet. First of all, the people who implement these programs should set an example and this process should be conveyed to every part of the society in waves. In the process, written and visual materials, TV programs, symposiums, panels and conferences, certified training programs should be used. Education staff should be mobilized and delivered to all segments of the society within a certain program.

In addition to the studies on faith, virtuous life courses should be organized in private institutions and organizations in order for moral virtues to be fully established in society. From social relations between people to the treatment of spiritual diseases such as backbiting, envy and hatred, many issues should be included in virtuous life courses. In this process, awareness should be given that moral weaknesses are a disease and that they must be treated.

## Bibliography



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
 Turkey Journal of Theological Studies  
 [Tiad: 2602-3067]

Cilt / Vol: 6,  
 Sayı/Issue: 1,  
 2022

- Ahmad b. Hanbal. *al-Musnad*. Volume 1 (6). Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998.
- Bukhârî, Muhammed b. Ismâîl. *Sahih al-Bukhârî*. Critical ed. Muhammed Züheyr b. Nâsîru'n-Nâsîr. Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Dârimî, Abû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *al-Sunan*. Beirut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Abû Dâwûd, Süleyman b. al-Esh'âş al-Sicistânî. *Sunanu Abî Dâwûd*. Critical ed. Zzzet Ubeyd ad-De'âsî-Ali al-Seyyid. Beirut: Dâru'l-Hadîs, 1389/1970.
- Ibn Ebî Asım, Abû Bekr Ibn al-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak. *el-Âhâd wa'l-mesânî*. Critical ed. Dr. Bâsim Faysal Ahmed al-Cevâbire. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1991.
- Ibn Mâjah, Abû Abdillâh al-Qazvînî. *al-Sunan*. Critical ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Cairo: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabîyye, 1952.
- Mâlik b. Enes. *al-Muwatta*. Critical ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Cairo: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, n.d.
- Muslim, Abû al-Husayn Muslim b. Haccâc al-Qushayrî. *Sahih Muslim*. Critical ed. M. Fuâd Abdülbâkî. Istanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Nasâî, Ahmed b. Shu'ayb. *al-Sunan*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tabarânî, Abû al-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb al-Lahmî. *al-Mu'cemü'l-kebîr*. Critical ed. Hamdî Abdulmecîd al-Salafî. Cairo: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Tirmidhî, Abû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre. *Jâmi al-Tirmidhî*. Beirut: Daru'l-Fikr, 1408/1988.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2022, 6 (1): 86-108

**Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Rahmân**

Rahmân in Arabic Poetry of the Period of Jahiliyyah

**Ertuğrul DÖNER**

**Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi**  
**Assistant Professor, Cukurova University, Faculty of Theology**

**ertugruldoner@hotmail.com**

**ORCID: 0000-0002-5657-9627**

**Yusuf ÖZCAN**

**Dr. Arş. Gör., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi**  
**Ph.D. Research Assistant, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology**

**ozcanlaryusuf@gmail.com**

**ORCID: 0000-0003-2909-8585**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 24.04.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 23.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Döner, Ertuğrul, Özcan, Yusuf, " Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Rahmân". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 86-108. <https://doi.org/10.32711/tiad.1108117>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde Rahmân

### Öz

Edebiyat, bir milletin kültürel mirası, maddi-manevî değerlerin aktarıcısı ve toplumun hafızasıdır. Kendi döneminin edebiyatının bir parçası olan Cahiliye şiiri, Arap belağatının kaynağı ve İslam öncesi dönemde Cahiliye Araplarının bir nevi aynasıdır. Bu sebeple çalışmada, İslam öncesi dönemde Rahmân kavramının Araplar tarafından bilinip bilinmediği, şayet biliniyorsa hangi anlam(lar)da kullanıldığı ve bu anlam(lar)ın Kur'ân'la uygunluğu hususunu tespit etme hedefinden hareketle Cahiliye Dönemi Arap şiirinde Rahmân kavramı ele alınmış ve incelenmiştir. Bu amaçla farklı inançlara mensup Cahiliye şairlerinin divanları taranmış ve içerisinde Rahmân sözcüğü geçen çok sayıda beyit örneğine ulaşılmıştır. Başlangıçta Pagan kültürüne ait kitâbelerde ve daha sonraki dönemde Yahudi-Hiristiyan kitâbelerinde kullanımına rastlanan Rahmân kavramının, kendisine özellikle Yemen'de varlık alanı bulmuş tevhîd inancının da etkisiyle Cahiliye Dönemi şairlerinin şiirlerinde, kısmen Kur'ân'daki anlamından farklı olarak daha kapsamlı bir şekilde mutlak bir yaratıcıyı ifade etme maksadıyla kullanıldığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Tefsir, Şiir, Cahiliye şiiri, Rahmân,

## Rahmân in Arabic Poetry of the Period of Jahiliyyah

### Abstract

Literature is the cultural heritage of a nation, a conveyor of material-spiritual values and the memory of society. The Jahiliyyah poetry, which is part of the literature of its period, is the source of Arabic literature and is a kind of mirror of the Arabs of Jahiliyyah in the pre-Islamic period. For this reason, the concept of Rahmân is discussed and examined in the Arab poetry of the Period of Jahiliyyah based on the aim of determining whether the concept of Rahmân is known to Arabs in the pre-Islamic period, what meaning(s) it is used in if it is known, and the conformity of this meaning(s) with the Qur'an. For this purpose, the divans of Jahiliyyah poets of different faiths are scanned and numerous examples of couplets with the word Rahmân are found. It is observed that the concept of Rahmân, which is initially used in Pagan culture epigraphs and later in Jewish-Christian epigraphs, with the influence by the belief of tawhid, which found itself especially in Yemen; partly different from its meaning in the Qur'an, with the aim of expressing an absolute creator in a more comprehensive way, is used in the poems of the poets of the Period of Jahiliyyah.

**Keywords:** Arabic Literature, Tafsir, Poetry, Jahiliyyah poetry, Rahmân.





**Giriş**

Cahiliye şiiri, İslam öncesi Arap toplumunun başından geçen hemen hemen her türlü hadiseyi (inanç, din, düğün, ölüm, matem, gelenek-görenekler vb.) nazma döktüğü klasik şiir birikiminin adıdır. Cahiliye Dönemi Araplarının sosyal yaşantısında şiirin ve şairin çok büyük etkisi ve yeri olduğu bilinen bir gerçektir. İslam öncesi dönemde geliştirilen bu klasik şiir birikimi, Arapların hem dinî hem de millî değerlerini içeren ve onların muhafazasını temin eden kültür hazinesi olarak görülmüştür. Cahiliye şiirini önemli kılan dinî nedenlerin başında onun Kur'ân'ı anlamada kaynak kabul edilmesi gelir. Nitekim İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) bu konuda "Allah'ın kelmından okur ve anlamazsanız, onun anlamını Arapların şiirlerinde arayınız. Çünkü bu şiir, Arapların divanıdır." dediği nakledilir<sup>1</sup>.

Cahiliye şiiri Arap toplumunda bu denli önemli bir konuma sahipken batıda Wilhelm Ahlwardt (ö. 1909), Theodor Nöldeke (ö. 1930), David Samuel Margoliouth (ö. 1940) ve doğuda Taha Hüseyin (1974) gibi araştırmacılar bu şiirin Cahiliye Dönemine mevsukiyetini tartışmışlar ve nihayetinde günümüze kadar intikal eden bu külliyyatın esasen İslamî dönemde oluşturulduğu fikrini savunmuşlardır<sup>2</sup>. Müsteşriklerin Cahiliye şiirine yönelik eleştirilerini destekleyen Taha Hüseyin, *fi'ş-şi'ri'l-Câhilî* adlı çalışmasında Cahiliye şiirini kökünden reddederek onun İslamdan sonra düzenlendiğini iddia etmiştir. Ona göre mevcut Cahiliye şiirleri kendi döneminin sosyal, siyasal, ekonomik ve dinsel altyapısını yansıtmamaktadır<sup>3</sup>. Arap yarımadasındaki dil ve lehçe farklılıklarına Cahiliye şiirinde rastlanılmamaktadır. İslamdan önce Adnânî kabileleri arasındaki lehçe farklılıkları, farklı kabilelere mensup şairlerin şiirlerine yansımamıştır<sup>4</sup>. Ayrıca şiirlerde Kur'ân ve hadislerde tercih edilen kavram ve lafızlar kullanılmıştır. Hatta Cahiliye Döneminde ön plana çıkan Lât vb. put isimleri Müslümanlar tarafından Allah lafızıyla değiştirilmiştir. Ona göre dönem farklılığının kavramlara yansımamış olması Cahiliye şiirinin İslamî dönemde oluşturulduğunun en bariz göstergesidir<sup>5</sup>. Ancak Cahiliye şiirlerinde Allah lafzının yanı sıra azımsanmayacak nicelikte put isminin geçtiğine de dikkat çekilir. Put isimlerini Allah lafızıyla değiştirmenin şiirlerdeki lafız-mana dengesinin yeniden sağlanması dikkate alındığında oldukça zor olduğunun altı çizilir. Ayrıca İslam, Cahiliye dönemindeki putperestliğe karşı çıkarak tevhid esasını getirirken aslında toplumun mevcut inanç alanında düzenlemelere gitmiştir. Dolayısıyla zaten puta taptıkları bilinen bir toplumun şiirlerinde

<sup>1</sup> Bk. İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde fi şmâ'ati'ş-şi'ri ve nakdih*, thk. en-Nebevî Şa'lân (Beirut: Mektebetu'l-Hâncî, 1990), 1/28; Ömer Ferrüh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981) 1/73.

<sup>2</sup> Bk. Mehmet Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 97.

<sup>3</sup> Taha Hüseyin, *fi'ş-şi'ri'l-Câhilî*, tak. Aldulmun'im Tuleyme (Kahire: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007), 81-86.

<sup>4</sup> Bk. Hüseyin, *fi'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 87-88, 94-100.

<sup>5</sup> Bk. Hüseyin, *fi'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 101.



geçen put isimlerinin Allah lafzıyla değiştirilmesinin İslam toplumuna bir fayda sağlamayacağı zikredilir<sup>6</sup>. Buna göre Cahiliye şiirinin kısmî intihaller haricinde topyekûn intihal olduğu yönündeki iddialar ve ardından gelen kaçınılmaz bir red anlayışı gerçeği yansıtmasa da bazı Cahiliye şairleri şiirlerinin güvenilirliği hususunda tenkide maruz kalmıştır. Mesela Cevād Ali (ö. 1987) hepsi için geçerli olmasa da özellikle Umeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinde Kur'ân'la olan benzerlik ve uyuşmanın bir intihalin sonucu olduğu fikrini savunur. Bilindiği gibi Umeyye, tevhid inancını benimsemiş, Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında bilgisi olan bir şahsiyettir. Ancak şiirlerinde rastlanılan melek, kıyamet, cennet, cehennem, arş, sevap, ceza vb. lafızlar sadece Kur'an ve hadislere vakıf olunmakla bilinebilecek lafızlardır. Dolayısıyla Umeyye'nin şiirlerinde karşılaşılan bu lafızlar İslamî dönemde bazı kişilerce beyitlere konmuştur<sup>7</sup>. Ancak Cahiliye dönem Arap şairlerinin Allah, hesap, ceza, ahiret ve bazı peygamber adları gibi birtakım konulardan haberdar oldukları da belirtilir. Bunun kaynağı olarak atalarından edindikleri bilgiler (Hanîflik) ve Yahudi-Hıristiyan kaynakları gösterilir. Burada, şiirlerinde sadece Allah, İlah vb. kavramları kullanan şairlerin putperest; Allah, İlah kavramlarının yanı sıra cennet, cehennem, ahiret, hesap ve ceza kavramlarından da bahseden şairlerin ise Hanîf inancına mensup olduğu söylenir<sup>8</sup>. Dolayısıyla Umeyye'nin şiirlerindeki İslâmî benzer görülen bazı noktalar tuhaf karşılanmamalıdır. Bununla birlikte Sir Hamilton Gibb (ö. 1971) Kur'ân ile Umeyye'nin sözleri arasında duyguyu aktarma bağlamında ciddi bir farkın olduğunu öne sürmüştür. Ona göre her ikisinde ele alınan ahlakî konular benzerlik gösterse de Umeyye'nin sözleri kabileler nezdinde Kur'ân kadar tesirli olmamıştır.<sup>9</sup>

Cahiliye şiirinin güvenilirliği meselesinde çağdaş Arap dünyası Arap edebiyatı araştırmacıları ve müsteşhiklerin çoğu, kısmî intihali kabul etmiştir. Bununla birlikte Nöldeke, Ahlwardt, Margoliouth ve Taha Hüseyin gibi bu kısmî intihalleri gerekçe göstererek Cahiliye Dönemi Arap şiirinin tamamen güvenilmez olduğunu savunanların iddiaları da tamamen kasıtlı ve mesnetsiz görülmüştür<sup>10</sup>.

Cahiliye şiirinin İslam öncesi dönemi aydınlatmada önemli ve güvenilir bir kaynak olduğu kabul edildiğinden bu çalışmada Cahiliye Dönemi Arap şiirlerinde *Rahmân* kavramı incelenmiş ve bu şiirlerde *Rahmân*'ın hangi anlam(lar)da kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle *Rahmân* kavramının analizi yapılmış, kavramın tarihsel arka planı irdelendikten sonra da Cahiliye Dönemi Arap şiirinde kullanım alanı sorgulanmıştır. Bunun için farklı şairlere ait çok sayıda divan taranmış ve neticede Muhârib b. Kays el-Küsa'î (ö. 534), eş-Şenferâ el-Ezdî (ö. 525-550), İmruulkays b. Hucr (ö. 540),

<sup>6</sup> Bk. Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/473.

<sup>7</sup> Bk. Cevād Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1980), 6/493.

<sup>8</sup> Bk. Ali Bulut, "Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/19 (2005), 213-235.

<sup>9</sup> Toshuhiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 134-135.

<sup>10</sup> Bk. Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", 118.



Hâtim b. Abdillâh et-Tâi (ö. 578), Musakkib el-'Abdî (ö. 587), Urve b. 'Utbe er-Rahhâl (ö. 592), Hıdâş b. Zuheyr el-'Âmirî (ö. 603), Zeyd b. 'Amr b. Nufeyl (ö. 606), Selâme b. Cendel (ö. 608), Esved b. Ya'fer (ö.610), Varaka b. Nevfel (ö. 610), Kays b. Hudâdiyye (ö. 610-615), Ebû Tâlib (ö. 619), el-A'sâ (ö. 7/629) ve Umeyye b. Ebi's-Salt'a (ö. 8/630) ait içerisinde *Rahmân* sözcüğü geçen 28 beyte rastlanılmıştır. Beyitlerine yer verdiğimiz şairlerin bir kısmı hanîf, bir diğer kısmı ise Yahudi-Hıristiyan veya müşrik olduğu kabul edilen şairlerdir. Bu bakımdan çalışmada beyitlerde geçen *Rahmân* kavramının farklı kültür ve dinlerle olan ilişkisine de dikkat çekilerek örnekler üzerinden İslam öncesi dönemde *Rahmân*'ın Araplar arasında bilinip bilinmediği konusu tartışılmıştır. Son olarak *Rahmân*'ın Cahiliye Dönemi Arap şiirinde ve Kur'ân'da ifade ettiği anlam üzerinde durulmuş ve şayet varsa anlamsal farklılıklar irdelenmiştir.

### 1. *Rahmân* Kavramı ve *Rahmân*'ın Tarihsel Arka Planı

Kaynaklarda *Rahmân* (رحمن) sözcüğünün, Arapça رحم (rahime) fiilinden gelen رحمة (rahme) kökünden türetildiği belirtilir<sup>11</sup>. Bu kök genel olarak Arapçada şefkat, nezaket, acıma, merhamet, iyilikte bulunma, rızık verme ve bağışlama anlamlarına gelen رقة (riqqa), تعطف (ta'atuf), مرحمة (merhame)<sup>12</sup>, مغفرة (mağfira)<sup>13</sup>, رافة (ra'afe)<sup>14</sup> ve رزق (rızık)<sup>15</sup> sözcükleriyle aynı anlama gelir. R-h-m fiilinin masterları مرحمة (merhame), رحما (ruhmen), رحمة (ruhmen), رحمة (rahamen) olup mazisi رحم (rahime) ve muzarisi يرحم (yerhamu) şeklindedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla dilde "Ona merhamet ettim, acıdım." anlamında "رَحْمَتُهُ رَحْمَةٌ وَرَحْمًا" anlamında "رَحْمَتُهُ وَرَحْمَةٌ" denilir.<sup>17</sup>

*Rahmân* (رحمن) isminin menşei konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin aslının Arapça olduğunu belirtenlere göre *Rahmân*, الرَّاحِمِينَ (erhamu'r-rahimîn) anlamında mübalağa sigasında فعلان (fa'lân) vezninde

<sup>11</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2003), 2/106; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1611.

<sup>12</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Âttâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 5/1929; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1611.

<sup>13</sup> Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhtâ*, thk. Muhammed Nâim el-'Arksûsî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 1111.

<sup>14</sup> Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/498.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1612; Muhammed Murtażâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. Ahmed Ferrâc (Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 1965), 32/233.

<sup>16</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luğa*, 2/498; İbn Sîde el-Mursî, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2000), 3/ 336-337; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1611; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âşıra* (Kahire: 'Alemlü'l-Kütub, 2008), 2/872.

<sup>17</sup> İbn Dureyd el-Ezdî, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzi Münîr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/523-524; İsmail b. 'Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütub, 1994), 3/95.



'rahmeh' kökünden türemiş bir sözcüktür<sup>18</sup>. Genelde *rahim* (vallahu'r-rahmānu'r-rahīmu) şeklinde *Rahīm* sözcüğüyle birlikte ve yalnız mutlak yaratıcı (Allah) için kullanılır. *Rahmān* ile aynı kökten türeyen *Rahīm* sözcüğü, mübalağa sigasında *فاعيل* (fa'il) vezninde gelir; ism-i fā'il ve ism-i mef'ül manasında kullanılır. *Rahmān* sözcüğünün aksine *رَجُلٌ رَحِيمٌ* (merhametli adam) örneğinde olduğu gibi mümkün varlıklar için kullanımı caizdir.<sup>19</sup> Bununla birlikte Cahiliye Döneminde Museylimetu'l-Kezzāb'a (ö. 12/633) "rahmānu'l-Yemāme" (رحمن اليمامة) dendiği de nakledilir<sup>20</sup>.

Nitekim Ebū 'Ubeyde'nin (ö. 210/825) de aralarında olduğu bazı lügat âlimleri, *Rahmān* ve *Rahīm* sözcüklerinin, vezinlerindeki farklılığa rağmen *nedmān* ve *nedim* sözcükleri gibi aynı anlamda kullanıldığını söylerler.<sup>21</sup> Ancak genel kabul, bu iki sözcük arasında mana bakımından bir farklılığın olduğu yönündedir. Şöyle ki *Rahmān*'dan sonra *Rahīm* sözcüğünün gelmesi "el-hāş ba'd el-'ām" metodu çerçevesinde değerlendirilir. Dolayısıyla yaratıcı bütün kullarına *Rahmān* iken müminlere karşı *Rahīm*'dir.<sup>22</sup> Çünkü Kur'ân'ı Kerîm'de "وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا" (O, müminlere karşı *Rahīm*dir.) denilir.<sup>23</sup> Benzer şekilde İsfahānî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), Allah'ın, dünyada *Rahmān*, ahirette ise *Rahīm* olduğunu söyler. Çünkü Allah'ın dünyadaki nimetleri hem müminleri hem de kâfirleri kapsar. Ancak ahiretteki nimetler yalnız müminlere yöneliktir.<sup>24</sup> Bu yorumlardan farklı olarak İbn Abbās (ö. 68/687-88), *Rahmān*'ı rafîk (dost, müşfik), *Rahīm*'i ise *Rahmān*'ın yarattıklarına rızıkta bulunması manasında ele alır.<sup>25</sup>

Yukarıda belirttiğimiz gibi genel kabul, *Rahmān*'ın Arapça *رحمة* (rahmeh) kökünden türemiş fa'lān vezninde mübalağalı sıfat olduğudur. Ancak Ebū İshak ez-Zeccāc (311/923) gibi *Rahmān*'ı öncekilerin kitaplarında mutlak yaratıcı anlamında kullanılan, türememiş, yaratıcıya ait zâtî, müstakil bir isim olarak görenler da vardır. Bu durumda *Rahīm*, yaratıcı *Rahmān*'ın bir sıfatıdır. Çünkü Araplar "كُنْ بِي رَحِيمًا" "Bana karşı rahīm ol" derken "كُنْ بِي رَحْمَانًا" "Bana karşı

<sup>18</sup> Ferāhīdī, *Kitābu'l-'ayn*, 2/106; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, 1/523; Ebū Mansūr Muhammed b. Ahmed el-Ezherī, *Tehzibu'l-luğa*, thk. Muhammed Avad Mir'ad (Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāsī'l-'Arabī, 2001), 5/34; İsmail b. 'Abbād, *el-Muḥīṭ fi'l-luğa*, 3/95; Cevherī, *Tācu'l-luğa ve şihāhu'l-'Arabiyye*, 5/1929; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1612; Zebīdī, *Tācu'l-'Arūs*, 32/233.

<sup>19</sup> Ezherī, *Tehzibu'l-luğa*, 5/34; Cevherī, *Tācu'l-luğa ve şihāhu'l-'Arabiyye*, 5/1929; İbn Sīde, *el-Muḥkem ve'l-muḥītu'l-a'zam*, 3/337; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1612; Zebīdī, *Tācu'l-'arūs*, 32/233.

<sup>20</sup> el-Cevherī, *Tācu'l-luğa ve şihāhu'l-'Arabiyye*, 5/ 1929.

<sup>21</sup> Ebū Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Ġaribu'l-Ḳur'ān*, thk. Ahmed Sakar (Mısır: y.y., 1978), 6.

<sup>22</sup> İbn Sīde, *el-Muḥkem ve'l-muḥītu'l-a'zam*, 3/337; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1612; Zebīdī, *Tācu'l-'arūs*, 32/234; Muhammed b. Cerir et-Taberī, *Cāmi'u'l-beyān an te vīli āyi'l-Ḳur'ān*, thk. Abdullāh b. Abdulmuhsin et-Turkī (Kahire: Dāru Hecr, 2001), 1/149.

<sup>23</sup> Ahzāb 33/43.

<sup>24</sup> Rāğib el-İsfahānī, *el-Mufredāt fi ġaribi'l-Ḳur'ān*, thk. Muhammed Seyyid Kīlānī (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2008), 192.

<sup>25</sup> Ezherī, *Tehzibu'l-luğa*, 5/34; İbn Manzūr, *Lisānu'l-'Arab*, 1612; Zebīdī, *Tācu'l-'arūs*, 32/234.



rahmân ol." demezler.<sup>26</sup> Kelimenin menşei hakkında *Rahmân* sözcüğünün doğrudan İbranice olduğunu savunanlar da olmuştur. Buna göre *Rahmân-Rahîm* terkindeki *Rahmân* sözcüğü İbranice, *Rahîm* ise Arapçadır.<sup>27</sup>

Görüldüğü gibi klasik Arapça sözlüklerde *Rahmân* sözcüğünün *rahmet* kökünden *fa'lân* vezninde türetilmiş Arapça bir lafız olduğu belirtilir. Bu genel bir kabuldür. Ancak benzer kaynaklarda kelimenin türememiş müstakil bir sözcük, hatta İbranice olduğu yönünde görüşler de mevcuttur. Dolayısıyla buradaki karmaşıklığı gidermek adına kelimenin daha eski kullanımlarına ve tarihsel arka planına değinmek faydalı olacaktır. Bazı araştırmacılar başta Suriye ve Yemen bölgesinde kullanıldığı belirtilen *Rahmân* kavramının Aramice-Akadça kökene sahip olduğunu öne sürmüştür. Kavramın daha sonraki dönemlerde Suriye ve Yemen bölgelerine yerleşen Yahudi ve Hıristiyan toplulukları arasında yaygınlaştığını ve nihayetinde İslâm ile birlikte Müslümanlar arasında da yayıldığı belirtilmiştir. Kelimenin en eski formları Pagan kültüründe Aramice ve Akadça yazılmış Tell Fekherye ve Palmira kitâbelerinde Aramice *rhymn* ve Akadça *rēmēnû* şeklinde geçmiştir<sup>28</sup>. *Rahmân*'ın *rhymn* ve *rēmēnû* formlarına *Ahikar'ın Öğütleri*'nde rastlanmıştır. Buna göre kelime M.Ö. 9. yüzyıldan itibaren milattan sonraki ilk yüzyıllara kadar Suriye ve Yemen'de kullanılmıştır<sup>29</sup>. Ryckmans'a göre, miladî 4. asrın ikinci yarısında Pagan ifadeler Güney Arapça metinlerden kaybolmuş, onların yerini "Cennetin Efendisi" ve "Merhametli" (*Rahmânân*) tabirleriyle tek tanrılı sıfatlar almış ve sonraki dönemlerde Yahudi ve Hıristiyan kitâbelerinde *Rahmânân* sözcüğüne yer verilmiştir.<sup>30</sup> Buradan hareketle bazı oryantalistler *Rahmân* sözcüğünün menşeinin Yahudilik ve Hıristiyanlık kaynaklı olduğunu savunmuştur. Ancak Yahudilik ve Hıristiyanlık öncesi dönemlere ait kitâbelerde de *Rahmân* kelimesine rastlanır. Nitekim Watt gibi bazı oryantalistler bu görüşü reddederler. Onlara göre *Rahmân* kelimesi bazı eski kitâbelerde yer almış ve bu kelime Hz. Peygamber'den önce Arap Yarımadasında peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bazı kimseler tarafından da kullanılmıştır.<sup>31</sup> Ayrıca bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere *Rahmân* kelimesi Cahiliye Dönemi Arap şiirinde

<sup>26</sup> İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luğa*, 1/523-524; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*, 3/ 337; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1612; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 32/ 233.

<sup>27</sup> Bk. el-Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, 5/34; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1612; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 32/ 233.

<sup>28</sup> Bk. Jonas C. Greenfield & Aaron Shaffer, "Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye", *Iraq* 45/1 (1983), 109-116.; Javier Teixidor, *Inventaire des inscriptions de Palmyre XI* (Beyrut: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1965), 9.

<sup>29</sup> Bk. Yuliyos Yeşu Çiçek, *Ahikar'ın Öğütleri*, çev. Yuhanun Gülten-Abgar Gülten (İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2004).

<sup>30</sup> Yahudi ve Hıristiyan kitâbelerinde *Rahmânân* formu örnekleri için Bk. Javier Ryckmans, "The Old South Arabian Religion", *Yemen: 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix*, ed. W. Daum (Innsbruck: Umschau-Verlag, 1988), 110; Gonzague Ryckmans, "Inscription sud-arabes (dixième série)", *Le Muséon* 66 (1953), 267-317; Alfred Felix Landon Beeston, "Notes On The Mureighan Inscription", *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 16 (1954), 389-392.

<sup>31</sup> W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 175.





de kullanılmıştır. Bu, İslam öncesi dönemde *Rahmân*'ın Araplar tarafından bilindiği anlamına gelir. İslâm ile birlikte *Rahmân* Allah'ın zâtı ile özdeşleştirilmiş ve ulûhiyetin ikinci ismi haline dönüşmüştür. Böylelikle kelime kendine münhasır ilahî bir yapıya dönüştürülmüştür<sup>32</sup>.

## 2. Cahiliye Dönemi Arap Şiirinde *Rahmân*

Kaynaklarda diğer Sâmi kavimlerde olduğu gibi Arapların da en eski dinlerinin tevhid esasına dayandığı öne sürülmüştür<sup>33</sup>. Arapların *zû semâvî* (göğün ilahı) denilen tek bir tanrıya ibadet ettikleri, bunun da Yahudilik ve Hıristiyanlık etkisine girmeden evvel tevhid akidesinin yani tek tanrı inancının yaygın olduğu Yemen kaynaklı olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla Araplar arasında bu inanca sahip olanların Hıristiyanlık ve Yahudilikten uzak kalan ve âdeta putperestliğe başkaldıran Hanîfler olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hac sûresi 31. âyette “Allah’a ortak koşmayan Hanîfler (olun).” denilerek böyle kişilerden övgüyle bahsedilmiştir. Özellikle Hanîfler ve Yemen’le ilişkileri münasebetiyle Mekke halkı arasında bir *Rahmân* inancı gelişmiş ve *Rahmân* kavramı Cahiliye Devri Arap şiirlerinde Tanrı’nın bir ismi olarak kullanılmıştır<sup>34</sup>. Bununla birlikte İslam öncesi Arapların Tanrı için “Allah, İlah, Rab” kavramlarını kullandığı da bilinmektedir. Ancak inanç dünyalarında yer alan bu kavramların zihinlerde nasıl bir muhtevaya sahip olduğu tartışmaya açıktır. Izutsu (ö. 1993) bu noktada Arabistan paganizminde “Allah” kavramını anlamlandırmada, Kur’ân ayetlerinden hareketle beş temel özellikten bahseder. Allah’ın bu beş temel özelliğinin sırasıyla şunlar olduğunu söyler: 1) Dünyanın yaratıcısı, 2) yağmuru veren, yağmurla kâinattaki her şeye hayat veren, 3) üzerine yemin edilen, 4) Araplarda geçici görülen tevhidin temel objesi, 5) Kâbe’nin Rabbi.<sup>35</sup> Görüldüğü gibi zikredilen bu özelliklerin, zihinlerde Allah’a dair kısmî çerçeve çizmenin ötesinde Cahiliye dönemi insanının Allah inancını tamamiyle betimlediğini, yansıttığını söylemek güçtür. Aynı şekilde Cahiliye Dönemi Arap edebiyatı örneklerinde de yaratıcının bütün özellikleriyle tasvir edilmediği bir gerçektir. Ancak ilgili döneme ait edebiyat ürünleri yaratıcının kısmî özelliklerini barındırır da dönem insanının genel hatlarıyla kutsalla olan bağını, ilişkisini ve kutsala dair inancını yansıtır oluşu inkâr edilemez.

Cahiliye Dönemi’nde hac esnasında Araplar tarafından farklı telbiyeler getiriliyor ve bu telbiyelerin içeriği aracı kıldıkları put isimlerine ve kabilelerin benimsediği farklı inançlara göre değişebiliyordu. Kur’ân’ı Kerîm’de Yûnus 10/18, Zümer 39/3 ayetlerde Cahiliye Araplarının kutsal saydıkları putların kendilerini Allah’a yaklaştıracığına ve Allah katında şefaathçi olacağına inandıkları zikredilir. Buradan hareketle onların, daha önce de belirttiğimiz gibi tapındıkları putların üstünde Kâbe’nin rabbi kabul ettikleri (Kureyş 106/3) bir yüce Tanrı inancını benimsedikleri söylenebilir. Yâkubî’nin (ö. 292/905) naklettiğine göre ‘Ak, Eş’ariyye ve Kays ‘Aylân kabilelerinin telbiyelerinde

<sup>32</sup> Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 186-187.

<sup>33</sup> İbnü’l-Kelbî, *Kitâbu’l-eşnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (b.y.: Dâru’l-Kütubi’l-Mısriyye, 1995), 6.

<sup>34</sup> Bk. Mustafa Çağırıcı, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/316-317.

<sup>35</sup> Bk. Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 114-115.



Kâbe'nin sahibine hitaben *Rahmân* ismi kullanılmıştır<sup>36</sup>. 'Ak ve Eş'ariyye kabilelerinin telbiyesinde *Rahmân* şu şekilde gelmiştir:

نَحْجُ لِلرَّحْمَانِ بَيْتًا عَجَبًا      مَسْتَتْرًا مَضِيبًا مَحْجَبًا

(Bu) güzel beyti *Rahmân* için haccederiz. Bazen örtülü, bazen yarı açık, bazen yaşmaklı.

Kays 'Aylân kabilesinin telbiyesinde ise *Rahmân* şu şekilde kullanılmıştır:

لَبِيكَ اللَّهُمَّ لَبِيكَ أَنْتَ الرَّحْمَانُ      أَتَتَكَ قَيْسُ عَيْلَانَ رَاجِلِيَا وَالرَّكْبَانَ

Buyur Allah'ım buyur, sen *Rahmân*'sın. Sana geldi Kays 'Aylân, kimi bineklerle kimi yürüyerek.

Kaynaklarda *Rahmân* kavramının menşei hususunda farklı görüşlerin olduğunu belirtmiştik. Bu kavramın Arapça olduğunu savunanlar onun *rahmet* kökünden "fa'lân" vezninde geldiğini öne sürmüştür. Buna karşılık *Rahmân* kavramının Arapça değil; İbranice bir isim olduğu da savunulmuştur. Bu görüşü savunanlar şu beyitleri delil getirmiştir:

هَلْ تَتْرُكُنَّ إِلَى الْقَسِيِّنِ هَجْرَتَكُمْ      وَمَسْحُكُمُ صَلْبُهُمْ رَحْمَانَ قُرْبَانًا؟  
لَنْ تُذْرِكُوا الْمَجْدَ أَوْ تُسْرُوا عَبَاءَتَكُمْ      بِالْخَرِّ أَوْ تَجْعَلُوا النَّوْمَ ضَمْرَانًا<sup>37</sup>

Göçünüzü ve (günahlardan) arınmanızı çarmla gerilip de *Rahmân*'a kurban olarak sunulan iki rahibe mi bırakırsınız?

Ne izzete ereceksiniz ne abalar giyeceksiniz ipek sırmalı ne de siğil otunu reyhan eyleyeceksiniz

Ankebût 29/61. ve Zuhruf 43/9. âyetlerde belirtildiği gibi<sup>38</sup> Cahiliye Dönemi Araplarında, putlar haricinde, kendilerini ve bütün kâinatı yaratan yüce bir Tanrı'nın varlığına inanılır. Allah lafzının yanı sıra Cahiliye Dönemi Arap şiirlerinde *Rahmân* ismi de 'yaratıcı, tanrı' anlamında çokça kullanılmıştır. Buradan İslam öncesi dönemde Araplar arasında *Rahmân* isminin bilindiği anlaşılmaktadır. Şiirlerde *Rahmân* ismi kâdir-i mutlak tek/bir yaratıcıya (Rab, İlâh, Allâh, Hâlik) ait isme karşılık gelmekte, *Rahîm* ise hem mutlak yaratıcı hem de yaratan haricinde diğer varlıklar için "merhametli" anlamında sıfat olarak gelmektedir. Kur'an'daki kullanımlarından hareketle *Rahmân*'ın Allah lafzı gibi zâtî bir isim, *Rahîm*'in ise sıfat konumunda olduğu söylenebilir.<sup>39</sup> Buna ek olarak Cahiliye şiirlerinde Kur'an'daki kullanımın aksine *Rahmân* ismi *Rahîm* ismiyle birlikte kullanılmamış ve beyitlerde genelde *Rahmân*'dan sonra *Rab* gelmiştir. *Rahmân*-*Rahîm* kavramlarının birlikte kullanımı özellikle İslamî

<sup>36</sup> Bk. Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Necef: Matba'atu'l-Ğurâ,1937), 1/212-213.

<sup>37</sup> Bk. Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 5/34; Cerîr b. 'Atiyye, *Dîvânü Cerîr*, thk. Numan Muhammed Emin (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1986), 167.

<sup>38</sup> "Andolsun, eğer onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?' diye soracak olsan mutlaka, 'Allah' diyeceklerdir. O halde nasıl doğru yoldan döndürülüyorlar." Bk. Ankebût 29/61. "Andolsun, onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı' diye sorsan, mutlaka, 'Onları mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen (Allah) yarattı.' diyeceklerdir." Bk. ez-Zuhruf 43/9.

<sup>39</sup> Bekir Topaloğlu, "Rahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/415.





dönemde yaygınlık kazanmıştır. Şöyle ki Kur'ân'ı Kerim'de *Rahmân* ismi besmeleler hariç elli altı, *Rahîm* ismi -Hz. Peygamber'e nisbet edildiği bir yer hariç- 114 yerde kullanılmıştır. *Rahmân*, altı âyette *Rahîm* ile birlikte, diğer yerlerde tek başına kullanılmıştır.<sup>40</sup> Cahiliye Dönemi'nde ise *Rahîm* sıfatı genelde *Rab* ile birlikte anılmıştır. Dolayısıyla divanlarda *Rahmân-Rahîm* kullanımına rastlanılmamıştır. *Rab-Rahîm* kullanımına Umeyye b. Ebi's-Salt (ö. 8/630)<sup>41</sup> divanında geçen şu beyitleri örnek verebiliriz:

لَنْ لَمْ يَغْفِرَ الرَّبُّ الرَّحِيمُ<sup>42</sup> فَهُمْ يَطْعُونَ كَالْأَقْدَاءِ فِيهَا  
İçinde (orada) toz gibi ezilirler, Rahîm olan Rab onları bağışlamazsa.

عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ يُعْرَضُونَ عَلَيْهِ يَوْمَ نَأْتِيهِ وَهُوَ رَبُّ رَحِيمٍ  
بِعَلْمِ الْجَهْرِ وَالْكَلامِ الْخَفِيَّ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا<sup>43</sup>

Arşın sahibinin yanında ona sunulurlar. O, sözün gizlisini de bilir, alenisini de O'na geldiğimiz gün ve O Rahîm olan bir Rab'dır. Şüphesiz vaadini de yerine getirir.

دَعَانَا النَّبِيُّ بِه خَاتَمٌ نَبِيٌّ هُدًى صَادِقٌ طَيِّبٌ  
فَمَنْ لَمْ يُجِبْهُ أَسْرًا النَّدَمِ رَحِيمٌ رُوِّفَتْ بِوَصْلِ الرَّجْمِ<sup>44</sup>

Son peygamber bizi ona davet etti. Davetine icabet etmeyen pişman olur. Hakın peygamberi sadıktır, güzeldir, Rahîmdir ve şefkatlidir mağfirete ermede.

Cahiliye Dönemi Arap şiirinde *Rahmân* ismi onun 'Azîz (saygın, değerli, kudretli) oluşu, keremi (cömertliği), insanlara rızık vermesi, çürümüş kemiklere hayat vererek onları yeniden diriltmesi, *Hâlik* (yaratıcı) ve *Rab* oluşuyla ilişkilendirilmiştir. Bu özellikler Cahiliye mensuplarının inanç dünyalarındaki *Rahmân* tasavvurunu kabaca ortaya koymaktadır. Mesela Cahiliye şairlerinden Muhârib b. Kays el-Küsa'î (ö. 534)<sup>45</sup> şu şiirinde Allah'ı 'Azîz ve *Rahmân* olarak nitelendirmiş ve ona sığınmıştır.

<sup>40</sup> Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 376-379.

<sup>41</sup> Umeyye b. Ebi's-Salt, milâdî VI. yüzyılın sonlarında dünyaya gelmiş Sakif kabilesine mensup bir Cahiliye şairidir. Ticaretle uğraşıyor olmasından dolayı sık sık Yemen'e seyahat etmiştir. Dinler, özellikle Tevrat ve İncil hakkında bilgiye sahiptir. Bu sebeple şiirlerinde dinî konulara çokça yer vermiştir. Putperestliği reddetmiş, Hanif dinini benimsemiştir. Kutsal kitaplarda geleceği haber verilen peygamberin kendisi olduğunu iddia etmiştir. Peygamberliğin Hz. Muhammed'e verilmesi üzerine onu kıskanmış ve İslam'a karşı durmuştur. Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1958), 1/459-463.

<sup>42</sup> Umeyye b. Ebi's-Salt, *Divânu Umeyye b. Ebi's-Salt*, haz. Seyfuddin el-Kâtib- Ahmed 'Isâm el-Kâtib (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 67.

<sup>43</sup> Umeyye b. Ebi's-Salt, *Divân*, 92.

<sup>44</sup> Umeyye b. Ebi's-Salt, *Divân*, 71.

<sup>45</sup> Asıl adı Muhârib b. Kays olan şair, Yemende yaşayan Küsa' kabilesine mensup olduğundan el-Küsa'î lakabıyla anılmıştır. Kaynaklarda Cahiliye şairi ve deve çobanı olduğu nakledilir. Kendisinin bir yayı olduğu ve bu yayla kuş avladığı da belirtilir. Bir gün yayını ava isabet etmediğini düşünerek kırmış, ancak onun ava isabet ettiğini görünce de çok büyük pişmanlık duymuştur. Bu sebeple Araplar arasında 'nedâmet' hususunda darb-ı mesel olmuştur. Bk. Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Abdulhamîd (Beyrut:



أعوذُ بالله العَزيزِ الرَّحمنِ      من نكد الجدِّ معاً والجرمانِ  
مَالِي رَأَيْتُ السَّهْمَ بَيْنَ الصَّوَّانِ      يُورِي شَرَّاراً مِثْلَ لُونِ الْعَقْبَانِ<sup>46</sup>

*Azîz, Rahmân Allah'a sığınırım, yoksulluktan ve soyun yok olmasından.  
Ok gördüm çakmak taşları arasında, altın rengi gibi kıvılcım saçan.*

*Rahmân*, klasik kaynaklarda genel olarak mağfaret eden, bağışlayan, esirgeyen, acıyan yönüyle ön plana çıkarılır. Ancak Cahiliye şiirinde mağfaret eden, bağışlayan doğrudan *Rahmân* değil; *Gafûr* olan *Rab'* tir. Mesela 'Amr b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî'nin (ö. 525-550)<sup>47</sup> şiirinde *Rahmân*, genç kızın sağ elinin kesilmesi ile ilişkilendirilmiştir. Benzer şekilde Musakkib el-'Abdî (ö. 587)<sup>48</sup> tarafından söylenen bir beyitte de *Rahmân*'ın develerini ve atlarını zayı eden kabilelere lanet ettiği vurgulanmıştır.

لَقَدْ لَطَمْتُ كَفَّ الْفَتَاةِ هَجِيئَهَا      أَلَا بَتَّرَ الرَّحْمَنُ رَيْبِي يَمِينَهَا<sup>49</sup>

*Genç kızın avucu (eli) çarptı devesine. Rabbim olan Rahmân, onun sağ elini kessin. (eş-Şenferâ).*

لَحَى الرَّحْمَنُ أَقْوَاماً أَضَاعُوا      عَلَى الْوَعَاغِ أَفْرَاسِي وَعَيْسِي<sup>50</sup>

*Rahmân lanet etsin kabilelere ki onlar atlarını ve develerini fütursuzca zayı edenlerdir. (Musakkib el-'Abdî).*

Kaynaklarda hem Zeyd b. 'Amr b. Nufeyl'e (ö. 606)<sup>51</sup> hem de Umeyye b. Ebi's-Salt'a (ö. 8/630) ait olduğu belirtilen şu beyitte *Rahmân* kendisine kulluk edilen

Dâru'l-Ma' rife, 2009), 2/348; Hayreddin b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-'Alâm* (Beirut: Dâru'l-'Ilm li'l-Melâyi'n, 2002), 5/225, 281.

<sup>46</sup> İbrahim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Meḥāsîn ve'l-mesāwî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1991), 284; Meydânî, *Mecma'u'l-emṣâl*, 2/348.

<sup>47</sup> Miladi 475 yılı civarında doğan ve Cahiliye şairlerinden kabul edilen Şenferâ, nesebi hakkındaki rivayetlerin çoğuna göre Yemenli Kahtânîler'in Ezd kabilesinin Evâs b. Hacr koluna mensuptur. Kendisine nispet edilen Lâmiyyetu'l-'Arab adlı kasideyle tanınmaktadır. Bk. Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetu'l-'edeb*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 3/343-345.

<sup>48</sup> Asıl adı Mihsan b. Sa'lebe olan Musakkib el-'Abdî, Rabîa kabilesine mensup cahiliye şairidir. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, 1/395.

<sup>49</sup> Bk. Ebû Ali el-Fârisî, *Mevsû'atu'l-mesâ'il*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî (Beirut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1971), 1/52.

<sup>50</sup> Musakkib el-'Abdî, *Divānu'l-Muşakḳib el-'Abdî*, thk. Hasan Kamil, (b.y.: Cāmi'atu'd-Duvelî'l-'Arabiyye, 1971), 276.

<sup>51</sup> Hz. Ömer'in babası Hattâb, Zeyd b. 'Amr b. Nufeyl'in hem amcası hem de aynı anneden kardeşidir. Cahiliye Dönemi'nde Kureyşliler, Buvâne isimli putun yanında yılda bir defa toplanır ve onun adına kurban keserlerdi. Zeyd, bu uygulamaları yani Allah'tan başkası adına kurban kesme âdetini reddetmiş, Yahudilik ve Hristiyanlığı bir müddet araştırdıktan sonra Hz. İbrahim'in dinini yani Hanîfliği benimsemiştir. Bu bakımdan kendisi risâletten önce Mekke'de Hanîf dinine mensup olanların en önemli temsilcilerinden kabul edilir. Bk. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Dâru İhyā'i Turâsî'l-'Arabî, 1988), 2/296-300.



Rab olarak görülmüş, günahların bağışlanması yani mağfiret ise *Ġafūr* olan Rab'dan istenmiştir.

وَلَكِنِ أَعْبُدُ الرَّحْمَنَ رَبِّي لِيَعْفُوَ ذَنْبِي الرَّبُّ الْعَفُورُ<sup>52</sup>

Fakat ben Rabbim *Rahmān'a* kulluk ederim, *Ġafūr* olan Rab günahımı bağışlasın diye.

Cahiliye şiirinde *Rahmān*, kullarının rızıklarını temin eden yaratıcıdır. Dolayısıyla O, kerem sahibi yani cömerttir. Cahiliye şairlerinden cömertliğiyle tanınan Hātım b. Abdillāh et-Tāi (ö. 578)<sup>53</sup> ile Umeyye b. Ebi's-Salt (ö. 8/630), Ebū Tālib Abdümenāf b. Abdilmuttalib (ö. 619) ve Muhārib b. Kays el-Küsa'i (ö. 534) şiirlerinde *Rahmān'*ın rızık vermesi ve kullarına karşı cömertliği şu şekilde ele alınmıştır.

بَقُولُونَ لِي أَهْلَكَ مَالَكَ فِإِقْتَصِدْ وَمَا كُنْتُ لَوْلَا مَا تَقُولُونَ سَيِّدًا  
كُلُوا الْآنَ مِنْ رِزْقِ الْإِلَهِ وَآيسِرُوا فَإِنَّ عَلَى الرَّحْمَنِ رِزْقَكُمْ عَدَا<sup>54</sup>

Bana "Malını ziyan ettin, tutumlu ol." derler. Eğer bu sözleriniz olmasa, bir lider olmazdım.

Şimdi İlah'ın rızıkından yiyin ve tasarruf edin. Doğrusu yarın rızığınız yine *Rahmān'*dandır. (Hātım b. Abdillāh et-Tāi).

وَأَخْرَوْنَ عَلَى الْأَعْرَافِ قَدْ طَمِعُوا بِحِجَّةِ حَقِّهَا الرِّمَانُ وَالْخَضِرُ  
مِنْهُمْ رَجُلٌ عَلَى الرَّحْمَنِ رِزْقُهُمْ مُكْفَرٌ عَنْهُمْ الْأَخْبَابُ وَلَوَزَّرُ<sup>55</sup>

Diğerleri *Araf'ta* kaldı ve çok imrendiler, içerisinde nar ve yeşillik barındıran cennete. Onlardan rızıkları *Rahmān'a* ait kimseler vardır ki kötülükleri ve günahları onlara kefarettir. (Umeyye b. Ebi's-Salt).

إِلَى الرَّحْمَنِ وَالكَرَمِ اسْتَدَمَّوْا وَكُلُّ فَعَالِهِمْ دَنَسٌ دَمِيمٌ<sup>56</sup>

*Rahmān'a*; kerem sahibine muhalefet ettiler, onların her fiili çirkindir, kınamayı gerektirir. (Ebū Tālib b. Abdilmuttalib).

لَا بَارَكَ الرَّحْمَنُ فِي رَمِي الْقَتْرِ أَعُوذُ بِالْخَالِقِ مِنْ شَرِّ الْقَدَرِ<sup>57</sup>

*Rahmān* eksik vermeyi, cimriliği tasvip etmez. Kaderin şerrinden yaratana sığınırım. (Muhārib b. Kays el-Küsa'i).

<sup>52</sup> Bk. İbn Kesir, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, 2/301; Umeyye b. Ebi's-Salt, *Dīvān*, 46.

<sup>53</sup> Hātım et-Tāi, Tayy kabilesine mensup, cömertliğiyle ön plana çıkan bir cahiliye şairidir. Cömertliğinden dolayı 'cevād-ecved' lakabıyla anılmıştır. Bu bakımdan birinin cömertliği övülürken 'ecved b. Hātım' (Hatim'den daha cömert) denilmiştir. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arā'*, 1/241-242.

<sup>54</sup> Hātım b. Abdillāh et-Tāi, *Dīvānu Hātım b. Abdillāh et-Tāi*, thk. Adil Süleyman Cemal (Kahire: Matbaatu'l-Mudnā, ts.), 231.

<sup>55</sup> Umeyye b. Ebi's-Salt, *Dīvān*, 40.

<sup>56</sup> Ebū Tālib, *Dīvānu ebī Tālib*, nşr. Muhammed Altuncı (Beirut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1994), 79.

<sup>57</sup> Meydānī, *Mecma'u'l-emşāl*, 2/348.



Cahiliye Dönemi şairlerinden Selâme b. Cendel (ö. 608)<sup>58</sup> ve Esved b. Ya'fer'in (ö.610)<sup>59</sup> şiirlerinde *Rahmân*'ın, Yâsin sûresi 78-79. âyetlerde de belirtildiği üzere<sup>60</sup> çürümüş kemiklere hayat vererek onları yeniden diriltmesi konu edilmiştir. Bu durum *Rahmân*'ın mutlak kudreti ile *Hâlik* (yaratıcı) vasfının kabulünün yanı sıra dolaylı olarak öldükten sonra yeniden dirilmenin gerçekliğine inanmak anlamı da taşımaktadır. Bu konuya dair şu beyitleri örnek verebiliriz:

فَخَرْتُمْ عَلَيْنَا أَنْ قَتَلْتُمْ فَوَارِسًا      وَقَوْلُ فِرَاسٍ هَاجَ فِعْلِي وَمَنْطِقِي  
عَجَلْتُمْ عَلَيْنَا حُجَّتَيْنِ عَلَيْكُمْ      وَمَا يَشَأُ الرَّحْمَنُ يَعْقِدُ وَيُطْلِقُ  
هُوَ الْكَاسِرُ الْعَظَمَ الْأَمِينِ وَمَا يَشَأُ      مِنْ الْأَمْرِ يَجْمَعُ بَيْنَهُ وَيُفَرِّقُ<sup>61</sup>

*Bize övündünüz, süvarileri öldürmenizle ve bir süvarinin sözü beni ve dilimi harekete geçirdi.*

*Acele ettiniz bize getirmede, aleyhinize iki delili. Rahmân dilerse bağlar, dilerse salıverir.*

*O, sağlam kemikleri kırandır ve isterse onları yeniden bir araya toplar ve yeniden ayırır. (Selâme b. Cendel).*

أيوعدني ابن كيشة أن سنجيا      وكيف حياة أصداء وهام  
أعجز أن يرد الموت عني      وينشرني إذا بلبت عظامي  
الأم من مبلغ الرحمن عني      بأنني تارك شهر الصيام  
فقل لله يمنعي شرابي      وقل لله يمنعي طعامي<sup>62</sup>

*Ebû Kebşe bana dirileceğimizi mi vaat ediyor? Çürüğün ve pasın dirilmesi nasıl olur? Ölümün beni geri getirmesi güç mü? Kemiklerim çürüdüğünde beni yeniden diriltmesi O, Rahmân'a haber veren kimse değil mi? Oruç ayını terk ettiğimi, Öyleyse Allah'a söyle, içkimin beni alıkoyduğunu. Öyleyse Allah'a söyle, yemeğimin beni alıkoyduğunu. (Esved b. Ya'fer).*

Kur'ân'ı Kerîm'de Ankebût 29/61-63. âyetlerde Cahiliye Dönemi Araplarının yüce yaratıcının güneşi ve ayı yaratıp belli bir nizama koyduğuna ve yağmurlar ile yeryüzünü canlılar için elverişli hale getirdiğine inandıkları haber verilir<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Miladi 530 yılı civarında doğan Selâme b. Cendel, Cahiliye Dönemi'nin önemli şairlerinden olup Temîm kabilesine mensuptur. Şairliği kadar binicilik hususunda da kabilesinin önde gelenlerindedir. Bu sebeple şiirlerinde özellikle atların tasvirinde büyük bir şöret kazanmıştır. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/272-273.

<sup>59</sup> el-Esved b. Ya'fer en-Nehşeli, Cahiliye Dönemi'nin önemli şairlerindedir. Kendisi Temîm kabilesine mensuptur. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 1/255.

<sup>60</sup> "Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: 'Çürümüş kemikleri kim diriltecek?'. De ki: 'Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılışı hakkıyla bilendir.'" Yâsin 36/78-79.

<sup>61</sup> Selâme b. Cendel, *Divânu Selâme b. Cendel*, thk. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1987), 181-182.

<sup>62</sup> Esved b. Ya'fer, *Divânu'l-Esved b. Ya'fer*, thk. Nürî el-Kaysî (Bağdat: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1970), 60-61.

<sup>63</sup> "Andolsun, eğer onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?' diye soracak olsan mutlaka, 'Allah' diyeceklerdir. O halde nasıl doğru yoldan döndürülüyorlar? Allah, kullarından dilediğine bol verir ve (dilediğine) kısar. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla



Cahiliye Dönemi şairlerinden İmruulkays b. Hucr'a (ö. 540) ait olduğu belirtilen şu beyitlerde yaratıcının yeryüzünde koyduğu kanun ve nizamdan bahsedilirken yaratıcı için *Rahmān* kavramı kullanılmıştır. Ör.

فقال عبيد: ما السَّوْدُ وَالْبَيْضُ وَالْأَسْمَاءُ وَاحِدَةٌ      لَا يَسْتَطِيعُ لَهُنَّ النَّاسُ تَمَسَّاسًا  
فقال امرؤ القيس: تِلْكَ السَّحَابُ إِذَا الرَّحْمَانُ أَرْسَلَهَا      رَوَى بِهَا مِنْ مَحْوَلِ الْأَرْضِ أُيَّاسًا<sup>64</sup>

'Abīd b. el-Ebras, "İnsanların dokunamadığı beyaz ve siyahın tek ismi nedir?" dedi. İmruulkays, "Onlar *Rahmān*'ın gönderdiği bulutlardır. Yeryüzünü dönüştüren, kurumuş toprakları onunla suladı." dedi.

فقال عبيد: مَا الْحَاكِمُونَ بِمَا سَمِعَ وَلَا بَصَرَ      وَلَا لِسَانَ فَصِيحٌ يُعْجِبُ النَّاسَا  
فقال امرؤ القيس: تِلْكَ الْمَوَازِينُ وَالرَّحْمَانُ أَنْزَلَهَا      رَبُّ الْبَرِّيَّةِ بَيْنَ النَّاسِ مَقْيَاسًا<sup>65</sup>

'Abīd, "İnsanları şaşırta dilsiz, kör ve sağır yöneticiler nelerdir?" dedi. İmruulkays, "Onlar, *Rahmān*'ın insanlar arasında ölçü olarak koyduğu mizandır." dedi.

Yaratıcı *Rahmān*'ın kullarını koruması, onlara yardım etmesi, nimetler vermesi ve kâinatta olacak şeylerin zamanını, yerini, özelliklerini ve nasıl olacağını ezelde bilmesi (takdir etmesi) gibi ilahlık yönleri Cahiliye şairlerinden Hıdâş b. Zuheyr el-'Amirî (ö. 603)<sup>66</sup>, Umeyye b. Ebi's-Salt (ö. 8/630), Bal'ā b. Kays (ö. 600?), Kays b. Hudādiyye (ö. 610-615)<sup>67</sup>, el-A'sā (Meymūn b. Kays) (ö. 7/629)<sup>68</sup> ve 'Urve b. 'Utbe er-Rahhāl (ö. 592)<sup>69</sup> şiirlerinde şu şekilde anlatılmıştır.

أَتَتْنَا فَرَيْشٌ حَافِلِينَ بِجَمْعِهِمْ      عَلَيهِمْ مِنَ الرَّحْمَنِ وَاقٍ وَنَاصِرٌ  
فَلَمَّا دَنَوْنَا لِلْقِيَابِ وَأَهْلِهَا      أَتَيْحَ لَنَا رَبُّ مَعَ اللَّيْلِ نَاجِرٌ<sup>70</sup>

Kureys bize kabileler halinde geldi. Onlara *Rahmān*'dan bir koruyucu ve yardımcı gerek.

bilendir. Andolsun, eğer onlara, 'Gökten yağmuru kim indirip de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti? diye soracak olursan, mutlaka, 'Allah' diyeceklerdir. De ki: 'Hamd Allah'a mahsustur.' Fakat onların çoğu akıllarını kullanmazlar." Bk. Ankebüt 29/61.

<sup>64</sup> Ali b. Zafir el-Ezdi, *Bedā'i'u'l-bedā'eh*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atā (Beirut: Dāru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2007), 11.

<sup>65</sup> Ezdi, *Bedā'i'u'l-bedā'eh*, 12.

<sup>66</sup> Hıdâş b. Zuheyr el-'Amirî Cahiliye Dönemi şairlerindendir. Şiirlerinde çoğunlukla fahr ve hamâset konularını işlemiştir. Kendisi Hevâzin kabilesine mensup olup Kinâne kabilesine karşı Ficâr savaşlarına katılmıştır. Cahiliye Arapları arasında şairliğinin yanı sıra kahramanlıkları ile de ön plana çıkmıştır. Bk. Hıdâş b. Zuheyr el-'Amirî, *Şi'ru Hıdâş b. Zuheyr el-'Amirî*, haz. Yahya el-Cebürî (Şam: y.y., 1986), 5-26.

<sup>67</sup> Kays b. Hudadiyye Kinâne kabilesine mensup eski Cahiliye şairlerindendir. Kendisi Ukaz panayırlarına katılmış çokça şiir söylemiştir. Bk. Ebü 'Ubeydillâh Muhammed b. 'Imrân el-Merzubânî, *Mu'cemu's-su'arâ'*, thk. Fritz Krenkow (Beirut: Dāru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1982), 325.

<sup>68</sup> Cahiliye şairlerinden olan ve diğer Cahiliye şairlerinden daha fazla şiir söylediği bilinen el-A'sā, yaklaşık olarak milâdî 565'te Yemâne bölgesinde doğmuştur. Gözündeki görme zayıflığı sebebiyle A'sâ lakabıyla anılmıştır. Kendisini bir mağaraya kapattığı ve orada açlıktan öldüğü nakledilmiştir. Hıristiyan veya putperest olduğu belirtilmiştir. Özellikle methiye, hiciv, fahr ve gazel türündeki şiirleriyle ön plana çıkmıştır. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*, 1/257-267.

<sup>69</sup> Asıl adı 'Urve b. 'Utbe b. Ca'fer'dir. Kendisine birçok yere seyahatte bulunmasından dolayı 'er-rahhāl' lakabı verilmiştir. Cahiliye Dönemi'nin önemli şairlerindendir. Bk. Zirikli, *el-'Alâm*, 4/226.

<sup>70</sup> Bk. Hıdâş b. Zuheyr, *Şi'ru Hıdâş b. Zuheyr el-'Amirî*, 69.





Türbelere ve ehline yaklaştığımızda, içimize şüphe düşer sıcak Nâcir gecesinde. (Hıdâs b. Zuheyr).

<p>رَسُولٌ مِنَ الرَّحْمَنِ يَأْتِيكَ بِأَنْبَاءٍ بَغِيًّا وَلَا حُبْلَى وَلَا ذَاتَ قَيْمٍ كَلَامِي فاقْعُدْ مَا بَدَا لَكَ أَوْ قُمْ عُلَامًا سَوِيَّ الْخَلْقِ لَيْسَ بِتَوَامٍ وَمَا- يَصْرِمُ الرَّحْمَنُ مَلَأْمَرٍ يُصْرِمُ فَأَوَى لَهُمْ مِنْ لَوْمِهِمُ وَالْتَنُّمِ<sup>71</sup></p>	<p>أَنْبِيِي وَأَعْطِي مَا سُئِلْتُ فَلَأْتِي فَقَالَتْ لَهُ أُنَى يَكُونُ وَلَمْ أَكُنْ أَحْرَجُ بِالرَّحْمَنِ إِنْ كُنْتُ مُسْلِمًا فَسَبِّحْ لَمْ اغْتَرَّهَا فَالتَّقْتُ بِهِ بُنْفَحْتَهُ فِي الصَّدْرِ مِنْ جَيْبِ دِرْعَاهَا فَلَمَّا أُنْمَتْهُ وَجَاءَتْ لِوَضْعِهِ</p>
---	--

Töbte et, istenilene ver, çünkü ben sana evlatlar veren Rahmân'ın elçisiyim.  
(Bunun üzerine) kadın, "Bu nasıl olur? Ben ne fahişe ne gebe ne de kocası olan biriyim." dedi.

Eğer güvenilir biri isen Rahmân'a sığınırım. İşte sözlerim, sana denilene yap ya da kalk git.

Böylece onu yüceltti ki sonra ansızın hamile kaldı, dengi olmayan sağlıklı bir erkek çocuğa.

Kadının göğsüne üflemesiyle gömleğinin yakasından ve Rahmân bir şeyi takdir ettiyse o mutlaka olur.

(Gebeliğini) tamamladığında ve sıra doğum yapmaya geldiğinde, pişmanlıklarından ve suçlamalarından ötürü onlara (kendisini kınanayanlara) acıdı. (Umeyye b. Ebî's-Salt).

Umeyye b. Ebî's-Salt'tan (ö. 8/630) tercüme ile verdiğimiz şiirin içeriği, Luka 1/26-38. âyetlerdeki anlatımlarla genel olarak benzerlik taşımakla birlikte özellikle Kur'ân'ı Kerim'de Meryem 19/16-22. âyetlerde geçen Meryem-Cebrâîl/Rûh hadisesiyle ise direkt ilişkilendirilebilir. Nitekim Luka 1/26-38. âyetlerde "Meryem'in yanına giren melek, "Selam, ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız! Rab seninledir." dedi. Söylenenlere çok şaşırın Meryem, bu selamın ne anlama gelebileceğini düşünmeye başladı. Ama melek ona, "Korkma Meryem." dedi, "Sen Tanrı'nın lütfuna eriştin. Bak, gebe kalıp bir oğul doğuracak, adını İsa koyacaksın. O, büyük olacak, kendisine 'Yüceler Yücesinin Oğlu' denecek. Rab Tanrı O'na, atası Davud'un tahtını verecek. O da sonsuza dek Yakub'un soyu üzerinde egemenlik sürecek, egemenliğinin sonu gelmeyecektir.". Meryem, meleğe "Bu nasıl olur? Ben erkeğe varmadım ki?" dedi. Melek ona şöyle yanıt verdi: "Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesinin gücü sana gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı Oğlu denecek. Bak, senin akrabalarından Elizabeth de yaşlılığında bir oğula gebe kaldı. Kısır bilinen bu kadın şimdi altıncı ayındadır. Tanrı'nın yapamayacağı hiçbir şey yoktur." "Ben Rabbin kuluuyum." dedi Meryem, "Bana dediğin gibi olsun." Bundan sonra melek onun yanından ayrıldı." denilir. Kur'ân'ı Kerim'de Meryem 19/16-22. âyetlerde ise "Meryem ona, 'Senden Rahmân'a sığınırım.' ve 'Eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen bana yaklaşma.' dedi. Melek, 'Sana tertemiz bir evlat bağışlamak üzere Rabbin tarafından gönderilmiş bir elçiyim.' dedi. Meryem, 'Bana bir erkek eli bile değmemişken ve ben iffetsizliğin semtinden bile geçmemişken nasıl çocuğum olabilir ki?!' dedi. Melek de şöyle karşılık verdi: 'Rabbin buyuruyor ki, 'Bu, benim için çok kolay bir iştir.' Nihayetinde biz o çocuğu hem insanlara sınırsız kudretimizi gösteren bir nişane hem de rahmetimizin bir tecellisi kılacağız. Bu işin böyle olması mukadderdir.'

<sup>71</sup> Umeyye b. Ebî's-Salt, *Dīvān*, 75-76.



İşte bu ilahi takdir uyarınca Meryem hamile kaldı ve doğumu yaklaşınca gözlerden uzak bir yere çekildi." denilir. Meryem sûresinde defaatle (on altı kez) geçen *Rahmân* kelimesi ilgili şiirde de üç kez kullanılmakta gerek içerik açısından gerekse de *Rahmân* kelimesinin geçtiği "Rahmân bir şeyi takdir ettiyse o mutlaka olur." denilirken "Kâdiri Mutlak" her şeyi yapmaya muktedir bir Tanrı tasavvurunu resmetmesi ve bunu sûrede "sınırsız kudretimizi gösteren bir nişane hem de rahmetimizin bir tecellisi" şeklinde geçen bir biçimde *rahmet* ifadesinin yer alması Kur'ân'daki anlatımla paralel bir durumu ortaya koymaktadır.

قَدْرَ الرَّحْمَنِ أَنْ أَلْقَاكُمْ عَارِضاً رَمَحِي عَلَى مَتْنِ الْأَغْرَ<sup>72</sup>

*Rahmân sizinle karşılaşmamı takdir etti. Saf kan atın sırtında mızrağımı göstererek.* (Bal'â b. Kays).

شَكَوْتُ إِلَى الرَّحْمَنِ بُعْدَ مَزَارِهَا وَمَا حَمَلْتَنِي وَإِنْقِطَاعَ رَجَائِيَا<sup>73</sup>

*Türbesinin uzaklığını Rahmân'a yakındım. Beni ne taşıdı ne de umudumu kesti.* (Kays b. Hudâdiyye).

وَمَا جَعَلَ الرَّحْمَنُ بَيْتَكَ فِي الْعُلَى بِأَجْيَادِ غَرِبِي الصَّفَا وَالْمُحَرَّمِ  
فَلَا تَوَعَّدْتِي بِالْفَخَارِ فَإِنِّي بَنَى اللَّهُ بَيْتِي فِي الدَّخِيسِ الْعَرَمَرَمِ<sup>74</sup>

*Rahmân evini yükseğe koymadı Ecyâd'da Safâ ve Muharrem'in batısında Bu yüzden bana böhürlenerek söz söyleme, çünkü Allah benim evimi muazzam kalabalıkta yaptı.* (el-'Aşâ).

فَلَا بَارِكَ الرَّحْمَنُ فِي عَوْدِ أَهْلِهَا عَثِيَّةَ زَفُوها وَلَا فِيكَ مِنْ بَكْرِ  
وَلَا بَارِكَ الرَّحْمَنُ فِي الرِّقْمِ فَوْقَهُ وَلَا بَارِكَ الرَّحْمَنُ فِي الْقَطْفِ الْحَمْرِ<sup>75</sup>

*Rahmân ne ailesini düğününün gecesinde ne seni bakir(e) olarak kutsasın Ve Rahmân ne üstündeki rakamı (sayıyı) ne de kırmızı katfı (toplamayı) kutsasın.* (er-Rahhâl).

Cahiliye Dönemi'nde *Rahmân*'dan sakınma, başa gelmiş-gelecek olan musibetlerden ona sığınma ve yalnız ona şikâyet etme (ondan isteme) vb. konuları ihtiva eden beyitler de söylenmiştir. Mesela Varaka b. Nevfel'e (ö. 610)<sup>76</sup> ait olduğu belirtilen bir beyitte başa gelen musibetten yalnızca *Rabb*'a ve

<sup>72</sup> Bk. Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, tsh. Muhammed Behcet el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1971), 2/103.

<sup>73</sup> Hâtim Sâlih ez-Zâmin, *'Aşratu şu'arâ' muqillün* (Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1990), 44.

<sup>74</sup> Meymûn b. Kays, *Divânu'l-A'sâ el-Kebîr*, tsh. Muhammed Huseyn (b.y.: Mektebetu'l-Âdâb, 1964), 123.

<sup>75</sup> Bk. Bağdâdî, *Hızânetu'l-edeb*, 10/20.

<sup>76</sup> Varaka b. Nevfel, Cahiliye Dönemi'nde yaşamış, Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyris ve Zeyd b. Amr gibi kendisi de müşriklerin adetlerini benimsememiştir. Bu amaçla Suriye tarafına seyahat etmiş ve Hıristiyanlığı seçmiştir. Ancak onun hangi din üzere öldüğü konusu ihtilafıdır. Bazı şiirlerinde kendisinin Zeyd b. Amr'ın inancına yani Hz. İbrahim'in dinine uyduğunu anlatmaktadır. Onun okuma yazma bildiği, İncil'i okuyup onu Arapça veya İbrânice olarak yazdığı da rivayet edilmektedir. Bk. Bünyamin Erul, "Varaka b. Nevfel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/518.





Rahmân'a sığınılmıştır. Ayrıca şiirde Hıristiyanlığın üç uknumundan biri olan Mesih'e (İsa) yer verilmiştir.

أَعُوذُ بِرَبِّ نَبْتِ الظُّلَمِ مِنْهُ  
تَرَكْتُ لَكَ الْبِلَادَ وَمَاءَ بَحْرِي  
وَبِالرَّحْمَنِ إِذْ شَرِقَ الْمَسِيحُ  
لَأَنْزَحَ عَنْكَ لَوْ نَفَعَ النُّرُوحُ<sup>77</sup>

Ondan zulüm evinin Rabbine ve Mesih doğduğunda Rahmân'a sığınırım.

Sana yurt ve denizimin suyunu (ilmimi) bıraktım. Şayet göç faydalı olacaksa senden uzaklaşayım diye. (Varaka b. Nevfel).

Cahiliye Dönemi müşrikleri ay, güneş, yıldızlar gibi gök cisimlerine ve kendi ürettikleri birtakım putlara ulûhiyyet nisbet etmişler ve bunları yaratıcı ile kurdukları ilişkide aracı kılmışlardır. Buna karşılık İslam, tevhid inancını getirerek Allah'a şirk koşmayı yasaklamıştır. Kaynaklarda müşrik olduğu belirtilen el-'Aşâ (ö. 7/629), kendisine ait olduğu belirtilen şu beyitlerde ilginç bir şekilde Rab olan Rahmân'dan sakınmayı ve ona hiçbir şeyi şirk koşmamayı tavsiye etmiştir.

وَأِنْ تُقِيَ الرَّحْمَنَ لَا شَيْءَ مِثْلَهُ  
وَرَبِّكَ لَا تُشْرِكُ بِهِ إِنْ شَرِكُهُ  
فَصَبِرًا إِذَا تَلَقَّى السَّحَاقَ الْغَرَاثِيَا  
يَحُطُّ مِنَ الْخَيْرَاتِ تِلْكَ الْبَوَاقِيَا<sup>78</sup>

Hiçbir şey Rahmân'dan sakınmaya denk değildir ki açlık sarmışken değirmene rastlarsan sabırlı ol.

Hiçbir şeyi ortak koşma Rabbine ki ona şirk koşmak kazandığın sevapları yok eder.

İslâmî dönemde Müslüman şairlerin şiirlerinde de Rahmân lafzı çokça kullanılmıştır. Bu kısımda konumuzla doğrudan ilişkili olan Cahiliye Dönemi şairlerinin şiirlerini incelediğimizden İslâmî dönem Müslüman şairlerin şiirlerine yer verilmemiştir. Ancak örnek olması açısından İslâmî döneminin meşhur Müslüman şairlerinden Abdullâh b. Revâha'nın (ö. 8/629)<sup>79</sup> içerisinde Rahmân sözcüğü geçen şu beyitlerini zikredebiliriz:

خَلُّوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنْ سَبِيلِهِ  
قَدْ أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ فِي تَنْزِيلِهِ  
خَلُّوا فَكُلُّ الْخَيْرِ فِي رَسُولِهِ  
فِي صُحُفٍ تُتْلَى عَلَى رَسُولِهِ<sup>80</sup>

Çekilin kâfirler onun yolundan, çekilin. Çünkü hayır onun resulünün yanındadır.

Muhakkak Rahmân onu indirdi, ortaya çıkardı resulüne okunan sahifelerde.

لَكِنِّي أَسْأَلُ الرَّحْمَنَ مَغْفِرَةً  
أَوْ طَعْنَةً بِيَدِي حَرَّانَ مُجَهَّرَةً  
وَضَرْبَةً ذَاتَ فَرْغٍ تَقْدِفُ الرَّبْدَا  
بِحَرْبَةٍ تُفِيدُ الْأَحْشَاءَ وَالْكَبْدَا

<sup>77</sup> Bk. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Munemmak fî aḥbâri Qurayş*, thk. Hurşîd Ahmed Fâruk (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütub, 1985), 159.

<sup>78</sup> Meymûn b. Kays, *Dîvānu'l-'A'sâ el-Kebîr*, 329.

<sup>79</sup> Abdullah b. Revâha eski adı eski adı Yesrib olan Medine'de dünyaya gelmiştir. Hazrec kabilesinin Benî Hâris kolundan Revâha b. Sa'lebe'nin oğludur. Muhadramûn şairlerindedir. Şiirlerini yalnız müşriklere karşı Hz. Peygamber'i ve İslâm dinini savunmak ve müşrikleri hicvetmek amacıyla söylemiştir. Bk. Abdullah b. Revâha, *Dîvānu 'Abdillâh b. Revâha ve dirâse fi sîretihî ve şîrihî*, haz. Velîd Kassâb (Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1982), 17, 20-27.

<sup>80</sup> Abdullah b. Revâha, *Dîvân*, 144.



حَتَّى يُقَالَ إِذَا مَرَّوَا عَلَى جَدَّتِي أُرْسَدَهُ اللَّهُ مِنْ غَازٍ وَقَدْ رَسَدًا<sup>81</sup>

*Fakat ben Rahmân'dan mağfiret ve kan ağlatan (kan bırakmayan) bir darbe dilerim  
Veya kana susamışın elinden öldürücü bir yara, bağırsakları ve karaciğeri delip geçen  
bir mızrak ile  
Ta ki (İnsanlar) kabrime uğradığında şöyle denilsin, Allah onu hidayete erdirdi, o da bu  
hidayete erdi.*

## Sonuç

İslam öncesi dönemde Arapların inançları hakkında yapılan araştırmalarda Arap yarımadası ve özellikle Yemen'de *Rahmân* inancının varlığına dair ipuçlarına rastlanmıştır. Cahiliye Dönemi Arap şiirine bakıldığında İslam öncesi dönemde Arapların *Rahmân*'ı bildikleri ve bu kavramı kâdir-i mutlak tek/bir olan yaratıcı ile eşdeğer manada kullanımları anlaşılmıştır. Bununla birlikte müşriklere "Rahmân'a secde edin" denildiğinde onların Hz. Muhammed'e "Rahmân da kimmiş? Sen 'Secde edin' dedin diye biz ona secde mi edeceğiz?" (Furkân 25/60) şeklinde cevap vermeleri delil getirilerek Cahiliye Araplarının İslam'dan evvel *Rahmân*'ı tanımadıkları da belirtilmiştir. Bazı müfessirler ilgili âyetin tefsirinde müşriklerin *Rahmân*'ı bildikleri halde onu tanımamazlıktan geldiklerini, dolayısıyla yalan söylediklerini belirtmiş ve buna delil olarak Cahiliye dönemi Arap şiirinde *Rahmân* kelimesinin kullanıldığını ifade etmiştir. Arapların ilk aşamada *Rahmân*'ı tanımamaları, aslında onların *Rahmân*'ı bildikleri halde Hz. Muhammed'in *Rahmân*'a yüklediği anlamı kabul etmemeleriyle de ilişkilendirilebilir. Çünkü Cahiliye Arapları Allah'ı bilmeleri ve ona inanmalarına rağmen Hz. Muhammed'in rabbine iman etmemişlerdir. Nitekim "gökleri ve yeri yaratanın" (Lokmân 31/25), "gökten yağmur yağdırıp onunla ölü toprağa hayat verenin" (Ankebût 29/63) Allah olduğunu bilmeleri; "putlara, onları Allah'a yaklaştırması için tapındıklarını" (Zümer 39/3) söylemeleri; ayrıca "gemiyeye binip denizde fırtınaya yakalandıklarında, şirkten vazgeçerek yalnızca Allah'a yönelmeleri"; ancak "Allah, onları fırtınadan kurtarıp sağ salim karaya çıkardığında tekrar şirke düşmeleri" (Ankebût 29/65), aslında onların Allah'ı tanıdıklarına delildir.

*Rahmân* kavramının ilk örneklerine M.Ö. 9. yüzyıldan itibaren milattan sonraki ilk yüzyıllara kadar Aramice *rhmn* ve Akadça *rēmēnū* formunda Suriye ve Yemen bölgesinde rastlanmıştır. Miladi 4. asırdan itibaren *rhmn-rēmēnū* formu Yahudi ve Hıristiyan kitâbelerinde *Rahmânân*'a dönüşmüştür. Buradan Hz. Muhammed'in *Rahmân*'ı Yahudi-Hıristiyan kaynaklı olarak bildiği ve kullandığı öne sürülmüştür. Oysa bu kelime Hz. Muhammed'den önce Arap Yarımadasında peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bazı kimseler tarafından da kullanılmıştır. Bununla birlikte *Rahmân* kavramı, İslâm öncesi (Cahiliye) dönemin şiirlerinde de çokça kullanılmıştır. Bu, İslam öncesi dönemde Araplar arasında *Rahmân* kavramının bilindiği anlamına gelir. Ayrıca toplum içerisinde bazı grupların *Rahmân* inancını benimsediğini de ortaya koyar. Ancak Cahiliye Arapları tarafından bilinen *Rahmân* kavramı, İslâmî dönemdeki *Rahmân* kavramından bazı yönleriyle farklıdır. Şiirlerde *Rahmân* tek bir yaratıcıya (Rab,

<sup>81</sup> Abdullah b. Revâha, *Dīvân*, 147.



İlâh, Allâh, Hâlik) eşdeğer vaziyette zâtî bir isim olarak gelmekte ve genel olarak “çokça bağışlayan” şeklinde kabul gören anlamın dışında yaratıcının mutlak gücüne, otoritesine işaret etmektedir. Ayrıca İslâmî dönemden farklı olarak Cahiliye dönemi şiirlerinde *Rahmân*, *Rahîm* ile birlikte kullanılmamıştır. Beyitlerde genelde *Rahmân*’dan sonra *Rab*, ‘azîz gelmiştir. Sonuçta İslâmî birlikte *Rahmân* kavramı, ulûhiyetin ikinci ismi haline dönüşmüş ve kelime kendine münhasır ilahî bir forma kavuşmuştur.



### **Yazar Katkıları/ Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study: ED (%50), YÖ (%50)

Veri Toplanması | Data Acquisition: ED (%50), YÖ (%50)

Veri Analizi | Data Analysis: ED (%50), YÖ (%50)

Makalenin Yazımı | Writing up: ED (%50), YÖ (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: ED (%50), YÖ (%50)

### **Finansman/ Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

### **Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | The authors have no conflict of interest to declare.



## Kaynakça

'Âmirî, Hıdâş b. Zuheyr. *Şi'ru Hıdâş b. Zuheyr el-'Âmirî*. haz. Yahya el-Cebürî. Şam: y.y., 1986.

Abdübakî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.

Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1980.

Âlûsî, Mahmud Şükrî. *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab*. tsh. Muhammed Behcet el-Eserî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1971.

Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer. *Hızânetu'l-edeb*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.

Bağdâdî, Muhammed b. Habîb. *el-Munemmaḳ fî aḥbâri Qurayş*. thk. Hurşîd Ahmed Fâruk. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütub, 1985.

Beeston, Alfred Felix Landon. "Notes On The Mureighan Inscription". *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 16 (1954), 389-392.

Beyhakî, İbrahim b. Muhammed. *el-Meḥâsin ve'l-mesâvi*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1991.

Bulut, Ali. "Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/19 (2005), 213-235.

Cerîr, İbn 'Atiyye. *Dîvânu Cerîr*. thk. Numan Muhammed Emin. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1986.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-luḡa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgâfûr 'Âttâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990.

Çağırıcı, Mustafa. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/316-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çiçek, Yuliyos Yeşu. *Ahikar'ın Öğütleri*. çev. Yuhanun Gülten-Abgar Gülten. İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2004.

Ebû Tâlib, Abdümenâf b. Abdilmuttalib. *Dîvânu ebî Tâlib*. nşr. Muhammed Altuncî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.

Erul, Bünyamin. "Varaka b. Nevfel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/517-518. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ezdî, Ali b. Zâfir. *Bedâ'i'u'l-bedâ'eh*. thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2007.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luḡa*. thk. Muhammed Avad Mir'ad. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.

Fârisî, Ebû Ali. *Mevsû'atu'l-mesâ'il*. thk. Ömer Ahmed er-Râvî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1971.



- Ferāhīdī, Halīl b. Ahmed. *Kitābu'l-'ayn*. thk. Abdulhamīd Hindāvī. Beyrut: Dāru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Ferrūh, Ömer. *Tārīhu'l-'edebi'l-'Arabī*. Beyrut: Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, 1981.
- Firūzābādī, Muhammed b. Yakub. *el-Ḳāmūsü'l-muḥīṭ*. thk. Muhammed Naīm el-'Arksūsī. Beyrut: Müessesetu'r-Risāle, 2005.
- Greenfield, Jonas C. & Shaffer, Aaron. "Notes on the Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye". *Iraq* 45/1 (1983), 109-116.
- Hüseyn, Taha. *fi'ş-şi'ri'l-Cāhili*. thk. Aldulmun'im Tuleyme. Kahire: Mektebetu'l-İskenderiyye, 2007.
- Izutsu, Toshūhiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn 'Abbād, Ebu'l-Kāsım İsmail. *el-Muḥīṭ fi'l-luğa*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: 'Alemlü'l-Kütub, 1994.
- İbn Ca'fer, Ahmed b. Ebī Ya'küb. *Tārīhu'l-Ya'kübī*. Necef: Matba'atu'l-Ġurā, 1937.
- İbn Cendel, Selāme. *Dīvānu Selāme b. Cendel*. thk. Fahreddin Kabāve. Beyrut: Dāru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1987.
- İbn Dureyd, Ebū Bekr Muhammed. *Cemheratu'l-luğa*. thk. Remzi Münīr. Beyrut: Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, 1987.
- İbn Fāris, Ahmed. *Mu'cemu Makāyisi'l-Luğa*. thk. Abdusselām Muhammed Hārūn. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesīr, Ebu'l-Fidā İsmail b. Ömer. *el-Bidāye ve'n-nihāye*. thk. Ali Şirī. b.y.: Dāru İhyā'i Turāsi'l-'Arabī, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebū Muhammed Abdullāh b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-şu'arā'*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, 1958.
- İbn Kuteybe, Ebū Muhammed Abdullah b. Müslim. *Ġarību'l-Ḳur'ān*. thk. Ahmed Sakar. Mısır: y.y., 1978.
- İbn Manzūr, Ebu'l-Fazl Cemāluddīn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisānu'l-'Arab*. thk. Abdullah el-Kebīr vd. Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, ts.
- İbn Revāha, Abdullah. *Dīvānu 'Abdillāh b. Revāha ve dirāse fi sīretihī ve şirihī*. haz. Velid Kassāb. Riyad: Dāru'l-'Ulūm, 1982.
- İbn Sīde, el-Mursī. *el-Muḥkem ve'l-muḥīṭu'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindāvī. Beyrut: Dāru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 2000.
- İbn Ya'fer, Esved. *Dīvānu'l-Esved b. Ya'fer*. thk. Nūrī el-Kaysī. Bağdat: Vizāratu's-Sekāfe ve'l-'İlām, 1970.
- İbnu'l-Kelbī, Hişām b. Muhammed. *Kitābu'l-eşnām*. thk. Ahmed Zeki Paşa. b.y.: Dāru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 1995.
- İsfahānī, Rāğīb. *el-Mufredāt fi ġarībi'l-Ḳur'ān*. thk. Muhammed Seyyid Kīlānī. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2008.





Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî şinâ'ati'ş-şî'ri ve nağdih*. thk. en-Nebevî Şa'lân. Beyrut: Mektebetu'l-Hâncî, 1990.

Merzubânî, Ebû 'Ubeydillâh Muhammed b. 'İmrân. *Mu'cemu'ş-şu'arâ'*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, 1982.

Meydânî, Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'şâ el-Kebîr*. tsh. Muhammed Huseyn. b.y.: Mektebetu'l-Âdâb, 1964.

Musakkib el-'Abdî. *Dîvânu'l-Musakkib el-'Abdî*. thk. Hasan Kamil. b.y.: Câmi'atu'd-Duvelî'l-'Arabiyye, 1971.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşıra*. Kahire: 'Âlemu'l-Kütub, 2008.

Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Ryckmans, Gonzague. "Inscription sud-arabes (dixième série)". *Le Muséon* 66 (1953), 267-317.

Ryckmans, Javier. "The Old South Arabian Religion". *Yemen: 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix*. ed. W. Daum. Innsbruck: Umschau-Verlag, 1988.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'āyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Heccr, 2001.

Tâi, Hâtim b. Abdillâh. *Dîvânu Hâtim b. Abdillâh et-Tâi*. thk. Adil Süleyman Cemal. Kahire: Matbaatu'l-Mudnâ, ts.

Teixidor, Javier. *Inventaire des inscriptions de Palmyre XI*. Beyrut: Institut Français d'archéologie de Beyrouth, 1965.

Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/471-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/415-417. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Umeyye b. Ebi's-Salt. *Dîvânu Umeyye b. Ebi'ş-Şalt*. haz. Seyfuddin el-Kâtib- Ahmed 'İsâm el-Kâtib. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.

Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Yalar, Mehmet. "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi". *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 95-120.

Zâmin, Hâtim Sâlih. *'Aşratu şu'arâ' muḳillûn*. Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1990.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs*. thk. Ahmed Ferrâc. Kuveyt: et-Turâsu'l-'Arabî, 1965.

Ziriklî, Hayreddin b. Muhammed. *el-'Alâm*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

**[Tiad], 2022, 6 (1): 109-137**

**Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber Örneğinde Tasvir Ettiği İslâmî Eğitim  
Metodu/Sistemi**

The leadership of Hz. Prophet the Islamic Education Method System or  
Recommended By The Qur'an

**Ahmet HAMİTOĞLU**

**Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir  
Anabilim Dalı**

**Asst. Prof. Dr, Ağrı İbrahim Çeçen University Faculty of Islamic Sciences**

**e-mail: ahamitoglu@agri.edu.tr**

**ORCID: 0000-0002-4129-9665**

**Mehmet SALİH**

**Araştırma Görevlisi Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı**

**Research Assistant, Ağrı İbrahim Çeçen University Faculty of Islamic Sciences**

**e-mail: msalih@agri.edu.tr**

**ORCID: 0000-0001-5203-397X**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 21.04.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 22.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 23.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Hamitoğlu, Ahmet. Salih, Mehmet " Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber Örneğinde Tasvir Ettiği İslâmî Eğitim Metodu/Sistemi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 109-137. <https://doi.org/10.32711/tiad.1106857>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber Örneğinde Tasvir Ettiği İslâmî Eğitim Metodu/Sistemi

### Öz

İki dünya saadetini insanlara sunmak için inen Kur'ân-ı Kerim, geldiği amaç doğrultusunda insanlara hidayet kaynağı olma görevini asırlardır devam ettirmektedir. Hz. Peygamber, Kur'ân-ı Kerim'den aldığı yönlendirmelerle insanlara hitap etmiş, kendisinden önce bir karanlık girdabında boğulan insanları aydınlığına çıkarmak için onlara yol göstermiş ve onları eğitmiştir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in insanları eğitirken izlediği metodun önemi ve Kur'an ayetlerinin buna nasıl atıfta bulunduğu incelenmiştir. Evvela evrensel bir eğitimci konumunda olan Hz. Peygamber'in; eğitim-öğretimi teşvik ettiği, insanlara karşı merhametli davrandığı, eğitim yaparken bireyleri farklılıklarıyla tanıyarak hareket ettiği ve bu eğitimin Kur'ân ayetleriyle desteklendiği görülmüştür. Ayrıca Hz. Peygamber'in; bu eğitimi yaparken söylediklerini önce kendi uygulayarak örneklik etmesi, güzel tavsiyelerde bulunması, muhatabına hikmetli sözlerle yaklaşması, yaptığı eğitimin konusuyla ilgili kıssalar anlatması gibi bazı eğitim yöntemleri ayetler ve hadisler ışığında ele alınmıştır. Böylece Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerinde tasvir ettiği eğitimin adımları açıklanarak günümüz eğitim-öğretimine katkı sunmak hedeflenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'ân-ı Kerim, Metot, Eğitim, Öğretim, Ahlak, Toplum.

### The leadership of Hz. Prophet the Islamic Education Method System or Recommended By The Qur'an

#### Abstract

The Qur'an, which was revealed to offer the happiness of the two worlds to people, continues to maintain its importance as a source of guidance for people in line with its purpose for centuries. Hz. The Prophet addressed people with the instructions he received from the Qur'an, he guided and educated the people who were in the whirlpool of darkness before him to bring them to the top of the light. In this study, Mr. the importance of the method followed by the Prophet in educating people and how the verses of the Qur'an refer to it are examined. First of all, a universal educator Hz. it has been seen that the Prophet encouraged education, and this education was supported by the verses of the Qur'an. Also, Hz. Muhammed set an example by first applying what he said while giving this education, giving good advice, approaching his interlocutor with wise words, telling stories about the subject of his education, are discussed in the light of verses and hadiths. Thus, it is aimed to contribute to today's education described in the verses of the Qur'an.

**Keywords:** al-Qur'ân al-Karim Method, Education, Teaching, Morality, Society.



## Giriş

Hiç şüphe yok ki doğru ve sağlam eğitimin temelleri, İslâmî eğitim sistemine dayanmaktadır. İslâmî eğitim ise Kur'ân-ı Kerim'in yönlendirmeleri ışığında Hz. Peygamber'in, ailesine ve ashabına karşı sergilediği yaklaşıma ve İslam'ın ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Bahsedilen eğitim, saygın bir insan kişiliği inşa etmeye çağıran en önemli konulardan biridir. Bu ise, sürekli daha iyiye dönüşüm yoluyla gerçekleşir. Toplumları inşa etmek ve bugünü geleceğe taşımak bu değişimden geçer. Bu da milletin aydınlanmasını ve toplumdaki olumlu etkileşimlerin oluşmasını sağlamaktadır.

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama ve doğrudan veri toplama tekniğine başvurulmuştur. Nitel araştırmacılar bu teknikte bilgiyi doğrudan kaynaktan edinmeyi hedeflemişlerdir. Çalıştıkları ortamlarda kaynak olarak belirledikleri verilerle doğrudan ilişki içinde bulunarak ve uzun zaman harcayarak bunu gerçekleştirmektedirler.<sup>1</sup>

Günümüzde uygulanan eğitimlerin birçoğu sadece dünya saadetini elde etmeye yönelik olup, uhrevi saadet ile ilgili hususlar göz ardı edilmektedir. Dünyevi arzular ve maddi ihtiyaçlar amacına yönelik yapılan eğitimler, her ne kadar insanoğlunun fizyolojik ihtiyaçlarını karşılasa da insanın asıl ihtiyaç duyduğu ruhani, diğer bir ifadeyle manevi boşluğunu dolduramamaktadır. Durum böyle olunca toplumdaki ahlaki ve edebi dönüşüm mevcut eğitimle tam gerçekleşmemekte, bireyler arası ilişkiler maddi düzeyde kalmakta ve toplum her geçen gün daha da metalaşmaya doğru gitmektedir. Hal böyle olunca insanın hem maddi hem de manevi yönünü geliştirmeyi esas alan eğitim sistemlerinin geliştirilmesi, toplumun maddi imarı yanında manevi açıdan da imarının sağlanması için insan fitratına uygun, insanı manevi yönden eğiterek iç huzuru temin eden, böylelikle toplumun da manevi bağlarını güçlendiren eğitim modellerinin geliştirilerek uygulanması gerekmektedir. Tarihsel bağlamda bu soruna bakıldığında ahlaki çöküntü ve kırılmaların arttığı, insanoğlunun dünyevi arzular ve maddi uğraşlar etrafında yaşadığı bir zaman diliminde, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e inerek o toplumu ıslah ettiği, maddi kalkınmanın yanında manevi kalkınmayı da gerçekleştiren bir yöntemle insanları eğittiği bilinmektedir.

Kur'ân-ı Kerim ve ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in nasıl bir yöntem ve üslup kullanarak bu toplumsal değişimi gerçekleştirdikleri inceleme konusu yapılarak mevcut eğitim programlarına katkısının araştırılması bugünün en önemli konularından bir olduğu düşünülmektedir. Böyle bir bilinçle hareketle konuyla ilgili yapılan araştırmalar neticesinde Kur'ân-ı Kerim ve Hz.

<sup>1</sup> Şener Büyüköztürk, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Erkan Akgün, Şirin Karadeniz, Funda Demirel, *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 258.



## Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber Örneğinde Tasvir Ettiği İslâmî Eğitim Metodu/Sistemi

Peygamber'in eğitim yönüyle ilgili muhtelif çalışmaların yapıldığı görülmektedir.<sup>2</sup> Bu çalışmaların bir kısmı direkt Hz. Peygamber'in eğitim konusundaki tutumlarını ele almakta, meseleyi sadece Nebvî düzeyde tutmaktadır. Daha ziyade eğitim konusunu Hz. Peygamber döneminde mevcut olay ve olgular üzerinden aktarmakta; Kur'ân-ı Kerîm'in, "makalemizde konu edindiğimiz şekilde" eğitimi nasıl tasvir ettiği, Hz. Peygamber özelinde nasıl bir yere ve hangi yöntemlerle konumlandırıldığı üzerinde durmamaktadırlar. Ayrıca bu çalışmalar kapsamında, eğitim ve insan psikolojisi, Kur'ân'ın eğitimle ilgili tutumu, Kur'ân'da eğitimle ilgili kavramların bazı bilim dallarıyla ilişkisi veya direkt Hz. Peygamber'in eğitim yönü ele alınırken bu çalışmada Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerle atıfta bulunduğu eğitim yöntemleri ve Hz. Peygamber'in kişiliğinde bu yöntemlerin izdüşümleri araştırılmıştır. Ayrıca bu çalışmada, Hz. Peygamber'in Kur'ân ayetleri ışığında ve sünnet bağlamında çağdaşlarına yönelik sunduğu yöntemler, birlikte açıklamaya çalışılmıştır. Bu yöntemler ve toplumdaki yansımaları aktarılırken sadece teorik değil pratik yansımaları da örneklerle sunulmuştur. Bütün bunların yanı sıra, yüce Allah'ın; Hz. Peygamber'in eğitimle ilgili özelliklerini nasıl tanıttığı ve yaşadığı toplumda onu nereye konumlandığı da tespit edilmiştir. Bu çalışma yapılırken Hz. Peygamber'in uyguladığı yöntemlerin hangileri olduğu, bu yöntemlerin o zamanki toplumda kabul görüp görmediği, insanların olumlu veya olumsuz davranışlarına etkisinin boyutu sorgulanmış, mevcut soruların tüm yanıtları gün yüzüne çıkarılarak Kur'an'ı Kerim'in ışığı ve Hz.

<sup>2</sup> Mehmet Şanver, "Dinî Tebliği ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (Ocak 2001): 137-164; Fahri Kayadibi, Kur'an'ın Eğitim, Bilim ve Araştırmaya Verdiği Önem, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/1, (Nisan 2006), 1-15; Muhiddin Okumuşlar, "Kur'an'da Tebliğ, Davet Ve Emir-Nehiy Kavramlarının Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", Marife Dini Araştırmalar Dergisi 7/1 (Nisan 2007): 93-104; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da "Tenzil" Kavramına Eğitim Açısından Bir Yaklaşım", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (Mart 2014): 41-84; Şakir Gözütok, Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017); Necmettin Çalışkan, Cahiliye Dönemi Muallim Algısı Bağlamında Kur'ân'da Ve Hadislerde Risalet Görevi Ve Eğitim İlişkisi, Cemil Meriç-10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi Tam Metin Kitabı, ed. Ender Eyuboğlu-Sami Baskın, (Hatay: Saybilder Yayıncılık, 2018) 908-914; Remzi Kaya, "Kur'ân-ı Kerim'de Öğrenci ve Eğitimci Olarak Hz. Muhammed", Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 1/1 (Aralık 2018): 20-56; Çiğdem Can Kaynak, Kur'an-ı Kerim Çerçevesinde Eğitim, Eğitimci ve Eğitilen, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 24/2, (Haziran 2020), 705-725; Çiğdem Can Kaynak, Kur'an-ı Kerim Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Yöntemleri Ve Uygulama Örnekleri, (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1-147; Abdülfettah Ebû Gudde, er-Rasûlü'l-Muallim ve Esâlibihi fi't-Ta'lim, Çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim Yayınları, 2021).



Peygamber'in örneğinde yürüyen bu sistemin yöntemleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın sonucunda İslâmî eğitim sistemiyle ilgili ulaşılan yöntemlerin her öğrenci ve eğitimci tarafından istifade edilerek kendi çevresinde tatbik edilmesi beklenmektedir.

Yapılan araştırmanın kapsamı şu konulardan oluşmaktadır: Giriş bölümünde konunun öneminden ve araştırma planından bahsedilmiştir. Çalışmaya başlarken, "metot" ve "eğitim" sözcüklerinin sözcük ve terim anlamlarından söz edilmiştir. İkinci olarak günümüzde yaşadığımız bu zor koşullarda Müslüman neslin yetiştirilmesinde bu mutedil İslâmî eğitim metodunun öneminden özellikle bahsedilmiştir. Üçüncü konuya gelince, burada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsiyeti ve eğitim kişiliğinin en önemli özelliklerinden bahsedilmiştir. Dördüncü olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ailesine, ashabına ve onlardan sonra gelen tüm İslâm ümmetine miras bıraktığı eğitimde takip ettiği üslup ve yöntemlerden bahsedilerek onları nasıl eğittiği ve nasıl yönlendirdiğiyle ilgili önemli noktalar açıklanmıştır. Beşinci olarak ise günümüz toplumu için eğitim-öğretim ve rehberlikte Hz. Peygamber'in eğitim yöntemi ve bu yöntemin dayandığı temel içeriklerden almamız gereken en önemli tavsiye ve çözüm önerileri belirtilmiştir. Sonuç kısmında ise yapılan araştırmada ortaya çıkan başlıca bulgulardan ve önerilerden bahsedilmiştir.

## 1. Eğitim ve Metot Kelimelerinin Tarifi

### 1.1. Metot Sözcüğünün Sözlük ve Terim Anlamı

Metot sözcüğü sözlükte açık ve seçik yol, yöntem, yaklaşım manalarına gelmektedir. Nitekim Kur'an'da da "sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk"<sup>3</sup> ayetinde aynı sözcükle "yol" manası kastedilmiştir. En doğru yol; açıklayıcı ve apaçık olandır denilmektedir.<sup>4</sup>

Metot sözcüğünün terim manası ise Râgıp el-İsfehânî'ye göre açık yol/yöntem,<sup>5</sup> İbn Kesîr'e göre açık ve kolay yol/yöntem,<sup>6</sup> Mennâvî'ye göre ise kullanılan yol, izlenilen yol/yöntem manasına gelmektedir.<sup>7</sup> Yukarıdaki ifadeler incelendiğinde metot sözcüğünün tarifi için sonuç olarak şunu söylemek

<sup>3</sup> Kur'an-ı Kerîm Meâli, Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Mâide 5/48.

<sup>4</sup> Ali b. İsmail el-Mürsi, *el-Muhkem ve'l-muhit ve'l-'azam*, thk. Abdülhamit el-Hindavi (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 4/171; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), "nhc" 2/383; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Mısır: Daru'l-Hidaye, ts.), "nhc" 6/251.

<sup>5</sup> Râgıp el-İsfehânî, *Müfredatu elfazu'l-Kur'an* (Şam: Daru'l-Kalem, 2009), 826.

<sup>6</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed es-Seyd vd. (Kahire: Darü'l-Hadis, 1426), 2/760.

<sup>7</sup> Muhammed Abdürraûf b. Ali el-Mennavi, *et-tavkîf ale mühimmâti't-Tarîf* (Kahire: Âlemü'l-Kitâb, 1410), 1/317.





mümkündür. Belirli bir üslupla açık yöntemler takip edilerek gidilen bir süreçtir.

### **1.2. Eğitim Sözcüğünün Sözlük ve Terim Anlamı**

Eğitim sözcüğü Arapça terbiye sözcüğünün Türkçe karşılığı olup, Rabb sözcüğünden türemiştir. Rabb ise; sözlükte sahip, efendi, koruyucu, yönetici, terbiye edici ve nimet veren manalarında kullanılmaktadır. Bu isim yalnızca yüce Allah'a izafe edilerek kullanılan bir isim olup başkasına izafe edilmez. Başkasına izafe edildiğinde filanın rabbi şeklinde anlaşılmaktadır. Rabb sözcüğünün kökenine gelinecek olursa bir şeyi yavaş yavaş mükemmelliğe doğru götürmek olan eğitim anlamına gelmektedir.<sup>8</sup>

Eğitimin terim anlamıyla ilgili birçok âlim görüş belirtmiştir.<sup>9</sup> Onu; bir şeyi yavaş yavaş yapmak, bir durumdan başka bir duruma doğru inşa etmek anlamında tarif edenlerin yanı sıra, kişiyi; hayatın meşakkat ve zorluklarına karşı muhtaç olduğu yeme, içme ve terbiye ile yetiştirip beslemesi, güçlü, sağlıklı ve yetenekli büyümesini sağlama şeklinde tanımlayanlar da bulunmaktadır. İnsanın eğitilmesi ve tam mükemmelliğe ulaşması ise ancak eğitimle olabilmektedir. Burada eğitimin kastedilen manası; insan vücudunu, zihnini, ruhunu, hissini, vicdanını ve duygularını beslemesidir.<sup>10</sup> Başka bir tanıma göre hayatın en alt evrelerinde dikkat ve özen göstererek, ister fiziksel yönüne, isterse ahlaki yönüne yönelik olsun, çocuğa temel davranış kurallarını kazandırmak ve bununla birlikte içinde bulunduğu toplumun normlarını kazandırmayı sağlamaktır.<sup>11</sup>

Yukarıda verilen tüm tanımlardan hareketle eğitimin tarifini şöyle özetlemek mümkündür. Eğitim; bir kişiyi eğitim başta olmak üzere, rehberlik, gözetleme ve beslenme gibi konuların tümüne önem vererek mükemmel hale getirmek üzere eğitmektir. Yani eğitim, insanı beden ve ruhen besleyen her şeye önem vermek olup onu ruh, duygu, vicdan ve sevgi gibi özelliklerinde en mükemmel dereceye ulaştırma eylemi olduğu söylenebilir.

## **2. İslâmî Eğitim Metodu ve Günümüzdeki Önemi**

---

<sup>8</sup> Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-nihâye fi garîbi'l-hadisi ve'l-eser*, thk. Tâhir ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tannahî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 2/180; İbn Manzûr, "rab", 1/401; ez-Zebîdî, "rab", 2/461.

<sup>9</sup> el-Mennavi, *et-Tavkîf*, 1/95.

<sup>10</sup> Abbâs Mahcûb, *Usûlü'l-fikri't-terbevi fi'l-İslâm* (Süriye: Darü İbn Kesir, ts.), 15.

<sup>11</sup> Ahmed Mahmud Hasan İyad, *el-Ehdâfî't-terbeviyye li'l-ibâdati fi'l-İslam* (Darü'z-Zehra li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2010), 1/14.



Eğitim; her millette ve medeniyette ilerlemeyi, refahı ve yenilenmeyi tesis eden, tüm değişim ve gelişimlerin temelini oluşturan önemli bir faktördür. Bu faktör, insan ruhunu süsleyen, beyinleri eğiten ve milletlerin inşasını sağlayamaya giden önemli bir olgudur.

İslâmî eğitim sistemi ise bu ümmette vücut bulan ve temelden yukarıya kadar yükselen dosdoğru bir süreçtir. Bu güçlü ümmet; olağanüstü, etik ve insanî idealler inşa eden benzersiz bir toplumdur. Yüce Allah, bu eğitim metodunun yeryüzünün her tarafına ışık saçmasını takdir ederek bu aydınlığı, topluma doğru yolu gösteren ve ıslah eden bir sistem olarak yaymıştır.

Hız. Peygamber, büyük ve güçlü bir ümmetin kurulmasında çok payı olan ve İslâmî eğitim sistemini en iyi şekilde uygulayan otoriter şahsiyetler yetiştirmiştir. Bu şahsiyetleri ise İslam hükümlerinin henüz tafsilatlı olarak inmediği, yalnızca inançla ilgili ayetlerin indiği bir zamanda yetiştirmeye başlamıştır.<sup>12</sup> İslam'ın yeni yeni oluşmaya başladığı bu dönem göz önünde bulundurulduğunda İslâmî eğitim sisteminin önemi ve gücü anlaşılmaktadır. Nitekim Yüce Allah Hz. Peygamber ve sahabelerinden bahsederken onların durumunu şöyle anlatmaktadır. *“O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah'ın lütuf ve rızasına talip olarak hep rükûda ve secdede görürsün. Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur; Tevrat'ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil'deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye (böyle olmuştur). Onlar arasından iman edip dünya ve ahirete yararlı işler yapanlara Allah bir bağışlama ve büyük bir ödül vadetmektedir.”*<sup>13</sup>

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, henüz ikinci asırda onun tatbik ettiği İslâmî eğitim sisteminin izleri belirmiş, toplumun tüm kesimlerine nüfuz etmiş durumdaydı. Hız. Peygamber'in sahabeye uyguladığı eğitim sistemi ikinci asrın başlangıcından itibaren çocukların katıldığı ilim halkalarından tutun ilmî seviyenin en yüksekte olduğu eğitim kurumlarına bile ulaşmıştı. Bu eğitim sisteminin en ince ayrıntısına kadar dikkat edilerek tatbik edilmesi ve yaygınlaştırılması İslam medeniyetinin gelişmesini sağlamış, müntesiplerini İslam'ın ruhuna erıştirmiştir.<sup>14</sup>

Yukarıda zikredilen hususlardan dolayı eğitim sistemi, tüm milletlerin ilgisini çeken, bilginlerin ve düşünürlerin asırlardır önem verdiği bir faktördür. Milletlerin zafere giden yolu bulmaları ve zirvede kalmaları, sahip oldukları çokluk, ellerinde bulunan mal veya sahip oldukları güç olmadığı

<sup>12</sup> Mustafa Muhammed et-Tahhân, *et-terbiye ve devruha fi teşkîlî's-sülûk* (Lübnan: Darü'l-Marife, 1427), 1/11.

<sup>13</sup> el-Fetih 48/29.

<sup>14</sup> Ahmed Fûad el-Ehvânî, *et-Terbiye fi'l-İslâm* (Mısır: Darü'l-Meârif, ts.), 8.



düşünölmekte, bilakis zafere giden yolda ilerlemek ve zirvede kalmak, doğru ve sağlam bir eğitim modelinden büyük paylar almakla mümkün olacağı düşünölmektedir.<sup>15</sup>

Müslömanlar İslâmî eğitim sistemine büyük önem vermiş, bu sistemi uygulama konumunda olan düşünörlörlö ve alimler, onu en iyi yere konumlandırmış, bu alanda en özgün yöntemler geliştirerek bu sistemin daha iyi olması için gayret göstermişlerdir. Bütün bunları yaparken de İslam'ın ilk öğretmeni Hz. Muhammed'i (s.a.v.) örnek alarak yapmışlardır.<sup>16</sup>

Bünyesinde müsamaha ve hoşgörüyü barındıran İslâmî eğitim modeli günümüzde en çok ihtiyaç duyulan sistemlerden biridir. Çağımızda; yenilikçi modern yöntemlerin, modern eğitim kurumlarının ve eğitim alanlarının ürettiği yararlı, esnek ve bilimsel eğitim araçları gibi tüm araçlara ihtiyaç duyulmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabı döneminde, İslâmî eğitimin yetiştirdiği ilk nesli örnek alarak, modern dönemde yeni insanlar eğitmek için aşağıda sayılacak olan yöntemlerin uygulanması, mevcut eğitim sistemine katkı sağlayacağı temenni edilmektedir.<sup>17</sup>

İslam eğitim metodunun tüm İslam ölkelerinde, özellikle günümüzde uygulanması, son derece önemlidir. Müslömanlar, sağlam bir ilke, güçlü bir inanç ve açık bir çağrıya sahip olduğundan, izlemesi gereken metodun bu ilke ve inanca tabi olması son derece önemlidir. İslâmî eğitim sistemi bu ilkeye inanan, bu inanca bağlı kalan, bu mesajı taşıyan ve bu çağrıyı gerçekleştiren nesiller yetiştirmek için güçlü bir araçtır.<sup>18</sup>

Günümüz İslam dünyası, global düzeyde bir değişim ve dönüşöme girişerek, bir yandan durgunluğun tozunu üzerinden atmakta, bir yandan da Batı'nın saldırganlığından kendini korumaya çalışmaktadır. İslam milleti, eğitimin en alt kademesinden başlayarak İslâmî eğitimde mevcut sorunların ne olduğunu ve modern İslâmî eğitimin içinde yaşadığımız yeni dünya ile uyumlu olabilmek için nasıl olması gerektiği üzerinde durması önemlidir. Günümüzde psikolojik, sosyal ve eğitimsel çalışmaların büyümesine paralel olarak gelişen sorunları aşmadan, çağdaş eğitim sistemini uygulamamız mümkün gözükmemektedir. Ancak mevcut sistemi İslâm tarihinde uygulanan İslâmî eğitim sistemiyle

---

<sup>15</sup> Muhammd Abdullah es-Semmân, *et-Terbiye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tunus: Darü Ebû Selâme li't-Tibâti ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1981), 14.

<sup>16</sup> Abdülhamit el-Haşimi, *er-Rasûlü'l-arabiyyü'l-mürabbi* (Şam: Darü's-Sekaveti li'l-Cemi', 1401), 400.

<sup>17</sup> el-Haşimi, *er-Rasûlü'l-arabiyyü'l-mürabbi*, 400.

<sup>18</sup> el-Ehvânî, *et-Terbiye fi'l-İslâm*, 3.



birleştirerek onun rehberliği ve eskiden yürüttüğü başarılı yöntemleri takip ederek günümüzde uygulamak gerekmektedir.<sup>19</sup>

### 3. Hz. Muhammed'in (S.a.v.) Eğitimci Kişiliği

Mutedil İslam eğitim sistemi hakkında araştırma yapmak isteyen, onu takip ederek hayatına uygulamak ve referans almak isteyenler evvela İslâmî eğitim sistemini kuran ilk kişi olan Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bu konudaki örnek davranışlarını/uygulamalarını araştırmaları ve dikkatle tetkik etmeleri tavsiye edilmektedir. Nitekim O "ben bir muallim/öğretmen olarak gönderildim"<sup>20</sup> diyerek hem İslam'ın ilk öğretmeni olmakta hem de öğretmenler için güzel bir örnek konumunda durmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.), kendi dönemindeki cahiliye Arap'larını, titiz eğitim yaklaşımıyla geceleri inzivaya çekilip ibadetle meşgul olan, gündüzleri de gerek nefsi gerekse de fiili cihat yapabilen bir topluma dönüştürmüştür. Onlardan her biri kendi nefsi için istediğini kardeşi için de ister, kendileri büyük bir zaruret içinde olsalar bile başkalarını kendilerine tercih ederlerdi. Sahabelerin bu davranışlarına o bölgede yaşayan uzak ve yakın toplumlar da şahit olmuşlardır. Ayrıca Yüce Allah onların bu davranışlarını şu ayette taltif ederek şahitlik etmiştir. "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır."<sup>21</sup>

Hz. Peygamberin liderliğinin etkisi ve doğru rehberliğiyle ortaya koyduğu bu sağlam eğitim sistemi, milyonlarca insanı hem teorik hem de pratik anlamda yetiştirerek büyük bir eğitimci olduğunu kanıtlamıştır.<sup>22</sup>

Hz. Peygamber, yaklaşık yirmi üç yıl devam eden vahiy sürecinde İslâmî eğitimi, ehl-i beyti ve ashabına uygulamış, daha sonra tebliğ faaliyetleriyle birlikte bu yöntemini yaşadığı bölgenin dışına çıkarma planlarını yapmıştır. Bu minvalde sâir devlet başkanları ve krallara İslâm'ı tebliğ eden mektuplar göndererek o coğrafyada İslam dininin şekillenmesini sağlamıştır. Bu doğrultuda attığı adımlar onu İslâmî eğitim anlamında evrensel bir insan eğitimcisi olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Nitekim, bir insan yaşadığı dünyada bilgi, takva ve ahlaki yönünü geliştirdiği sürece, insanlar ve nesiller üzerindeki şaşırtıcı etkisinin olabileceği, insanlar nezdinde en büyük eğitimci olarak konumlanabileceği olası bir durum olarak görülmektedir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> el-Ehvânî, *et-Terbiye fi'l-İslâm*, 8.

<sup>20</sup> Ahmed b. Abdüllah b. Ahmed el-İsbehânî, *el-Müsnedi'l-müstahrec ale sahihi'l-imâmü'l-müslim*, thk. Muhammed Hasan Muhammed eş-Şafii (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 1/146.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/110.

<sup>22</sup> Yûsuf Hâtır Hasan es-Süveri, *Esâlibü'r-rasûl fi'd-d'aveti ve't-terbiye* (Sundûkü't-Tekâfü'l-li Riayeti'l-User, 1991), 13.

<sup>23</sup> el-Hâşimî, *er-Rasûlü'l-arabiyyü'l-mürabbi*, 46.



Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) pratiğe dayalı hayatı gözden geçirildiğinde, sahabenin ve ehl-i beytinin davranışlarını değiştiren eğitim yöntemleri araştırıldığında, onları cehalet karanlıklarından ilmin nurlarına çıkardığı, yaşadığı çağda kaybolmaya yüz tutmuş şahsiyetleri bugünün ve geleceğin inşasına rol model bireyler olarak ortaya çıkardığı da göz önünde bulundurulduğunda onun Müslüman nesillerin tanıdığı en büyük örnek eğitimci olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Şimdi onun eğitimci kişiliğinin bazı özellikleri açıklanacaktır.

### **3.1. Eğitim-Öğretimi Teşvik Etmesi**

Hız. Peygamber'in eğitim-öğretimi teşvik etmesinin onun kişisel bir özelliği ve karakterinde bir meleke olduğu bizzat Kur'ân tarafından bize haber verilmektedir. Nitekim yüce Allah *"Ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapkınlık içindeydiler"*<sup>24</sup> buyurmaktadır. Yüce Allah aynı ayetle Hız. Peygamber'in onlara hem maddi hem de manevi ilimleri öğrettiği ve belli bir eğitim sonucunda onları sapkınlıktan hidayete çıkardığı bildirilmektedir. Yine eğitim-öğretim veya öğrenme ve öğretme hususuyla ilgili hadis-i şeriflere bakıldığında kendisinin de bu minvalde sözlerinin olduğu ve insanları öğretmeye/öğrenmeye teşvik ettiği görülmektedir. *"Bir topluluğa ne oluyor da komşularını bilgilendirip öğretmiyorlar, onların İslâm'ı anlamalarına yardımcı olmuyorlar, iyiliği emredip kötülükten sakındırmıyorlar? Bir topluluğa ne oluyor da komşularından öğrenmiyorlar, bilgilenmiyorlar, İslâm'ı anlamaya çalışmıyorlar?"*<sup>25</sup> Hadis-i şerif incelendiğinde yukarıda bahsedilen Hız. Peygamberin insanları eğitim öğretime teşvik ettiği açıkça görülmektedir.

Toplumdaki eğitim öğretim öylesine büyük bir alana sahiptir ki bu alanın ihmal edilmesi toplumsal suçlara neden olabilmekte ve faillerin bu fiilleri dünyevi cezalar ile neticelenebilmektedir. Hız. Peygamber'in tatbik ettiği eğitim sistemine ne ondan önce ne de ondan sonra tarihte eşi ve benzerine tanıklık edilmediği ifade edilmektedir.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> el-Cuma 62/2.

<sup>25</sup> Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-favâid*, thk. Hüsameddîn el-Kudsi (Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1414), 1/164.

<sup>26</sup> Mustafa Zürkânî, *el-Medhalü'l-fikhü'l-âm* (Şam: Darü'l-Kalem, 1425), 2/641.



Söz konusu eğitim ve öğretimde ise en faydalı bilgi, dini ve dünyevi işlerin yürütülmesinde kişiye fayda sağlayan; bireyi, toplumu ve insanlığı inşa eden bilgi olduğu düşünülmektedir.

### 3.2. Şefkatli ve Merhametli Olması

Sevgi, merhamet ve şefkat, Hz. Peygamber'in eğitim anlayışının en belirgin özelliklerinden olup insanları davranışlarda ve sosyal ilişkilerde merhametli olmaya sevk eden bir duygudur. Şüphesiz yüce Allah, insanoğluna karakterinin bir parçası olarak merhamet duygusu vermiş ve takvasının gereği onu tüm canlılara göstermesini peygamberi aracılığıyla emretmiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'i okurken merhametin büyük bir ahlaki özellik olduğunu, onun toplumdaki etkilerini ve boyutlarını anlatan ayetlerle dolu olduğunu görmekteyiz. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.v.) birçok hadisinde eğitimcinin sahip olması, harekete geçirmesi ve uğraşması gereken nitelikler olarak şefkat ve merhametten bahsetmekte, onun Allah'ın razı olduğu işlerden olduğunu, onu yapan kişiyi de cennete koyacağını haber vermektedir.

Nitekim yüce Allah şefkat ve merhamet bağlamında Hz. Peygamber'e atıfla şöyle buyurmaktadır. *"Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur."*<sup>28</sup> Hz. Peygamber için merhamet bir ilke ve davranış modeli haline gelmiş, bu hususta kendisi de şöyle buyurmuştur. *"Allah, merhametli olanlara rahmetle muamele eder. Öyleyse, sizler yeryüzündekilere karşı merhametli olun ki, göktekilerde size rahmet etsinler."*<sup>29</sup> Öte yandan yüce Allah'ında ayette işaret ettiği üzere merhametsiz, katı yürekli eğitimcinin ise işinde başarılı olmayacağı ve insanlar nezdinde kabul görmeyeceği açıkça belirtilmiştir. *"Sen onlara sırf Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi."*<sup>30</sup>

### 3.3. Talebenin/Öğrencinin Psikolojisine En Uygun Yöntemi Seçmesi

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in eğitim yönlendirmelerinde öğrencinin psikolojisine en uygun yöntemi nasıl seçtiği, eğitim sürecinde öğrencinin psikolojik ve sosyal durumunu nasıl göz önünde bulundurduğu incelenmeye çalışılacaktır. Nitekim başarılı bir eğitimin; öğrencinin fiziksel, öğrenme sürecinde anlama, özümleme ve uygulamaya yönelik psikolojik ve zihinsel hazırlığını dikkate alan eğitim olduğu söylenebilir.

<sup>27</sup> Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411), 4/175.

<sup>28</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>29</sup> en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, 4/175.

<sup>30</sup> Âl-i İmrân 3/159.





Kur'ân-ı Kerim incelendiğinde Yüce Allah'ın, yarattığı insanın psikolojisini en iyi bilip ona göre hitap yolları seçtiği görülmektedir. Konuyla ilgili ayetlerde Yüce Allah'ın, akleden ve düşünerek doğru yolu bulabilen insanlara cennetin nimetlerini teşvik etmeye yönelik hitaplarda bulunduğu, doğru yolu akledemeyip cennetin nimetlerini teşvik eden ayetlerini kâle almayan insanları da cehennem azabını anlatan ayetlerle korkutarak hidayet bulmasına yönelik hitaplarda bulunduğu gözlemlenmektedir. Örneğin; *"İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, bu daha önce de bize rızık olarak verilendir derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir. Ayrıca onlar için orada tertemiz eşler de vardır ve orada onlar sonsuza kadar kalıcıdırlar"*<sup>31</sup> ayetiyle yüce Allah insanları iman ve iyi amel karşılığında cennetle müjdelemektedir. Bunu yaparken de cennetin insan psikolojisine iyi gelen ve onu iyiye yönlendirici özelliklerinden bahsederek onun ruhunu okşamakta, yapacağı davranışı istenen davranışa dönüşmesini bu metotla arzu etmektedir. Diğer bir hitabında ise; *"Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve müminlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız. Orası varılacak ne kötü bir yerdir!"*<sup>32</sup> buyurmaktadır. Ayet incelendiğinde yüce Allah, doğru ve açık olan yoldan sapan insanları cehennem varlığıyla korkutmakta, onları hidayete erme hususunda cehennem kötülüğüyle caydırmaya çalışmaktadır. Her iki örnek göz önüne alındığında, yüce Allah'ın iki farklı metotla insanlara yaklaştığı, sahip olduğu psikolojiye göre hitap ettiği görülmektedir. Nitekim sadece nimetleri duyduğunda doğru yolu seçen insan psikolojileri olmakla birlikte nimet anıldığında pek umursamayan ancak azabı ve vereceği korkuyu gördüğünde doğru yolu seçen psikolojiye sahip insanlar da bulunmaktadır.

Kur'ân- Kerim'in ihtiva ettiği emir, nehiy ve tavsiyelerin uygulayıcısı olan Hz. Peygamber'in bir hadisine baktığımızda konuyla ilgili şu hadis-i şerif dikkat çekmektedir. Enes b. Mâlik'in şöyle söylediği rivayet edilmiştir. Rasûlullah ile mescitteyken bedevîlerden biri içeri girdi ve mescidin bir köşesinde namaz kıldı. Daha sonra olduğu yerde abdest bozmaya başladı. Bunun üzerine sahabeler ona bağırarak uyarmaya başladılar. Fakat Rasûlullah bedeviye işini bitirene kadar karışmalarını buyurdu. Bedevi adam işini bitirince Rasûlullah onu yanına çağırarak ona mescitte abdest bozmanın, orayı kirletmenin doğru

---

<sup>31</sup> Bakara 2/25.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/115



olmadığını, bu mübarek yerlerin Allah'ı zikretmek, namaz kılmak ve Kur'an okumak için yapıldığını hatırlattı.<sup>33</sup>

Hz. Peygamber'in bu hadisinde, açık bir yönlendirmeye öğrencinin psikolojik ve sosyal durumunu göz önüne alarak onu eğittiği görülmektedir. Dolayısıyla öğrencinin/talebinin kişisel veya psikolojik yönünü dikkate almadan, önemsenmeden yapılan her eğitim faaliyeti başarısızlık ile sonuçlanabileceği gerçeğine varılabilir.<sup>34</sup>

### 3.4. Bireysel Farklılıkları Göz Önünde Bulundurması

Konuyla ilgili ayetlere bakıldığında yüce Allah'ın da insanların tümünü imanî olarak bir seviyede görmediği, yeni Müslüman olanlar ile daha önceden Müslüman olanları ayırdığı görülmektedir. Nitekim bir ayette yüce Allah, *"Bedevîler, "İman ettik" dediler. Şunu söyle: "Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığımız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir"*<sup>35</sup> buyurmaktadır. Başka bir ayette de bilgi açısından dikkatleri çekmekte, insanlar arasında belli bir farkın olduğunu belirtmektedir; *"(Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)?" De ki: "Hiç bilenleri bilmeyenler bir olur mu!" Doğrusu ancak akıl iz'an sahipleri bunu anlar"*<sup>36</sup> buyurmaktadır. Ayet incelendiğinde Allah'ın tüm insanları bilgi olarak bir seviyede tutmadığı, bilenleri bilmeyenlerden ayırarak bilenleri daha taltif ettiği görülmektedir. Başka bir ayette ise; *"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbinin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir"*<sup>37</sup> buyurmaktadır. Ayete bakıldığında yüce Allah'ın, hikmet, güzel öğüt ve tartışma kavramlarını kullandığı görülmekte, muhatapların akli, ilmi ve hissi olmak üzere seviyelerine bağlı olarak üç tür metodu öne sürdüğü görülmektedir. Allah'ın; Hz. Peygamber'e, muhataplarını hikmet ve tartışma yöntemleriyle akli ve ilmi metotla davet etmeyi tavsiye ettiği, güzel öğüt ile de hissi/kalbi duygularına hitap ederek davet etme metodunu tavsiye ettiği gözlemlenmektedir. Yukarıdaki tüm ayetler göz önünde bulundurulduğunda, insanların imani, ilmi ve duygusal olarak bireysel farklılıklara sahip olduğu

<sup>33</sup> Müslim b. Haccac en-Nisâbü'rî, *el-Müsned sahihi'l-muhtasar sahihi'l-müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Darü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 236.

<sup>34</sup> Said İsmail Ali, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü rü'yetü't-terbeviyyetü* (Kahire: Darü'l-Firi'l-Arabi, 1423), 352.

<sup>35</sup> el-Hucurât 49/14.

<sup>36</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>37</sup> en-Nahl 16/125.



görülmede, Yüce Allah'ın; Hz. Peygamber'e bu farklılıkları göz önünde bulundurarak insanlara yaklaşmasını tavsiye ettiği müşahede edilmektedir.

İlk öğretmen Hz. Peygamber, ona soru soran veya direkt konuşmasında muhatabı olan kişilerin bireysel ve psikolojik farklılıklarına karşı çok duyarlıydı. Herkesin anlayışına ve konumuna göre davranmaya özen gösterirdi. Öyle ki daha yeni Müslüman olan kişiler ile önceden Müslüman olup bilgili kişileri birbirinden ayırır, yeni Müslüman olanlara bilgi verirken kalplerini kırmamaya çok önem verirdi. Ayrıca soru soran her kişiye, kendisini ilgilendiren ve durumuna uygun olanı ile cevap vermekteydi. Bir eğitimci konumundan baktığımızda, Peygamber'imizin (s.a.v.) sahabelerini, her birinin kavrama kabiliyetine ve ihtiyacına göre yönlendirdiği açıkça görülmektedir.<sup>38</sup>

Enes b. Mâlik (r.a.)'ten rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) terkisine aldığı Muâz'a hitâben üç defa Ey Muâz diye seslenmiş, o da her defasında buyur, ey Allah'ın Resûlü emrine âmâdeyim, diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber kim Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in, Allah'ın kulu ve peygamberi olduğuna kalpten şehadet ederse, Allah cehennemini ona haram kılar buyurmuştur. Muâz bu müjdeyi Müslümanlara haber vereyim de sevinirler mi, ey Allah'ın Resûlü? diye izin isteyince Hz. Peygamber (s.a.v.), o zaman onlar buna güvenir tembel davranırlar, buyurmuştur.<sup>39</sup> Hadis-i şerif iyice incelendiğinde Hz. Peygamber'in bu ince ilmi sadece Muaz'a has kılarak idrakte zorluk çekebilen ve yanlış anlamaya müsait olan bir kavme verilmemesini tavsiye etmiştir. Fakat aynı hadisi üç defa adını zikredip dikkatini celbederek Muaz'a söylemiştir.

### **3.5. Kötülüğe Karşı İyilik Etmesi**

Gerek Hz. Peygamber'in gerekse başka insanların birbirine karşı bu davranışı takınmaları gerektiği Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde vurgulanmıştır. Örneğin; *"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!"*<sup>40</sup> buyrulmaktadır. Başka bir ayet-i kerimede; *"Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir davranıştır; ama kim bağışlar, düzeltme yolunu tutarsa onun mükâfatını Allah verir. Hiç şüphe yok ki O haksızlık edenleri sevmez"*<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> el-Haşimi, *er-Rasûlü'l-arabiyyü'l-mürabbi*, 412.

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 7/5967.

<sup>40</sup> Fussilet 41/34.

<sup>41</sup> eş- Şûrâ 42/40.



buyrulmaktadır. Her iki ayete bakıldığında yüce Allah'ın kötülüğe karşı iyilik metodunun seçilmesi gerektiğini buyurduğu, ayrıca iyiliğin derece olarak kötülükten çok daha yüksekte olduğunu belirttiği görülmektedir.

Ayetlerin birinci derecede tatbik edicisi olan Hz. Peygamber (s.a.v.) son derece merhametli, hoşgörülü ve bağışlayıcıydı. Öyle ki kendisini incitenlere karşı bile tavrı değişmezdi. Yaşadığı coğrafyada farklılıklara sahip insanların bir araya gelmesinde ve birleşmesinde onun hoşgörüsünün ve affedici yönünün etkisini tam olarak doğrulamaktadır. Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur. "İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız, size onu yaptığınızda birbirinizi seveceğiniz bir şeyi haber vereyim mi? Aranızda selamı yayın"<sup>42</sup> Bu nedenle; etkin, sevgiyle yürüyen ilişkiler hem insanın kişilik oluşumunda hem kendi içinde mutlu bir şekilde yaşayabilmesi hem de etrafındakilere huzur vermek için bir mihenk taşı mesabesinde. Bunun yanında bu davranış şekli, psikolojik veya doğrudan eğitim veren kişiler ile bunları denetleyen idari otoritelerin sahip olması gereken zaruri bir davranıştır. İnsan kalbinin rahatlığı, ruhunun sakinliği ve bedeninin dinginliği insan ilişkilerinin başarısında gerekli olan duygusal ve zihinsel eylemlerin başında gelmektedir.<sup>43</sup>

### 3.6. İlahi Yönlendirmeye Desteklenmesi

Hz. Peygamber'in eğitimci kişiliğinin ilahi gözetim altında ve tasdik edilerek yürüdüğünü gösteren birçok delil bulunmaktadır. Bunun yanı sıra yüce Allah'ın kendisine yönelttiği her şeye zaten kendisi de en üst düzeyde bağlılık göstermekteydi. Zira Hz. Peygamber, Kur'an ahlakını en yüksek düzeyde temsil ettiği için, ona Müslümanlar arasında özel bir yer tayin edilmiş, böylece sözleriyle ve davranışlarıyla hakkın temsilcisi olmuştur. Çünkü o kendi hevâ ve hevesinden konuşmaz ve hareket etmezdi.<sup>44</sup>

Hz. Peygamber'in eğitimi ilahi bir terbiye ve gözetimle olmaktadır. Ayrıca bütün fiillerinde onu kuşatan ilahi bir gözlem mevcuttu. Nitekim yüce Allah "sen bizim gözetimimiz altındasın"<sup>45</sup> ayetiyle onu desteklediği görülmektedir. Günümüzdeki bir eğitimcinin de Hz. Peygamber'in bu kâmil şahsiyetini, doğru yola erdiren bir örnek olarak benimsemesi, söz ve fiillerini muhakemede ölçü alması ve bizi hidayete erdiren bu dosdoğru yola hassasiyetle tabi olması uygun olacağı düşünülmektedir.<sup>46</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'den örneklerle kendisinin de ilahi gözetim altında olduğu bilinciyle ihsan çerçevesinde

<sup>42</sup> en-Nisâbûrî, *el-Müsned sahihi'l-muhtasar sahihi'l-müslim*, 1/54.

<sup>43</sup> es-Süveri, *Esâlibü'r-rasûl*, 356.

<sup>44</sup> en-Necm 53/3-4.

<sup>45</sup> et-Tûr 52/48.

<sup>46</sup> Ali, *es-Sünnetü'n-nebeviyyetü*, 153.



durması, yürüttüğü eğitim faaliyetlerini Hz. Peygamber'i temsilen yaptığı bilinciyle hareke etmesi yürüttüğü eğitime fayda sağlayacak niteliktedir.

#### **4. Hz. Muhammed'in (S.a.v.) Eğitimdeki Yöntemleri**

İslâmî eğitim sisteminde, kendi çağının çocuklarını yetiştiren bir öğretmen ve öğrencinin izlemesi gereken bazı yöntemler bulunmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.) hayatımızda yöntemlerini takip ettiğimiz ilk öğretmen ve eğitimcidir. Kendisi sahabeleri eğitirken en iyi ve en erdemli yöntemleri seçmekte, muhatabının anlayış kabiliyetini göz önünde bulundurarak dimağlarını en yakın örneklerle süsleyip kavramasını sağlamaktaydı.

Şimdi Hz. Peygamber'in ümmetine uyguladığı eğitim sistemi ve izlediği metotlar hakkında bilgi verilecektir. Onun izlediği bu metotları ondan sonra gelen öğretmen ve öğrenciler de yaptıkları eğitimlerde ve çalışmalarda takip etmiş ve uygulamışlardır. Bu metotları şöyle sıralanabilir:

##### **4.1. Güzel Rehberlik**

Onun eğitim ve öğretiminin en önemli, en büyük ve en belirgin yöntemlerinden biri, iyi bir rol model ve harika bir ahlaka sahip olmasıdır. Öyle ki, kendisine bir şey emredildiğinde, önce kendisi onu yapıyor, daha sonra insanlar onu görerek bu durumdan etkileniyor ve gördükleri gibi yapıyorlardı. Bunun için yüce Allah onu kullarına en güzel örnek olarak gösterdiği şu âyetini indirmiştir. *"İçinizden Allah'ın lütfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlüllah'ta güzel bir örneklilik vardır."*<sup>47</sup>

Rol modellik, bireyin yetiştirilmesinde ve toplumun oluşmasında çok önemli bir etkiye sahiptir. Yeni doğan bir çocuk hayata gözlerini açar açmaz kendisine rol model olarak anne ve babasını görmekte ve onları yaptığı her işte örnek almaktadır. Onları namaz kılarken görse yanlarında durur ve namaz kılmayı öğrenir, onlarda dürüstlüğü sezerse kendisi de dürüst bir birey olur, onları yalan konuşurlarken deneyimlese kendisi de yalan konuşmayı adet edinir.<sup>48</sup> Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in, bir hadis-i şerifte, bir çocuğun annesini nasıl örnek aldığı, doğru eğitim örneğini nasıl gösterdiği şöyle anlatılmaktadır. Hz. Peygamber bir kadını çocuğunu çağırarak gel sana bir şey vereceğim derken görmekte ve şunu söylemektedir. "Ona ne vereceksin? Kadın, hurma vereceğim deyince, Efendimiz şöyle cevap vermektedir: Eğer çocuğa hurma

---

<sup>47</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>48</sup> es-Süveri, *Esâlibü'r-rasûl*, 356; Saîd b. Ali Kahtânî, *el-Hedyi'n-nebeviyyi fi terbiyeti'l-evlâd*, 2011, 131.



vermeseydin yalancı olarak yazılacaktın.”<sup>49</sup> Görüldüğü üzere Resûl-i Ekrem Efendimiz, bu merhalede olan bir anneye, yetiştirdiği çocuğuna rol model olduğunu, sözlerine dikkat etmesi gerektiğini bildirmiştir.

Eğitilmiş ve yetkin insan modellerinin varlığı; gelişen dünyada hayatın çeşitli aşamalarında insanların önünde örnek olarak durabilir; davranışsal, duygusal, bilimsel ve sosyal yaşam alanlarında en etkili eğitim yöntemlerinden biri olarak kabul edilebilir. Eğitimde bu yöntem, özellikle çocuklar ve gençler için yaşayan insan modelini sunabilir. Her ikisinde de ilk içgüdüsel eğilim, örnek alma ve gördüğünü taklit etmeyle olabilmektedir.<sup>50</sup>

İnsan kişiliklerinde iyi rol modellerinin varlığı, davranış kalıplarını oluşturmada ve geliştirmede büyük önem taşımaktadır. Rol modellik, sadece sözler ve nasihatler değil; pratik ve gerçekçi yaşam biçimini de sunmaktadır.<sup>51</sup>

Rol modellik, diğer bir adıyla güzel örneklik Müslüman kimliği oluşturmak ve İslam toplumunu inşa etmek adına Müslümanları eğitmek, onları aydınlatmak, tutumlarını değiştirmek ve davranışlarını düzenlemek üzerinde derin bir etkiye sahip olabilir.

Rol model veya iyi örnek olma yönteminin önemi, aşağıdaki birkaç hususta ortaya çıkmaktadır;

- Yüce Allah, insanlara kitap indirmekle yetinmedi, onlara gönderdiği elçilerin ve kulları arasında salih kimselerin davranışlarında pratik örnekler sunarak bir rol model oluşturdu. Ardından gönderdiği elçiler vasıtasıyla, Müminlere kıssalar anlattı, önceki toplumların hikayelerini sundu, sonra ayetler indirerek insanların onlara uymasını emretti. “İşte o peygamberler, Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Şu hâlde onların rehberliğine uy.”<sup>52</sup>
- Allah’ın insanları yarattığı fıtrat gereği insanoğlu özellikle pratik meselelerde, meşakkat durumlarında, diğer konularda okumaktan ve dinlemekten ziyade taklit ve örnekten etkilenebilmektedirler. Bu etki fitri bir özellikte olup genellikle bilinçaltına olduğu düşünülmektedir.
- Güzel örneğin/rol modelinin etkisinin genel olduğu ve farklı seviyelerdeki tüm insanları, hatta aralarında okuma yazma bilmeyenleri bile kapsadığı belirtilmektedir. Çünkü her insanın bir başkasının eylemini anlamasa bile taklit edebileceği ifade edilmektedir.<sup>53</sup>

## 4.2. İyi Tavsiye

<sup>49</sup> Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davûd*, thk. Şuayb el-Arnâvûtî (Beyrût: Darü’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2009), 7/4339.

<sup>50</sup> el-Haşimi, *er-Rasûlü’l-arabiyyü’l-mürabbi*, 442.

<sup>51</sup> el-Haşimi, *er-Rasûlü’l-arabiyyü’l-mürabbi*, 442.

<sup>52</sup> el-En’âm 6/90.

<sup>53</sup> Mahcûb, *Usûlü’l-fikri’t-terbevi fi’l-İslâm*, 448.





Hız. Peygamber'in eğitim sisteminde edindiği yöntemlerden biri de iyi tavsiyelerde bulunup muhatabının davranışlarına yön vererek onu eğitmesidir. Bu yöntem, özellikle insan ruhuna ne zaman ve nasıl hitap edeceğini bilen bilge bir eğitimcinin dilinde olduğunda mükemmel bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte bir eğitimcinin aynı zamanda söylediklerinin etkili olabilmesi, muhatabını etkilemesi ve potansiyelini harekete geçirmesine yardımcı olan, doğrudan vicdan yoluyla ruha giden yolu bulmasına yardımcı olacak yeri ve atmosferi de yakalaması gerekmektedir. Çünkü verilen tavsiye, öncelikle bir örneğe ve o örneğin taklit edilmesini sağlayan, onu takip etmeye teşvik eden bir mecraya ihtiyaç duyar. Ayrıca iyi bir tavsiye, insan psikolojisini eğitmede en büyük güdülerden biri haline gelir ve bu da bireyin davranışını değiştirmeye ve ona arzu edilen nitelikleri kazandırmaya katkıda bulunur.<sup>54</sup>

İnsanoğlu, içgüdüsel olarak özellikle sevenlerinden nasihat almaya eğilimlidir. Aldığı nasihat; sevgi dolu bir babadan, merhametli bir anneden, bir ağabeyden, doğru bir arkadaştan, bir öğretmenden veya saygın bir eğitimciden geliyorsa, hayatının seyrini değiştirebilir.<sup>55</sup>

İslâmî eğitimin bir kısmının, vahyin ışığında, Kur'an-ı Kerim ve Peygamber'in saf sünnetinden esinlenen bir eğitim yöntemi olarak nasihat etmeye dayandığı bilinmektedir. Nitekim bu ayet eğitimin bu yönüne ışık tutmaktadır. "Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerdeki hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir."<sup>56</sup> Başka bir örnek olarak Lokman (as)'in oğluna nasihatleri yine bu kabildendir. "Lokman, oğluna öğüt verirken ona şöyle dedi: "Sevgili oğlum! Allah'a ortak koşma; çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir haksızlıktır."<sup>57</sup> Ayrıca Hz. Mûsâ'nın firavuna ve kavmine giderken takındığı yumuşak sözlülükle onları iman etmeye çağırması da örnek olarak gösterilebilir.<sup>58</sup> Şu hadis-i şerif de konuyla ilgili örnekler arasındadır. "Hz. Peygamber bize çok tesirli bir nasihat verdi. Bu nasihatten dolayı kalpler ürperdi, gözler yaşardı. Biz, ey Allah'ın Rasûlü bu nasihat, sanki ayrılmak üzere olan birinin nasihatine benziyor, bari bize bir tavsiyede bulun, dedik. Bunun üzerine Allah Rasûlü "Size, Allah'a çok saygı duymanızı, başınıza bir Habeşli

---

<sup>54</sup> Seyyid Kutup, *Menhecü't-terbiyyetü'l-İslâmiyyetü* (Beyrût: Darü's-Şurûk, 1981), 1/178; Kahtânî, *el-Hedy'n-Nebeviyyi fî Terbiyeti'l-evlâd*, 134.

<sup>55</sup> Muhammed Fâdil el-Cemmâli, "Nahve't-tecdîdî't-tikri't-terbevi fî âlemi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Müslimü'l-Muâsir* 1 (2017), 11.

<sup>56</sup> Yûnus 10/57.

<sup>57</sup> Lokmân 31/13.

<sup>58</sup> Âmir ed-Derşevî, "el-Binâü'l-ahlâki lî'd-duât fî kissati Mûsâ", ed. Bayram Kanarya, vd., (İstanbul: Nida Yayınları, 2022), 45-67.



köle bile emir olsa, onu dinleyip itaat etmenizi tavsiye ederim. Benden sonra uzunca bir hayat sürenler ihtilaflar görecekler. O zaman, benim ve Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine sarılınız. Sonradan ortaya çıkarılmış bid'atlardan kaçınınız. Çünkü her bid'at dalâlettir, sapıklıktır" buyurdular.<sup>59</sup>

Etkili bir nasihatın, şu hususlar çerçevesinde olması düşünülebilir;

- Güzel söz söylemek.
- Dinleyicilerin kalplerine ulaşması için iyi bir diksiyona sahip olmak.
- Gerektiği yerde sesi yükseltip ve alçaltmak. Çünkü sözlerdeki tutku ve coşku ahengi, mesajı amacına ulaştıran en önemli hususlardan olduğu söylenebilir.
- İlim ve ahlak. Çünkü bilgi; eğitimin özü, ahlak ise, etkinin ön şartı olarak kabul edilebilir.
- Gönül kazanmak. Gönüllere sahip olan, onları istediği gibi ilim, hikmet ve marifetle yönlendirir.<sup>60</sup>

#### 4.3. Hikmetli Söz/Atasözü

Atasözü; bir konuşmadan, bir sözden alıntılanan veya kendisi söz olan kısa bir cümledir. Nakledilen yere hiçbir değişiklik yapılmadan aktarılır. Atasözleri her millette, birçok araştırmacı ve eğitimci için çok önemli bir kaynaktır. Bu sayede araştırmacı ve eğitimci, bir milletin ümmet bilincini, ahlak bilincini, geleneklerini ve düşünme biçimini açığa çıkararak ahlaki değerleri, toplumsal normları, istek ve arzuları, çocuk yetiştirme yöntemleri ve eğitim çalışmaları gibi alanlarda geçerli mefhumlarla ilgili bilgileri serdedebilir.

Bazen atasözleri, yaygınlık kazanması ve meşhur olması açısından diğer düzyazı ve şiirsel anlatım yöntemlerini geride bırakmış olabilir. Çünkü atasözlerinin kullanım alanı diğer tür yazılardan daha geniştir. Gerek resmi yerlerde gerekse de günlük konuşma dilinde her zaman ve mekânda yer bulabilmektedir. İnsan psikolojisi üzerinde açık bir güce sahip olup sanki bir emirmiş gibi, dinleyiciye karşı dile getirildiğinde, muhatapta ona yönelik bir tartışma eylemine girişme imkânı veya herhangi bir muhalefet etme durumu vermeyecek bir güce sahip olduğu düşünülmektedir. Atasözleri, genellikle insanların bilgeliğini ifade eden delil ve kanıtlarla birlikte zikredilir. Bu nedenle, birçok eğitimcinin ve Hz. Peygamber'in bunu bir eğitim yöntemi olarak kullanması şaşırtıcı olmaması gerekir. Hz. Peygamber'den sonra gelen her eğitimcinin bu yöntemi eğitim yöntemlerinin bir parçası olarak izlemesi önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber, ashâbı ile hükümleri mukayese eder, onlara açıklamalar yapar, onlara söylediklerinden gizli olan yerleri açıklığa kavuşturmak için bu yöntemi kullanarak atalarının sözlerinden misaller

<sup>59</sup> es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davûd*, 7/3991.

<sup>60</sup> es-Süveri, *Esâlibü'r-rasûl*, 67.



verirdi.<sup>61</sup> Böylelikle ilgi çeken, dikkat uyandıran atasözlerini kullanmak İslâmî eğitimde önemli eğitim yöntemlerinden biridir, denilebilir.

Atasözleri, fikirleri veya kavramları somutlaştırarak bir örnekte sunmaya yönelik kalıplardan oluşmakta, uzakta olanı yakına getirmek için kullanılan, belirsiz bir şeyi netleştirmeye yönelik eğitici ve öğretici bir yöntemdir. Bunun yanında soyut fikirleri, tüm insanların veya en azından çoğunun bildiği somut bir şekilde sunmaya yardımcı olan bir yönü de bulunmaktadır.<sup>62</sup> Bahsedilen konuyla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de yüce Allah şöyle buyurmaktadır. "İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır"<sup>63</sup> Hemen her zaman, atasözleri nasihat verirken veya bir yasağı koyarken daha güçlü, ikna etmede diğer yöntemlerden daha etkili ve daha sağlam bir yöntem olduğu bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri, ibret olarak kullanılan atasözleri ile dolu olup her asrın davetçileri bunları hakkı desteklemek ve delillerini sağlamlaştırmak için kullandıkları da bilinen bir husustur. Eğitimcilerin bu yöntemle muhataplarını aydınlattığı, merak uyandırma aracı olarak kullandığı, dilediği düşünce ve davranışa teşvik ettiği belirtilmektedir. Bununla birlikte aynı yöntemle karşısındakini istemediği bir konuya yabancılaştırabilmekte, övmek veya yermek için eğitim aracı olarak kullanabilmektedirler.<sup>64</sup>

#### **4.4. Kıssa / Hikâye**

Kıssa/hikâye; güzelliği, çekiciliği ve eğlencesi olan, genç yaşlı herkesin sevdiği bir edebiyat türüdür. Kur'ân-ı Kerim'deki kıssa; olayların konusu, sunum şekli ve yönetimi itibariyle diğer sanat eserleri gibi müstakil bir eser değildir. Aksine, bilgi ve hakikatleri, ilgi çekici ve hoş bir şekilde ileterek İslâmî kişiliğin inşasına katkıda bulunan İslâmî eğitim araçlarından biridir. Bu yöntemle çocukların yetiştirilmesi onların önünde bir örnek sunması bakımından doğru bir ahlaki eğitimidir. Bu metot çocukların taklit etme eğilimlerini artırır ve kıssadaki kahramanlara özenme yatkınlıklarını harekete geçirir.<sup>65</sup>

Kur'ân-ı Kerim, eğitim sisteminde yer alan her türlü eğitim ve rehberlik için hikâyeyi kullanmaktadır. İster psikolojik ister bilişsel ister bedensel eğitim olsun kıssa ile anlatım tüm alanlar için kanıtlanmış bir eğitim yöntemidir.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup>Ali, *es-Sünnetü'n-nebeviyyetü*, 372.

<sup>62</sup>el-Haşimi, *er-Rasûlü'l-arabiyyü'l-mürabbi*, 212.

<sup>63</sup>el-Ankebût 29/43.

<sup>64</sup>Mennâ' Halil el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Darü'l-Meârif, 1421), 242.

<sup>65</sup>Sâlih Abdülaziz, *et-Terbiye ve turuki't-tedrîs* (Mısır: Darü'l-Meârif, 1976), 1/247.

<sup>66</sup>Kutup, *Menhecü't-terbiyyetü'l-İslâmiyyetü*, 1/193.



Kur'an-ı Kerim, müspet hikayelerin önemini şu ayetle vurgulamaktadır. “Biz bu Kur'an'ı sana vahyetmekle (başka konular yanında) en güzel kıssayı da anlatıyoruz. Gerçek şu ki, senin daha önce bunları bilmiyordun.”<sup>67</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'an-ı Kerim'in kıssalarla eğitime yaklaşımını ilk takip eden kişi olup İslam bilincini yaymak ve İslam'ın ilkelerini bilinçaltına yerleştirmek için kıssayı etkin bir şekilde kullanmıştır. Hz. Peygamber'in, hikâyeden önemli bir üslup ve davet yöntemi aldığını, onu İslam'ın değer ve anlamlarıyla taşıdığı ve İslam'ın ilk nesli olan sahabeleri de kıssalardan aldığı ilhamla yönlendirdiği bilinmektedir. Hiç şüphe yok ki bu din, inanç olarak düşünceye ve tasavvura, pratikte ise davranışa/amele dayalı olan bir dindir.<sup>68</sup>

Kıssalar Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde zikredilmekte ve müminlerin hayatında büyük etkilere sahip olduğu bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, birçok peygamberin kıssasını, geçmiş milletlerin birçok kıssasını, savaş hikayelerini ve Hz. Peygamber döneminde meydana gelen olayları anlatan Kasas Sûresi adında bir sure bile bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in Kur'an'dan hareketle izlediği eğitim anlayışında kıssayı kullanması, sahabe toplumu üzerinde açık bir etki bıraktığı söylenebilir. Bu yaklaşım eğitimde kıssaya önem veren Hz. Peygamber için hayati bir öneme sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber kıssaları Müslümanlara ve sahabe-i kirama çeşitli konular hakkında yaptığı konuşmalarında bol bol kullanmıştır.<sup>69</sup>

#### 4.5. Diyalog

Diyalog, muhataba açıklanmaya ihtiyaç yeni fikirleri, bilinmeyen üstü örtük bağlantıları ve zihinde kapalılık arz eden kavramları karşılıklı etkileşim vasıtasıyla sunmaktadır. Dolayısıyla diyalog, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitim anlayışında kullandığı yöntemlerden biridir. Dinleyicilerin dikkatini çekmek, psikolojilerini verilecek cevaba karşı heyecanlandırmak ve onları düşünmeye teşvik etmek için izlenen bir yöntemdir. Diyalog, karşı zihne inandığımızı iletme için onun duygularını ve gururunu incitmeden gönül kapısını açabileceğimiz güzel ve yumuşak bir yöntemdir.<sup>70</sup>

Kur'an-ı Kerim, Müslümanlara ve gayrimüslimlere yönelik söylemlerinde diyalog yöntemini kullanmış olup, aklın gerçeklerini idrak etmek için dinleme, anlama ve algılamaya dayalı bir yöntemdir. Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah'ın, Âdem'in yaratılış hikayesi gibi diyalog kalıplarından bahsettiği örneği başta olmak üzere Allah ile melekler, Âdem ile Şeytan arasındaki diyaloga bakıldığında bu diyalogların birer örnek olduğu gözlemlenmektedir. “Ve

<sup>67</sup> Yûsuf 12/3.

<sup>68</sup> Ali, *es-Sünnetü'n-nebeviyyetü*, 345.

<sup>69</sup> Muhammed b. Hasan ez-Zîr, *el-Kasasü fi'l-hadisi'n-Nebeviyyi* (Riyad, 1985), 66.

<sup>70</sup> Nüseybe Abdülaziz el-Ali, *el-Esâlîbi't-terbeviyyeti fi'l-Kur'ân ve's-sünne* (Kuveyt: Lecnetü Sâid Ehake'l-Müslim fi Külli Mekân, 2002), 74.



Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklere gösterip "Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin" dedi."<sup>71</sup> "Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir" dedi. Âdem bunların isimlerini onlara bildirince de size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi! buyurdu."<sup>72</sup> Yukarıdaki ayetler incelendiğinde Yüce Allah'ın Hz. Âdem'i bir eğitim öğretim sürecine tabi tuttuğu, bunu yaparken de Hz. Âdem, melekler ve Şeytan ile diyalog vasıtasıyla iletişim kurduğu gözlemlenmektedir. Bu hususlar göz önüne alındığında diyalogun her eğitim sürecinde yer alan önemli araçlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.<sup>73</sup>

Şimdi bir hadis-i şerif ile eğitimde Hz. Peygamber'in diyalog örneklerinden birini gözden geçirmek uygun olacaktır. "Rivayet edildiğine göre, bir adam Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dedi: Ey Allah'ın Rasûlü! Benim bir komşum var, bana eziyet ediyor. Hz. Peygamber, ona sabrı tavsiye ederek git ve sabret buyurdu. Aynı adam ikinci ve üçüncü defa da aynı şikayetle gelince Hz. Peygamber: Git, eşyanı yola çıkar buyurdu. Adam gidip eşyasını çıkardı. Bundan ötürü ahali çevresine toplandı, senin halin nedir? Dediler. O da: Benim bir komşum var, bana eziyet ediyor. Orada bulunanlar şöyle demeye başladılar: Allah'ım! Ona lanet et. Allah'ım onu perişan et. Bu olup bitenler kötü komşuya ulaşınca. Komşu adama geldi de şöyle dedi: Evine dön, Allah'a yemin ederim ki, bir daha sana eziyet etmeyeceğim."<sup>74</sup> Hadis-i Şerif incelendiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.), sabrı tavsiye ettiği kişiye karşı, zulmü devam eden komşuya kötü davranışından ötürü toplumsal baskı uyguladığı, bu toplumsal baskının onu yaptığı fiilden caydırdığı görülmektedir.<sup>75</sup> Burada Hz. Peygamber'in var olan bir problemi pratik bir diyalog yöntemiyle çözüme kavuşturduğu gözlemlenmektedir.

Yukarıda zikredilen yöntemler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitim, öğretim ve rehberlik konularında kullandığı en önemli yöntemlerdir. Bunlar aynı zamanda Müslümanların kendisinden sonra ümmeti için belirlediği İslâmî eğitim metoduna uyan bir nesil yetişinceye kadar eğitimde takip edilecek bir anayasa niteliği de taşımaktadır. Burada zikredilenler dışında Hz. Peygamber'in

---

<sup>71</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/34.

<sup>73</sup> Muhsin Muhammed Saîd, *el-İlmü ve ehlühü fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi* (Beyrût: Müessestü'r-Reyyân, 1998), 182.

<sup>74</sup> es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davûd*, 7/4486.

<sup>75</sup> el-Haşîmi, *er-Rasûlü'l-arabiyyü'l-mürabbi*, 180.



şüphesiz bahsedilecek birçok eğitim yöntemi bulunmaktaysa da konunun fazla uzatılmaması adına bu kadarıyla iktifa edilmiştir.

## 5. İslâmî Eğitim Sisteminde Tavsiye ve Çözüm Önerileri

İslâmî eğitim, her zaman ve mekân için geçerli bir sistem olarak kabul edilebilir. İslam'ın ilk eğitimcisi olan ve çağlar boyunca takip edilecek bir nesil yetiştiren Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bize çizdiği bu mutedil, ölçülü yaklaşımını, çözüm önerilerini ve tavsiyelerini göz önünde bulundurmak fayda sağlayacaktır.

Daha önceki dönemlerde Müslümanlar olarak her alanda gelişmiş ülkeler arasında yer alırken şimdi tüm eğitim sistemlerinde en düşük seviyelerde seyretmekteyiz. Günümüz eğitim ve öğretiminde yöntemlerinden uzaklaşmış olduğumuz mutedil İslâmî eğitim sisteminden almamız gereken birçok çözüm ve örnek bulunmaktadır.

Bu hususta izlememiz gereken tavsiye ve çözüm önerileri şunlar olabilir;

- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabına, onlardan sonra gelen tüm ümmeti için tavsiye ettiği İslâmî eğitim sistemine geri dönmek uygun olabilir, çünkü bu özgün sisteme dönerek, içinde bulunduğumuz çağda karşı karşıya olduğumuz problemlerin pek çok çözümünü bulabiliriz.
- Eğitimde kullanılan çağdaş eğitim metotlarının yeniden ele alınması ve değerlendirilmesi düşünülebilir. Bunun nedeni, günümüz eğitiminin mutedil İslâmî yöntemin dışında kalmasıdır. Bunu yaparken, mevcut sistemi geliştirme ve iyileştirme süreci için organize planların geliştirilmesi teşvik edilebilir. Bu planların, hedeflerin belirlenmesini sağlaması, belirlenen bu hedeflerinde belirli öğrenme imkanları sunması gerekmektedir. Ayrıca bu hedeflerin pratik hayatta da gerçekçi bir eğitim anlayışıyla hareket eden davranışa dönüşmesi önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra bu doğrultuda kullanılacak eğitim araçlarının ve öğretim yöntemlerinin de belirlenmesi yapılacak düzenlemeye yarar sağlayacağı düşünülmektedir.
- Alenen İslam'a ve Müslümanlara zarar verdiği anlaşılan ve Müslüman toplumları işgal eden Batılı bazı eğitim sistemlerinden uzaklaşmanın doğru olacağı söylenebilir. Nitekim bu batı eğitiminin, toplumumuza ve dinimize yakışmadığı, toplumdaki bireylere körü körüne taklit etmeyi dayattığı, bunun da öğrencilerin ve eğitimcilerin ahlaki yozlaşmasına neden olduğu düşünülmektedir.
- Toplumunu ayrıştırmak için tekfirci fetvalar ve aşırılıklarla dolu eğitimle insanları İslam'a ve Müslümanlara düşmanlaştıran, aşırılıkçı, terörist nesil yetiştirme eğiliminde olan yaklaşımlardan ve İslam'la ilişkilendirilen katı/sert eğitim yöntemlerinden uzak durulması mühim konulardandır.
- Eğitim öğretim kurumlarını önemsemek ve buldukları düşük statüden yükseltmek gerekmektedir. Bunu yaparken, tarih boyunca gelişmiş





ülkelerin sistemlerinde takip edilen hem yönetimsel hem de kurumsal yönler örnek alınması tavsiyeler arasındadır.

- Ebeveynleri eğiterek İslâmî eğitim sistemini her geçen gün daha da ilerletmeye yönelik toplum farkındalığının oluşturulması önem arz etmektedir. Bunu yaparken ilk muallim olan Hz. Peygamber'in bize öğrettiği mutedil İslam anlayışına göre çocuklar doğru bir şekilde yetiştirmeye özen gösterilmesi önemli hususlardandır.
- Günümüzdeki eğitimler hakkında araştırmalar yapmak. Günümüz dünyası çok şiddetli dünyevi arzulara maruz kalıyor. Bu koşullarda eğitim mefhumunun geliştirilip pekiştirilmesi, akıntıya karşı yüzmeye benzer. Bu nedenle sabırlı, azimli ve hoşgörülü olmaktan başka bir seçenek bulunmamaktadır.

### **Sonuç**

Yüce Allah'ın; *"De ki: Hamdolsun Allah'a, selâm olsun seçkin kıldığı kullarına"* ayetinde buyurduğu gibi Alemlerin Rabbi olan Allah'a hamd, efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'e, ailesine ve ashabına salât ve selâm olsun. Hz. Peygamber'in örnek hayatına yapılan bu keyifli yolculuk ve tamamlanan bu araştırmanın neticesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

- İslâmî eğitim sistemine dayalı eğitimin, insan kişiliğini oluşturan en önemli konulardan biri olduğu gerek verilen örnekler gerekse de ayetlerdeki tefekkür ve tezekkür vurgularından anlaşılmıştır. Çünkü insanoğlu çevre, okul veya arkadaşlarıyla sürekli etkileşim halinde olan bir varlıktır. Onun eğitimine verilen önemin kişiliğini oluşturmada ve topluma yararlı bir birey olmasında yadsınamaz bir rolünün olduğu tespit edilmiştir.
- Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde insanoğluna düşünmeyi, akletmeyi tavsiye ettiği bilinmektedir. Bireyin sağlıklı düşünmesi ve eylemlerini belirli bir düzlemde kontrol etmesi için bazı yöntemler vasıtasıyla bunu gerçekleştireceği tespit edilmiştir.
- İki cihan saadeti sunan İslam dininin insanlara dogmatik bir üslupla hitap etmediği, bilakis müntesiplerini önemsediği, onlara hem Kur'an hem de sünnet aracılığıyla hitap ettiği, onları gerek kişisel gelişimlerinde gerekse toplumsal gelişimlerinde yalnız bırakmadığı gözlemlenmiştir.
- İslâmî eğitim sisteminin, sadece bireyde değişim meydana getiren bir sistem olmadığı aynı zamanda toplumu eğiten ve olumlu bir düzlemde yol almasını sağlayan eğitim sistemi olduğu anlaşılmıştır. Sadece dünya ve dünyada yaptıklarıyla sınırlı olmayan insanın, bu eğitim sayesinde dünyada



intizam içerisinde yaşaması, ahirette ise cennetle neticelenen bir yolculuk yapması hasebiyle önemi haiz bir sistem olduğu idrak edilmiştir.

- Günümüz toplumların ihtiyaç duyduğu sevgi, saygı, hoşgörü, iyimserlik vb. kavramların bahsedilen İslâmî eğitim metodunda bulunduğu, tatbiki mümkün bir durumda insanlara fayda sağlama ve fertler arası etkileşimde birincil derecede etkili olma gücüne sahip olmasından dolayı pratiğe geçirilmesinin önem arz ettiği görülmüştür.
- Hz. Peygamber'in salt bir uyarıcı ve tebliğ edici pozisyonunda durmadığı, kendisine inanan insanlara yönelik eğitimci kimliğiyle, uyguladığı metotlarıyla o dönemki cahiliye toplumunu ıslah ettiği görülmüştür. Onun bu tutumunun asırlar sonrasına ışık tutacak nitelikte olduğu, takip ettiği yöntemlerin insanları karanlıklardan aydınlığa çıkardığı gözlemlenmiştir.
- Yapılan çalışmada öğretmen ve öğrencinin kendi döneminde eğitim öğretim yaparken İslâmî eğitim sisteminin üslup ve kaidelerine uyması gerektiğinin önemine, ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitim ve öğretim yöntemlerini öğrendiğimiz ilk öğretmen ve eğitimci olduğu açığa çıkarılmıştır.
- Yaygın eğitim metotları incelendiğinde her eğitimde belirli yöntemlerin uygulandığı formasyon eğitimlerinin olduğu görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinde tasvir ettiği, Hz. Peygamber'in ise fiil ve davranışlarıyla tatbik ettiği bu sistemin topluma hitap noktasında Kur'an ve sünnet esaslı bir formasyon eğitimi izlediği açıkça görülmüştür.
- Son olarak içinde yaşadığımız muasır eğitim sistemi ve bu sistemin içerdiği metotların Hz. Peygamber'in öğrettiği mutedil İslâmî eğitim yönteminin çeşitli tavsiye ve çözümlerle iyileştirilmesi gerektiği anlaşılmıştır.



**Yazar Katkıları/ Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study: AH (%50), MS (%50)

Veri Toplanması | Data Acquisition: AH (%50), MS (%50)

Veri Analizi | Data Analysis: AH (%50), MS (%50)

Makalenin Yazımı | Writing up: AH (%50), MS (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: AH (%50), MS (%50)

**Finansman/ Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

**Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | The authors have no conflict of interest to declare.



## Kaynakça

- Abdülaziz el-Ali, Nüseybe. *el-Esâlîbi't-Terbeviyye fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Kuveyt: Lecnetü Sâid Ehake'l-Müslim fî Külli Mekân, 1. Basım, 2002.
- Abdülaziz, Sâlih. *et-Terbiye ve Turuki't-Tedrîs*. Mısır: Darü'l-Meârif, 16. Basım, 1976.
- Ali, Said İsmail. *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Rü'yetü Terbeviyyetü*. Kahire: Darü'l-Firi'l-Arabi, 1. Basım, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cemmâli, Muhammed Fâdil. *"Nahve Tecdîdi'l-Fikri't-Terbevi fi Âlemi'l-İslâmî"*. Mecelletü'l-Müslimü'l-Muâsır 1 (2017).
- Çalışkan, Necmettin. *Cahiliye Dönemi Muallim Algısı Bağlamında Kur'ân'da Ve Hadislerde Risalet Görevi Ve Eğitim İlişkisi*. Cemil Meriç-10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi Tam Metin Kitabı, ed. Ender Eyuboğlu vd., 908-914. Hatay: Saybilder Yayıncılık, 2018.
- Derşevî, Âmir. *"el-Binâü'l-Ahlâki li'd-Duât fî Kissati Mûsâ"*. *Din, Düşünce ve Ahlak* 1. ed. Bayram Kanarya. vd. 45-67. İstanbul: Nida Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Ebû Gudde, Abdülfettah. *er-Rasûlü'l-Muallim ve Esâlîbihi fi't-Ta'lîm*, Çev. Enbiya Yıldırım Ankara, Takdim Yayınları, 19. Basım 2021.
- Ehvânî, Ahmed Fûad. *et-Terbiye fi'l-İslâm*. Mısır: Darü'l-Meârif, ts.
- Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Mısır: Daru'l-Hidaye, ts.
- Gözütok, Şakir. *Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Haşimi, Abdülhamit. *er-Rasûlü'l-Arabiyyü'l-Mürabbi*. Şam: Darü's-Sekaveti li'l-Cemi', 1401.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr. *Mecme'u'Zevâid ve Menbe'u'l-favâid*. thk. Hüsameddîn el-Kudsi. Kahire: Mektebetü'l-Kudsi, 1414.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed es-Seyyid Muhammed, vd. 15 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 1. Basım, 1426.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbnü'l-Esîr, Mübarek b. Muhammed. *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadisi ve'l-Eser*. thk. Tâhir ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tannahî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.



**Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber Örneğinde Tasvir Ettiği İslâmî Eğitim  
Metodu/Sistemi**

---

İsbehânî, Ahmed b. Abdüllah b. Ahmed. *el-Müsnedi'l-Müstahrec Ale Sahîhi'l-İmâmü'l-Müslim*. thk. Muhammed Hasan Muhammed eş-Şafii. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.

İsfehânî, Râgıp. *Müfredatu Elfazu'l-Kur'ân*. Şam: Daru'l-Kalem, 2. Basım, 2009.

İyad, Ahmed Mahmud Hasan. *el-Ehdâfü't-Terbeviyye li'l-İbâdati fi'l-İslam*. Darü'z-Zehra li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1. Basım, 2010.

Kahtânî, Saîd b. Ali. *el-Hedy'n-Nebeviyyâ fi Terbiyeti'l-Evlâd*, yy. 2011.

Kattân, Mennâ Halil. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Darü'l-Meârif, 3. Basım, 1421.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da "Tenzîl" Kavramına Eğitim Açısından Bir Yaklaşım". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Mart 2014): 41-84.

Kaynak, Çiğdem Can. Kur'an-ı Kerim Çerçevesinde Eğitim, Eğitimci ve Eğitilen. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24/2, (Haziran 2020), 705-725.

Kaynak, Çiğdem Can. *Kur'an-ı Kerim Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Yöntemleri Ve Uygulama Örnekleri*, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Kaya, Remzi. "Kur'ân-ı Kerim'de Öğrenci ve Eğitimci Olarak Hz. Muhammed". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*. 1 / 1 (Aralık 2018), 20-56.

Kayadibi, Fahri. Kur'an'ın Eğitim, Bilim Ve Araştırmaya Verdiği Önem, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/1, (Nisan 2006), 1-15.

Kutup, Seyyid. *Menhecü't-Terbiyyettü'l-İslâmiyye*. Beyrût: Darü's-Şurûk, 1981.

Mahcûb, Abbâs. *Usûlü'l-Fikri't-Terbevi fi'l-İslâm*. Süriye: Darü İbn Kesir, ts.

Mennavi, Muhammed Abdürraûf b. Ali. *et-Tavkîf Ale Mühimmâti't-Tarîf*. Kahire: Âlemü'l-Kitâb, 1. Basım, 1410.

Mürsi, Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-Muhit ve'l-'Azam*. thk. Abdülhamit el-Hindavi. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.

Nisâbûrî, Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek 'Ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411.

Nisâbûrî, Müslim b. Haccac. *el-Müsned Sahîhi'l-Muhtasar Sahîhi'l-Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrût: Darü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.



Okumuşlar, Muhiddin. "Kur'an'da Tebliğ, Davet ve Emir-Nehiy Kavramlarının Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Nisan 2007): 93-104.

Saîd, Muhsin Muhammed. *el-İlmü ve Ehlühü fi'l-Hadîss'n-Nebeviyyi*. Beyrût: Müessestü'r-Reyyân, 1. Basım, 1998.

Semmân, Muhammd Abdullah. *et-Terbiye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Tunus: Daru Ebû Selâme li't-Tibâti ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1981.

Sicistânî, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Davûd*. thk. Şuayb el-Arnâvûtî. Beyrût: Darü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.

Süveri, Yûsuf Hâtır Hasan. *Esâlibü'r-Rasûl fi'd-D'aveti ve't-Terbiye*. Sundûkü't-Tekâfü'l-li Riayeti'l-User, 1991.

Şanver, Mehmet . "Dinî Tebliği ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Ocak 2001): 137-164.

Şener Büyükoztürk, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Erkan Akgün, Şirin Karadeniz, Funda Demirel, *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018.

Tahhân, Mustafa Muhammed. *et-Terbiye ve Devruha fi Teşkili's-Sülûk*. Lübnan: Darü'l-Marife, 1. Basım, 1427.

Zîr, Muhammed b. Hasan. *el-Kasasü fi'l-Hadisi'n-Nebeviyyi*. Riyad, 3. Basım, 1985.

Zürkânî, Mustafa. *el-Medhalü'l-Fikhü'l-Âm*. Şam: Darü'l-Kalem, 2. Basım, 1425.







*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 138-155

**Anadolu Selçuklularının Birinci Haçlı Seferi'ni Durdurmadaki  
Rolleri**

The role of the Anatolian Seljuks in confronting the First Crusade

Hüseyin ALİ

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Ass. Prof. Dr, Agri Ibrahim Cecen University, Faculty Of Islamic Sciences

husen222@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-3237-1204

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 16.04.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 23.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Ali, Hüseyin. "Anadolu Selçuklularının Birinci Haçlı Seferi'ni Durdurmadaki Rolleri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 138-155. <https://doi.org/10.32711/tiad.1104659>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Anadolu Selçuklularının Birinci Haçlı Seferi'ni Durdurmadaki Rollerini

### Öz

Anadolu Selçukluları, Haçlı Seferlerinin en önemlisi ve en büyüğü sayılan ve dalga dalga gelen Birinci Haçlı Seferi'ne karşı koyma noktasında önemli bir rol oynamış, Haçlı ordularına karşı koymak için büyük uğraşlar vermişlerdir. Sultan I.Kılıç Arslan Keşiş Pierre L'Ermite'nin ordusunu yenerek darmadağın etmiş olmakla birlikte Selçuklular, İznik'i kaybettikten sonra bu saldırıyı izleyen prenslerin saldırılarına karşı direnemeyerek geri çekilmek durumunda kalmıştır. Bunun nedeni ise Haçlı ordularının sayıca çok üstün olması ve Bizans'la kurmuş oldukları ittifak diye değerlendiriliyor. Ancak buna rağmen karamsarlığa düşüp teslim olmamışlardır. Eskişehir (Dorileon) Muharebesi'nde Haçlı ordularına göğüs germişlerdir. Dolayısıyla Selçuklular, Haçlı ordularının ilerleyişini durdurmasalar da Haçlılara büyük kayıplar verdirmişlerdir.

Anadolu Selçukluları, Haçlı saldırılarına güç kaybettirerek Anadolu'daki ilerleyişlerini yavaşlatmışlardır. Buna karşılık Haçlılar, Suriye'de Anadolu'da karşılaştıkları direniş benzer direnişle karşılaşmamış, burada Kudüs'ü işgal ederek Haçlı kontlukları ve prensliklerini kurmayı başarmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Selçuklular, Anadolu, I. Kılıç Arslan, Birinci Haçlı Seferi, Keşiş Pierre L'Ermite.

### The role of the Anatolian Seljuks in confronting the First Crusade

#### Abstract

The Anatolian Seljuks contributes immensely towards fighting the first missionary's ascending efforts with the all possibilities they've which results in the vanquishment of "Pierre L'ermite" (an armies from Catholic Church under the commander of the first crusaders in the world history) by Kilij Arslan I. However, after this the Seljuks could not resist the campaign of the princes due to their amount which is extremely large and their alliance with Byzantine so they retreated before them, after losing Iznik. However, they did not despair or surrender, as they confronted their army in a battle to defend "Eskişehir (Dorileon) " even though they cannot stop the mission but they created a big victory in making the crusaders loss huge amounts of their armies! Compared to Damascus where they succeeded in conquering the "al-Kuds (Jerusalem) " and reign their christian flags.

**Keywords:** Seljuks, Anatolia, Kilij Arslan I, first Christian armies (crusaders), Pierre L'Ermite.



## Giriş

Miladi 11. yüzyıldan itibaren Bizans İmparatorluğu istikrarsızlaşarak zayıflamaya başladı. Buna karşılık Selçuklular ise güç kazanarak gelişip ileri gitmişlerdir. Böylece Bizans topraklarına yönelik oldukça güçlü akınlar düzenlediler. Bu akınlar sürerken Bizans toprakları içinde ilerleyen Selçuklular, birçok Bizans şehrine girip Orta Anadolu'ya yöneldiler. Bu akınlar sonucunda Malatya'yı fetheden Selçukluların bu askeri harekâtları Bizans İmparatorluğu'nu kaygılandırarak hiç beklemediği büyük ve tehlikeli bir çıkmazın içine sokmuş oldu. Selçuklu orduları, gücü ve savaşlara iyi bir şekilde hazırlanmasıyla biliniyordu. Bu ordular tam bir samimiyetle savaşmalarının aslında Allah yolunda cihat olduğuna inanıyorlardı. İşte Selçukluların kendi içlerinde taşıdıkları bu manevi ruh onları şiddetle Anadolu'ya yönelmeye itiyordu. 1071 yılında Selçuklular ile Bizans arasında yaşanan Malazgirt Savaşı, Selçukluların Bizanslılara karşı kazandığı zaferle sonuçlandı. Bu arada Bizans İmparatoru Romen Diyojen tutsak düştü. Savaştan zaferle çıkan Selçuklular ise Anadolu'ya yönelerek buraya yerleşme yoluna gittiler.<sup>1</sup>

Malazgirt Savaşı'ndan sonra Papalık ve Avrupalı prensliklerinde İslam dünyasına karşı sefer düzenleme düşüncesi belirmeye başladı. Bunun sebebi ise Selçuklular Anadolu'nun büyük çoğunluğunu ele geçirmiş, 1085 yılında da Antakya geri alınmıştı. Suriye'nin de geneli ele geçirilmiş, Avrupa'dan gelen ve İstanbul üzerinden Filistin'deki kutsal mekânlara giden yol da Selçukluların denetimi altına girmişti.<sup>2</sup> Bunun sonucunda Batılı Hristiyanlar, Kutsal mekânlara giden yolun güvenliğini sağlayıp Filistin'i ele geçirmek amacıyla yoğun bir güç kullanmayı düşünmeye başladı. Böylece Bizans İmparatoru VII. Mihail, Papa VII. Gregorius'tan Bizans İmparatorluğu'nu Selçuklu saldırılarına karşı savunmak üzere destek istedi.<sup>3</sup> Bunun üzerine Papa VII. Gregorius Avrupalı prenslerle temasa geçerek Bizans İmparatorluğu'nun Selçuklu Türklerinin baskısı altında yaşadığı sıkıntıları açıklayarak İmparatorluğun

<sup>1</sup> El-Feth Ali bin Muhammed el-Bündârî, *Târîhi devleti Âl-i Selcûk*, (Kahire: Şeriketu Tab'i'l-Kutubi'l-Arabiyyeti, 1900), 37-39.

<sup>2</sup> Işın Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 3. baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 50.

<sup>3</sup> Yusuf Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 91.



neredeyse yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş olduğunu bildirdi. Papa ayrıca bu prensleri, Müslümanların elinde bulunan Filistin'deki kutsal toprakları kurtararak geri almaya teşvik etti.<sup>4</sup> Bu çerçevede Kutsal Roma İmparatoru IV. Heinrich'e mesaj göndererek kendisinden 50 bin atlı birlikten oluşan bir ordu hazırlamasını istedi. Papa, bizzat kendisi bu ordunun başında İstanbul'a gitmek ve burada Müslümanlara karşı savaş çağrısı yapmak üzere bir ayin düzenlemek istiyordu.<sup>5</sup> Böylece Hazret-i İsa'nın kabri de kurtarılmış olacaktı.<sup>6</sup> Ancak Papa ile İmparator IV. Heinrich arasında görüş ayrılığı çıktı ve IV. Heinrich Bizanslılara herhangi bir yardım göndermedi. Durum böyle olunca Bizans İmparatorluğu'nun Selçuklu tehlikesine karşı koymak için kendi öz güçlerine sığınmaktan başka çaresi kalmamıştı. Papa VII. Gregorius'un Müslüman Türkleri Anadolu'dan çıkarma uğraşının altında yatan gerçek neden ise Bizans imparatoruyla yakınlaşmak suretiyle Ortodoks kilisesi ile Roma kilisesinin birleştirilmesi olarak görünüyordu.<sup>7</sup> İmparator I. Aleksios (1081-1118) döneminde ise Selçuklularla mücadele edip onları Anadolu'dan çıkarmaya yönelik yardım talepleri sürdü. İmparator I. Aleksios, Papa II. Urbanus'a mesaj gönderip bu doğrultuda bir talepte bulununca Papa, 1095 yılında Fransa'nın Clermont kentinde Avrupalı prenslerle bir araya gelerek onları silah taşımaya ve Hazret-i İsa'nın mezarını kurtarmaya davet etti.<sup>8</sup> Papanın yaptığı bu çağrılardan kendisinin Avrupa'da yaşanan iç savaşlar nedeniyle buradaki Hristiyanlar arasında birliği sağlamak ve Müslümanların ilerleyişini durdurmak istediği sonucuna varıyoruz. Yani Papa, söz konusu savaşları genel olarak Müslümanlara doğru yönlendirerek Hristiyanlar arasındaki ihtilafları azaltmak ve bu arada Anadolu'daki Selçuklu Türklerinden de kurtulmak istemiştir.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Mükerrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 1/196.

<sup>5</sup> Abdusselam Zeydan, *Henri er-Rabi İmbarator ed-Deoleti'r-Rumaniyyeti'l-Mukaddeseti*, el-Mevsuatu'l-Arabiyye, (Şam: Daru'l-Fikr, 2000), 21/678.

<sup>6</sup> Ali Öngül, *Anadolu Selçukluları*, (İstanbul: Çamlıca yayınları, 2018), 30.

<sup>7</sup> Zeydan, *Henri er-Rabi İmbarator ed-Deoleti'r-Rumaniyyeti'l-Mukaddeseti*, 21/678.

<sup>8</sup> Hasan Habeşî, *el-Hurûbu's-Salibiyyetu'l-Uola*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 33-34; Ernest Barker, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, Tercüme: es-Seyyid el-Bâz el-Barînî, (Beirut: Dâru'n-Nahdati-l-Arabiyye, 1967), 33; Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, 1/196; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 25; Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, 91-92.

<sup>9</sup> Jozef Nesim Yusuf, *el-Arabu ve'r-Rûmu ve'l-Lâtîn fi'l-Harbi's-Salibiyyeti'l-Uola*, (Beirut: Dâru'n-Nahdati-l-Arabiyye, 1981), 310-311.



Bu Haçlı Seferlerinin başka bir nedeni de kutsal toprakları ele geçirmek ve Doğulu Müslümanların elindeki kaynakları kontrol altına alarak, buralarda Hristiyan kontlukların kurulmasını sağlamaktı.<sup>10</sup>

### 1. Selçukluların Keşiş Pierre L'Ermite Hamlesini Durdurması

Keşiş Pierre L'Ermite komutasındaki Haçlı orduları Batı Avrupa'dan yola çıkarak kalabalık topluluklar halinde İstanbul'a yöneldi. Haçlılar o kadar kalabalıktı ki onları görenler, dünya tümünden doğuya doğru hareket ettiklerini düşünürdü. Haçlılar 1096 yılında İstanbul'a ulaşmadan önce geçtikleri bölgeleri yağmalayarak yakıp yıktılar.<sup>11</sup>

Araştırmacılar, Avrupalı avam tabakasındaki kalabalıkların katıldığı bu Haçlı seferi için "başıbozuk halklar" yakıştırmalarını yapıyor ki bu kalabalıklar serkeşlikleri ve düşüncesizlikleri ile dikkat çekiyordu. Bunun nedeni ise bu kalabalıkların halkların alt tabakalarından oluşması; asillerin, prenslerin ve kontların onlara katılmamış olmasıydı. Nitekim Haçlı Ordusunun başında Keşiş Pierre L'Ermite ve Walter Sans Avoir gibi bağnaz ve tutucu din adamları bulunuyordu.<sup>12</sup>

Keşiş Pierre L'Ermite İstanbul'a 30 Temmuz 1096'da ulaştı. Burada İmparator I. Aleksios, ordunun yemek ihtiyacının yanı sıra diğer bütün ihtiyaçlarının giderilmesini emretti. Ardından Selçuklulara karşı koyamayacaklarını bildiği için onlara Haçlı ordusunun geri kalan kısmı gelmeden Anadolu'ya geçmemeleri tavsiyesinde bulundu. Keşiş Pierre L'Ermite'in adamları ise İstanbul'daki sivil halka saldırıp kiliseleri yağmalamaya başladı. Durum böyle olunca İmparator onları derhal İstanbul üzerinden Anadolu 'ya geçirmek zorunda kaldı. İşte burada Haçlılar ile Selçuklular arasındaki askeri çarpışmalar başlamış oldu.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Said Abdulfettah Aşûr, *el-Hareketu's-Salibiyye*, (Kahire: Mektebetu'l-Anclo Misriyye, 1971), 1/27, 42.

<sup>11</sup> Anthony West, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, Tercüme: Şukrî Mahmud Nedin, (Bağdat: en-Nibrasu li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1967), 42; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 25-26; Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, 92.

<sup>12</sup> Ali's-Sallabî, *Devletu's-Selacika*, (Kahire: Muessesetu İkra, 2006), 458.

<sup>13</sup> Suheyl Zekkâr, *el-Mevsuatu's-Şâmiyyeti fî Tarihi'l-Hurûbi's-Salibiyye*, (Şam: Dâru'l-Fikr, 1995), 6/79.



Bu Haçlı Seferi'nde Almanlar, Fransızlar ve İtalya'da yaşayan Lombardlar gibi çeşitli halklara mensup kimseler vardı. Sayıları ise 600 bini buluyordu.<sup>14</sup>

Türklerin kontrolündeki topraklara saldırmaya başlayan Haçlılar, Anadolu Selçuklularının başkenti olan İznik kapılarına dayandı. Renaud komutasındaki Almanlar, büyük miktarda yemek ve zahirenin bulunduğu İznik yakınlarındaki Kserigordon Kalesini ele geçirmeyi başardı.<sup>15</sup>

Sultan I. Kılıç Arslan Haçlıların İznik yakınlarına ulaştığını haber alır almaz büyük bir askeri birlik hazırlayarak Haçlıların işgal etmiş olduğu kale üzerine gönderdi. Selçuklu güçleri Haçlılara hücum edip kuşatma altına alınca kalede açlık ve susuzluk baş gösterdi. Sonunda susuzluktan bitkin düşüp Selçuklu ordusuna teslim oldular.<sup>16</sup>

Bu arada Keşiş Pierre L'Ermite'in karargahına aslı astarı olmayan çeşitli haberler ulaştı. Adamlarının arasında Almanların İznik şehrini ele geçirdiğine dair haberler yayılmaya başladı. Ancak öyle anlaşılıyor ki Sultan Kılıç Arslan'ın iki adamı bu haberi yaymayı başarmış, Almanların ganimetlere el koyduğu ve Keşiş Pierre L'Ermite'in adamlarına ganimetlerden bir şey vermediği bilgisini söz konusu habere eklemişti. Bu söylenti Haçlılar arasında yayılınca askerler komutanlarına baskı uygulamaya başladı. Sonra İmparator I. Aleksios'tan yardım almak amacıyla İstanbul'a gitmiş olan Keşiş Pierre L'Ermite'in dönmesini beklemeden yönlerini İznik'e doğru çevirdiler.<sup>17</sup>

Olaylar Sultan Kılıç Arslan'ın tasarlamış olduğu gibi gelişti. Güçleri tükenmiş olan Keşiş Pierre L'Ermite'in adamları İznik yönünde ilerlerken Selçukluların baskınına uğradılar. Selçuklular, Keşiş Pierre L'Ermite'in ordusunu, ormanlarla kaplı bir vadi olan Drakon vadisi yakınlarında imha etti.<sup>18</sup> Bu yüzden batılı kaynaklarda Keşiş Pierre L' Ermite akınının sonu facia şeklinde geçiyor.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Bilinmeyen Yazar, *Amâlu'l-Firence*, Tercüme: Hasan Habeşi, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1958), 20-21; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 3. baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020),532; Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, 5.baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020),114.

<sup>15</sup> Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 26; Zekkâr, *el-Mevsuatu's-Şâmiyyetu fi Tarihi'l-Hurûbi's-Salibiyye*, 6/79 80; es-Sallabî, *Devletu's-Selacika*, 459.

<sup>16</sup> Bilinmeyen Yazar, *Amâlu'l-Firence*, 20-21; es-Sallabî, *Devletu's-Selacika*, 459; Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, 1/198.

<sup>17</sup> Steven Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, Tercüme: Nuruddîn Halil, (Kahire: el-Heyetu'l-Misriyati'l-Ammeti li'l-Kitâb, 1998), 1/285.

<sup>18</sup> Işın Demirkent, "Kılıcarslan I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002). 25/397.

<sup>19</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/223.





Selçuklular daha sonra Haçlı ordusundan geri kalanları takip ederek imha etmeyi sürdürdü. Ama İmparator I. Aleksios'un müdahalesi ile sağ kalmayı başaranlar kurtarılarak İstanbul'a geçirildi.<sup>20</sup>

Bu sonuçla, Haçlılarla Selçukluların arasındaki ilk savaş tecrübesi sayılan Keşiş Pierre L'Ermite akınının tamamen başarısız olduğu kesinleşmiş oldu. Akının çeşitli siyasi ve askeri sonuçları olmuştur. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Haçlı ittifakı şunu anladı ki duygusal sebepler, ideolojik bağnazlık, kuru hamasetle ve askeri eğitim almamış savaşçılarla Selçuklu savaş kabiliyeti karşısında bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla gelecekte askerî açıdan herhangi bir sonuç elde edebilmek için düzenli bir alternatif askeri kabiliyetin oluşması gereklidir. Çarpışmalarda binlerce Haçlı askerinin can vermesi Batı Avrupa halklarının faciadan Bizans İmparatorunu sorumlu tutmasına neden oldu. Oysa İmparator I. Aleksios, Keşiş Pierre L'Ermite ordusuna destek birliklerinin beklenmesi gerektiğini ve düzenli bir saldırı yapmaları gerektiğini söylemişti. Ancak onu dinlemedileri gibi öğütlerini de dikkate almadılar. Nitekim daha sonra'ya Batı Avrupalılar bölgeye ulaşan her Haçlı gücünün uğradığı yenilginin, çeşitli nedenlerle hedeflerini gerçekleştirememesinin sorumluluğunu Bizans İmparatorluğu'na yükleyecekti. Halbuki Bizans İmparatorluğu'nun bu durumdan sorumlu olduğu kesinlikle düşünülemez. Keşiş Pierre L'Ermite'in uğramış olduğu başarısızlık Batı Avrupa ile Bizans arasında oluşan ve daha sonraları 1204 yılında Haçlıların Bizans İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'a girmesiyle birlikte yaşanan faciayla birlikte zirveye çıkan kin ve nefret birikimine bir yenisini eklemiş gibi görünüyor.<sup>21</sup>

## 2. Selçukluların 1097 Yılındaki Prensler Hamlesine Karşı Koyması

Bu hamle bir önceki hamleden daha düzenli bir hamleydi. Avrupalı prensler nispeten disiplinli ve düzenli ordularıyla birlikte peş peşe İstanbul'a geldi. Bunların başında Godefroy de Bouillon ve kardeşi I. Baudouin, Kont Raymond,

<sup>20</sup> Bilinmeyen Yazar, *Amâlu'l-Firence*, 21-22; Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, Sevim-Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 532; 1/223; es-Sallabî, *Devletu's-Selacika*, 460.

<sup>21</sup> Muhammed Munis Avvad, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, (Kahire: Ayn li'd-Dirasati ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyyeti ve'l-İctimaiyye, 2000), 72.



I. Boemondo ve yeğeni Tancred vardı.<sup>22</sup> Bu ordudaki asker sayısının ise yaklaşık 150 bin olduğu tahmin ediliyordu.<sup>23</sup>

Prensler daha sonra İmparator I. Aleksios'la bir araya gelerek kendisiyle ittifak kurdular. İmparator ise onlara ellerinde bulunan tüm şehirleri Bizans İmparatorluğu'na teslim etme şartını koştı. O da buna karşılık onlara yardım, zahire ve silah sağlayacaktı. Böylece prenslerle imparator arasında anlaşma sağlanmış oldu.<sup>24</sup>

Haçlılar İstanbul'dan ayrılarak Anadolu'nun yolunu tuttular. İlk kuşattıkları şehir İznik oldu. Daha sonra 1097 yılında şehre karşı saldırıya geçip surlarını yıkmaya giriştiler. Bunun üzerine şehir halkı Sultan Kılıç Arslan'a elçi gönderip yardım istedi.<sup>25</sup>

Sultan Kılıç Arslan ise başkent dışında Malatya şehrini kuşatmaktaydı ve ordusunun büyük çoğunluğu yanında bulunuyordu. İznik'te ise şehri korusun diye küçük bir birlik bırakmıştı. Başkentinin Haçlı saldırısına maruz kalabileceğini aklına getirmemişti. Nitekim eşini, malını mülkünü İznik'te bırakmış sefere çıkmıştı.<sup>26</sup> Öyle anlaşılıyor ki Haçlı tehlikesinin ne denli büyük bir tehlike olduğunu bilmiyordu. Keşiş Pierre L'Ermite'e karşı kazandığı zafer, Haçlı tehlikesini hafife almasına neden olmuş gibi görünüyor. Bu arada kendisine, Bizanslılar ile Haçlı prensler arasındaki ilişkiler ile ilgili yanıtıcı bilgiler verilmiş, aralarındaki anlaşmazlıklar ile ilgili abartılı şeyler söylenmişti. Bu yüzden Haçlıların Anadolu'ya yayılmasının geç olabileceğini düşünmüştü.<sup>27</sup>

Sultan Kılıç Arslan Haçlıların başkentini kuşatmış olduğunu haber aldığı anda iki adamını İznik'e gönderdi. Şehre göl üzerinden giren bu iki adam şehir halkını direnmeye devam etmesi konusunda teşvik ederek sultandan getirdikleri şu teşvik amaçlı mesajı iletiler: "Sizleri kendi şehrinizde kuşatmış bulunan şu sefil barbarların gelişi sizi korkutmasın. Ben onlara karşı koymak için içinde birçok güçlü komutanın bulunduğu büyük bir ordu hazırlamış

<sup>22</sup> Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*,29; Bilinmeyen Yazar, *Amâlu'l-Firence*, 23; Öngül, *Anadolu Selçukluarı*, 33; Avvad, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, 72.

<sup>23</sup> Raymond of Aguilers, *Tarihu'l-Firence Çuzâtu Beyti'l-Makdis*, Tercüme: Hüseyin Atiyye, (İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1989), 79.

<sup>24</sup> Sevim-Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*,533; Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, 115.

<sup>25</sup> Zekkâr, *el-Mevsuatu's-Şâmiyyeti fi Tarihi'l-Hurûbi's-Salibiyye*, 6/89-91.

<sup>26</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/284-285; Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, 93.

<sup>27</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/284-285.



bulunuyorum. Başka bir ordunun daha gelmesini bekliyorum ki bu ordu da ulaşmak üzeredir. Bu birlikler tek bir orduda birleştiği zaman Haçlı karargahlarına ani baskın düzenleyeceğiz. Biz onlara dışarıdan hücum ettiğimiz zaman sizler anında yardımımıza koşun ve kapıları açmaya hazır olun. Onların çokluğu sizi asla korkutmasın. Çünkü onlar batıdaki uzak memleketlerden gelmiş, bu da onları bitkin düşürmüştür. Onlar bu yolu atmadan kat etmiş, kendi eşyalarını sırtlarında taşımışlardır. Onların yaptığı büyük yığınaklar karşısında nasıl zafer kazandığımızı hatırlayın. Rahat olun, korkmayın düşmandan kurtulacağız ".<sup>28</sup>

Güneyde bulunan Sultan Kılıç Arslan ordusuyla birlikte gelerek<sup>29</sup> 1097 yılı Mayıs ayının 21'inde İznik etrafındaki ovaya ulaştı. Ondan sonra şehre girebilmek umuduyla Haçlılara karşı saldırıya geçti. Sultan ve ordusu metanetle savaşın Haçlılara büyük hasarlar verilmemesi için İznik kuşatmasını yarmayı başaramadı. Dolayısıyla Haçlı saflarını aşamamış ve şehre girememişti. Bu yüzden Haçlı ordularının büyüklüğü karşısında başvurulacak en mantıklı yolun çekilmek olduğunu düşündü.<sup>30</sup>

Sultan Kılıç Arslan'ın başlatmış olduğu taarruzun başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen İznik içerisindeki Müslüman Türkler direnişlerini sürdürüp Haçlılara karşı koydular. Şehir içindeki savunma noktalarından yararlanan halka zahire ise göl ulaşmaktaydı. Sonunda Haçlıların şehrin surlarını aşma girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı. Buna karşılık Haçlılar, Müslüman şehitlerin kafalarını keserek mızrak uçlarına geçiriyorlardı İznik'i savunan insanların morallerini bozmak amacıyla sergiliyorlardı.<sup>31</sup>

İmparator I. Aleksios'un İznik gölüne gemilerini göndermesiyle birlikte İznik'te Müslümanların durumu kötüye gitmeye başladı. İmparatorun gönderdiği gemiler göl yolunu keserek İznik'e zahire, yemek ve yardımların ulaşmasına engel oldu. Bunun üzerine şehri savunan Müslümanlar Bizanslılarla

<sup>28</sup> Surlu William, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, Tercüme: Hasan Habeşî, (Kahire: el-Heyetu'l-Ammetu'l-Misriyyetu li'l-Kitab, 1991), 1/202.

<sup>29</sup> Surlu William, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, 1/203.

<sup>30</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/287; Mehmet altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu,2020), 298; Sevim-Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 533; Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, 115; Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, 94.

<sup>31</sup> Surlu William, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, 1/205; Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/288.



görüşmelere başlamak zorunda kaldı. Müslümanlar can güvenliklerinin sağlanması ve şehri terk etmelerine izin verilmesi şartıyla şehri teslim etmeyi kabul edince Bizans ordusu kuşatma altındaki İznik'e girdi.<sup>32</sup>

İznik'te Müslümanlar, kan döküp insanların malını mülkünü yağmalamaya can atan Haçlılarla başa çıkamayacaklarını anladıkları için Bizanslılarla uzlaşıp şehri teslim etme yoluna girmişlerdir. Bizanslıların İznik'i geri alıp Haçlıların şehre ancak Bizans ordusunun koruması altında girmesine rağmen İznik'in düşmesi Haçlıların Müslümanlara karşı sağladığı ilk zafer sayılmaktadır. Bu durum Haçlıların morallerini düzelterek Anadolu içlerine yayılıp Suriye'ye yönelmelerini sağladı.<sup>33</sup>

### 3. Eskişehir Savaşı (Dorileon Muharebesi-1097)

Anadolu'daki Müslüman Beyler ve hükümdarlar İslam alemini istila ederek herkesi tehdit etmeye başlayan bir tehlike oluşturan Haçlılara karşı koymak üzere aralarındaki anlaşmazlıkları bir kenara bırakıp güç birliği etme kararı aldılar. Bunun sonucunda Gümüştekin Danişmend Ahmed Gazi ve Kayseri hükümdarı Hasan Bey, Sultan Kılıç Arslan'a katılma kararı aldılar. Güç birliği yapan bu hükümdarlar, 26 Haziran 1097'de İznik'ten Dorileon'a yönelen Haçlılara karşı koymak için Surlu William'ın 150 askerden oluştuğu tahminini yürüttüğü büyük bir güç oluşturdu.<sup>34</sup>

Sultan Kılıç Arslan komutasındaki Selçuklu ordusu Eskişehir'in kuzeyi yönünde ilerleyerek Dorileon bölgesinde pusuya yattı. Burada askerlerini tepelere konuşlandıran Sultan Kılıç Arslan Haçlıların gelmesini beklemeye koyuldu. Haçlılar bölgeye 1 Temmuz 1097 sabahı ulaştı. Selçuklular onlara ani bir şekilde saldırmak suretiyle bocalamalarına yol açtı. Tam I. Boemondo komutasındaki birliği neredeyse imha etmek üzereyken Godefroy komutasındaki birlikler savaş meydanına ulaştı. Acele etmesi için Godefroy'e mesaj gönderen I. Boemondo, savaşın istilacı Haçlılar lehine seyrinin değişmesini sağladı. Bunun sonucunda Kılıç Arslan geri adım atıp çekilmek

<sup>32</sup> Bilinmeyen Yazar, *Amâlu'l-Firence*, 36-37; Surlu William, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, 1/218; Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/289; Avvad, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, 76; es-Sallabî, *Devletu's-Selacika*, 463; Sevim-Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 533; Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, 115; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 32; Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, 95.

<sup>33</sup> Fûşîye eş-Şarterî, *Tarihu'l-Hamleti ila Beyti'l-Makdis*, Tercüme: Ziyad el-Aselî, (Amman: Dâru's-Şurûk, 1990), 47; Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/289.

<sup>34</sup> Surlu William, *el-Hurûbu's-Salibiyye*, 1/228; Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/293-294; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 33.



zorunda kaldı. Haçlılar da büyük miktarda mal ve paranın bulunduğu karargâha girmiş oldu.<sup>35</sup> Haçlı Seferlerinin tarihini yazan Runciman, savaşta Haçlıların zafer kazanmasının ana nedeninin Selçukluların I. Boemondo ordusunu kısaç içine alarak kaçış yolu bırakmaması olduğunu, bunun sonucunda Haçlıların tutsak düşüp köle olma korkusuyla canla başla savaşmalarına neden olduğunu belirtiyor.<sup>36</sup>Bundan sonra Haçlılar hızla Anadolu içlerinde ilerlemeye başladı. Sultan Kılıç Arslan ise kalabalık Haçlı gruplarına karşı koymak üzere yardım etmeleri için Doğu Selçukluları ve Müslüman beylerle temasa geçme fırsatı bulamadı.<sup>37</sup>

Böylece durdurulamayan Haçlılar, Türklerin savaşta büyük kahramanlıklar göstermelerine rağmen sonunda Konya'yı ele geçirdiler. I.Boemondo'ya eşlik eden adı bilinmeyen Normandiyalı tarihçi bile Türklerin kahramanlıklarından övgüyle söz ederek güç ve cesaret olarak onlara denk gelecek kimse bulunmadığını belirtiyor. Sultan Kılıç Arslan, Haçlı ordularına karşı koyamayacağını anladığı için geri çekilme alıp yardımına gelenlere de Haçlıların beklediğinden çok daha güçlü ve sayıca çok daha fazla olduğunu, dolayısıyla onları durduramayacağını bildirdi.<sup>38</sup>

Sultan Kılıç Arslan, Türklerden köy ve kentleri boşaltıp aileleriyle birlikte Anadolu'daki başka yerlere taşınmalarını istedi. Onlar da emirlerini yerine getirip Haçlıların işine yarayabilecek her şeyi itlaf edip yaktılar. Kuyuların içini doldurup su kaynaklarını tahrip ettiler. Günümüzde "yanık toprak politikası" olarak bilinen taktiği uygulayan Kılıç Arslan, Dorileon'dan Konya'ya doğru ilerlerken susuzluk ve açlıkla boğuşmaya başlayan Haçlılara büyük hasarlar verdimeni başardı. Yine de Konya'yı ele geçirdikleri zaman kısmen de olsa su ve yemek bulabildiler. Konya'dan çıkıp ilerleyişlerini sürdürmek istediklerinde ise Gümüştekin Danişmend Ahmed Gazi ile Kayseri hükümdarı Hasan Bey

<sup>35</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/295; Aşûr, *el-Hareketu's-Salibiyye*, 1/135. Sevim, *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*, 115; Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, 96.

<sup>36</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/295.

<sup>37</sup> Muhammed el-Arûsî, *el-Hurûbu's-Salibiyyetu fî'l-Maşriki ve'l-Mağribi*, (Tunus: Dâru'l-Kutubi's-Şarkiiyye,1954), 32-33.

<sup>38</sup> Bilinmeyen Yazar, *Amâlu'l-Firence*, 42; Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/297-298; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 34.



onlara karşı koymak istediye de bu girişimlerinden herhangi bir sonuç alamadılar. Haçlılar ilerleyişlerini sürdürüp Kilikya'ya kadar vardılar.<sup>39</sup>

#### 4. Birinci Haçlı Seferinin Son Dalgalarına Karşı Koyma Girişimleri

Bir dizi savaştan sonra Haçlı prensleri, Kudüs Haçlı Krallığı ve başka bir Haçlı kontluğu olan Trablus Kontluğu'na ek olarak Urfa Kontluğu ve Antakya Prinkepliği'ni kurmayı başardılar.<sup>40</sup> Haçlılar, ondan sonra nüfuzlarını Anadolu içlerine yaymaya çalıştılar. I. Boemondo, Malatya'yı ele geçirmek üzere Kuzeye yöneldi. Ancak ona karşı çıkan Gümüştekin Danişmend Ahmed Gazi 1100 yılında kendisini yenilgiye uğratarak tutsak etti.<sup>41</sup>

Prensler akını ve bu prenslerin bağımsız prenslikler kurmayı başarmalarının yanı sıra Kudüs'ü de ele geçirmeyi başarmaları ile ilgili haberler Avrupa'ya ulaşır ulaşmaz insanlar galeyana gelerek kalabalıklar halinde bazı prenslerin emrine girdi. Amaçları doğuya geçip daha fazla Müslüman toprağı ele geçirmektir. Böylece Lombardlar 1100 yılında Halkın Haçlı Seferi olarak adlandırılan sıradan kimselerin katılımıyla gerçekleşen bir akın çerçevesinde İstanbul'a ulaşmış oldu. Bu akın tam da Keşiş Pierre L'Ermite akınına benziyordu. Lombardlar, Rum halkına karşı tahrip ve yağma siyaseti uygulayarak halka saldırmaya başladı. Bunun üzerine İmparator I. Aleksios, vakit kaybetmeden onları Anadolu'ya geçirmek zorunda kaldı. Anadolu'ya geçen bu Haçlılar İzmit'e yerleşmeyi tercih etti.<sup>42</sup>

Daha sonra başka Haçlı grupları da İstanbul'a ulaştı. I. Aleksios, Frenkler ve Almanlardan oluşan bu gruplara da İzmit'e geçmeleri için yardımcı oldu. Ayrıca Lombardlar'a katılmalarını salık verdi. Bu grupların komutanlığını ise prens Raymond üstlendi. Bizans imparatoru I. Aleksios ile eş güdüm içinde hareket eden Raymond, İznik - Dorileon - Konya üzerinden Suriye'ye geçmek istiyordu. Ancak Lombardlar emrine uymayıp Ankara'yı ele geçirdikten sonra I. Boemondo'yu tutsaklıktan kurtarmak ya da en azından Niksar ve Sivas'ı

<sup>39</sup> Bilinmeyen Yazar, *Amâlu'l-Firence*, 43, Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 1/300-301.

<sup>40</sup> Işın Demirkent, "Haçlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996). 14/530-531.

<sup>41</sup> Ali b. Ebi'l-Karam Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim İbn el-Esir el-Cezerî, *el-Kamil fi't-Tarih*, thk.Ömer Abdusselam Tedmüri, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 8/438; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 37-38.

<sup>42</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 2/50-51.





tahrip etmek suretiyle intikamını almak amacıyla Danişmendilere saldırmak üzere doğuya doğru yöneldiler.<sup>43</sup>

### 5. Merzifon-Ereğli Savaşı (1101)

Haçlılar Anadolu içlerine ilerleyerek Akşehir'e kadar ulaştılar. Şehri tahrip ettikten sonra Doğu istikametinde ilerlemeye devam ederken zahireleri tükenmeye başladı. Çünkü halk kuyuları yıkıp suyu bozmuştu. Bu arada Danişmendiler, Haçlılarla bir meydan muharebesinde karşı karşıya gelmek yerine vur kaç taktiği uyguladı.<sup>44</sup>

Daha sonra Danişmendiler, başkentleri olan Sivas'ı hedef alan Haçlı - Bizans saldırısına karşı koymak üzere diğer bölgelerin beylerinden yardım istedi. Aynı şekilde Sultan Kılıç Arslan'ın yanı sıra Halep hükümdarı Tutuş oğlu Rıdvan'dan yardım istediler. Müslüman Beyler iş birliği yapma kararı aldılar ve yeni Haçlı saldırısına karşı koyabilmek için aralarında askeri ittifak kurma yoluna gittiler. Ardından Sultan Kılıç Arslan ile Tutuş oğlu Rıdvan, Gümüştekin Danişmend Ahmed Gazî'ye yardım etmeye başladılar. İşin başında Haçlılara karşı "yanık toprak politikası" izleyerek açlık ve yorgunluktan bitkin düşmelerini sağladılar.<sup>45</sup>

Ondan sonra Haçlı ordusu Danişmendilerin topraklarına, yani Amasya yakınlarında bulunan Merzifon'a ulaştılar. Türkler Haçlı ordusunun bitkin düştüğünü anladıkları an Haçlılara saldırmaya karar verdiler. Savaş 5 Ağustos 1101 günü Sultan Kılıç Arslan komutasında başladı. Çok geçmeden Haçlılar güç kaybetmeye başladı ve çarpışmaların baskısına dayanamayıp savaş alanından kaçtılar. Kadınlarını ve rahiplerini geride bırakan Haçlıların komutanı prens Raymond da küçük bir tepeye sığınarak korunmaya çalıştı. Daha sonra Fransızlar ve Almanlar gelip kendisini kurtardı. Zafer kazanamayacağını anlayan Raymond sonunda geceleyin kaçıp gitti. Peşinden bıraktığı Haçlı

<sup>43</sup> Demirkent, "Haçlılar", 14/532; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 39.

<sup>44</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 2/51.

<sup>45</sup> Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 299; Demirkent, "Haçlılar", 14/532; Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 2/51- 52; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 43; es-Sallabî, *Devletü's-Selacika*, 557-558.



karargâhı ve muharip olmayan kimseler ise Türklerin eline ganimet olarak geçti.<sup>46</sup>

Savaşın sonra sadece atlıların canlarını kurtarabildikleri bir takip süreci başladı. Haçlılar büyük kayıplar vermiş, büyük miktarda silah ele geçiren Türkler ise çok sayıda kişiyi tutsak almıştı. Raymond vakit kaybetmeden Karadeniz kıyılarında Sinop yakınlarında bulunan Bafra'ya geçti. Orada bir Bizans gemisiyle İstanbul'a geçti.<sup>47</sup> Bu arada İbn Esîr onlardan kurtula kurtula sadece 300 kişinin kurtulduğunu belirtiyor.<sup>48</sup>

Bu zaferden sonra Müslümanlar Anadolu'da Sultan Kılıç Arslan'ın etrafında kenetlendi. Ayrıca çok sayıda Türk de Kılıç Arslan'ın saflarına katıldı. O da ordusunu yeniden toparlama imkân buldu. Böylece Avrupa'dan gelen yeni Haçlı destek birliklerini de imha etmeyi başardı. Lombardların yüzlercesini imha ettikten sonra büyük bir Fransız ordusunu Konya yakınlarında mağlup etti. Ondan sonra Konya'yı geri alarak başkent yaptı.<sup>49</sup>

Ardından 5 Eylül 1101 tarihinde Konya yakınlarındaki Ereğli'de, Ereğli Savaşı olarak bilinen başka bir meydan muharebesi yaşandı. Burada da Sultan Kılıç Arslan Haçlılara karşı üçüncü zaferini kazandı. Sultan Kılıç Arslan, binlerce Haçlı askerini ortadan kaldırarak Haçlıların Anadolu'dan Suriye'ye geçerken kullandığı Anadolu yolunu kapattı.<sup>50</sup>

Kılıç Arslan'ın bundan önce girdiği savaşların bazı sonuçları:

Selçuklular, Dorileon'da yaşadıklarının öcünü alarak Anadolu'daki konumlarını güçlendirdiler ve bir daha kimse onları Anadolu'dan çıkaramadı. Bu arada birbirini izleyen zaferler de morallerini yükseltti. Bunun sonucunda Suriye'ye gitmek için geçilmesi gereken Anadolu yolu, ilk Haçlı grupları geçmeyi başarmış olsa da Bizans ve Haçlı orduları açısından güvenli bir yol olmaktan çıktı. Bunun bir sonucu olarak Haçlı göçmenler de büyük ordular içinde olmadıkları sürece bu kara yolunu kullanmaktan çekinir hale geldiler. Dolayısıyla önlerinde kala kala deniz yolu kalmıştı. Yine bu kara yolu uzun

<sup>46</sup> Muhammed Suheyl Takkuş, *Tarihu Selacikati'r-Rûm fi Asya's-Suğra*, (Beyrut: Dâru'n-Nefais,2002), 98-99; Demirkent, "Haçlılar", 14/532; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 43; Ayönü, *Selçuklular ve Bizans*, 98-99; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 43-44.

<sup>47</sup> Runciman, *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*, 2/51-52; es-Sallabî, *Devletu's-Selacika*, 557-558; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 46.

<sup>48</sup> İbn el-Esîr, *el-Kamil fi't-Tarih*, 8/473.

<sup>49</sup> Demirkent, "Haçlılar", 14/533; Sevim-Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi*, 534.

<sup>50</sup> Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 49; Öngül, *Anadolu Selçukluları*, 44.



yıllar boyunca Haçlıların geçemediği bir yol olma özelliğini korudu. Önemli sonuçlardan biri de Haçlıların başlarına gelen önemli musibetlerden biri de Bizanslıları sorumlu tutarak onların sorumluluğunu onlara yüklemesiydi.<sup>51</sup> Bir başka sonuç ise Kılıç Arslan'ın ve Anadolu Türklerinin bu zaferlerden sonra büyük bir itibar kazanmasıydı. Bunun sonucunda Kılıç Arslan İç Anadolu'da yeniden hakimiyeti sağlayarak geri aldığı kendi başkenti Konya'ya yeniden dönüp yerleşti. Konya'nın İstanbul'u Suriye'ye bağlayan ana yolun üstünde yer alması önemini artırmaktaydı. Bir başka önemli sonuç da Danişmendlilerin Fırat bölgesinde herhangi bir engelle karşılaşmadan fetihlerine yeniden başlamaları ve yönetimlerinin altına geçen bölgelerin Urfa Kontluğu'nun etrafına kadar yaklaşmış olmasıydı.<sup>52</sup>

## SONUÇ

1101 yılı Haçlı Seferlerine karşı kazanılan başarı, Türk milletinin Anadolu'daki varlığı ve geleceği bakımından bir dönüm noktası olmuştur. Bu savaşların başarıya ulaşması, Türk dünyası için bir "varlığını koruyabilme" mücadelesi sergilemekte olup, Anadolu'nun artık bir Türk yurdu olduğu gerçeğini de ispatlamak gibi çok önemli bir anlam taşımaktadır. Çünkü Türkler, dört yıl önce, 1097'de Birinci Haçlı Seferi sonunda Ege ve Marmara bölgelerindeki topraklarını kaybederek orta-Anadolu'ya çekilmek zorunda kalmışlardı. Kılıç Arslan dört yıldan beri Haçlıların ülkesine verdiği zararları onarmaya çalışıyordu. Gerek Bizans gerekse doğu sınırlarındaki Türk beyleriyle ilişkilerini iyi şekilde yürütmek ve devletini yeniden düzene sokup siyasî gücünü kuvvetlendirmek çabası içindeydi. Fakat yeni bir Haçlı darbesi, bu kalkınma ve güçlenme gayretlerini kırabilirdi; hattâ Türkleri Orta-Anadolu'dan bile uzaklaşmaya zorlayabilir ve tamiri olmayan bir dağılmaya olabilirdi. Bu durum göz önüne alındığında, 1101 yılında kazanılan başarının ne kadar geniş kapsamlı ve kesin sonuçlu olduğu anlaşılır. Öyleyse, 1101 yılında kazanılan bu başarıların Türkleri Anadolu'dan söküp atmak ve bu toprakları bizzat ele geçirmek düşünce ve hedefi ile sahneye konulmuş Haçlı seferlerinin amacını yok ettiğini, Haçlı hareketine ilk darbeyi vurduğunu ve Türk milletinin

<sup>51</sup> Takkuş, *Tarihu Selacikati'r-Rûm fî Asya's-Suğra*, 101; Demirkent, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, 50.

<sup>52</sup> es-Sallabî, *Devletu's-Selacika*, 560.



gelecekteki kaderini etkileyecek olumlu gelişmelerin temel taşıını teşkil ettiğini kabul etmek doğru olur. Aynı zamanda 1101 yılı başarısı, yenilmez Haçlı şövalye İmajının yıkılmasına neden olmuş ve Türklerin ilk Haçlı seferi sırasında zayıflamış olan kendilerine güven duygularını en şerefli şekilde yeniden kazanmalarını sağlamıştır.

Ayrıca bu başarı, bundan sonra Anadolu'nun yabancılar tarafından değil işgalini, bu topraklardan geçmek imkânını bile ortadan kaldıran yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bundan böyle İstanbul'dan Suriye'ye, Anadolu'nun kuzeybatısından güneydoğusuna doğru uzanan çapraz yol, gerek Bizans gerekse Batı dünyasının Haçlı orduları için kesinlikle kapanmıştı. Her ne kadar 1147/48 ve 1190 yıllarında yapılan Haçlı seferleri sırasında Alman ve Fransız orduları Anadolu'dan Suriye'ye geçiş yolunu zorlamaya çalışmışlarsa da hiçbir başarı elde edememişlerdir. Başka bir deyişle, Bizans'ın elinde kalan arazi dışında Anadolu toprakları Haçlı saldırısı tehdidinden kurtulmuştur.

### **Kaynakça / Reference**

Aşûr, Said Abdulfettah. *el-Hareketu's-Salibiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Anclo Misriyye, 1971.

Avvad, Muhammed Munis. *el-Hurûbu's-Salibiyye*. Kahire: Ayn li'd-Dirasati ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyyeti ve'l-İctimaiyye, 2000.

Ayönü, Yusuf. *Selçuklular ve Bizans*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021.

Bilinmeyen Yazar. *Amâlu'l-Firence*. Tercüme: Hasan Habeşî, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1958.

Demirkent, Işın. "Haçlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/530-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Demirkent, Işın. "Kılıcarslan I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/397. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Demirkent, Işın. *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*. 3.baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

el-Arûsî, Muhammed. *el-Hurûbu's-Salibiyyetu fi'l-Maşriki ve'l-Mağribi*. Tunus: Dâru'l-Kutubi's-Şarkiiyye, 1954.

el-Bündârî, el-Feth Ali bin Muhammed. *Târîhi devleti Âli Selcûk*. Kahire: Şeriketu Tab'î'l-Kutubi'l-Arabiiyyeti, 1900.

es-Sallabî, Ali. *Devletu's-Selacika*. Kahire: Muessesetu İkra, 2006.



Fûşîye eş-Şarterî, *Tarihu'l-Hamleti ila Beyti'l-Makdis*. Tercüme: Ziyad el-Aselî, Amman: Dâru'ş-Şurûk, 1990.

Habeşî, Hasan. *el-Hurûbu's-Salibiyyetu'l-Uvla*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.

İbn el-Esir el-Cezerî, Ali b. Ebi'l-Karam Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim. *el-Kamil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmüri, Beyru: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

Köymen, Mehmet altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Öngül, Ali. *Anadolu Selçukluları*. İstanbul: Çamlıca yayınları, 2018.

Parker, Ernest. *el-Hurûbu's-Salibiyye*. Tercüme: es-Seyyid el-Bâz el-Barînî, Beyrut: Dâru'n-Nahdati-l-Arabiyye, 1967.

Raymond of Aguilers. *Tarihu'l-Firence Ğuzâtu Beyti'l-Makdis*. Tercüme: Hüseyin Atiyye, İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1989.

Runciman, Steven. *Tarihu'l-Hamalâti's-Salibiyye*. Tercüme: Nuruddîn Halil, Kahire: el-Heyetu'l-Misriyati'l-Ammeti li'l-Kitâb, 1998.

Sevim, Ali. *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi*. 5.baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Sevim-Erdoğan, Ali-Merçil. *Selçuklu Devletleri Tarihi*. 3.baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Surlu William, *el-Hurûbu's-Salibiyye*. Tercüme: Hasan Habeşî, Kahire: el-Heyetu'l-Ammetu'l-Misriyyetu li'l-Kitab, 1991.

Takkuş, Muhammed Suheyl. *Tarihu Selacikati'r-Rûm fi Asya's-Suğra*. Beyrut: Dâru'n-Nefais, 2002.

West, Anthony. *el-Hurûbu's-Salibiyye*. Tercüme: Şukrî Mahmud Nedin, Bağdat: en-Nibrasu li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1967.

Yinanç, Mükerrimin Halil. *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Yusuf, Jozef Nesim. *el-Arabu ve'r-Rûmu ve'l-Lâtîn fi'l-Harbi's-Salibiyyeti'l-Uvla*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati-l-Arabiyye, 1981.

Zekkâr, Suheyl. *el-Mevsuatu'ş-Şâmiyyeti fi Tarihi'l-Hurûbi's-Salibiyye*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1995.



Zeydan, Abdusselam. *Henri er-Rabi İmbarator ed-Devleti'r-Rumaniyyeti'l-Mukaddeseti. el-Mevsuatu'l-Arabiyye*, Şam: Daru'l-Fikr, 2000.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Turkey Journal of Theological Studies  
[Tiad: 2602-3067]

**Cilt / Vol: 6,**  
**Sayı/Issue: 1,**  
**2022**





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2022, 6 (1): 156-189

**Ebü's-Şeyh ve Kitâbü'l-azame Adlı Eseri**

Ebü's-Sheikh and His Book of *Kitâbü'l-Azame*

Hüseyin SICAK

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Kastamonu

The Ministry of National Education, Teacher, Kastamonu

h.sicak37@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9959-9820

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 09.04.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 23.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 24.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Sıcak, Hüseyin. "Ebü's-Şeyh ve Kitâbü'l-azame Adlı Eseri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 156-189. <https://doi.org/10.32711/tiad.1101054>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Ebü'ş-Şeyh ve *Kitâbü'l-azame* Adlı Eseri \*

### Öz

İslamî ilimlerin her birinde eserler vererek ilimlerin gelişmesine katkı sağlayan çok yönlü abidevi şahsiyetler vardır. Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî hicri IV. asrın önde gelen İslam âlimlerinden biri kabul edilmektedir. Yetiştirdiği talebeleri ve çeşitli alanlarda vücuda getirdiği eserleri ile temâyüz etmiştir. Onun hadis ilimleri yanında tefsir, kıraat, tarih, ahlâk gibi alanlarda da eserleri bulunmaktadır. Eserlerinden yapılan alıntılar birçok kitapta görmek mümkündür. Ebü'ş-Şeyh'in *Kitâbü'l-azame* adlı eseri İslamî literatür içinde önemli bir yere sahiptir. Eser, Allah'ın azamet ve kudretini ele almaktadır. Konular hadis rivayet tekniği ile Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlerle açıklanmıştır. Söz konusu rivayetler özellikle tefsir, hadis ve akâid kitaplarına kaynaklık ettiği görülmektedir. Ülkemizde, *Kitâbü'l-azame*'nin çeşitli yönlerini ele alan kapsamlı bir çalışma henüz yapılmış değildir. Bu makale hem Ebü'ş-Şeyh'i hem de *Kitâbü'l-azame* adlı eserini tanıtmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Akâid, Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, İsfahan.

### Ebü'ş-Sheikh and His Book of *Kitâbü'l-Azame*

### Abstract

In each of the Islamic sciences, there are versatile monumental personalities who contribute to the development of sciences by giving works. Abü'sh-Sheikh al-Isfahani IV. He is considered one of the leading Islamic scholars of the century. He distinguished himself with the students he trained and the works he created in various fields. In addition to hadith sciences, he also has works in fields such as tafsir, recitation, history and ethics. It is possible to see quotations from his works in many books. Ebü'ş-Sheikh's book *Kitâbü'l-azame* has an important place in Islamic literature. The work deals with the majesty and power of Allah. The subjects were narrated by the hadith narration technique. It is explained with narrations from the Prophet, his companions and his followers. It is seen that the rumors in question are the source of especially the books of tafsir, hadith and creed. In our country, a comprehensive study dealing with various aspects of *Kitâbü'l-azame* has not been done yet. This article aims to introduce both Ebü'ş-Sheikh and his work *Kitâbü'l-azame*.

**Keywords:** Hadith, Akâid, Ebü'ş-Sheikh, *Kitâbü'l-azame*, İsfahan.

\* Bu makale "Kitâbü'l-Azame Bağlamında Ebü'ş-Şeyh el-İsfahani'in Hadisçiliği" isimli Doktora tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.



## Giriş

Muhaddislerin ilmî faaliyetlerinin İslam medeniyetinin teşekkülünde katkısı önemlidir. Ebü's-Şeyh el-İsfahânî (ö. 369/979) mütekaddimîn döneminin büyük âlim ve muhaddislerindendir. Yaşadığı uzun ömür içinde erken yaşlarda kendisini ilmî faaliyetler içinde bulmuştur. Tanınmış şeyhlerden semâda bulunmuş, meşhur talebeler yetiştirmiş; tefsir, hadis, fıkıh ve tarih alanlarında kıymetli eserler yazmıştır. Onlardan biri *Kitâbü'l-azame* adlı eseridir. Eserde Allah'ın azametini dâir merfu, mevkuf ve maktu rivâyetler yer almakta, konulara ehl-i hadis anlayışı çerçevesinde yaklaşılmaktadır. Eserin sonraki dönemlerde yazılan eserlere kaynaklık ettiği görülmektedir. *Kitâbü'l-azame*'nin garîb ve acîb rivâyetler içermesi, muhteva ve şekil bakımından alanında tek oluşu, rivâyet tefsirleri içermesi, akâid konularına yaklaşım şekli önemli husûsiyetleri olarak dikkat çekmektedir. Eserle ilgili tahkîk, tahrîc, ta'lîk, zevâid ve biyografi çalışmaları yapılmıştır. Ülkemizde *Kitâbü'l-azame* hakkında kapsamlı bir çalışma henüz tarafımızdan tespit edilememiştir.<sup>1</sup> Bu itibarla bu makalede *Kitâbü'l-azame* ve musannifi Ebü's-Şeyh'ten kısaca söz edilecektir.

Bu çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılmış ve veriler bir araya getirilerek betimsel analizler yapılmıştır. Bu bağlamda Ebü's-Şeyh'in hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserlerinin tespiti; *Kitâbü'l-azame* üzerinde değerlendirmelerin yapılabilmesi için başta kendi eserleri olmak üzere tefsir, hadis, akâid, tarih, ricâl ve terâcim kitaplarından ve akademik çalışmalardan yararlanılmıştır.

## 1. Ebü's-Şeyh'in Hayatı, Şeyhleri, Talebeleri ve Eserleri

### 1.1. Hayatı

Ebü's-Şeyh'in tam adı Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Hâfız el-İsfahânî el-Ensârî<sup>2</sup> el-Hayyânî<sup>3</sup> el-Vezzân'dır.<sup>4</sup> Lakabı Ebû Muhammed'dir.

<sup>1</sup> Muhammed Akdoğan'ın "Ebü's-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri" adlı makalesi ve "İsfahan'da Hadisçilik" adlı doktora tezi bu konuda yazılmış önemli çalışmalardır. Makalemizde özellikle Ebü's-Şeyh'in *Kitâbü'l-azame*'si üzerinde durulmuş; eserin hususiyetleri, kaynakları, etkileri, muhteva bilgileri, takdir ve tenkit noktaları ele alınmıştır.

<sup>2</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Zikru ahhâri Asbahân*, thk. Seyyid Kisrevî Hasen (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410/1990), 2/51; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/387-388; Ali Yardım, "Ebü's-Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10/343-344.

<sup>3</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûhî (Beyrût: Dâru'l-Cenân, 1. Basım, 1408/1988), 2/296.

<sup>4</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951), 1/447; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-



Hayyânî dedesi Hayyân'a nisbetlidir.<sup>5</sup> Daha çok Ebü's-Şeyh, İbn Hayyân, Ebû Muhammed ibn Hayyân olarak meşhur olmuştur. Aslen İsfahanlı olan Ebü's-Şeyh, İslam âlimleri tarafından "imam, muhaddis, allâme, hâfız, zâhid, sâdık, İsfahan muhaddisi, sâhibü't-tesânîf, ulemâ-i âmilînden biri, sâhib-i sünnet, sâlih, âbid, kânit, sika, kadri yüce, alemlerden biri, me'mûn, mutkin ulemâ-i âmilînden biri, sebt, müfessir, müverrih, ârif," şeklinde zikredilmiş, övgü dolu değerlendirmelere mazhar olabilmıştır.<sup>6</sup> Kaynaklar onun 274/887 yılında doğduğunu, 369/979 yılında Muharrem ayının sonlarına doğru vefat ettiğini bildirmektedir.<sup>7</sup>

Ebü's-Şeyh, ilim ve marifet sahibi meşhur bir ailede dünyaya gelmiştir. Babası Muhammed b. Ca'fer, muhaddis âlimlerden olup ilme tutkun bir zat idi.<sup>8</sup> Ebü's-Şeyh'in kardeşi Abdurrahmân b. Muhammed de ilim ve marifet sahibi biriydi.<sup>9</sup> Annesi tarafından dedesi Mahmûd b. el-Ferec (ö. 284/897) ise zamanının en bâriz ve meşhur muhaddis âlimlerinden olup hadisçiler nezdinde sika olarak bilinirdi.<sup>10</sup>

İsfahânî, *Tabakâtü'l-Muhaddisîn bi Esbahân ve'l-Vâridîne ileyhâ*, thk. Abdulgafûr Abdülhak el-Hüseyin el-Belûşî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1412/1992), Mukaddime, 1/63-64.

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tebîru'l-Müntebih bi Tahrîri'l-Müştebih*, thk. Muhammed Ali el-Bicâvî (Beyrût: el-Müessesetü'l-Misriyye, 1967), 1/290.

<sup>6</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru ahbâri Asbahân*, 2/51; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut-Ekrem el-Bûşî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1404/1984), 16/276-279; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 3/945; a.mlf., *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985), 2/352; a.mlf., *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1989), 16/418-419; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983), 423-424; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/247; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdülkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1410/1989) 4/373-374; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 6/114. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/387-388; Yardım, "Ebü's-Şeyh", 10/343-344.

<sup>7</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru ahbâri Asbahân*, 2/51; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 4/546; Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabiyyi*, trc. Abdulhalim en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1959), 3/226; 4/43; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî, *Kitâbü'l-azame*, thk. Ridâullah b. Muhammed b. İdrîs el-Mübârefkürî (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1988), 51.

<sup>8</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/66.

<sup>9</sup> Tam adı Ebû Müslim Abdurrahmân b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân'dır. Ebü's-Şeyh'in kardeşidir. 359/969 yılında aniden ölmüştür. Muhammed b. Zekeriyâ, Ahmed b. Ali el-Huzâî, el-Ahrem ve İbrahîm b. Metteveyh'ten rivayette bulunmuştur. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru ahbâri Asbahân*, 2/83.

<sup>10</sup> Tam adı Ebû Bekr Mahmûd b. el-Ferec ez-Zâhid'dir. Muhammed b. Yahyâ b. Feyyâz, Muhammed b. Yezîd b. Huneys ve el-Kâsım b. İmrân gibi muhaddislerden rivayette bulunmuştur. Ebû Muhammed "Ben Rey'de ondan hadis yazdım; sika ve sadûk idi" demiştir.



Ebü'ş-Şeyh beldesinin âlimlerinden yararlandıktan sonra 26 yaşına girdiğinde hadis öğrenmek için rihle/yolculuk yapmış; Bağdat, Vâsıt, Ahvâz, Musul, Harrân, Hicâz, Irak, Rey gibi o zamanın meşhur ilim beldelerini dolaşmıştır.<sup>11</sup> Rihle yaptığı yerlerde öğrendiği bilgileri taşımak suretiyle İsfahan'da hadis ilminin ilerlemesine ve gelişmesine hizmet etmiştir.<sup>12</sup> Zehebî'nin (ö. 748/1348) beyanına göre Medine'ye giderken Taberânî (ö. 360/971) ve Ebû Bekr b. el-Mukrî (ö. 381/991) ile arkadaşlık yapmıştır.<sup>13</sup>

Ebü'ş-Şeyh'in yaşadığı dönem, Abbâsîler saltanatının zayıfladığı zamanlara denk gelmektedir. Bu dönemde devlet giderek zayıflamış, İslâm Devleti küçük parçalara ayrılarak emirler ve sultanlar tarafından yönetilmeye başlanmış, neticede Abbâsîler'in elinde sadece hilâfet merkezi olan Bağdat kalmıştır.<sup>14</sup> Abbâsî Devleti'nin zayıflamasıyla beraber İslam düşmanları harekete geçmiş, Müslümanlar büyük fitnelere maruz kalmışlardır. En büyük fitne hareketini Karmatîler gerçekleştirmiştir. Bu zamanda hac yollarının güvenliği bozulmuş; Müslümanların canlarına ve mallarına kastedilmiş, neticede emniyet ve asayiş bozulmuştur.<sup>15</sup> İsfahân o dönemlerde ilk önce Büveyhîler sonra da Deylemîler tarafından yönetilmiştir.<sup>16</sup> Ebü'ş-Şeyh, siyasî çalkantıların çok olduğu böyle bir dönemde yaşamıştır. Ancak siyasî ve içtimaî hayatın kötü olması, İsfahan'da ilmî çalışmaları sekteye uğratamamıştır. Tüm olumsuzluklara rağmen burada ilmî çalışmalar sürmüştür, ilim ve ders halkaları devam etmiştir. Bunda İsfahân'ın ticaret, sanat ve zanaat şehri olmasının büyük katkısı vardır.<sup>17</sup> Muhakkik Belûşî, âlimlerin İsfahan'a göç edip yerleşmeleri ve rihlede bulunmaları sebebiyle oranın *dâru's-sünne* haline geldiğini ifade etmiştir. İsfahan ve çevre yerleşim yerlerinden çok sayıda âlim, ârif, hakîm, şâir, müfessir, muhaddis, hatîb ve vâiz

Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî et-Teymî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953), 8/292.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Fuad es-Seyyid (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1405/1985), 2/132; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî, *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, thk. Sâlih b. Muhammed el-Veniyân (Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1998), Mukaddime, 30.

<sup>12</sup> Akdoğan, "Ebü'ş-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/7, (2017), 584.

<sup>13</sup> Zehebî, *Siyer*, 16/400-401; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/974.

<sup>14</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Ahlâku'n-nebî*, Mukaddime, 19.

<sup>15</sup> Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 6/742; 7/43.

<sup>16</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1424/2003), 298-320.

<sup>17</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Ahlâku'n-nebî*, Mukaddime, 1/19-23. Ayrıca bkz. Akdoğan, "Ebü'ş-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri", 582.



çıkmıştır.<sup>18</sup> Zehebî'nin naklettiğine göre İsfahan, Hicrî IV. asırda, hadisle ilgili faaliyetler konusunda adeta Bağdat ile yarışıyordu.<sup>19</sup>

Ebü'ş-Şeyh'in amelde herhangi bir mezhebe bağlı olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Muhakkik Rıdâullah el-Mübârekfûrî (ö. 2003) "Ebü'ş-Şeyh, dört meşhur mezhepten veya diğer mezheplerden herhangi bir mezhebe bağlı değildi; kendince doğru olan ne ise öyle amel ederdi. O, imamlardan hiç birini taklit etmedi" demiştir.<sup>20</sup>

Ebü'ş-Şeyh'in itikadî görüşlerinin, *selef-i sâlihîn* yolu üzere olduğunu söyleyebiliriz. O daha önce veya kendi zamanında ortaya çıkmış *Muattıla*,<sup>21</sup> *Cehmiyye*,<sup>22</sup> *Müevvile*,<sup>23</sup> *Müşebbihe*,<sup>24</sup> *Mu'tezile*,<sup>25</sup> *Küllâbiyye*,<sup>26</sup> *Eş'ariyye*,<sup>27</sup> *Mâturîdiyye*<sup>28</sup> gibi mezheplere bağlı olmamış, akâid yönüyle *selef-i sâlihîn*

<sup>18</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/41.

<sup>19</sup> Zehebî şöyle demiştir: "Bağdat, hadis ilmi konusunda Ahmed b. Hanbel ve ashabının zamanına kadar mamur olagelmıştır. Moğolların istilasına kadar Bağdat, âli isnad ve hadis hıfzının yurdu, hilafet ve ilmin menzili olmuştur. İsfahan, âli isnad, hadis ve eser rivâyet etme gibi konularında Bağdat ile yarışıyordu." Bkz. Zehebî, *el-Emsâr zevâtü'l-âsâr*, thk. Abdulkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1985), 34-35, 115.

<sup>20</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/92.

<sup>21</sup> Muattıla, Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isimdir. Sonraları Allah'ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler için kullanılmıştır. Kaynaklarda muattıla yerine ehl-i ta'fil de tabir edilmiştir. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2020), 30/229-230.

<sup>22</sup> Cehmiyye, İslam âleminde ilk ortaya çıkan fırkalardan olup kurucusu Cehm b. Safvân'dır (ö. 128/745). Mücessime ve Müşebbihe'ye bir tepki olarak doğmuştur. Bkz. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/234-236.

<sup>23</sup> Müevvile, te'vil edenler demektir. Bunlar Allah'ın sıfatlarını, müteşâbih kelimeleri kendi heva ve heveslerine göre te'vil ederler.

<sup>24</sup> Müşebbihe, Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten kimseleri ifade eder. Sünnî yazarların çoğuna göre bu düşünce ilk defa Şia içinde ortaya çıkmıştır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/156/158.

<sup>25</sup> Mu'tezile, itikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelim mezhebidir. Bu isim Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ders halkasından ayrılışını (i'tizâl) ifade eden bir kelimedendir. Bkz. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2020), 31/391-401.

<sup>26</sup> Küllâbiyye, İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) görüşlerini benimseyen kimselere verilen addır. İbn Küllâb sünnî kelim hareketinin doğuşunu hazırlayan âlimdir. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmekle birlikte kelim ilminde kullanılan bazı temel ilkeleri de benimsemiştir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 20/156-157.

<sup>27</sup> Eş'ariyye, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) tarafından kurulan kelim mezhebidir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 15/447-455.

<sup>28</sup> Mâturîdiyye, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) görüşleri etrafında oluşan kelim mezhebidir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Mâturîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28/165.





yolunu takip etmiştir.<sup>29</sup> Selef'in genel inancı esmâ ve sıfatın tevhîdi şeklindedir. İslam tarihinde Yüce Allah'ın esmâ ve sıfatları konusunda teşbîhe kayanlar ve mahlûkâtın sıfatlarına benzetenler, ta'tîle sapanlar, kendilerince te'vîle gidenler olmuştur ki bunların itikadî düşünceleri selef-i sâlihîn olarak bilinen sahâbe ve tâbiîn neslinin görüşlerinden farklı idi. Selef-i sâlihîn Allah'ın esmâ ve sıfatlarını ta'tîl, te'vîl, teşbîh, tekyîf, tahrîf<sup>30</sup> etmeden Kur'an-ı Kerim'de ve ehâdis-i nebevîde nasıl gelmişse öylece tespit ediyorlardı. İşte Ebü's-Şeyh selef-i sâlihîn gibi düşünüyordu.

Ebü'l-Kâsım et-Teymî (ö. 535/1141) *لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا مِنْهُ غَيْرٌ وَاحِدَةٌ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ* "Allah'ın -yüzden bir eksik- doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer. O, tektir; tek olanı sever"<sup>31</sup> hadisini zikrettikten sonra Ebü's-Şeyh'in şöyle dediğini nakleder: "İşte bunlar Yüce Allah'ın kitabında kendisini isimlendirdiği ve Resûlü'nün zikrettiği isimlerdir. Artık her kim Allah Teâlâ'yı başka bir isimle isimlendirir veya Allah'ın kendisini isimlendirmediyi veya Resûlü'nün (zikretmediği) bir sıfatı eklerse o kişi bid'atçıdır ve sapıktır."<sup>32</sup> Bu yaklaşım *selefi* bir anlayışın ifadesidir.<sup>33</sup> Keza Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*'sinde *arş* ve *kürsî* konularının anlatıldığı yerde, hadislerle ve âsâra vârid olduğu şekliyle yer vermiş; te'vîl ve teşbîhe gitmemiştir.<sup>34</sup> Bu bilgiler bize onun *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat* üzere olduğunu göstermektedir.

## 1. 2. Şeyhleri

Ebü's-Şeyh'in ilimle iştiğal eden bir ailede dünyaya gelmesi, onun erken yaşlarda ilimle meşgul olma imkânını sağlamıştır. İlk hadis semâi aile içerisinde vuku bulmuştur.<sup>35</sup> İlmî muhitinin zengin olması, çok yönlü büyük bir âlim olarak yetişmesinde en önemli katkıyı sağlamıştır. Her birisi ilimde derya olan hocalardan ilim ve marifet alan Ebü's-Şeyh, neticede kendisi de ilim deryası

<sup>29</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-Azame*, Mukaddime, 1/83.

<sup>30</sup> Ta'tîl, Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit etmektir. Te'vîl, Allah'ın müteşâbih sıfatlarının heva ve hevese yorumlanmasıdır. Teşbîh, Allah'ı başka varlıklara benzetmektir. Tekyîf, Allah'ın bir sıfatının niteliğini anlatmak ve keyfiyetini tayin etmektir. Tahrîf, Allah'ın isim ve sıfatlarının lafızlarını değiştirmek ve bozmaktır.

<sup>31</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Deavât" 68, (No. 6410).

<sup>32</sup> Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-Sünne İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî el-İsfahânî, *el-Hucce fi Beyâni'l-Mehacce ve Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne*, thk. Muhammed b. Rebî' Hâdî Umeyr el-Medhalî (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1. Basım, 1990), 1/145-147, (No. 42).

<sup>33</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/85.

<sup>34</sup> Kamil Çakın, "Ebü Saîd ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri", *Dini Araştırmalar* 3/8, (Eylül-Aralık 2000), 49-50.

<sup>35</sup> Akdoğan, "Ebü's-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri", 584.



olmuş, tıpkı şeyhleri gibi meşhur muhaddis ve âlimler arasına karışmıştır. Ebü's-Şeyh'in hocalarının sayısını tam olarak bilemiyoruz. Nâyif b. Salâh el-Mansûrî 494 adet hocasını tespit ederek biyografilerini yazmıştır.<sup>36</sup> Muhakkik Belûşî Ebü's-Şeyh'in *Tabakât'*ındaki şeyhlerinin sayısının 250'den fazla olduğunu beyan ettikten sonra 40 şeyhinin ismini daha zikretmiştir.<sup>37</sup> Hocalarından bazılarının isimleri şöyledir: Kâsım b. Muhammed en-Nahvî (ö. 286/899), İshâk b. İsmâîl el-Mezhacî (ö. 288/900), İbn Kûsâ (ö. 291/904), İbrahîm b. Nâile (ö. 291/904), Muhammed b. Ebân b. Abdillâh (ö. 293/906), Ebû Abdillâh el-Assâl (ö. 293/906), Mahmûd b. el-Ferec el-İsfahânî (ö. 294/897), Abdullâh b. Bûndâr ed-Dabbî (ö. 294/907), Ali b. Saîd el-Askerî (ö. 300/913), İbn Mettûveyh (ö. 302/915), Hüseyin b. Amer Ebü'l-Ahvas (ö. 300/913), el-Hasen b. İbrahîm b. Beşşâr el-Kureşî (ö. 301/913), Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (ö. 301/914), İbrahîm b. Şerîk el-Kûfî (ö. 302/915), Ebû Halîfe el-Cumahî (ö. 304/917), Ebû Bekr el-Kâsım el-Mutarrız (ö. 305/917), İbrahîm b. Ali el-Ömerî (ö. 306/919), Abdân el-Ahvâzî (ö. 306/919), Ahmed b. el-Hasen es-Sûfî (ö. 306/918), Ahmed b. Saîd ed-Dımaşkî (ö. 306/918), Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (ö. 307/ 919), Hâmid b. Şuayb el-Belhî (ö. 309/921), İshâk b. Ahmed el-Fârisî (ö. 309/921), Ahmed b. Muhammed el-Mâferrûhî, Ahmed ed-Dabbî, Ahmed el-Birtî, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ahmed b. Yahyâ b. Züheyr (ö. 310/922), Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân (ö. 310/923), Velîd b. Ebân b. Bûne (ö. 310/922), İshâk b. Hakîm (ö. 312/925), Abdurrahmân b. Zeyd, Abdurrahmân b. Muhammed b. Hammâd, İbn Ebî Hâtım er-Râzî (ö. 327/938), Ebü'l-Hasen el-Mukrî (ö. 328/939), Muhammed b. Ahmed el-Esvârî (ö. 342/954), Ebû Ahmed el-Kâdî el-Assâl (ö. 349/960), İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991), İbn Mende (ö. 395/1005).

### 1. 3. Talebeleri

Ebü's-Şeyh'in talebeleri ve kendisinden hadis semâında bulunanlar hayli çoktur. Muhakkik Mübârekfûrî'nin beyanına göre Ebü's-Şeyh'in ilmini ve kitaplarını nakleden en meşhur talebeleri Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ve Kâtib Ebû Tâhir el-İsfahânî'dir (ö. 445/1054).<sup>38</sup> Talebelerinden bazılarının isimleri şöyledir: el-Esbağ Abdülazîz b. Abdilmelik b. Nasr el-Endülüsî (ö. 365/956), İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991), Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-Mukrî el-Beyzâvî (ö. 393/1003), İbn Mende (ö. 395/1005), Ebû Zer es-Sâlihânî (ö. 404/1013), Ebû Bekr es-Sâlihânî (ö. 404/1013), Ebû Bekir el-A'var (ö. 410/1020), Ebû Bekr İbn Merdûye (ö. 410/ 1020), Ebû Bekr Ahmed b. Abdurrahmân eş-Şîrâzî (ö. 411/1021), Ebû Sa'd el-Mâlinî (ö. 412/1022), Ebû Saîd en-Nakkâş (ö. 414/1023), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali es-Sâmânî es-Sahhâf (ö.

<sup>36</sup> Ebü't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali el-Mansûrî, *Bülûğu'l-emânî bi terâcimi şüyûhi Ebi's-Şeyh el-İsfahânî* (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 2012).

<sup>37</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/81-85.

<sup>38</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/89.



423/1032), Ebü'n-Nasr el-Cessâs Ahmed b. Ali b. Abdûs (ö. 423/1032), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-İclî (ö. 423/1032), Süfyân b. Hasenkûveyh (ö. 424/1033), Ahmed b. Muhammed b. el-Hâris et-Temîmî (ö. 430/1039), Muhammed b. Abdirezzâk b. Abdillâh (ö. 430/1039), Ebü'l-Kâsım el-Attâr el-İsfahânî el-Mukrî (ö. 436/1044), Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân es-Saffâr (ö. 437/1046), Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Mukrî el-Bezde (ö. 437/1046), el-Fadl b. Muhammed el-Kâşânî (ö. 438/1047), Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed et-Tebbân el-İsfahânî (ö. 438/1047), Ebü'l-Alâ el-İsfahânî (ö. 439/1047), Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Yezdî, İbn Zencûye, Abdürrezzâk b. Abdillâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân, Ebû Tâhir Muhammed b. Abdirrahîm el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ el-İsfahânî el-Esvârî, el-Fadl b. Ahmed el-Kassâr, Muhammed b. Ali b. Yehrûzmerd, Ebû Ahmed Muhammed b. Ali b. Muhammed es-Sîbeveyh el-Müeddib, Ebû Ca'fer b. Zebrek el-Bizzî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Kinânî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hüseyn el-İsfahânî, Muhammed b. Ali Semûye, Abdülkerîm b. Abdilvâhid es-Sûfî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Kisâî, Ahmed b. Muhammed b. Yezde el-Milencî el-Mukrî.<sup>39</sup>

#### 1. 4. Eserleri

Ebü's-Şeyh, birbirinden kıymetli elliden fazla eser bırakmış olup bunlardan bazıları matbu, bazıları ise yazma halindedir. Üzülerek belirtelim ki eserlerinin önemli bir kısmı bize kadar ulaşamamıştır. Mefkûd eserlerinden bazılarının adları daha sonra yazılan eserlerde zikredilmiş ve onlardan nakiller yapılmıştır. Zehebî'nin "Ebü's-Şeyh'in kitaplarının çoğuna eriştik"<sup>40</sup> beyanı, eserlerin belli zamana kadar tedâvülde olduğunu ve araştırmalarla gün yüzüne çıkarılabileceğini göstermektedir.

##### 1. 4. 1. Matbu Olanlar

**1. Tabakâtü'l-muhaddisîn.** Tam adı *Tabakâtü esmâi'l-muhaddisîn min men kadime asbahân mine's-sahâbeti ve't-tâbiîn ve men kâne bihâ min vakti fethihâ ilâ zamâninâ hâzâ* şeklindedir. Bazı kaynaklarda eserin adı ihtisar edilerek veya içeriği

<sup>39</sup> Zehebî, *Siyer*, 16/278.

<sup>40</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 1/95-105; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/947; Abdülvâsi Yahyâ Muhammed el-Mazibi el-Yümnî, *Ziyâdât ve müfredât Ebi's-Şeyh alâ kitâbi'l-azame ala'l-kitâb ve's-sünne* (Sudan: Câmîatü Ümmi Durmân el-İslâmiyye, 1432/2011), 21.



kastedilerek *Târîh*,<sup>41</sup> *Tabakâtü'l-Asbahâniyyîn*,<sup>42</sup> *Tabakâtü Asbahân*, *Kitâbü Asbahân*, *Târîhu İsfahân*<sup>43</sup> gibi adlarla da anılmıştır.<sup>44</sup> Ebü's-Şeyh bu eserinde zikrettiği muhaddisleri on bir tabakaya ayırmıştır. Bahis mevzu ettiği toplam şahıs 690 kadardır. Bu gruplardan ilk üç tabakayı sahâbe, tabiîn ve tebeu't-tâbiîn olarak; diğer tabakaları da 30 seneyi bir tabaka kabul ederek sekiz farklı tabakaya ayırmıştır. Eserdeki tüm hadisleri senedli olarak rivâyet etmiştir.<sup>45</sup> *Tabakâtü'l-muhaddisîn* Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî tarafından tahkiki yapılarak dört cilt halinde değişik zamanlarda neşredilmiştir. Ayrıca eser Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî ve Seyyid Kisrevî tarafından da yayımlanmıştır.<sup>46</sup>

**2. Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh.** Eser Ebü'l-Fazl Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî (Kâhire, 1958), Ahmed Muhammed Mürsî (Kâhire, 1972), Seyyid el-Cümeylî (Beyrût 1986),<sup>47</sup> Usâmeddin Seyyid ez-Zabbâtî ve Sâlih b. Muhammed el-Veneyyân (Riyâd, 1998) çalışmalarıyla yayımlanmıştır. Bu çalışmaların en hacimli ve etraflı olanı Veneyyân tarafından yapılandır. Eser *Hz. Peygamber'in Edeb ve Ahlakı* başlığı ile Naim Erdoğan tarafından Türkçeye çevrilmiştir.<sup>48</sup> Kitapta Hz. Peygamber'in bazı özelliklerini öne çıkaran 110 başlık yer almıştır. Yaklaşık 900 kadar rivâyet bulunmaktadır.

**3. Cüz'.** Tam adı *Cüz' fihî ehâdîsü Ebî Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân*'dır. İbn Merdûye es-Sağîr (ö. 410/1020) tarafından Ebü's-Şeyh'in rivâyetleri arasından seçilerek derlenmiştir. Eser Bedr Abdullah el-Bedr tarafından tahkik ve tahrîc çalışması yapılarak 1993 yılında yayımlanmıştır. Toplam 140 rivâyet içermektedir.

**4. Kitâbü'l-azame .** Ebü's-Şeyh'in önemli eserlerinden biridir. Üzerinde çalışılan eser budur. *Kitâbü'l-azame* Yüce Allah'ın azamet ve kibriyâsından, Yüce Allah'ın mahlûkât üzerindeki tecelliyâtının büyüklük ve acâipliklerinden bahsetmektedir.

**5. Kitâbü'l-emsâl.** Tam adı *Kitâbü'l-emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî'*dir. Hadislerde geçen mesellerden derlenmiştir. *Kitâbü'l-emsâl* Abdulali Abdulhamîd Hâmid

<sup>41</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcî Emîr el-Meyâdinî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 177.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Cafer. İdrîs el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstedrafe li beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerrefe* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1993), 140.

<sup>43</sup> Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/447.

<sup>44</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/107-108.

<sup>45</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/117.

<sup>46</sup> Eser Beyrût'ta 1989 yılında Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından 4 cilt olarak neşredilmiştir.

<sup>47</sup> Yardım, "Ebü's-Şeyh", 10/343-344.

<sup>48</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî, *Hz. Peygamber'in Edeb ve Ahlakı*, trcm. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).



tahkikiyle ed-Dâru'l-Selefiyye tarafından yayımlanmıştır. İki cüz halinde hazırlanan eserde 373 rivâyet bulunmaktadır.

**6. Kitâbü't-tevbîh ve't-tenbîh.** Ebü'l-Eşbâh Hasan b. Emîn b. Mendûh (Kâhire 1408/1987) ve Mecdî Seyyid İbrâhîm (Bulak 1988) tarafından neşredilen eser, konu başlıklarına ayrılmış ve bu başlıklara uygun rivâyetler getirilmiştir. 29 bâb, 246 rivâyetten meydana gelen kitap ahlakî konuları ele almaktadır.<sup>49</sup>

**7. Zikru'l-akrân ve rivâyâtühüm an ba'duhim ba'dan.**<sup>50</sup> Hadis ricâli ve hadis usûlüne dair bir eserdir. *Zikru'l-akrân* Mis'ad Abdülhamîd Muhammed es-Su'dânî tarafından tahkik edilerek 1996 yılında neşredilmiştir. Rivâyetlerin tashîh ve tahrîc çalışmaları yapılmış, bazı lafızlar açıklanmıştır. Eser 123 sayfa olup toplam 462 rivâyet içermektedir.

**8. el-Avâlî.** Eser *Avâlî*, *Avâlî hadîsi Ebi's-Şeyh*,<sup>51</sup> *Avâlî li Ebi's-Şeyh*,<sup>52</sup> *Avâlî Ebi's-Şeyh*<sup>53</sup> adlarıyla da bilinmektedir. Mis'ad es-Su'dânî tarafından tahkik edilen eser *el-Avâlî* adıyla 1996 yılında yayımlanmıştır. İçinde 48 rivâyet bulunmaktadır.

**9. el-Fevâid.** Eser *Fevâidü'l-İsbahâniyyîn* ve *fevâidü Asbahân* diye de anılmaktadır.<sup>54</sup> Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî tarafından tahrîc ve tahkik çalışması yapılan kitap 1992 yılında yayımlanmıştır.<sup>55</sup> Toplam 28 rivâyet içermektedir.

**10. Hikâyât an Ebi's-Şeyh el-İsfahânî.** Eserin üzerinde bilebildiğimiz kadarıyla tahrîc ve tahkik çalışması henüz yapılmamıştır. Ancak yazma nüshasından

<sup>49</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer, *et-Tevbîh ve't-tenbîh*, thk. Ebü'l-Eşbâh Hasan b. Emîn b. Mendûh (Cevhere: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1408/1987), 27-260.

<sup>50</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 155; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-I'lân bi't-tevbîh limen zemme ehle't-târih* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1403), 91.

<sup>51</sup> Yardım, "Ebü's-Şeyh", 10/343-344.

<sup>52</sup> Bkz. <https://shamela.ws/author/265> (Erişim 13 Eylül 2021).

<sup>53</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer, *el-Avâlî*, thk. Mis'ad Abdülhamîd Muhammed es-Su'dânî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996), 141.

<sup>54</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Selmân-Ebü Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-musannefâti'l-vâride fi fethi'l-bârî* (Riyâd: 1412/1991), 318; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 227; Yardım, "Ebü's-Şeyh", 10/343-344.

<sup>55</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer, *el-Fevâid*, thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî (Riyâd: Dâru's-Sumay'î, 1. Basım, 1992).





yararlanılarak *Şâmile* tarafından yazıya geçirilmiş ve yayımlanmıştır. İçinde 5 veya 7 rivâyet olduğu görülmektedir.<sup>56</sup>

**11. Meclis min hadîsi Ebi'ş-Şeyh b. Hayyân el-İsfahânî ve ğayrih.** Üzerinde tahrîc ve tahkîk çalışması yapıldığını bilmiyoruz, ancak *Şâmile* tarafından 7 verak olarak neşredilmiştir. *Besmele* ve *havkale* ile başlayan eser 34 kadar rivâyet içermektedir. Ara başlıkları bulunmayan eserin *zemm-i kelâm* ve diğer bazı konuları kapsadığı görülmektedir.

**12. el-Cüz' fîhi ehâdisü Ebi'z-Zübeyr an ğayri Câbir.** İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)<sup>57</sup> eserin adını *Hâdisü Ebi'z-Zübeyr an ğayri Câbir* şeklinde zikretmiştir.<sup>58</sup> Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından tahrîc ve tahkîk çalışması yapılan eser, Mektebetü'r-Rüşd tarafından 1996 yılında Riyâd'da yayımlanmıştır.<sup>59</sup> Kitapta 145 kadar rivâyet bulunmaktadır.

#### 1. 4. 2. Yazma ve Mefkûd Olanlar

**13. Kitâbü't-tefsîr.**<sup>60</sup> Ebü'ş-Şeyh'in en önemli eserlerindedir. Rivâyet tefsirlerinde ondan nakiller yapılmıştır.<sup>61</sup> Kitabın bir nüshasının Türkiye'de olduğu ifade edilmişse de biz yerini tespit edemedik.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Bkz. <https://shamela.ws/book/29724/8#p1>; <https://lib.efatwa.ir/43041/1/2> (Erişim 13 Eylül 2021).

<sup>57</sup> İbn Hacer hayatının büyük bölümünü hadis ilmine vermiş, bu ilmin hem rivâyet hem dirâyet sahalarında devrin en yetkili âlimi olmuştur. Birçok medresede hadis dersleri vermek için görevlendirilmiş ve hadis okutmuştur. Bkz. Mehmet Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 19/514-531; Mehmet Turan, "Meşhur Hadis Alimi İbn Hacer el-Askalânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/1 (Haziran 2017), 23. 21-29.

<sup>58</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfessir*, 290; a.mlf., *el-Mecmeu'l-müesses li'l-Mu'cemi'l-müfessir*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Meraşlı (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1994), 1/458; 2/154; Ebü'ş-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/96.

<sup>59</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/96; a.mlf., *Ehâdisü Ebi'z-Zübeyr an ğayri Câbir*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1996), 6.

<sup>60</sup> Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Zikru ahbâri Asbahân*, 2/51; Ebü Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbir fi'l-mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdâd: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1. Basım, 1395/1975), 1/512; Zehebî, *Siyer*, 16/278-279; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/240; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/387-388; Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Selmân-Ebü Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-musannefât*, 123.

<sup>61</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), Bakara suresi 186, 1/218; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011), Mâide 97, 3/203; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1414), Hûd Suresi 17, 2/255-256.

<sup>62</sup> يوجد نسخة منه بتركيا Bkz. <https://vb.tafsir.net/forum> (Erişim 25 Mart 2022).





**14. Kitâbü'l-ezân.**<sup>63</sup> Müttekî el-Hindî (ö. 975/1567) ondan rivâyetlerde bulunmuştur.<sup>64</sup> Belûşî “Kitâbü's-sünen'den bir cüz olma ihtimali vardır” demiştir.<sup>65</sup>

**15. Sevâbü'l-a'mâlî'z-zekiyye.**<sup>66</sup> Kısaca *es-Sevâb* olarak da isimlendirilen eser beş cilttir. Zehebî'nin beyanına göre Ebü's-Şeyh bu eserini yazdıktan sonra Taberânî'ye arzetmiş, o da kitabı çok beğenmiştir. Ebü's-Şeyh “Kitaba aldığım her bir hadisi, onunla amel ettikten sonra aldım” demiştir. Bu davranış Ebü's-Şeyh'in zühd ve takvasını göstermektedir. Süyûtî (ö. 911/1505) *Sevâb*'dan rivâyette bulunmuştur.<sup>67</sup>

**16. Kitâbü's-sünen.**<sup>68</sup> Zehebî'nin beyanına göre birkaç ciltlik bir eserdir.<sup>69</sup> Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) bu kitaptan *Kitâbü's-süneni'l-muazzame ve'l-ahlâki'n-nübüvve* şeklinde söz etmiştir.<sup>70</sup> Belûşî “Allahü a'lem bu kitap *es-Sünen*'den ayrı bir kitap olmalıdır” demiştir.<sup>71</sup>

**17. Kitâbü's-sünne.** Kitap bir cilt kadardır.<sup>72</sup> Sem'ânî (ö. 562/1166) ondan *Kitâbü's-sünneti's-sağîre*,<sup>73</sup> İbn Hacer de *es-Sünnetü'l-vâdîha* şeklinde bahsetmiştir.<sup>74</sup> *Kitâbü's-sünne* günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>75</sup> Sehâvî (ö.

<sup>63</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 60; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 57.

<sup>64</sup> “Kim kabrimin yanında bana salat okursa onu duyurum. Kim uzaktan bana salat okursa onu da tanurum. Bu rivâyeti Ebü's-Şeyh Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) nakletmiştir.” Bkz. Alâeddin Ali b. Husâmeddin b. Abdilmelik el-Müttekî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyanî-Safvet es-Sekkâ (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401/1981), 1/498, (No. 2198); 2/398, (No. 4350).

<sup>65</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/97; Zehebî, *Siyer*, 16/278.

<sup>66</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/97-98; Zehebî, *Siyer*, 16/278; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Selmân-Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-musannefât*, 150.

<sup>67</sup> “Bir hacetinin olmasını istiyorsan sonuna kadar Fâtiha suresini oku; inşaallahü Teâlâ ihtiyac giderilir.” Bkz. Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Riyâd: İmâdetü Şüûni'l-Mektebât, 1. Basım, 1983), 155.

<sup>68</sup> Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 32-37.

<sup>69</sup> Zehebî, *Siyer*, 16/278.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/447.

<sup>71</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/100.

<sup>72</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; Zehebî, *Siyer*, 16/278; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Ulüv li'l-aliyyi'l-ğaffâr*, thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981), 248; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 29.

<sup>73</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161, 351.

<sup>74</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 54.

<sup>75</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/100.



902/1497) “Ebü’ş-Şeyh’in *Kitâbü’s-sünne*’inde mukalled imamlar hakkında kelam vardır” demiştir.<sup>76</sup>

**18. Kitâbü’l-ferâiz.**<sup>77</sup> *Kitâbü’l-ferâiz ve’l-vasâyâ* şeklinde de zikredilmiştir.<sup>78</sup> Süyûtî ondan nakillerde bulunmuştur.<sup>79</sup>

**19. el-İcâze.** Kayıp eserlerdendir.<sup>80</sup>

**20. el-Edeb.** Kitapta kavî ve fiilî güzel ameller konu edilmiştir. Bize ulaşamamıştır.<sup>81</sup>

**21. Kitâbü’l-emsâr.** Deylemî (ö. 509/1115) onu *Kitâbü’l-büldân* ismiyle zikretmiştir. Belûşî “Bana zâhir olan o ki *Kitâbü’l-büldân* bu eser olmalıdır. Allahü a’lem” demiştir.<sup>82</sup>

**22. Kitâbü’l-emvâl.** Eser bize ulaşamamıştır.<sup>83</sup>

**23. Kitâbü’l-birr ve’s-sıla.**<sup>84</sup>

**24. Kitâbü birri’l-vâlideyn.** Ebü’ş-Şeyh’ten talebesi Ebû Zer es-Sâlihânî rivâyet etmiştir.<sup>85</sup>

**25. Kitâbü’t-târîh ala’s-sinîn.**<sup>86</sup> Eserden *et-Târîh* diye de söz edilmiştir.<sup>87</sup> Kitabın genel bir tarih olduğu ve olayları yıllara göre anlattığı anlaşılmaktadır.

**26. Kitâbü’t-terhîb.** İbn Hacer “Ebü’ş-Şeyh’in *Kitâbü’t-terhîb*’i vardır” demiştir. Ancak eser bize ulaşamamıştır.<sup>88</sup>

**27. Hutabü’n-nebî.** Eser bize ulaşamamıştır.<sup>89</sup>

<sup>76</sup> Sehâvî, *el-İ’lânü bi’t-tevbih*, 117.

<sup>77</sup> Kettânî, *er-Risâletü’l-müstetrafe*, 49.

<sup>78</sup> Zehebî, *Siyer*, 16/278; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, 71; Kettânî, *er-Risâletü’l-müstetrafe*, 49.

<sup>79</sup> Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey’etü’l-Misriyye el-Âmme, 1974), 4/252.

<sup>80</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/96; Sem’ânî, *et-Tahbîr*, 1/512.

<sup>81</sup> Kettânî, *er-Risâletü’l-müstetrafe*, 36; Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/97.

<sup>82</sup> Zehebî, *Siyer*, 16/278; Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/97.

<sup>83</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/98; Kettânî, *er-Risâletü’l-müstetrafe*, 47.

<sup>84</sup> Sem’ânî, *et-Tahbîr*, 1/351; Kettânî, *er-Risâletü’l-müstetrafe*, 36; Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/97.

<sup>85</sup> Sem’ânî, *et-Tahbîr*, 1/456; 2/14; Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/97.

<sup>86</sup> Ziriklî, *el-A’lâm*, 4/120; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 6/114.

<sup>87</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/97.

<sup>88</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/98; Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Telhîsü’l-habîr fi tahrîci ehâdis’r-râfi’l-kebîr*, nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs b. Kutub (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1416/1995), 3/188.

<sup>89</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Tabakâtü’l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/99.



28. Kitâbü mekârimi'l-ahlâk.<sup>90</sup>
29. Delâilü'n-nübüvve.<sup>91</sup>
30. Zemmü'l-müskir.<sup>92</sup>
31. Kitâbü's-sebk ve'r-remy.<sup>93</sup>
32. Kitâbü's-sivâk. Kayıp eserlerdendir.<sup>94</sup>
33. Kitâbü's-sîret. Kayıp eserlerdendir.<sup>95</sup>
34. Şurütü'z-zimme.<sup>96</sup>
35. Kitâbü'd-dahâyâ ve'l-akîka.<sup>97</sup> Irâkî (ö. 806/1404) ondan rivâyette bulunmuştur.<sup>98</sup>
36. Kitâbü't-tahâre.<sup>99</sup>
37. Kitâbü'l-ıtk ve'l-müdebber ve'l-mükâteb.<sup>100</sup>
38. Kitâbü'l-îdeyn.<sup>101</sup>
39. Kitâbü'l-fiten. Kayıp eserlerdendir.<sup>102</sup>
40. Fevâidü'l-Irâkıyyîn.<sup>103</sup>

<sup>90</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Husâmeddîn el-Kudsî (Kâhire: Maktebetü'l-Kudsî, 1351), 2/236, (No. 2420).

<sup>91</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/99.

<sup>92</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/190; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/99.

<sup>93</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 81; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 48.

<sup>94</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/100.

<sup>95</sup> Sahâvî, *el-İ'lânü bi't-tevbîh*, 89.

<sup>96</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161.

<sup>97</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 81; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 48; Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Selmân-Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-musannefât*, 123; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/100.

<sup>98</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-Irâkî, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb* (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Arabî), 5/212.

<sup>99</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 2/186; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/100.

<sup>100</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; 2/186; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/101.

<sup>101</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 2/82.

<sup>102</sup> Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 49; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/103.

<sup>103</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161, 190; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/104; Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Selmân-Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-musannefât*, 321.



41. **Kitâbü feẓâilî'l-Kur'ân.** İbn Hacer *Telhîs'*inde ondan söz etmiş,<sup>104</sup> Süyûtî nakillerde bulunmuştur.<sup>105</sup>
42. **Kitâbü'l-kat' ve's-sirka.** Kitabın adı Fethu'l-bârî'de *Haddü's-sirka* şeklinde geçmektedir.<sup>106</sup> Kayıp eserlerdendir.<sup>107</sup>
43. **el-Müsnedü'l-müntehab ala'l-ebvâbi'l-müstahrec min kitâbi Müslim b. el-Haccâc.**<sup>108</sup>
44. **el-Mu'cem.** Belûşî "Bu kitap Ebü's-Şeyh'in şeyhlerinin *el-Mu'cemi'*dir" demiştir. Eser bize ulaşmamıştır.<sup>109</sup>
45. **Kitâbü'l-mevâkît.** Bize ulaşmamıştır.<sup>110</sup>
46. **Kitâbü'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-hadîs.**<sup>111</sup>
47. **Kitâbü'n-nikâh.** İbn Hacer onun 9 cüz olduğunu; bazılarını semâ, bazılarını da icâzet yoluyla rivâyet ettiğini söylemiştir.<sup>112</sup>
48. **Kitâbü'n-nevâdir ve'n-nüfet.** Fuad Sezgin (ö. 2018) "Bu eser sahâbe ve tâbiîn akvâlini içermektedir" demiştir.<sup>113</sup> Cüz'ün son rivâyeti Tâvûs'un (ö. 106/725) şu eseridir: *خَيْرُ الْعِبَادَةِ أَحْمَرُهَا* "İbadetin en hayırlısı en meşakkatli olanıdır."<sup>114</sup> Onun bir musavver nüshası Mağrip'te Hassa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>115</sup>
49. **Dürerü'l-eser.** Zehebî *el-Arş* isimli kitabında ondan söz etmiştir.<sup>116</sup>

<sup>104</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu'l-habîr*, 2/212-213.

<sup>105</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12/314.

<sup>106</sup> Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Selmân-Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-musannefât*, 182.

<sup>107</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 49.

<sup>108</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 2/141; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/104.

<sup>109</sup> Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/105; 2/255; Sahâvî, *el-İlân bi't-tevbih*, 119.

<sup>110</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/160; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 60; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 57.

<sup>111</sup> Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 80.

<sup>112</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 72; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 48; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Selmân-Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-musannefât*, 430.

<sup>113</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî fî ulûmi'l-Kur'an ve'l-hadîs*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyâd: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/405; Ömerî, *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî*, 190.

<sup>114</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmeu'l-müesses*, 2/203.

<sup>115</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/105.

<sup>116</sup> Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Arş*, thk. Muhammed b. Halife et-Temîmî (Riyâd: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1. Basım, 1999), 2/314-315.



50. **Garîbü Ebi's-Şeyh.** İbn Hacer onun ilk hadisinin *كل معروف صدقة* "Her iyilik sadakadır"<sup>117</sup> rivâyeti olduğunu söylemiştir.<sup>118</sup>

51. **Ehâdisü Talha b. Musarrîf ve Zübeyd el-İyâmî.**<sup>119</sup>

52. **Hadîsü Eyyûb es-Sahtiyânî.** Eyyûb es-Sahtiyânî'den (ö. 131/749) gelen bazı rivâyetleri içermektedir.<sup>120</sup>

53. **eş-Şemsiyye fi'l-hisâb.** Konusu Matematik olan eser Diyarbakır İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır.<sup>121</sup>

Ebü's-Şeyh'in yukarıda isimlerini zikrettiğimiz eserlerden başka *avâlî, meclis, meclisân, hadîs, ehâdis, cüz'* adı altında birbirinden farklı daha çok sayıda eseri bulunmaktadır.<sup>122</sup>

## 2. Kitâbü'l-azame

### 2. 1. Adı, Yazma ve Matbu Nüshaları, Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Çeşitli kaynaklarda eserin adı *el-Azame, Kitâbü'l-azame, Kitâbü azametillah ve mahlûkâtih, Kitâbün fi azametillâh ve mahlûkâtih* olarak geçmektedir.<sup>123</sup> *Kitâbü'l-azame*'nin Ebü's-Şeyh'e aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt yoktur. Ebü's-Şeyh'in *Kitâbü'l-azame*'yi hangi tarihte yazdığına dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Kitabın herhangi bir yerinde yazılış amacından da açıkça söz edilmemiştir. Muhteva ve metodundan anlaşıldığına göre eserin yazılış amacının *Ehl-i Sünnet* çerçevesinde merfu, mevkuf ve maktu rivâyetlerle Allah'ın azamet ve kudretinin anlatılmasıdır.

*Kitâbü'l-azame*'nin ülke içinde ve dışında çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazmaları bulunmaktadır.<sup>124</sup> Kitap üzerine yapılan matbu, tahkik ve araştırma çalışmalarını şöyle özetleyebiliriz:

<sup>117</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Edeb" 33, (No. 6021).

<sup>118</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 308.

<sup>119</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/161; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/96.

<sup>120</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 2/14; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/99.

<sup>121</sup> Bkz. <http://yazmalar.gov.tr/eser/es-semkiye-f%C3%AEI-hisab/18979> (Erişim 22 Mart 2022).

<sup>122</sup> Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 2/14; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, Mukaddime, 1/96, 99; a.mlf., *Ehâdisü Ebi'z-Zübeyr*, 6; Zehebî, *Siyer*, 16/278; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 308; a.mlf., *el-Mecmeu'l-müesses*, 2/26, 84, 172, 415, 458, 470, 489-490, 530, 605.

<sup>123</sup> Zehebî, *Siyer*, 16/278; İbn Tagrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/136; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî*, 1/404; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî fi Târîhi Bağdâd* (Riyâd: Dâru Taybe, 2. Basım, 1985), 190; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 6/114.

<sup>124</sup> Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî*, 1/404-405. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı resmi kataloğuna göre *Kitâbü'l-azame* şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Manisa İl Halk Kütüphanesi,



1. En kapsamlı çalışmanın Rıdâullah el-Mübârekfûrî tarafından yapılmış olduğu görülmektedir. Eserin başında *Kitâbü'l-azame* ve müellifi hakkında genel bilgiler verildikten sonra tahkîk, tashûh, tahrîc, ta'lîk çalışmalarına geçilmiştir. Kitap, 5 cilt olarak Dâru'l-Âsime tarafından 1988 yılında Riyâd'da yayımlanmıştır.
2. Mustafa Âşûr ve Mecdî es-Seyyid İbrahîm tarafından yapılan ta'lîk ve tahkîk çalışmalarıdır. Kitap Mektebetü'l-Kur'ân tarafından 1991 senesinde Kahire'de tek cilt olarak yayımlanmıştır.
3. Muhammed Fâris tarafından yapılan tahkîk ve ta'lîk çalışmasıdır. Kitap Muhammed Hüseyin Mustafa'nın takdimi ile 1994 yılında Beyrut'ta basılmıştır.
4. Dr. Abdülvâsi el-Yemenî tarafından yapılan zevâid çalışmasıdır. Tam adı *Ziyâdât ve müfredât fî kitâbi'l-azame ala'l-kütübi's-sitte cem'an ve tahrîcen ve Dirâseten* olan bu çalışma bir doktora tezidir. Kütüb-i sitte üzerine olan ziyâdât ve müfredât çalışması toplamda 431 kadar rivâyeti kapsamaktadır. Rivâyetlerin sened-metin değerlendirmeleri ve tahrîc çalışmaları yapılmıştır.

## 2. 2. Husûsiyetleri

*Kitâbü'l-azame*'nin İslam literatürü içinde kıymetli bir yeri vardır. Onun kıymetine delalet eden çok sayıda husûsiyetler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

### 1. Konusunda Tektir

Muhteva ve şekil yönüyle baktığımızda *Kitâbü'l-azame*'nin eşsiz bir kitap olduğu anlaşılacaktır. Zira bu muhteva, üslup ve hacimde benzer bir eserin varlığına tanıklık edilmemektedir. Aynı isimde birçok kitap yazılmıştır ancak onlar ya günümüze kadar ulaşamamıştır ya da ismen benzerlik gösterebilir de konu ve teknik itibarıyla *Kitâbü'l-azame*'ye benzememektedirler.<sup>125</sup>

### 2. Farklı Rivâyetler İçermektedir

*Kitâbü'l-azame*'de senedindeki yahut metnindeki özellikler açısından *infirâd* eden çok sayıda rivâyet vardır. Teferrüdün hadisleri değerlendirmede önemli yeri vardır. Bu bakımdan *Kitâbü'l-azame*'de geçen rivâyetler önem arz etmektedir. Mesela Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö. 42/662) nakledilen إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْأَمُ

Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Milli Kütüphane, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, İstanbul Millet Kütüphanesi, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi.

<sup>125</sup> *Kitâbü'l-azame* adında eser yazan bazı âlimler: Ebû Ahmed el-Assâl, İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî (ö. 318/930), İbn Merdûye, İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebü'l-Abbâs el-Kimmî eş-Şîî (ö. 310/923), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952).



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Turkey Journal of Theological Studies  
[Tiad: 2602-3067]

Cilt / Vol: 6,  
Sayı/Issue: 1,  
2022



“Allah uyumaz, uyuması da gerekmez”<sup>126</sup> hadisi, *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır.<sup>127</sup> Bu hadisin sened ve metin farklarını *Kitâbü'l-azame*'de bulmak mümkündür.<sup>128</sup>

### 3. Farklı Tarikler Cem' Edilmiştir

Bir rivâyetin farklı tariklerinin bir araya getirilmesi demek olan cem', rivâyetlerin anlaşılması ve sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi bakımından ehl-i ilim katında değerli bulunmuştur. *Kitâbü'l-azame*'de tefekkürün emredilmesine dair rivâyetler cem' özelliği taşımaktadır.<sup>129</sup>

### 4. Tefsir Rivâyetleri İçermektedir

*Kitâbü'l-azame*'de çok sayıda ayet zikredilmiş ve bu ayetlerin tefsirleri hadis ve âsâr ile açıklanmıştır. Bu sebeple kitapta tefsir rivâyetlerine sıklıkla yer verilmiştir. Bu nakillerin önemli bir kısmı sonraki tefsirlerde zikredilmiştir. Süyûtî ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi müfessirler tefsirlerinde ona itimad etmişlerdir.<sup>130</sup>

### 5. Tarihi Bilgiler Vermektedir

Ebü'ş-Şeyh Allah'ın azametini delil olarak tarihî vâkıa ve hâdiseleri örnek olarak vermekten sakınmamıştır. Zülkarneyn kıssası, İrem, Hz. Süleyman'ın (as) kürsüsü, Nemrûd, Allah'ın Arz-ı Mukaddes'e girmelerini yasakladığı Ashâb-ı Mûsâ'nın kıssası, Amâlika ve Cebâbire halkı bunlardan bazılarıdır.<sup>131</sup> Bu örneklerin dinler tarihi açısından önemli olduğu açıktır.

### 6. Akâid Bilgileri İçermektedir

*Kitâbü'l-azame* akâid ve kelimâ açısından kıymetli bir eserdir. Tüm başlıkları akâid konularıyla alakalıdır. Kitapta Allah'ın yüceliğinden, esmâ ve

<sup>126</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 2/420-431, (No. 117, 118, 125, 126).

<sup>127</sup> Rivâyet Müslim'de şöyle geçmektedir: *إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَامُ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ بِخُفْضِ الْقَسَطِ وَيَرْفَعُهُ يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ جِبَابُهُ الثُّورُ وَفِي رِوَايَةٍ أَبِي بَكْرٍ النَّارُ لَوْ كَثَفَهُ لَأَخْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ* “Azîz ve Celîl olan Allah uyumaz, O'nun uyuması da gerekmez. O, adalet terazisini alçaltır ve yükseltir. Gecenin ameli O'na gündüzün amelinden, gündüzün ameli de gecenin amelinden önce yükseltir. O'nun hicâbı nurdur. Ebû Bekr'in rivâyetinde nârdır. Eğer onu açacak olursa yüzünün nurunun parıltıları gözünün değdiği mahlûkâtından herkesi yakardı.” Bkz. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî el-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1991), “İman 79”, (No. 179).

<sup>128</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/129.

<sup>129</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 1/210, 212, 214.

<sup>130</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/129; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, Meryem Suresi 90, 5/142-143; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Hûd Suresi 17, 2/255-256.

<sup>131</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 5/1443, 1493, 1503, 1509, 1515, 1519, 1524, 1530.



sıfatlarından, rûhânî varlıklardan, cennet ve cehennem gibi akâid konularından söz edilmektedir. Bu sebeple *Kitâbü'l-azame*, daha ziyade akâid eserleri arasında zikredilmektedir.

### 2. 3. Kaynakları

*Kitâbü'l-azame* mütekaddimîn dönemi eserlerinden olup bilgiler senedli olarak verilmiştir. Bu bakımdan eserin temel kaynakları, Ebü's-Şeyh'in kendisinden semâda bulunduğu şeyhleri olduğu görülmektedir. Kitaptaki şeyhlerinin sayısı 160 kadardır. Kendisinden en fazla rivâyet ettiği şeyhlerinin isimleri ve rivâyet sayıları şöyledir: Velîd b. Ebân (165), İbn Mettûye (151), Ca'fer b. Ahmed b. Fâris (75), Ebû Ya'lâ el-Mevsılî (49), Ahmed b. Muhammed el-Lünbânî (48), İbnü'l-Ahrem (47), İshâk b. Ahmed el-Fârisî (32), Ahmed b. Muhammed b. Şüreyh (29), Ahmed b. Muhammed el-Müsâhıfî (26), Ebü't-Tayyib Ahmed b. Rûh eş-Şa'rânî (25). Şeyhlerinin çoğu hadis alanında yüksek bir yere gelmiş, kıymetli eserleri olan, adalet ve sıdk sahibi muhaddislerdir. Meşâyihî içinde sika yönü tartışılanların sayısı üçü dördü geçmemektedir.<sup>132</sup>

Ebü's-Şeyh'in, daha önce gelen muhaddislerin kitaplarından yararlanma cihetine gittiği de olmuştur. Bunun kanıtlarından biri, ondan söz edenlerin *عنده* "Yanında filan âlimlerin kitapları vardı" gibi beyanlarıdır.<sup>133</sup> Ebü's-Şeyh'in, kitaplarından yararlandığı bazı âlimlerin isimleri şöyledir:

**1. İbrahîm b. Tahmân el-Horasânî (ö. 163/780).** Muhaddis, fakîh ve kelim âlimidir. Tâbiînden olup hakkında *sika*, *hasenü'l-hadis*, *sadûk* gibi adaletine delalet eden değerlendirmeler yapılmıştır. Günümüze kadar ulaşan tek eseri *Meşyehatü İbrahîm b. Tahmân'*dir.<sup>134</sup> Hicaz dönüşünde Kûfe'ye uğrayarak Ebû Hanîfe'yi ziyaret etmiş, ona Mâlik b. Enes'in hadislerini imlâ etmiştir. Ebü's-Şeyh, onun *Kitâbü'l-Meşyeha'*sından istifade etmiştir. 476 nolu hadis ondan alınmıştır.<sup>135</sup>

**2. Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî (ö. 181/797).** Sika, sebt, fakîh, âlim, cevâd ve mücâhid olarak nitelenmiştir. Hayır namına ne varsa bütün hasletler onda cem olmuştur.<sup>136</sup> Şu rivâyet ondan nakledilmiştir:

أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ ذَاتَ لَيْلَةٍ بِأَيَّةٍ مِنَ الْقُرْآنِ يُكْرَرُهَا عَلَى نَفْسِهِ<sup>137</sup>

<sup>132</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/153.

<sup>133</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/149.

<sup>134</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, "İbrahîm b. Tahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/353.

<sup>135</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/72, (No. 21).

<sup>136</sup> Ebü'l-Fadl Şahâbeddin Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 320.

<sup>137</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/150-151; Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühhd ve'r-rekâik*, thk. Ahmed Ferîd (Riyâd: Dâru'l-Mî'râc, 1. Basım, 1995), 1/171, (No. 94).



"Hz. Peygamber (sav) Kur'an'dan bir ayeti kendi kendine tekrar ederek bir geceyi ihya etmiştir."

**3. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819).** Müsned sahibi Basralı hadis hâfızdır. Ebü's-Şeyh onun *el-Müsned*'inden istifade etmiştir. 83 nolu şu hadis ondan alınmıştır:

عَنْ أَبِي رَزِينٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْعَرْشَ قَالَ: كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، وَلَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ الْعَرْشَ عَلَى الْمَاءِ<sup>138</sup>

"Ebû Rezîn'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Ben 'Ya Resûlellah! Yüce Rabbimiz arşı yaratmadan önce nerede idi?' diye sordum. Hz. Peygamber 'O, üstünde ve altında hava bulunmayan bir amâ'da idi. Sonra arşı su üzerinde yarattı' buyurdu."

**4. Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826).** Musannef sahibi Yemenli büyük hadis hâfızdır. Ebü's-Şeyh onun *et-Tefsir*'inden istifade etmiştir. 289 nolu şu rivâyet ondan nakledilmiştir:

عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ مُنْبَهٍ: فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ قَالَ: هِيَ مَا بَيْنَ الْأَرْضِ إِلَى الْعَرْشِ<sup>139</sup>

"İbn Ebî Necîh'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: 'İbn Münebbih 'Mikdarı elli bin sene olan bir günde (melekler ve Rûh O'na yükselirler)'<sup>140</sup> ayeti hakkında bana şöyle haber verdi: 'O, yerin en altı ile arşa kadar olan mesafedir.'"

**5. İbn Ebî Ömer el-Adenî (ö. 243/858).** Hadis hâfızdır. *Kitâbü'l-imân* adlı eseri günümüze kadar ulaşabilmiştir. 747 nolu şu rivâyet İbn Ebî Ömer'den nakledilmiştir:

قَالَ سُفْيَانُ فِي قَوْلِهِ: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ قَالَ: فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ الْعَيْثُ، وَمَا تُوعَدُونَ الْجَنَّةُ<sup>141</sup>

"Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) 'Rızkınız ve size vaad edilenler semâdadır'<sup>142</sup> ayetinin tefsiri ile ilgili olarak şöyle demiştir: 'Semâda rızkınız' yağmur, 'Size vaad edilenler' ise cennettir.'"

**6. İbn Arafe (ö. 257/870).** Ebü's-Şeyh onun *Cüz*'ünden istifade etmiştir. 1188 nolu rivâyet İbn Arafe'den nakledilmiştir:

<sup>138</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed Muhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1. Basım, 1999), 1/418, (No. 1189).

<sup>139</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 2/698, (No. 289).

<sup>140</sup> Meâric, 74/4.

<sup>141</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 4/1263. (No. 747).

<sup>142</sup> Zâriyât, 51/22.



عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: نَزَلَ نَبِيٌّ مِنْ الْأَنْبِيَاءِ تَحْتَ شَجَرَةٍ فَلَسَعَتْهُ نَمْلَةٌ فَأَمَرَ بِرَحْلِهِ فَحَوَلَ، ثُمَّ أَخْرَقَ الشَّجَرَةَ بِمَا فِيهَا فَأَوْحَى اللَّهُ، أَلَا نَمْلَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِنَّهُنَّ جَمِيعًا يُسَبِّحْنَ<sup>143</sup>

“Ebû Hureyre’den (ra) nakledildiğine göre o şöyle demiştir:

‘Peygamberlerden biri, bir ağacın altına konaklamıştı. O esnada bir karınca onu ısırıldı. Bunun üzerine o peygamber eşyalarını oradan almaları için kafiledakilere emretti ve arkasından da ağaçla birlikte orada ne varsa yaktı. Hadiseden sonra Allah peygambere şöyle vahyetti: ‘Seni ısırın bir karınca değil miydi? Karıncaların hepsi Allah’ı tesbîh etmektedirler.’”<sup>144</sup>

**7. İbn Ebi’-d-Dünyâ (ö. 281/894).** Hâfız, sadûk, sâhib-i tesânîf ve müeddibdir.<sup>145</sup> Ebü’ş-Şeyh onun birçok eserinden istifade etmiştir.<sup>146</sup> Şu rivâyet *Kitâbü’t-tefekkür* adlı eserinden alınmadır:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُعْطُوا أَعْيُنَكُمْ حَظَّهَا مِنَ الْعِبَادَةِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا حَظُّهَا مِنَ الْعِبَادَةِ، قَالَ: النَّظَرُ فِي الْمُصْحَفِ وَالتَّقَرُّ فِيهِ وَالْإِعْتِبَارُ عِنْدَ عَجَائِبِهِ<sup>147</sup>

“Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) şöyle demiştir: Resûlullah (sav) şöyle buyurdular: ‘Gözlerinize ibadetten hazzını veriniz!’ Denildi ki ‘Yâ Resûlellah! Gözlerin ibadetten hazzı nedir?’ Hz. Peygamber ‘Mushafa bakmak, içindekileri tefekkür etmek ve acâib anlatılarından ibret almaktır’ buyurdular.”

**8. İbn Ebî Âsım (ö. 287/900).** Ebü’ş-Şeyh *Kitâbü’s-sünne*’sinden istifade etmiştir. 148 ve 149 nolu hadisler *Kitâbü’s-sünne*’de yer almaktadır.<sup>148</sup>

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صُورَتِهِ لَهُ سِتْمَانَةَ جَنَاحٍ<sup>149</sup>

“Abdullah b. Mes’ûd’dan nakledildiğine göre o şöyle anlatmıştır: ‘Resûlullah (sav) Cibrîl’i (as) aslî suretinde altı yüz kanadı ile görmüştür.’”

**9. Ebû Bekr el-Bezzâr (ö. 292).** Basra ehliendir. Ömrünün sonlarına doğru ilim neşretmek için İsfahan ve Şam’a gitmiştir. Ebü’ş-Şeyh onun *Müsned*’inden istifade etmiştir. Şu rivâyet ondan nakledilmiştir:<sup>150</sup>

<sup>143</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Kitâbü’l-azame*, 5/1724, (No. 1188).

<sup>144</sup> Canlı ve cansız varlıkların tesbîhâtının nasıl olduğuna dair İslam âlimleri farklı şeyler söylemişlerdir. Bazıları tesbîhâtın hakikat bazıları da mecaz olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Nazife Vildan Güloğlu, “Tefsir Geleneğinin Gök ve Yer İtaati ve Tesbihi Yorumu Üzerine bir değerlendirme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 949-959.

<sup>145</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 188.

<sup>146</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Kitâbü’l-azame*, Mukaddime, 1/151.

<sup>147</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Kitâbü’l-azame*, 1/151, 225, (No. 12).

<sup>148</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Kitâbü’l-azame*, 1/150; 2/479, (No. 148); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk eş-Şeybânî, *Kitâbü’s-sünne*, thk. Muhammed Nâsirud-Din el-Elbânî (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1. Basım, 1400/1980), 1/129-130, (No. 301).

<sup>149</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Kitâbü’l-azame*, 3/977, (No. 500).

<sup>150</sup> Ebü’ş-Şeyh, *Kitâbü’l-azame*, Mukaddime, 1/150.



عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَهْلُ الْجَنَّةِ إِذَا جَامَعُوا نِسَاءَهُمْ عَادُوا أَبْكَارًا<sup>151</sup>

“Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: Resûlüllah (sav) şöyle buyurdular: ‘Cennet ehli, hanımları ile temasta bulununca, onlar tekrar bâkireler haline avdet edeceklerdir.’”

**10. Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî (ö. 307/919).** Musul muhaddisi, müsned ve mu'cem sahibidir; sıdk, emanet, din ve hilm ehli, sika ve me'mûn olarak nitelenmiştir.<sup>152</sup> Şu rivâyet ondan nakledilmiştir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ يَنْعَمُ لَا يَبُوسُ لَا تَبْلَى ثِيَابُهُ وَلَا يَفْنَى شَبَابُهُ، فِي الْجَنَّةِ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ<sup>153</sup>

“Ebû Hureyre'den (ra) nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdular: ‘Her kim cennete girerse orada nimetlenir; orada fakirlik ve darlık görmez, elbisesi eskimez, gençliği zeval bulmaz. Cennet'te hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir beşerin hatırına gelmediği şeyler vardır.’”

**11. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938).** Ebü'ş-Şeyh onun *et-Tefsir*'inden istifade etmiştir. Şu rivâyet ondan nakledilmiştir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ السَّمَاءُ قَالَ: هَذَا مَوْجٌ مَكْفُوفٌ<sup>154</sup>

“İbn Abbâs'dan (ra) (ö. 68/687) nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Adamın biri Hz. Peygamber'e ‘Yâ Resûlellah! Bu semânın hakikati nedir?’ diye sordu. Hz. Peygamber ‘Bu, dağılmaktan korunmuş bir dalgadır’ buyurdu.”

**12. Velîd b. Ebân (ö. 310/922).** *Tefsir*, *Müsned* ve *Şüyûh* sahibi, hâfız ve sikadır.<sup>155</sup> Ebü'ş-Şeyh onun *Tefsir*'inden çok sayıda alıntılar yapmıştır. *Kitâbü'l-azame*'de ondan rivâyetlerin sayısı 165 kadardır.

Ebü'ş-Şeyh'in *Kitâbü'l-azame*'deki kaynaklarından anlaşılmaktadır ki rivayette bulunduğu şeyhleri sayıca çoktur. Tahdisde bulunduğu kimseler ekser itibariyle sika râvilerden oluşmakta, birçoğu da müellefât sahibi muhaddislerden meydana gelmektedir. Muallak rivâyetler ve isnadlarda

<sup>151</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 5/1081, (No. 583); Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*, thk Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/198, (No. 3527). Rivâyet Taberânî tarafından şu lafızla nakledilmiştir: “أَهْلُ الْجَنَّةِ إِذَا جَامَعُوا نِسَاءَهُمْ عُدُّوا أَبْكَارًا” “Cennet ehli kadınlarıyla temasta bulununca, onlar tekrar bakireler haline avdet edecekleridir.” Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, 4/292.

<sup>152</sup> Zehebî, *Siyer*, 14/177-179.

<sup>153</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 5/1081, (No. 605).

<sup>154</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 1/149-150; 3/1023, (No. 539).

<sup>155</sup> Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/153-157.



isimleri geçen meşhur âlimler, Ebü'ş-Şeyh'in, daha önce yazılmış eserlerden yararlandığını göstermektedir.

## 2. 4. Etkileri

Tefsir, hadis, fıkıh, akâid ve kelim, ahlak, tarih, ricâl, tahrîc ve mevzûât kitaplarında *Kitabü'l-azame*'den çok sayıda iktibaslar yapılmıştır. Bu alakanın nedenlerinden biri ondaki bazı rivâyetlerin başka eserlerde bulunmamasıdır. İbn Hacer onun bu özelliğine işaret etmiş ve şöyle demiştir: “Ebü'ş-Şeyh'in *Kitabü'l-azame*'si meleklerin zikrine dair çok sayıda hadis ve âsâr ihtiva etmektedir. Kim bu konuda vukuf sahibi olmak isterse bu konuya dair bilgileri onun kitabından öğrensin!”<sup>156</sup> *Kitâbü'l-azame*'den iktibas eden âlimlerden bazıları şöyledir:

1. **Zehebî.** *el-Ulûv* adlı eserinde *Kitâbü'l-azame*'den nakilde bulunmuştur.<sup>157</sup>
2. **İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350).** *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye* ve *es-Savâiku'l-mürsele* adlı eserlerinde ondan iktibasta bulunmuştur.<sup>158</sup>
3. **İbn Hacer.** *Fethu'l-bârî*'de ondan rivâyette bulunmuştur.<sup>159</sup>
4. **Süyûtî.** *ed-Dürri'l-mensûr*, *el-Hey'etü's-seniyye*, *el-Habâik*, *el-Leâliü'l-masnûa* gibi birçok eserinde ondan nakillerde bulunmuştur.<sup>160</sup>
5. **Aclûnî (ö. 1162/1749).** *Keşfü'l-hafâ*'da ondan rivâyeti vardır.<sup>161</sup>

<sup>156</sup> İbn Hacer (قوله باب ذكر الملائكة) başlığı altında meleklerden söz etmiş şu bilgilere yer bermiştir: وَقَدْ اشْتَمَلَ كِتَابُ الْعِظْمَةِ لِأَبِي الشَّيْخِ مِنْ ذِكْرِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى أَحَادِيثٍ وَأَثَارٍ كَثِيرَةٍ فَلَيَطْلُبُهَا مِنْهُ مَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ عَلَى ذَلِكَ وَفِيهِ عَنْ عَلِيِّ أَنَّهُ ذَكَرَ الْمَلَائِكَةَ فَقَالَ مِنْهُمْ الْأَمْنَاءُ عَلَى وَحْيِهِ وَالْحَفْظَةَ لِعِبَادِهِ وَالسُّنْدَةَ لِجَنَائِهِ وَالثَّابِتَةَ فِي الْأَرْضِ السُّقْلَى أَقْدَامُهُمْ الْمَارِقَةَ مِنَ السَّمَاءِ الْعَالِيَا أَعْنَاقُهُمْ الْأَخْرَاجَ عَنِ الْأَقْطَارِ أَعْنَابُهُمْ الْمَأَسَّةَ لِقَوَائِمِ الْعُرْشِ أَعْنَاقُهُمْ

Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Fuad Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Marife, Beyrût), 6/308.

<sup>157</sup> Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Ulûv li'l-aliyyi'l-ğaffâr*, nşr. Ebü Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1. Basım, 1416/1995), 65, (No. 129); 121, (No. 316); *el-Arş*, 2/164.

<sup>158</sup> Ebü Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî, *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ hizbi'l-muattıla ve'l-cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed (Mekketü'l-Muharreme: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1431), 374, 384, 400, 402, 404, 406, 414; Ebü'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/163.

<sup>159</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 6/308, 325; 11/367.

<sup>160</sup> *Kitâbü'l-azame*'den 300 civarında rivâyet ed-Dürri'l-Mensûr'da nakledilmiştir. Bkz. Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1424/2003), 16-17/1690; a.mlf., *el-Heyetü's-seniyye fi'l-heyeti's-sünniyye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006), 15-17; a.mlf., *el-Habâik fi ahhâri'l-melâik*, thk. Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985), 11; a.mlf., *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1395/1975), 1/15.

<sup>161</sup> Ffi Hadîth Abî şayx fî el-ğamme fîr saeae xîr mîn eeadee sinee sinee, wadîthe ayısa tafkura fî kl şî'î wala tafkura fî datı allı, fan beeyn

Bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/311, (No: 1005); Xîr el-zad el-taqوی

Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/393, (No: 1255).





6. **Şevkânî**. *Fethu'l-kadîr* ve *el-Fevâidü'l-mecmûa*'da ondan nakillerde bulunmuştur.<sup>162</sup>

Mezkûr âlimler, İslamî ilimlerde derinliği olan ve birçok alanda eser sahibi kimselerdir. Onların iktibaslarda bulunmaları ve referans göstermeleri *Kitâbü'l-azame'nin* değerini ortaya koymaktadır.

## 2. 5. Muhtevası

*Kitâbü'l-azame* ale'l-ebvâb metodu üzere tasnif edilmiştir. Eserde Allah'ın zât, esmâ ve sıfatları *Selefi* bir anlayışla ele alınmış, tefekkür üzerinde durulmuş, kâinattan çeşitli varlıklar örnek verilerek Allah'ın azamet, kudret ve tedbiri gösterilmeye çalışılmıştır.

***Kitâbü'l-azame'nin bâb isimleri özetle şöyledir:*** 1. Allah'ın Ayetleri, Kudreti, Mülkü, Saltanatı, Azamet ve Vahdâniyyeti Üzerinde Tefekkürün Emredilmesi 2. Allah'ın Azameti Üzerinde Bir Çeşit Tefekkür 3. Tefekkür Edenin Fazileti 4. Yüce Allah'ın Vahdâniyyetinin Tam Olarak İdrak Edilemeyeceği 5. Yüce Allah'ı Tazim ve Tavsifin Tam Olarak Yapılamayacağı 6. Yüce Allah'ın Ayetleri, Azameti ve Şerefi 7. Yüce Rabbimizin Şe'ni, Emri ve Kazâsı 8. Yüce Rabbimizin Affı, Kudretinin Büyüklüğü 9. Yüce Rabbin Arşı, Kürsüsü ve Her İkisinin Yaratılışı 10. Yüce Rabbimizin Perdeleri 11. Meleklerin Yaratılması ve Sayılarının Çokluğu 12. Göklerdeki ve Yerlerdeki Görevli Melekler 13. Mikâil (as) 14. İsrâfîl (as) 15. İsmâîl'in Yaratılması 16. Rûhun Sıfatı 17. Ölüm Meleği'nin (as) Sıfatı 18. Arşı Taşıyan Melekler ve Yaratılışlarının Büyüklüğü 19. Cibrîl'in (as) Yaratılması 20. Göklerin Sıfatı 21. Güneş ve Aydaki Allah'ın Azameti 22. Yıldızlar 23. Bulut ve Sıfatı 24. Yağmur 25. Gökürültüsü ve Şimşegin Sıfatı 26. Samanyolu 27. Rüzgârlar 28. Mahlûkâtın Başlangıcının Sıfatı 29. Yerlerin ve Yeryüzünde Allah'ın Yarattıklarının Sıfatı 30. Deniz ve Balığın Sıfatı 31. Nil Nehri 32. Yerin Genişliği 33. Yüce Allah'ın Mahlûkatını Mülâhaza Etmesi 34. Allah'ın Yeryüzündeki Kulları 35. Zülkarneyn Kıssası 36. Kâf Dağı 37. Sütunlar Sahibi İrem 38. Hz. Dâvûd'un Oğlu Hz. Süleyman'ın (as) Kürsüsü 39. Nemrûd 40. Allah'ın Arz-ı Mukaddes'e Girmelerini Yasakladığı Ashâb-ı Mûsâ'nın (as) Kıssası 41. Üc Kıssası 42. Amâlîka ve Cebâbire Halkı 43. İlyâs (as) 44. Mâide ve Sıfatı 45. Âdem ve Havvâ'nın (as) Yaratılışları 46. Yüce Allah'ın Sanat ve Hikmetinin Latifliği 47. Cinler 48. Mahlûkâtın Tesbîhatı 49. Gündüz ve Gece Saatleri 50. Atın Yaratılışı 51. Çekirgenin Yaratılışı

<sup>162</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1414), İhlâs Suresi 2, 5/536; a.mlf., *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 490-491.



Bâb başlıkları *Kitâbü'l-azame*'nin muhtevası ve yazılma amacı hakkında bilgi vermektedir. Eser Allah'ın azamet ve yüceliği üzerinde durmakta, verilen örneklerle müminde bir bilinç geliştirilmeye çalışılmaktadır. Allah'ın isim ve sıfatları selef-i sâlihîn ve ehl-i hadis yaklaşımı üzere ele alınarak Ehl-i Sünnet müdafaası yapıldığı görülmektedir.

## 2. 6. Hadis İlmindeki Yeri

*Kitâbü'l-azame*'nin en bâriz özelliği, hadis rivâyet tekniği üzere yazılmış olmasıdır. Bâblar altında serdedilen malumatlar isnadla verilmiştir. İsnadlarda *haddesenâ/haddesenî*, *ahberanâ/ahberanî*, *kâle*, *zekera*, *revâ*, *an* gibi edâ sîgalarının kullanıldığı görülmektedir. Ebü's-Şeyh'in kendisinden semâ ettiği şeylerinin çoğu sika râvilerden meydana gelmektedir. Az da olsa muallak rivâyetler bulunmaktadır. Rivâyetler içinde *sahîh*,<sup>163</sup> *hasen*<sup>164</sup> ve *zayıf*<sup>165</sup> olanları olmakla birlikte çok sayıda *mevzu*<sup>166</sup> ve *isrâiliyât*<sup>167</sup> da yer almıştır. Rivâyetlerin sayısı Ridâullah el-Mübârekfûr'nin tespitine göre 1303 kadardır. Aynı isnadla birkaç rivâyet nakledildiği olmuştur. Tahvîl sîgası kullanılmıştır. Konular *merfu*, *mevkuf* ve maktu rivâyetlerle izah edilmeye çalışılmış, ancak bundan ikinci bâb istisna edilmiştir. Söz konusu bâbda Ebü's-Şeyh <sup>168</sup> أَفَلَا تُبْصِرُونَ ayetini zikrederek *nasıl tefekkür edilmesi gerektiğini* güzel bir örnekle göstermiştir.

## 2. 7. Eleştiriler

*Kitâbü'l-azame*'nin kıymetli bir kitap olması, onun her bakımdan mükemmel olduğunu göstermez. Birçok eserde olduğu gibi onun da eleştirilecek yönleri

<sup>163</sup> العَرْشُ يَأْفُوْتُهُ حُمْرَاءُ Sa'd et-Tâî şöyle demiştir: "Arş, kırmızı bir yakuttur." Rivayet maktu ve sahihtir. Bkz. *Kitâbü'l-azame*, 2/581, (No. 215); Abdülvâsi, *Ziyâdât*, 227.

<sup>164</sup> عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) قَالَ: ذُو الْعِظْمَةِ وَالْكِبْرِيَاءِ İbn Abbâs (ra) "Celal ve ikram sahibi" ayetini (Rahmân, 55/27) şöyle tefsir etmiştir: "Azamet ve kibriyâ sahibi". Mevkuf olan bu rivayet sıhhat açısından hasendir. Bkz. *Kitâbü'l-azame*, 1/342, (No. 75); Abdülvâsi, *Ziyâdât*, 103.

<sup>165</sup> فَتَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ، فَإِنَّكُمْ لَا تَقْدَرُونَ قَدْرَهُ Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Mahlûkat hakkında tefekkür ediniz ancak Allah Teâlâ hakkında tefekkür etmeyin. Zira O'nun kadrini layık-ı veçhile asla takdir edemezsiniz!" Merfu olan bu rivâyet isnadında müphem bir râvinin bulunması sebebiyle zayıf olmuştur. Bkz. *Kitâbü'l-azame*, 1/216, (No. 5); Abdülvâsi, *Ziyâdât*, 60.

<sup>166</sup> لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ الْمَاءَ خَلَقَ مِنَ النُّورِ يَأْفُوْتُهُ حُمْرَاءُ Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ suyu yaratmayı murat edince nurdan yeşil bir yakut yarattı..." Merfu olan bu rivayet râvilerden ikisinin itham edilmeleri sebebiyle mevzudur. İbn Arrâk bu rivayeti *Tenzîu's-Şeria*'da *Kitâbü'l-azame*'den nakletmiştir. Bkz. *Kitâbü'l-azame*, 2/546-547, (No. 192); Abdülvâsi, *Ziyâdât*, 195.

<sup>167</sup> أَنْ عُوْجُ بِنِ عَوْقٍ كَانَتْ أُمُّهُ مِنْ بَنَاتِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ Vehb b. Münebbih'in zikrettiğine göre "Ûc b. Ûk'un annesi Âdem'in (as) kızlarından biri idi..." Süyûtî rivayet hakkında "Bu haber bâtil ve yalandır" demiştir. Bkz. *Kitâbü'l-azame*, 5/1519, (No. 989).

<sup>168</sup> "Ve kendinizde de (Allah'ın varlık ve azametine dair deliller vardır). Hiç görmüyor musunuz?" Zâriyât, 51/21.



bulunmaktadır. Bu eleştirileri *teknik ve ilmî eleştiriler* olmak üzere iki kategoride ele alınabilir.

### 2. 7. 1. Teknik Eleştiriler

1. **Bazı bâblarında düzensizlik bulunmaktadır.** Bâbların bir kısmı tekrarlanmıştır. Bazı rivâyetler maksadı anlaşılmayacak şekilde farklı bâblar altında tekraren verilmiştir.<sup>169</sup> Bâba uygun düşecek rivâyetlerin seçilmesinde dikkatsizlik edilmiştir. Mesela gök ve yerlerdeki meleklerin anlatıldığı başlık altında Cibrîl (as) ile ilgili hadisler zikredilmiştir.

2. **Tekrar eden rivâyetleri vardır.** 97-98 nolu rivâyetler, hem senedi hem de metni aynı rivâyetlerdir. Bu iki rivâyetin arka arkaya gelmesinin hiçbir hikmeti bulunmamaktadır.<sup>170</sup>

### 2. 7. 2. İlmî Eleştiriler

1. **Mevzu rivâyetleri çoktur.** Abdülmün'im b. İdrîs b. Sinân, Ahmed b. Muhammed b. Gâlib el-Bahilî, Mutarrîf b. Mâzin gibi râviler *kezzâb* olarak görülmüş ya da *kizb* ile itham edilmişlerdir.<sup>171</sup> *Kitâbü'l-azame*'nin **mevzu rivâyetleri** mevzûât kitaplarına malzeme olmuştur. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Süyûtî, İbn Arrâk (ö. 963/1556) ve Molla Ali el-Kâri (ö. 1014/1605) *Kitâbü'l-azame*'den alıntılar yapmışlardır. Mübâkfûrî şöyle demiştir: "Ebü's-Şeyh'in özellikle akâid konularında *vâhî* ve *zayıf* hadisleri rivâyet etmemesi icap ederdi. Bu tarz rivâyetler, kitabın önemine hâlel getirdiği gibi dil uzatılmasına da sebep olur. Aslında ilgili bâblar için zayıf rivâyetlere gerek de yoktu. Zira Rabbimizin azamet, vahdâniyet ve kudretine zayıf rivâyetlerden delil getirmeye ihtiyaç yoktur."<sup>172</sup> Zayıf rivâyetler konusunda Ebü's-Şeyh'in diğer muhaddisler gibi hareket ettiğini söylenebilir. O yeri geldiğinde sıhhatine bakmaksızın rivâyetleri kitabına almış, değerlendirmelerini ise ehline bırakmıştır.

2. **İsrâiliyât bulunmaktadır.** İsrâiliyât çeşitli yönleriyle tartışılan bir meseledir. *Kitâbü'l-azame*'de Ka'bü'l-Ahbâr (ö. 32/652 ) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi isrâiliyât rivâyetleri ile tanınmış kimselerin nakillerine sıkça rastlanılmaktadır. Kitapta Üc b. Unuk ve başka konulara dair birçok hayal

<sup>169</sup> *Kitâbü'l-azame*'nin 4, 5 ve 8. bâblarında bu dikkatsizlik görülecektir.

<sup>170</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 1/384-385.

<sup>171</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/133.

<sup>172</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, Mukaddime, 1/131-132.



ürünü anlatılar bulunmaktadır.<sup>173</sup> Süyûtî Üc b. Unuk kıssası için “Bu haber bâtil ve yalandır” demiştir.<sup>174</sup>

**3. Merfu rivâyetleri âsâra oranla daha azdır.** İlim bakımından âsârın önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. *Kitâbü'l-azame* daha ziyade akâid kitabıdır ve akâid meselelerinde *âsârın hüccetliği* tartışmalı bir konudur. Bu sebeple âsâra az yer verilmeliydi. Ebü's-Şeyh'in böyle bir metot izlemesinin makul nedenleri olmalıdır. Onun akâid konularını *ehl-i hadis* hassasiyeti ile ele aldığı görülmektedir.

**4. İsnad ve metin değerlendirmeleri yapılmamıştır.** Ya da çok az yapılmıştır. Bu eksiklik dikkate şayan bir durumdur. Zira Ebü's-Şeyh, *rivâyetü'l-hadis* alanında temâyüz ettiği gibi *dirâyetü'l-hadis* alanında da uzman bir muhaddistir. Hiç değilse Tirmizî'nin (ö. 279/892) yaptığı gibi zayıf rivâyetlere dikkat çekebilirdi. Muhtemelen o, ele aldığı konuyu uzatmak istemedi.

**5. Sahîh rivâyetler tercih edilmemiştir.** Melekler, arş, kürsî konularında daha *sahîh* rivâyetler varken *zayıf* rivâyetler tercih edilmiştir. Ebü's-Şeyh'in, zayıf ve uydurma rivâyetlerin naklini problem etmediği anlaşılmaktadır.

**6. Bazı bâb başlıkları uydurma rivâyetlerle temellendirilmiştir.** Buna 36. bâb örnek gösterilebilir. Bâbın başlığı *ذِكْرُ جَبَلِ قَابِ الْمُحِيطِ بِالْأَرْضِ* şeklindedir; İbn Abbâs'a (ra) nisbet edilen *قُ مَحِيطٌ بِالْأَرْضِ* rivâyetine istinad etmektedir.<sup>175</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu rivâyet hakkında “Müfessirlerin naklettikleri ‘Kâf, yeryüzünü ihata eden bir dağdır’ rivâyeti İsrailoğulları hurafelerindendir” demiştir.<sup>176</sup>

*Kitâbü'l-azame*'ye yönelik teknik ve ilmî eleştiriler eserin kıymetine gölge düşürecek niteliktedir. Zehebî bu açıdan Ebü's-Şeyh'i eleştirmiş ve (لو لا ما يملأ) (تصانيفه بالواهبيات) “Keşke eserlerini mevzu rivâyetlerle doldurmasaydı”<sup>177</sup> demiştir. Ancak Allah'ın azamet ve yüceliğinin konu olarak seçilmesi, bâbların ayet, hadis ve selef-i sâlihînin akvâli ile açıklanması, Allah'ın zât, sıfat ve isimlerine yaklaşımı son derece güzel ve yerinde düşünülmüş bir çalışmadır.

## Sonuç

Ebü's-Şeyh kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, tarih, ricâl ve daha birçok alanda rüsûh sahibi çok yönlü bir İslam âlimidir. Hicri IV. asrın büyük

<sup>173</sup> Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 485, 621, 705.

<sup>174</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2004), 2/409.

<sup>175</sup> “Allah, yeri kuşatan Kâf adında bir dağ yaratmıştır.” Ebü's-Şeyh, *Kitâbü'l-azame*, 4/1489, (No. 980).

<sup>176</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, 4/221.

<sup>177</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/279.



muhaddislerindendir. Tefsir, hadis, fıkıh ve tarih alanlarında kıymetli eserler yazmıştır. Ebü's-Şeyh, İsfahan gibi önemli bir ilim beldesinde yetişmiştir. Ailesinin ilimle meşguliyeti ve çevresinde ilmî hayatın canlı olması, büyük bir muhaddis olmasında, önemli talebeler yetiştirmesinde ve kıymetli eserler vucuda getirmesinde önemli rol oynamıştır. Eserlerinden önemli bir kısmı günümüze kadar gelmiş ve yayımlanmıştır. *Kitâbü'l-azame* adlı eseri muhteva ve şekil yönü ile alanında kıymetli bir kitap olduğu görülmektedir. Eser birçok kitapta referans olarak gösterilmiştir. Ancak mevzu rivayetleri sebebiyle ağır eleştirilerin hedefi olmuştur. Ülkemizde Ebü's-Şeyh ve eserleri hakkında yeterli düzeyde akademik çalışmaların yapılmamış olması büyük bir eksiklik olarak durmaktadır. Bu itibarla Ebü's-Şeyh'in hadisçiliği üzerinde kapsamlı bir çalışma yapılması elzem görülmektedir. Hadis ilimleri yanında tefsir, kıraat, tarih, ahlak gibi ilimlerdeki yetkinliği araştırılmalıdır. Günümüz akademik çalışmalarında Ebü's-Şeyh'in eserlerine fazla atıflar yapılmaması, hakkında yapılan çalışmaların yetersizliğine bağlanabilir. Temel rivâyet tefsirleri arasında zikredilen ancak yazmalarının nerelerde olduğu henüz tespit edilemeyen *Kitâbü't-tefsîr*'i üzerinde yapılacak çalışmalar İslam literatürüne önemli katkılar sağlayacaktır. Ebü's-Şeyh'in çeşitli kaynaklarda geçen tefsir rivâyetleri derlenerek yayımlanmalıdır. Yazma ve mefkûd olarak tespit ettiğimiz eserlerin araştırılması ve üzerlerinde çalışmaların yapılması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet imamaları arasında zikredilen Ebü's-Şeyh'in akâid ve kelam ilmindeki yeri mutlaka araştırılmalıdır. Birçok esere kaynaklık eden *Kitâbü'l-azame* değişik yönleri ile incelenmeli ve üzerinde araştırmalar yapılmalıdır.

### Kaynakça

Abdullah b. el-Mübârek. *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Ahmed Ferîd. Riyâd: Dâru'l-Mi'râc, 1. Basım, 1995.

Abdülvâsi Yahyâ Muhammed el-Mazibi el-Yümnî. *Ziyâdât ve müfredât Ebi's-Şeyh alâ Kitâbi'l-azame ala'l-kitâb ve's-sünne*. Sudan: Câmîatü Ümmi Durmân el-İslâmiyye, 1432/2011.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Husâmeddîn el-Kudsî. Kâhire: Maktebetü'l-Kudsî.

Akdoğan, Muhammed. "Ebü's-Şeyh'in Hayatı, Hadisçilik Faaliyetleri ve Eserleri", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/7, (2017), 584.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951.



- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-arabiyyi*, trc. Abdulhalim en-Neccâr. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Çakın, Kamil. "Ebû Saîd ed-Dârimî'nin Allah'ın Sıfatları ile İlgili Bazı Görüşleri". *Dini Araştırmalar*. 3/8, (Eylül-Aralık 2000), 49-50.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları 2020.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Zikru ahbâri Asbahân* thk. Seyyid Kisrevî Hasen. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410/1990.
- Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen b. Selmân-Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî. *Mu'cemü'l-musannefâti'l-vâride fi Fethi'l-bârî*. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1. Basım, 1412/1991.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. Hz. *Peygamber'in Edeb ve Ahlakı*, trcm. Naim Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *et-Tevbîh ve't-tenbîh*, thk. Ebû'l-Eşbâh Hasan b. Emîn b. Mendûh. Cevhere: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, Basım, 1987.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *el-Fevâid*, thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî. Riyâd: Dâru's-Sumay'î, 1. Basım, 1992.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Cüz' fihî ehâdisi Ebî Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân*, thk. Bedr b. Muhammed el-Bedr. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1 Basım, 1993.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Ehâdisü Ebi'z-Zübeyr an ğayri Cabir*, thk. Bedr b. Abdullâh el-Bedr. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1996.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Zikru'l-akrân ve rivâyâtühüm an ba'dihim ba'dan*, thk. Mes'ad Abdülhumeyd Muhammed es-Sa'danî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh*, thk. Sâlih b. Muhammed el-Veniyân. Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1. Basım, 1998.
- Ebû's-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Kitâbü'l-azame*, thk. Rıdâullah b. Muhammed b. İdrîs el-Mübârekfûrî. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1988.





Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi Esbahân ve'l-vâridîne ileyhâ*, thk. Abdulgafûr Abdülhak el-Hüseyn el-Belûşî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *el-Avâlî*, thk. Mis'ad Abdülhamîd Muhammed es-Su'dânî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.

Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/234-236. İstanbul: TDV Yayınları 1993.

Güloğlu, Nazife Vildan. "Tefsir Geleneğinin Gökle ve Yerin İtaati ve Tesbihi Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. 5/2 (Ekim 2021), 941-964.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*, thk Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1985.

Irâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk eş-Şeybânî. *Kitabü's-sünne*, thk. Muhammed Nâsirud-Din el-Elbânî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî. 1 Basım, 1400/1980.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî et-Teymî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1953.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-Mecmeu'l-müesses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Meraşlı. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bâri*, thk. Fuad Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Marife, Beyrût.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-Mu'cemü'l-müfehres*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcî Emîr el-Meyâdinî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1998.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tebşîru'l-Müntebih bi Tahrîri'l-Müştebih*, thk. Muhammed Ali el-Bicâvî. Beyrût: el-Müessesetü'l-Mısriyye, 1967.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdis'r-râfi'l-kebîr*, nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs b. Kutub. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1416/1995.



İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî. *İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ hizbi'l-muattıla ve'l-cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed. Mekketü'l-Muharreme: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1431.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1410/1989.

Kandemir, Mehmet Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları 1999.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Cafer. İdrîs. *er-Risâletü'l-müstedrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerreffe*, thk. Muhammed el-Muntasır el-Zemzemî el-Kettânî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1986.

Mansûrî, Ebü't-Tayyib Nâyıf b. Salâh b. Ali. *Bulûğu'l-emânî bi terâcimi şuyûhi Ebi's-Şeyh el-İsfahânî*. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 2012.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî el-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1991.

Müttekî el-Hindî, Alâeddin Ali b. Husâmeddin b. Abdilmelik. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyanî-Safvet es-Sekkâ. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401/1981.

Ömerî, Ekrem Ziyâ. *Mevâridü'l-Hatîb el-Bağdâdî fi Târîhi Bağdâd*. Riyâd: Dâru Taybe, 2. Basım, 1985.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân. *el-İlân bi't-Tevbîh limen zemme ehle't-târîh*. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1403.

Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûhî. Beyrût: Dâru'l-Cenân, 1. Basım, 1408/1988.

Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim. Bağdâd: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1. Basım, 1395/1975.

Sezgin, Fuad. *Târîhu't-turâsi'l-arabî fi ulûmi'l-Kur'an ve'l-hadîs*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyâd: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

Sinanoğlu, Mustafa. "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/229-230. Ankara: TDV Yayınları 2020.



Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Riyâd: İmâdetü Şüûni'l-Mektebât, 1. Basım, 1983.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1424/2003.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2004.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, 1974.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1395/1975.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1424/2003.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali es-Sar'ânî el-Yemenî. *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali es-Sar'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1414.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*, thk. Muhammed Muhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hicr, 1 Basım, 1999.

Teymî, Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-Sünne İsmâîl b. Muhammed b. el-Fadl el-Asbahânî. *el-Hucce fi beyâni'l-mehacce ve şerhu akîdeti ehli's-sünne*, thk. Muhammed b. Rebî' Hâdî Umeyr el-Medhalî. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1. Basım, 1990.

Turan, Mehmet. "Meşhur Hadis Âlimi İbn Hacer el-Askalânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi*. 1/1 (Haziran 2017), 21-29.

Yardım, Ali. "Ebü's-Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/447-455. İstanbul: TDV Yayınları 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/156-157. İstanbul: TDV Yayınları 1999.



Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâturîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/165. Ankara: TDV Yayınları 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/156/158. İstanbul: TDV Yayınları 2006.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe et-Temîmî. Riyâd: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1. Basım, 1999.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Emsâr zevâtü'l-âsâr*, thk. Abdulkâdir el-Arnaut-Mahmûd el-Arnaut. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-İber fi haberi men ğaber*, thk. Fuad es-Seyyid. Beyrût: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1. Basım, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Ulûv li'l-aliyyi'l-ġaffâr*, nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1. Basım, 1416/1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Ulûv li'l-aliyyi'l-ġaffâr*, thk. Muhammed Nasiruddin el-Elbânî. (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Nuaym-Ekrem el-Bûşî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1404/1984.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1989.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 190-218

**Selefiyye ve Kelâmcılar Arasında Yöntemsel Tartışmalar**  
**Methodical Discussions Between Salafiyya and Theologians**

**Selim GÜLVERDİ**

**Dr. Öğr. Üyesi, GİBTÜ İslâmî İlimler Fakültesi**

**Assistant Professor, GİBTÜ Faculty of Islamic Sciences**

**sgulverdi67@gmail.com**

**ORCID: 0000-0003-2647-1006**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 12.09.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 17.03.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 24.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Gülverdi, Selim. "Selefiyye ve Kelâmcılar Arasında Yöntemsel Tartışmalar". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 190-218. <https://doi.org/10.32711/tiad.994275>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Selefiyye ve Kelâmcılar Arasında Yöntemsel Tartışmalar

### Öz

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan iç ve dış kaynaklı düşünce problemlerini, İslâm'ı savunmak adına çözüme kavuşturmak için farklı ilmi disiplinler ortaya çıkmıştır. Bu ilmi disiplinlerden her biri önemli fonksiyon icra etmekle beraber kullandıkları yöntem ve metotların farklı olmasından dolayı bazen birbirine yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda öncelikli olarak i'tikâdî konularda akla yer vermeyerek istidlal ve te'vîli reddeden Selefi ekol mensuplarının, akli bilgi kaynağı kabul ederek te'vîl metoduna başvuran kelâmcıları, yöntemsel olarak şiddetle eleştirip, Kelâmı gereksiz, zararlı ve bid'at olduğunu iddia etmelerinden bahsedilebilir.

Bu çalışmanın amacı, Selefi ekol ile kelâmcılar arasında önemli bir problem alanı olan akıl-nakil ilişkisi ele alınacaktır. Ayrıca buna bağlı olarak mantık, istidlâl ve te'vîl konularında her iki ekolün ileri sürdüğü argümanları inceleyerek Kelâm metodunun meşruiyet sorununun olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Sonuç olarak Selefiyye'nin, Kelâmı sorgulamak adına geliştirdiği Kelâm karşıtı söylemlerin ne kadar tutarlı olduğu, mantığı Kelâmı buluşturan Gazzâlî ve Selefilîği sistematize eden İbn Teymiyye'nin görüşleri üzerinden ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Selefiyye, Yöntem, Gazzâlî, İbn Teymiyye

## Methodical Discussions Between Salafiyya and Theologians

### Abstract

Different disciplines in the history of Islamic thought have emerged to solve the problems of thought. Each school of thought in Islam performed important function, but has criticized each other due to different methods. The members of the Salafi school criticized theologians whose main source of knowledge is reason. To the Salafi sect, prioritizing reason is bid'ah. The main discussion between the Salafi school theorists and theologians is about the matter of reason-revelation relationship. The aim of this study is to examine whether there is a problem of legitimacy of the Kalam method though scrutinizing the arguments of both schools on logic, istidlal and ta'wil. The consistency of the anti-theology discourses developed by Salafiyya in order to question the concept of Kalam will be discussed through the views of Ghazali and Ibn Taymiyya as he, systematized Salafism.

**Keywords:** Kalam, Salafiyya, Method, Ghazali, Ibn Taymiyya



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
 Turkey Journal of Theological Studies  
 [Tiad: 2602-3067]

**Cilt / Vol: 6,**  
**Sayı/Issue: 1,**  
**2022**



## Giriş

Kelâm, İslâm inanç esaslarını naklî ve aklî olarak temellendiren ve onları farklı din ve kültürlerle karşı savunan Kur'an'a dayalı özgün ilmi bir disiplindir. Şüphesiz Kelâmın yanı sıra selefi anlayış, felsefe ve tasavvuf gibi kendisine özgü bir usul ve yöntemi olan daha birçok İslâmî ilmi disiplin vardır. Söz konusu her bir ekol, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan problemleri kendi yöntem ve usulleriyle çözmeye çalıştığı için birbirinden farklı sonuçlara varmışlardır. Bundan dolayı, İslâm düşünce ekolleri zaman zaman birbirlerini sert bir dille eleştirmiş hatta bazen zararlı olarak nitelendirmişlerdir. İslâm düşünce ekolleri arasında yöntemsel farklılıktan dolayı eleştiri yapılmasını doğal kabul etmekle beraber yapılan eleştirilerin, özeleştiri yapmaya sevk etmesi anlamında önemli olduğu öngörülebilir. Selefiyye ekolü, İslâm düşüncesinin entelektüel yönünü ortaya koyan Kelâm, Felsefe gibi ilmi disiplinleri ve Tasavvufu sert bir dille eleştirmiş ve onları bid'at olarak nitelendirmiştir.

Selefi anlayışın ilk temsilcisi konumunda olan Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Zemmu'l-kelâm*'ı ve Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî'nin (öl. 280/894) *er-Red ale'l-Cehmiyye* gibi Kelâma karşı yazılan eserler ile bunlara cevap niteliğinde yazılan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) *Risâle fî istihsâni'l-havz* ve Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Mi'yârü'l-ilm fî'-mantık*, *Mihakku'n-nazar* ile Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210) *Esasu't-Takdîs* gibi klasik dönemde yazılan eserlerin yanı sıra Selefliği ekol haline getiren İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl* adlı eseri ayrıca günümüzde Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî'nin (öl. 1929-2013) yazdığı *es-Selefiyye: Merhaletün zemeniyye mübârake lâ mezhebün* isimli eseri ve Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan Ahmet Erkol'e ait *Kelâm İlmine Yöneltilen Eleştiriler: Selef Âlimleri ve Gazzâlî Örneği*, isimli doktora tezi ile Galip Türcan'a ait "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki" ve Mehmet Kubat'ın "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu" adlı makale çalışmaları bulunmaktadır. Şüphesiz dolaylı olarak konuyla ilgili daha birçok çalışmadan bahsetmek mümkündür. Söz konusu çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada Selefiyye ekolünün, kelâmcıları eleştirmelerinin ana nedeni olan akıl-nakil ilişkisi ve buna bağlı olarak mantık, nazar ve istidlal ayrıca te'vîl gibi asıl tartışma konuları üzerinde duruldu. Kelâm karşıtı Selefi söylem ve buna verilen cevaplar, daha çok Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin görüş ve düşünceleri



üzerinden ele alınarak bu iki ekol arasında var olan problem belirgin bir şekilde ortaya konuldu. Selefiyye'nin iddia ettiği Kelâm disiplininin meşruiyeti sorunsalı ele alındı. Selefilik ve Kelâmın İslâm düşüncesinde nereye konumlandırıldıkları ve aynı zamanda Selefiyyenin sert muhalefetine rağmen Kelâmın İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olmasının nedenleri üzerinde duruldu. Ayrıca aklın iyi ve kötüyü birbirinden ayırabileceğini savunarak te'vil metodunu benimseyen ve mantığı bir metot olarak kabul eden Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâmcıların görüşlerine yer verildi. Ancak kelâmî tartışmalarda mantıksal istidlallere başvuran Cüveynî ve ağırlıklı olarak mantığı Kelâma dahil eden Gazzâlî ve Kelâmın Felsefî yönünü öne çıkaran Razî gibi Eş'arî kelâmcıların düşünceleri ele alındı. Çünkü genel olarak kelâmcılar mantığa olumlu bakmakla beraber bu metot daha çok Eş'arî kelâmcılar tarafından ele alınmış ve geliştirilmiştir.

Selefi ekolün kelim ilmi hakkında ortaya koyduğu meşruiyet sorunu, Kelâmın ortaya çıktığı dönemden itibaren hep sorgulana gelmiştir.<sup>1</sup> Kelâmın üstlendiği misyon, ilk dönemde daha çok dogmatik anlamda pratik kurallar bütünü olarak algılanan dinin, ilerleyen süreçte teorik düzeyde tanımlanmasını sağlamaktır. İslâm düşünce ekollerinin bir realite olarak kabul edilmesi gerektiğini ve bu ekollerin eleştirilebileceğini ancak meselenin tamamen dışlayıcı bir mantıkla ele alınmaması gerektiğini söylemenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Selefi ekolün, Kelâm'a karşı bu katı ve sert tavrıyla beraber ona yönelttiği eleştiriler, Ehl-i Sünnet Kelâmının oluşmasında önemli bir yer teşkil eder. Selefi anlayışın ilk temsilcisi konumunda olan Ahmed b. Hanbel'in Kelâm'a karşı yazdığı *Zemmu'l-kelâm* adlı eseri, Selefi anlayışın baştan beri Kelâm a karşı menfi bir tavır içinde olduğuna işaret eder. Kelâma karşı Selefilik ilk dönemlerinde zemmü'l-kelâm şeklinde reddiyeler yazılırken Selefilik ekol haline getiren İbn Teymiyye, Kelâm karşıtlığını daha sistemli bir aşamaya taşımıştır. İbn Teymiyye, özellikle *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl* isimli eserinde Kelâma çok ciddi eleştiriler yönelmiş, Kelâmî metodun, filozofların ve Yunan kültürünün etkisiyle ortaya çıktığını, İslâm'ın içinden çıkan bir metot olmadığını ve dolayısıyla Müslümanların problemlerini çözmediğini aksine daha da derinleştirdiğini ifade eder.<sup>2</sup> Buna mukabil çoğunluk denilebilecek İslâm âlimleri ise Kelâmı gerekli görmüş, dinin esasını ilgilendiren konuları ele

<sup>1</sup> Galip Türkan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi* 1/30 (2005), 175-192.

<sup>2</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîiatu İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 2008), 1/164.



aldığı için asli ilimlerden biri olarak nitelendirmişlerdir. Bu âlimlere göre Kelâm sayesinde filozofların ve Yunan felsefecilerinin İslâm'ın esaslarıyla ilgili şüpheleri bertaraf edilmiş ve bu şüphelerin Müslümanların kafalarını karıştırmasının önüne geçilmiştir. Nitekim mezhep imamı da İslâm'ın temel prensiplerini kanıtlamaya çalışırken bir nevi Kelâmî metod takip etmişlerdir. Selefî ekolün karşı çıktığı, Kelâm'ın İslâm düşünce tarihinde nasıl bir fonksiyon icra ettiğini ayrıca bu ilmin hangi gerekçelerle ve neden ortaya çıktığını, meşruiyet sorunu olup olmadığını anlamak için Kelâmın doğuş sürecinden bahsetmeden önce Selef kelimesinin anlam ve tanımı üzerinde durmak yararlı olacaktır.

### 1. Selef Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Selef, sözlükte “önce gelenler, geçmişte kalanlar, görüşleri ve yaptıkları hayırlı işlerle kendilerinden sonra gelenler tarafından taklit edilen kimse”<sup>3</sup> anlamına gelir. Terim olarak hicri ilk üç asırda ilim ve fazilette Müslümanların örnek kabul ettiği sahabe, tabiin ve tebeu't-tâbiînden olan kimselere denir.<sup>4</sup> Selef kavramının sözlük anlamı kastedilerek her bir zaman dilimindeki âlimler bir sonraki döneme göre selef olarak kabul edilebilir ancak burada söz konusu olan Selef hicri ilk üç asırda yaşayan sahabe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn için geçerlidir. Sahabenin hicri 1. asırda vahyin inişine şahit olması, tâbiînin, dini, kaynağından alan sahabenin eğitiminden geçmesi ve tebeu't-tâbiînin ise tabiine uymasından dolayı Selef, fazilet bakımından üstün kabul edilmiştir. Onların fazilet açısından üstün kabul edilmeleri konusunda “insanların en hayırlısı benim asırda yaşayanlardır, sonra onların peşinden gelenler, sonra onların peşinden gelenlerdir.”<sup>5</sup> hadisi referans olarak gösterilmektedir. Selef döneminin 220 /835 yılına kadar devam ettiği kabul edilmektedir. Selefiyye aynı zamanda Ehl-i Sünnet-i hâssa olarak da isimlendirilirken Selefiyye muhalifleri ise onları Eseriyye, Haşviyye ve Müşebbihe olarak nitelendirmişlerdir.<sup>6</sup>

### 2. Kelâm İlminin Doğuşu

<sup>3</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 676.

<sup>4</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1988), 9.

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el- Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru't-tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001), 3/171.

<sup>6</sup> M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-402.



Şüphesiz bir ilmi disiplini anlayabilmek için onun tarih, gaye, metot ve yöntemini bilmek önem arz eder. Kelâm ilmine yapılan eleştirileri doğru bir şekilde analiz edebilmek için bu ilmin tarihsel süreç içinde neden ve hangi gerekçelerle teşekkül ettiğinin incelemesi yararlı olacaktır. Bu nedenle ana hatlarıyla Kelâm ilminin doğuşuna tanıklık eden döneme kısa bir göz atacağız. Kelâm, İslâm dininin iman ve eyleme ilişkin esaslarını, Kur'ân'dan hareketle belirleyen, bunları aklen temellendiren, sistemli hale getiren, karşıt fikirlere karşı güçlendiren ve savunan bir bilimdir. Kelâm deliller getirmek ve vâki olacak kuşkuları bertaraf amacıyla dinî akîdeleri savunan bir ilmi disiplindir.<sup>7</sup>Hz. Peygamber döneminde bugünkü anlamda bir Kelâm ilminden bahsedilemez. Çünkü inanç konusu da dâhil herhangi bir konuda sorusu olan bir kimse sorusunu, Hz. Peygamber'e yönelterek cevabını alıyor ve onun otoritesine kimse itiraz etmiyordu. Bundan dolayı Hz. Peygamber hayattayken sahabe arasında ciddi anlamda fikir ayrılıkları oluşmadı. Hz. Peygamberin vefatından sonra hilafet ve kader gibi hem siyasi hem de dinî yönleri olan bazı konularda ihtilaflar meydana gelmiştir.<sup>1</sup> Sahabe meydana gelen bu ihtilafları biri diğerini ötekileştirmeden, siyasi veya dinî herhangi bir gruplaşmaya zemin hazırlamadan kendi doğal mecrası içerisinde çözmeyi başarmıştır. Ancak Hz. Osman'ın hilafeti döneminde halifenin uygulamalarından rahatsız olan bazı kesimler ayaklanarak Halife Hz. Osman'ı şehit etmişlerdir. Akabinde Hz. Ali halife olmuş, ancak bu dönemde vuku bulan Cemel ve Siffin savaşları gibi iç çekişmeler neticesinde Müslümanlar arasındaki ihtilaflar i'tikâdî bir boyut kazanarak Kelâmî tartışmaların başlamasına ve akabinde de fırkalaşmanın meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan Hâricîler, Hz. Ali'yi tahkimi kabul ettiği için büyük günah işlemekle suçlayıp tekfir ettiler. Büyük günah meselesini, iman ve amel ilişkisi çerçevesinde ele alan dönemin İslâm âlimleri yeni bir tartışma başlatmış oldular. Hâricîler, Hz. Ali'ye karşı mücadele ederken diğer taraftan hilafetin Hz. Ali ve oğullarına ait olduğunu savunan Şîîler ortaya çıktı.

İslâm düşünce tarihinde Müslümanların Kur'an ve Hadis'in anlaşılması konusunda icra ettikleri düşünce faaliyetinin etimolojik yorumlar olduğu söylenebilir. Müslümanlar Tefsir ve Hadis alanında farklı lugavî yorumlar yapmış ve müteşâbih ayetleri anlama konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu bağlamda "teşbîh" ve "tenzîh" düşüncesini savunan gruplar ortaya çıkmıştır.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Alemu'l-kutub, ts.), 7.

<sup>8</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınlarını, 2016), 1/324.



Emevilerin kötü uygulamalarını Allah'ın kaderi olarak topluma kabul ettirme çabasına, Ma'bed el-Cühenî (öl. 83/702) ve Hasan el-Basrî'nin (öl. 110/738) itiraz etmesiyle Müslümanlar arasında tartışılmaya başlayan kader meselesi, Gaylân ed-Dımaşkî'nin (öl. 120/738) cebrî düşünceyi reddederek insanın fiillerini kendi iradesiyle yaptığını savunmuştur. Zira bu dönemde insanın fiillerinde özgür olduğunu savunanlar, olmayan bir şeyin bilgisi de olmaz diyerek Allah'ın gelecekte meydana gelecek hadiselerin ezeli ilmi ile bildiğini inkâr etmişlerdir. Bu şekilde düşünmelerinin altında yatan neden, sonradan meydana gelen hadiselerin değişmesiyle Allah'ın bilgisinin değişebileceği endişesi yatmaktaydı.<sup>9</sup> Kaderiyye olarak isimlendirilen bu düşünceye reaksiyon olarak Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) tarafından Cebriyye fikri ortaya atılmış ve süreç içerisinde Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı ve Allah'ın sıfatları gibi konular da tartışılmıştır. Bu tartışmalar Kaderiyye, Cebriyye ve Mu'tezile gibi fırkaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>10</sup> Kur'an ve Hadis metinleri üzerindeki etimolojik görüş ayrılıkları ve içerdeki siyasi tartışmalar, Müslümanlar arasında erken dönemde dış etkenlerden önce iç dinamiklerden kaynaklanan bir tartışma ortamının olduğunu gösterir.

H. 1./7. yüzyılın sonunda gerçekleştirilen fetih hareketleriyle İslâm coğrafyasının sınırları genişlemiş, Müslümanlar farklı din ve kültüre sahip milletlerle bir arada yaşamaya başlamışlardı. Farklı din ve kültüre sahip bu milletlerden İslâm'ı kabul edenler, eski inanç ve kültürlerinden hemen kopamadıkları için bu bakış açısıyla İslâm'ı anlamaya çalışırken diğer taraftan bir kesim ise eleştirmek amacıyla İslâmiyet'le ilgileniyorlardı. Müslümanlar da tanıştıkları bu milletlere ait Helenistik, İran ve Hint kültürlerine ilgi duyuyorlardı. Ne var ki Müslümanlar, kendilerini nassların referans alınmaması üzerinden yapılan felsefi ve teolojik bir tartışmanın içerisinde gördüler. Çünkü farklı din ve kültürleri benimsemiş bu milletler, sahip oldukları kültüre dayalı bir anlayışla İslâm'ın inanç konularıyla ilgili meseleleri tartışmaya açıyor ve şüphe oluşturmak suretiyle adeta İslâm'la örtülü bir şekilde mücadele ediyorlardı. Zındık olarak nitelenen bu insanlar o

<sup>9</sup> Yasin Ulutaş, "Kaderiyye Ekolü", *İlahiyat Alanında Güncel Çalışmalar*, ed. Nurullah Agitoğlu (İzmir: Duvar Yayınları, 2021), 33-34.

<sup>10</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/196-203.



dönem İslâm toplumu için bir olgu halini almıştı.<sup>11</sup> H. 2./8. yüzyılda Yahudilerin antropomorfist Tanrı anlayışı ve Hıristiyanların Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğunu ileri sürerek ona Tanrısal özellik atfetmesi gibi muharref ilahî dinlerden kaynaklı olarak Müslümanlar arasında haberî sıfatlar tartışılmaya başlandı. Bu bağlamda Ca'd b. Dirhem, ilahî sıfatlar kapsamında kelimelerin sıfatını tenzih anlayışıyla ele alırken Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) tecsim ve teşbih mantığıyla izah etmeye çalışarak yeni bir tartışmayı başlatmış oldular.<sup>12</sup> İslâm düşünce tarihindeki fikri tartışmalar, henüz tercüme faaliyetleri başlamadan semavî dinler başta olmak üzere yabancı din ve kültürlerin etkisiyle ortaya çıkmıştır.

Daha sonra tercüme faaliyetinin başladığı dönemde Müslüman âlimler muarızlarıyla girdikleri tartışmalarda Aristo mantığı ve Yunan felsefesi karşısında zaman zaman zor durumda kalıyorlardı. Bu ilimleri temel ilimler anlamında "ilmu'l-evâil" olarak isimlendiren Mu'tezile kelâmcıları, İslâm'ı zararlı gördükleri fikir ve düşüncelerden korumak için muarızlarına karşı yine onların metoduyla ilmi ve entelektüel bir mücadele vermek gerektiği sonucuna vardılar. İnanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü izah etmek açısından söz konusu kültürleri öğrenmek gerektiğine inandılar.<sup>13</sup> Bu durum Müslümanların zihin dünyasında farklı kültürleri tanıma konusunda İslâm'ın bir engel oluşturmadığını kabul ettiklerini, ilme, ezeli hikmete ve evrensel kültüre ayırım yapmadan değer verdiklerini gösterir. Zaten medeniyetler arasındaki kültürel, ekonomik, siyasal ve bilimsel etkileşimler dikkate alındığında tercüme hareketlerinin bütün medeniyetler için kaçınılmaz bir gerçek olduğu görülür. Genel kanaate göre İslâm düşünce tarihinde sistematik olarak tercüme hareketi, Abbâsî halifesi Me'mûn'un 217/832 yılında Bağdat'ta ilmi araştırma ve tercüme merkezi Beytülhikme'yi kurmasıyla başlamıştır.<sup>14</sup> Farklı din ve kültürlerin etkisiyle oluşan tartışmalı fikir ortamı, Yunan felsefe eserlerinin de tercüme edilmesiyle daha da hareketlendi. Kelâm disiplinin kurucusu kabul edilen Mu'tezile, tercüme hareketi ve felsefi düşünceye yönelişin etkisiyle bu dönemde kendine has bir ekol haline dönüşmüş ve güçlenerek Abbâsî devleti nezdinde resmi mezhep

<sup>11</sup> Eyüp Tanrıverdi, "Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi", *İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 105-126.

<sup>12</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402-404.

<sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196-203.

<sup>14</sup> Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/498-506.





statüsünü kazanmıştır.<sup>15</sup> Şüphesiz felsefeye yönelmek Mu'tezile için önemli bir kırılma noktasıydı çünkü bununla yöntemsel olarak akli en önemli yere konumlandırarak akılcı bir sistem geliştirmiştir.

Mu'tezile'nin i'tikâdî konuları izah etmek için akılcı bir sistem geliştirmesinin temelinde iç amillerin<sup>16</sup> etkisi olmakla beraber önemli ölçüde farklı din, kültür ve Yunan felsefesi gibi dış amillerin de etkisi olduğunu söyleyebiliriz.<sup>17</sup> Bu dönemde Abbâsî devleti nezdinde resmi mezhep olarak kabul edilen Mu'tezile'ye bağlı âlimlerin telkinleriyle halife Me'mûn, "Kur'an, mahlûktur" görüşünü benimsemeyen Ahmed b. Hanbel ve diğer Ehl-i Hadis âlimlerine 218(833) yılından itibaren şiddet uygulamaya başladı.<sup>18</sup>

Fetih hareketleriyle İslâm coğrafyasında yaygınlık kazanan farklı din ve kültürlerin toplumda oluşturduğu ilhad ve zındıklık hareketi Müslümanları endişeye sevk ederken Yunan felsefe eserlerinin tercüme edilmesiyle bu endişe yerini öfkeye bırakmış ve Mu'tezile kaynaklı mihne hadisesinden sonra da başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ehl-i Hadisin öncülük ettiği toplumsal bir muhalefete dönüşmüştür. Ehl-i Hadis, ashab ve tabiinin ilgilenmediği konuların tartışılmasını ve tartışırken de uygulanan metotları bid'at olarak nitelendirip sert bir dille eleştirmişlerdir.<sup>19</sup> Sık sık Selef âlimlerine atıfta bulunan Ehl-i Hadis, zaman içinde Ahmed b. Hanbel ile sembolleşerek İslâm düşünce tarihinde i'tikâd alanında akli kullanan ve te'vîl yapan Kelâm, felsefe ve felsefeyle iç içe olan tasavvufa karşı cephe alan Selefî bir anlayışa dönüştü. Selefî anlayışı temsil eden Ahmed b. Hanbel'e göre i'tikâdî ayetler müteşâbih oldukları için te'vîl edilemezler ancak onları bu konuda varsa hadisler açıklayabilir. Kelâm ilmini temsil etme durumunda olan Mu'tezile'yi ve diğer kelâmcıları, Selef yolunu terk ederek felsefi delilleri ve Aristo mantığını kullandıkları için sert bir dille eleştirmişlerdir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 242.

<sup>16</sup> İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/391-401.

<sup>17</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 34-45.

<sup>18</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 2/82-87; Mehmet Taşdelen, "Mu'tezile", *Tarihsel Süreçte Kelâm*, ed. Ekrem Uysal (Kahramanmaraş: İklim Yayınları, 2022), 156-168.

<sup>19</sup> M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", 36/399-402.

<sup>20</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", 2/82-87.



Kelâm karşıtı Ehl-i Hadis ve Hanbelî âlimlerin savunduğu Selefî anlayışın, Kelâmı eleştirirken kullandıkları argümanları ve kelâmcıların onlara verdiği cevapların ele alınması konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### 3. Selef Âlimlerinin Kelâm Eleştirisi

Selef âlimleri, Selef yolunu terk ederek i'tikâd konularında akli kullanması ve te'vîle yer vermesi gibi nedenlerle yöntemsel olarak Kelâm ilmini eleştirmiş ve bid'at olarak nitelendirmiştir. Selef âlimlerinin kelâmcılara yönelttikleri eleştiriler başlıca şu şekilde ele alınabilir.

#### 3.1. Selefîyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisi

Müteahhirûn dönem Selefî anlayışın öncüsü konumunda olan İbn Teymiyye'nin Kelâm ilmini ve kelâmcıları kullandıkları deliller ve benimsedikleri yöntem açısından eleştirmesinin temelinde akıl-nakil ilişkisi konusunda ortaya atılan tartışmalar yer almaktadır. İtikadî konularda akıl temelli tartışmayı Selef âlimlerinin başvurmadığı bir metot olarak kabul eden Selefîyye, nassın ancak Selef-i salihîn olarak kabul edilen sahabe, tabiîn ve tebeu't-tabiünden gelen rivayetlerle ve kullandıkları metotlarla anlaşılabilceğini savunur. Kur'an'ın naklî hükümlerle beraber akli hükümlere de yer verdiğini ileri sürerek şer'i delillerin hem Kur'an'da geçen naklî delilleri hem de âlemdeki akli delilleri ihtiva ettiğini kabul ederler. Kur'an'ın naklî ve akli delilleri ihtiva ettiğini ileri sürerek Kelâmî akılcılığın yerine nass akılcılığının ikame edilmesi gerektiğini savunurlar. Yani salt akli deliller oluşturmak yerine Kur'an'da geçen akli delillerin kullanılması gerekir. Selefîyye'nin iddiasını birkaç ayetle somutlaştırabiliriz. Selefîyye, kelâmcıların tartışmalarında başvurduğu Aristo mantık kuralları ve fıkıhçıların usûl çalışmalarında kullandığı mantık temelli kıyas metodunu reddeder. Onlara göre Kur'an, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu."<sup>21</sup> âyetiyle çelişkiyi reddettiğini ve "her şeyi bir ölçüye göre yarattık"<sup>22</sup> gibi ayetlerle de âlemde var olan düzene akıl sahibi insanın dikkatini çekerek nass akılcılığını oluşturmuştur.<sup>23</sup>

İbn Teymiyye'ye göre sahih nakille sarih akıl birbiriyle çelişmez eğer çelişiyorsa ya nakil sahih değil ya da akıl sarih değildir. O, Yunan akılcılığı yerine Kur'an akılcılığını savunarak şer'i delillerle aklın birbiriyle uyum içinde olduğunu ve ikisi arasında bir çatışmanın söz konusu olmadığını belirtir.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> el-Enbiyâ, 21/22.

<sup>22</sup> Kamer, 54/49

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü tearüzi'l-Akli ve ve'Nakl*, 1/80.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü tearüzi'l-Akli ve ve'Nakl*, 1/164.



Selefi anlayışa göre itikâdî konularda aklî hüküm koymak ve onları Aristo mantığıyla izah etmek kabul edilemez çünkü itikâd ancak nassla bilinebilir aksi halde akıl, insanı bu konuda dalâlete götürür.<sup>25</sup> Akıl ve nakil birbiriyle çatışmaz ancak filozof ve kelâmcılar, Aristo mantığına göre oluşturdukları önermelerle nassları anlamaya çalıştıkları için böyle bir hataya düşmüşlerdir.<sup>26</sup> Selefiyye ekolünün itikâdî konularda rasyonel izah ve yorum yapılmasına karşı çıkmasının temelinde H. 3./8. yüzyılda Abbâsî halifesi Me'mûn tarafından Beytülhikme'nin kurulup Yunan felsefe ve kültür eserlerinin tercüme etmesiyle başlayan süreçte felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerin İslâm coğrafyasında gelişmesinin yanı sıra aklı, dini anlamada bir delil olarak kabul eden Kelâmın da gittikçe felsefeye yaklaşmasına karşı duyduğu endişe vardır. Onlara göre Gayrimüslimlere ait olan bu kültürleri tamamen reddederek onlarla mücadele etmek gerekir. Kelâmcılar ise müteahhirîn döneminde Gazzâlî'yle mantık ilmini Kelâma ve Fahreddin er-Razî'yle de Kelâmı, felsefeye dâhil ederek İslâm dışı fikir ve düşüncelere karşı mücadele etmeyi tercih etmişlerdir. Kelâmcılara göre inanmayan bir kimseye karşı sadece nass ile mücadele etmek yetersiz kalacağı için aklî yöntemi de kullanmak gerekir. Bu gerekçelerle kelâmcılar akıl ve nakil dengesini göz önünde tutarak problemleri çözmeye çalışmışlardır. Kelâmcılar, haberî sıfatlar konusunda olduğu gibi nassın akılla çelişmesi durumunda te'vîl yolunu benimserken, Selefiyye bu konuda susmayı tercih ederek yorum yapmaya karşı çıkmıştır. Selefiyye ekolü, akıl-nakil ilişkisi kapsamında kelâmcıları daha çok haberî sıfatları te'vîl ettikleri için eleştirmiştir.

### 3.2. Selefiyye'ye Göre Te'vîl

Sözlükte dönmek, dönüş anlamına gelen 'e-v-l' mastarından türetilen te'vîl, nasslarda geçen bir lafzı, zahiri anlamı yerine muhtemel anlamlardan birine nakletmek demektir.<sup>27</sup> H. 2/7. yüzyılın başlarında Müslümanlar arasında tartışılmaya başlayan ilâhî sıfatlar konusunda Selef âlimleri, itikâd konularının Hz. Peygamber tarafından eksiksiz olarak bildirildiğini sahabe ve tabiinin de onları aynı şekilde koruyup te'vîle başvurmadığını ileri sürerek kelâmcıları eleştirmişlerdir. Selefi anlayışın öncüsü kabul edilen Ahmed b. Hanbel, itikâdî

<sup>25</sup> Abdülmün'im el-Hafniy, *Mevsûatu'l-Fıraki ve'l-Cemaati ve'l-Mezâhibi'l-İslamiyye* (İskenderiye, Daru'r-Reşad,1998), 249.

<sup>26</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü tearüzi'l-akli ve ve'naki*, 1/208.

<sup>27</sup> Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab, "e-v-l"* (Beyrut: Daru's-Sadr, 2010), 12/32-34.



konuların müteşâbih olduğunu ve te'vîl edilemeyeceğini belirtir.<sup>28</sup> İbn Teymiyye, Kur'an ve hadislerde yer alan kadem, ityân, ısbâ', dıhk, yed, vech, ayn, nüzul ve istivâ gibi insana ait kavramların Allah'a nisbet edilmesi anlamına gelen haberî sıfatları<sup>29</sup>, kelâmcıların akla ters düştüğünü iddia ederek te'vîl etmelerinin, Kur'an ve sünnete aykırı olduğunu savunur. Ancak kendisi kelâmcıları te'vîl yapmakla eleştirirken alternatif görüşleri ileri sürerek te'vîle başvurmak zorunda kalmıştır.<sup>30</sup> O, Selefin haberî sıfatlar konusundaki genel görüşüne bağlı kalarak ilâhî fiil ve sıfatların kitap ve sünnette nasıl ifade edilmişse o şekilde anlaşılması gerektiğini ileri sürerek kelâmcıları eleştirir.<sup>31</sup> Müteahhirîn kelâmcıların haberî sıfatlar konusunda lafza bağlı kalmadan te'vîl yaptıkları için yanlış sonuca vardıklarını ifade eder.<sup>32</sup> Selefî söylem, kelâmcıların müteşâbih nasları te'vîl etmekle Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi yaparak bid'at işlediklerini belirtir. Ehl-i hadis ve Selef âlimlerinin çoğunluğu da te'vîli reddetmişlerdir.<sup>33</sup> Dini kaygıları öne çıkararak haberî sıfatların akli bir yöntem olan te'vîle başvurmadan literal olarak anlaşılması gerektiğini savunan<sup>34</sup> Selefî âlimler, kelâmcıların haberî sıfatları mecaza hamlederek te'vîl gibi akılcı metotla ele almalarını, hiçbir kural tanımayan keyfi ve ilkesiz bir yöntem olarak değerlendirirler. Selefî ekolün te'vîle yönelik bu reaksiyoner tutumun arka planında, kelâmcıların i'tikâdî alanda aklın kullanılmasını bir metot kabul edip Selefî anlayışa bağlı kalmamış olmalarının yattığını söyleyebiliriz. H. 3./8. yüzyılda Yunan felsefe eserlerinin tercüme edilerek Müslümanlar arasında yayılmasıyla başlayan fikir ve düşünce hareketliliği karşısında endişelenen Selefî âlimler, dinin yabancı kültürlerin etkisinde kalarak zarar göreceği kanaatine varmıştır. Bu nedenle Selef-i sâlihînin yolunu metot olarak benimseyip fikir, düşünce ve tartışmalara karşı çıkararak dini anlamada akli kullanmak yerine rivayetlerle yetinmeyi tercih etmişlerdir.

#### 4. Kelâmcılara Göre Akıl-Nakil İlişkisi

<sup>28</sup> Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/82-87.

<sup>29</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

<sup>30</sup> Yusuf Ziya Yörükan, *İslam akaid Sisteminde Gelişmeler* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2006), 75.

<sup>31</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü tearüzi'l-Akli ve ve'Nakl*, 3/382.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü tearüzi'l-Akli ve ve'Nakl*, 1/12.

<sup>33</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204-207.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ibnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *es-Savaiku'l-Mürsele âlâ Cehmiyye ve ve'l-Muâttille*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dehîlullah (Riyad, Dâru'l-Asime, 2009), 2/282.



Selefiyye'nin akıl nakil ilişkisi konusunda katı bir anlayışa sahip olması zamanla haberî sıfatlar konusunda ciddi problemlerle karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur. Yöntemsel olarak birbirlerinden farklı olan Selefilere kelâmcılar arasında akıl nakil ilişkisi açısından da önemli görüş ayrılıkları vardır. Selefiyye'nin, i'tikâd alanında aklın kullanmasını bid'at olarak değerlendirmelerine karşı kelâmcılar akli bilgi kaynağı olarak kabul eder ve aklın vahiyden müstağni olmayıp aksine ona muhtaç olduğunu ifade ederler. Selefiyye ve kelâmcıların akıl-nakil ilişkisi hakkındaki metod farklılığının açıkça görüldüğü konulardan biri istidlâl yoluyla Allah'ın varlığının bilinip bilinemeyeceği meselesidir. Yöntemsel olarak akli delil kabul etmeyen Selefiyye'nin aksine Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcılar Allah'ı naklen değil aklen bilmenin vâcib olduğunu savunurlar.<sup>35</sup> Bu kanaate varmalarının nedeni olarak Kur'an'ın insanı âlem üzerinde nazar ve istidlâlde bulunmaya teşvik etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Kelâmcılara göre akıl eşyayı tümel olarak bilir, detaylı olarak bilmez bu nedenledir ki tümel olarak kavradığı konuları detaylandırarak bir otorite gereklidir o da peygamberlere nazil olan vahiydir.<sup>36</sup> Allah'ı aklen bilmenin vâcib olduğu argümanı, kelâmcıların akıl nakil dengesini gözetmelerine rağmen aklın, naklî önüne geçebileceğini kabul ettikleri anlamına gelir. Çünkü Allah'ın varlığı konusunda öncelik şer'e değil akla verilmiştir. Onlar akli delil olarak kabul etmekle beraber aklın vahye uymasının zorunlu olduğunu ifade ederler. Dinin hakikatinin anlaşılması için akla hakem rolü veren kelâmcılar vahiy olmadan aklın insanı saadete eriştirmeyeceğini belirtirler.<sup>37</sup>

Teolojik bir problem olan hüsün ve kubuh meselesinde de Selefiyye, hüsün ve kubuhun şer'î olduğunu çünkü iyi ve kötünün fiilin aslından değil, Allah öyle yarattığı için iyi veya kötü olduğunu savunurlar. Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâmcıları hüsün ve kubuhun vahiyle bilineceğini kabul etmekle beraber aklın da hüsün ve kubuh bilme istidadında olduğunu ifade ederler.<sup>38</sup> İyilik ve kötülüğün bir şeyin mahiyetine dâhil olarak onda zati bir özellik

<sup>35</sup> Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usulu'd-din*, thk. Hans Peter Lans (Kahire: Mektebetu'l-ezheriyye li't-turas, 2003), 207-208.

<sup>36</sup> Ebû Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 92-95.

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 116-183.

<sup>38</sup> İlyas Çelebi, "Hüsün-Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.



oluşturduğunu ancak iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanmasının din vasıtasıyla olması gerektiğini savunurlar.<sup>39</sup> Kelâmcılara göre sübûtu ve delâleti kat'î olan nassların akılla çelişmesi ve izah edilememesi gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak bazı ilahî sıfatlar ve ahiret halleri gibi durumlar aklın kavrama gücünü aşmakla beraber bu konuların belli bir sistem içerisinde sunulması durumunda makul görülürler.<sup>40</sup> Akıl i'tikâd alanında kullandıkları gibi âlem üzerinde de nazar ve istidlâlde bulunarak varlığı ontolojik olarak tanımaya çalışırlar. Şer'î ayetlerle tabiattaki ilâhî yasalar (sünnetullah)ın uyum içinde olduğunu izah ederek varlığın yegâne yaratıcısının Allah olduğunu ispatlamaya çalışırlar.

Aklın nakil ilişkisine önem veren kelâmcılar, akli daha çok inanç meselelerini temellendirmek üzere başvurulan vesâil alanında işlevsel hale getirmişlerdir. Vahiy ise bireyin dini sorumluluğunun belirlenmesi (Şerâî') konusunda esas olarak kabul ederler.<sup>41</sup>

Sürekli işlevsel bir akli ön plana çıkaran Kur'an'ın, akli i'tikâd alanında kullanılmayı reddeden düşünceyi onayladığını söylemenin tutarlı bir iddia olmadığı söylenebilir. Kelâmcılar, dini anlamada aklın dışlanması değil aksine yönetsel olarak güçlü bir akıl nakil ilişkisini savunurlar. Selefler, nassı ancak naklin açıklayabileceğini kabul ederken kelâmcılar nassı haber ve aklın açıklayabileceğini savunurlar. Aklın dini anlamada dışlanması dinin statik, güncel dini ve i'tikâdî sorunları çözümleyemeyen konumuna düşmesine zemin hazırlar. Böyle bir anlayış kanaatimizce ne Kur'an'a ne de İslâm'ın ruhuna uygun olur. Kelâmcıları bu sonuca götüren en güçlü saik Kur'an olmakla beraber tercüme faaliyeti sonucunda İslâm inancına zarar vermesi muhtemel görüş ve düşüncelere karşı Selefîyye'nin yaptığı gibi içe kapanmak yerine, rasyonel bir yöntemle mücadele ederek İslâm'ın inanç esaslarını savunmanın gerekli ve zorunlu olduğuna inanmalarındır. Bu metot o dönemde farklı din ve kültürlerle karşı entelektüel olarak İslâm'ı savunmada önemli bir fonksiyon icra ettiği gibi bunun her dönem için de geçerli olduğunu belirtmenin abartı olmayacağı söylenebilir.

#### 4.1. Kelâmcılara Göre Te'vîl

Sistemlerinde nazar ve istidlâl metodunu kullanan kelâmcılar buna bağlı olarak i'tikâdî konularda te'vîl yöntemine başvururlar. Kelâmcılara göre "Allah'ın eli

<sup>39</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tefsîretü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/457-458.

<sup>40</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 79.

<sup>41</sup> Mehmet Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1 (2011), 71-118.





ve Allah'ın Arş'a istivâ etmesi" gibi zahiren akılla çatışan naklin (haberî sıfatların), te'vîl edilmesi gerekir. Çünkü haberî sıfatlar, literal olarak anlaşıldığı zaman teşbîh ve teccîme yol açar ve bu durumda da İslâm akaidi zarar görür.<sup>42</sup> Kelâm sisteminde akla önemli bir yer veren Mâtürîdî, sahabenin ayetlerin nüzulüne şahit oldukları için tefsiri bildiğini, te'vîlin ise Kur'an'ın her asırda anlaşılabilir bir metin olduğunu ortaya koymak için gerekli olduğunu belirtir.<sup>43</sup> Te'vîli, Kur'an'ın bir işlevi olarak kabul eden Mâtürîdî, Selefiyye'nin te'vîl karşıtı söylemine katılmaz ve onun gerekli olduğunu savunur. Mu'tezile'den ayrılmış Selefiyye'nin görüşlerini savunan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, buna bağlı olarak haberî sıfatlar konusunda belirli bir süre tefvîz yöntemini benimsediği,<sup>44</sup> halde daha sonra te'vîl yöntemini benimsemiştir.<sup>45</sup> Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085) gibi Eş'arî kelâmcılar ise, Selefiyye'nin bu konudaki görüşünü terk etmişlerdir.<sup>46</sup> Müteahhirûn kelâmcıları, te'vîl konusunda genel olarak "et-te'vîl meâ't-tenzîh", yani Allah'ı noksanlıklardan tenzîh etmek için müteşâbihatı te'vîl etmenin gerekli olduğunu kabul ederler.<sup>47</sup> Ayrıca İslâm düşünce tarihinde nassların teşbîhî dilini anlama ihtiyacının, akli yöntemleri ve te'vîli kullanmayı zorunlu hale getirdiğini ifade ederler.

Ahmed b. Hanbel'e uyduklarını ifade eden ve kendilerini "Ehl-i Hadîs" olarak adlandıran Selefiyye âlimleri, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere dini konularda nassların zahirine bağlı kalarak akıl yürütmeye sert bir dille karşı çıkmışlardır. Onların itikâdî, ameli ve ahlaki konularda Hz. Peygamber'e atfedilen bütün rivayetleri sadece kabul etmek ve yorum yapmamak gerektiği şeklindeki katı tutumları, "Haşviyye" anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu anlayışa sahip Selefiyye âlimleri, nasslarda Allah'a nispet edilen yüz, göz, el, ayak gibi organları aynen kabul etmenin ve O'nu cismanî bir varlık olarak düşünmenin bir sakıncası yoktur, görüşünü ileri sürerek

<sup>42</sup> Çelebi, "Sıfat", 37/100-106.

<sup>43</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu - İbrahim Halil Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 1. Basım, 2008), 1/5-25.

<sup>44</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbane an-uşûli'd-diyâne*, thk. Ebu Abdillillah (Riyad: Medâru'l-Müslim, 2011), 9-30.

<sup>45</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylanî (Beyrut: Dâru'l-Mearif, 1961); İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet yayınları, 1983), 215.

<sup>46</sup> Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayic (Kahire: Mektebetu Sekafetu Diniyye, (2009), 52.

<sup>47</sup> Cüveynî, *kitabu'l-İrşad*, 51-53.



Allah'ın sıfatları konusunda aşırılığa kaçtılar.<sup>48</sup> Oysaki Ahmed b. Hanbel'in "Mü'minin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır."<sup>49</sup> gibi hadislerin yorumlanması gerektiğini ifade ederek kısmen de olsa te'vîle olumlu baktığı rivayet edilir.<sup>50</sup>

Selefiyye'nin dini anlamada akli işlevsiz bırakan bu tavrı müteşâbih naslar ve haberî sıfatlar konusunda tecsîm ve teşbîhle sonuçlanmasının bir sonucu olarak İbn Küllâb, (öl. 240/854), Hâris el-Muhâsibî, (öl. 243/857) ve Kalânîsî, (öl. 4./10. [?]) gibi daha önce Selefi olan birçok âlimin<sup>51</sup> bu anlayışı terk etmesi, Selefi anlayışın itibarını yitirmesine ve Ehl-i Sünnet Kelâm ekolünün oluşmasına giden yolu açmıştır.<sup>52</sup> Görüleceği üzere Selefiyye'nin i'tikâdî alanda akli kullanmamada ifrata varan bir tutum içerisinde olması süreç içerisinde bu anlayışı bir çıkmazla karşı karşıya bırakmıştır. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Selefi anlayışın, İslâm'ın savunulmasında yetersiz kalması, Kelâm ilminin varlığını etkin bir şekilde hissettirmesine katkı sağlamıştır. Bu durum İslâm düşünce tarihinde sadece nakil (rivayet) üzerinde yoğunlaşan Selefi anlayışın, sistemlerinde nakille beraber akla ve düşünmeye önemli bir yer veren Rey ehlini başka bir ifadeyle naklî anlamada akla aktif bir rol veren Kelâmı bid'at olarak nitelendirip yok sayamayacağını aksi halde bazı problemlerin çözümsüz kalabileceğini göstermektedir.

Kelâmcılar, te'vîli dilin bağlayıcılığını reddetmeden Kur'an'ın i'câzını gözler önüne sermek için bir yöntem olarak kullanmışlardır. Müteşâbihata, nass dışında başka bir yolla anlam vermenin doğru olmadığını savunmakla temelde rivayeti tek referans olarak kabul eden Selefiyye ile nassın olmadığı bir konuda akla başvurmanın gerekliliğini savunan kelâmcılar arasında önemli yöntemsel bir farklılık vardır. Akli dini anlamada işlevsiz hale getirmek, kısa sürede bir fayda sağlasa da uzun vadede dine hizmet etmez.<sup>53</sup> Müteşâbihatı te'vîl etmemenin sonucu olarak ortaya çıkan teşbîh ve tecsîm düşüncesinin, Yahudi

<sup>48</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

<sup>49</sup>Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Daru ihyai turasî'l-Arabi, 1374/1904), 5/2654.

<sup>50</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 23.

<sup>51</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/157-157.

<sup>52</sup>Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/229; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 23.

<sup>53</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akıl ve Kadî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 157.



kelâmcılar arasında da görüldüğünü belirten kelâmcılar, buna karşı te'vîl yöntemine başvurmakla tenzîh düşüncesini öncelemişlerdir.<sup>54</sup> Selefiyye de aynı şekilde tenzîh düşüncesini kabul eder ancak onlar bu konuda susmakla ve sorulara cevap vermemekle tenzîh düşüncesinin korunabileceğini savunurlar. Kelâmcılar, Kur'an'da müteşâbih ayetleri muhkem ayetlere ters düşecek bir şekilde yorumlayanların yerildiğini ancak iyi niyetli ve ehil kimselerin tenzîh düşüncesini korumak adına yaptıkları te'vîlin yerilmediğini düşünürler. Şüphesiz Selefî anlayışa sahip âlimlerin hepsinin bu düşüncede olduğunu söylemek mümkün değildir ancak bu kanaat genel olarak Selefiyye tarafından benimsenmiştir. Selefiyye, tenzîh düşüncesinin, farklı din, yabancı kültür ve düşüncelerin etkisi altında yapılan yorumlarla teşbîh ve tescîme kayacağı endişesiyle te'vîle karşı çıkmıştır ancak bu karşı duruşun, reddetmek yerine makul alternatifler sunmak şeklinde olması gerektiği görüşünün değerlendirilmesi daha yararlı olabilir. Nitekim Fahreddin er-Razî, bütün İslâm mezheplerinin bazı ayet ve hadislerin te'vîl edilmesi gerektiği konusunda hemfikir olduklarını ifade eder.<sup>55</sup>

##### 5. Selefiyye'ye Göre Mantık, Nazar ve İstidlâl

Akıl nakil ilişkisi konusunda bahsedildiği gibi Selefî söylem, temelde nassın te'vîl edilmesine karşı çıktığı için dini anlamada akla önemli bir rol vermemiştir. Bu anlayışa bağlı olarak kelâmcıların, Aristo mantığını kullanmalarına şiddetle karşı çıkmışlar. Nakle bağlı kalarak te'vîli reddetme metodunu benimseyen Selefiyye mensupları, bu kurala uymayan başta Kelâm ve felsefe disiplinlerini sarsmak amacıyla öncelikli olarak mantığı çürütme yolunu tercih etmişler. Sözlükte "konuşmak" anlamına gelen nutk kelimesinden türetilmiş Arapça bir kelime olan mantık,<sup>56</sup> "insanların kendisiyle ma'kûlâtı anladığı güç" şeklinde tanımlanır.<sup>57</sup>

Nass dışında hiçbir şeyin kıtas olamayacağını savunan Selefiyye ekolü, Gayrimüslimlerin bir metodu olduğunu ileri sürdükleri Aristo mantığının, İslâmî ilimlerde kullanılmasına karşı yoğun bir şekilde mücadele etmişlerdir.

<sup>54</sup> Ebü'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed b. Fethullah el-Bedran (Kahire: Müessestu'l-Halebî, 1968), 177; Fahreddin er-Râzî, *Esasu't-Takdîs*, thk. Ahmed Hüseyin es-Seka (Kahire: Mektebetu'l-kulliyeti'l-ezheriyye, 1986), 17.

<sup>55</sup> Râzî, *Esasu't-Takdîs*, 91-127.

<sup>56</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "n-t-k", 10/354.

<sup>57</sup> İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 18/18-28.



Selefin de kullanmadığı Aristo mantığının İslâmî bir referans olmadığı halde kelâmcıların mantık ilkeleriyle oluşturdukları önermeleri yakînî bilgi şeklinde adlandırarak bu önermeleri adeta nassın yerine ikame ettiklerini<sup>58</sup> nazar ve istidlâlîn dini ilimlere dâhil edilmesiyle Müslümanlar arasında ihtilaf ve gruplaşmanın oluştuğunu savunurlar.<sup>59</sup>

Selefiyye'ye göre mantık ilkeleri şahadet âlemi için kullanılabilir ancak gayb âlemi için kullanılamaz, bunun yapılması halinde insanı yanlışlığa sevk eder. Mantık ilkeleriyle yürütülen nazar ve istidlâl eğer doğruya götürseydi mantığın İslâm dünyasına girişinden sonra ihtilaf ve fırkalaşmanın yaygın olmayacağını belirten İbn Teymiyye, bunun kelâmcıların kasıtlı davranmalarından değil metotlarının yanlış olmasından kaynaklandığını savunur.<sup>60</sup>

Kur'an'da itikâdî hükümlerin aklî delillerle beraber zikredilmiş olması, naklî delillerin şahadet âleminde mevcut olan aklî delileri de kapsadığına işaret eder.<sup>61</sup> İnsanda fitrî olarak var olan düşünebilme kabiliyetinin, Yunanlılara mal edilerek Aristo mantığı şeklinde ifade edilmesine karşı çıkan İbn Teymiyye, Aristo mantığına dayalı çıkarımların tümel olarak bir anlamının olabileceğini ancak tikel anlamda bir değer ifade etmeyeceğini belirtir.<sup>62</sup>

Varlık ve bilgi anlayışı kelâmcılardan farklı olan İbn Teymiyye, mantık ilkeleriyle elde edilen çıkarımların, gerçek varlıklar yerine zihinsel varlıklara dayanılarak elde edildiğini ve soyut varlıklar üzerinden çıkarımda bulunmanın da doğru bir sonuca götürmeyeceğini savunur. Tabiatıta mevcut olan her bir varlığın hakikatının farklı olması nedeniyle bunları kategorilere ayırarak bir zihni kavram altında toplamanın muhal olduğunu belirtir. Kelâmcıların kullandıkları vâcib, kadîm, cevher ve araz gibi ifadelerin tabiatıta karşılıkları olmayan zihinsel kavramlar olduğunu belirten İbn Teymiyye, bu kavramlarla yapılan akıl yürütmelerin nazari olmaktan öteye geçmeyeceğini ifade eder. Kelâmcıların filozofların etkisinde kalarak felsefeye ait olan Aristo mantığını kabul etmekle Selefin yolundan ayrılarak bid'at işlediklerini belirtir. Kelâmcıların mantıksal önermelerle elde edilen bilgiyi yakînî bilgi olarak kabul

<sup>58</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l Mantıkıyyîn*, thk. Refik el-Acem, 2 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Mearif, 1993), 2/15.

<sup>59</sup> Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî, *Zemmu'l-kelâm ve ehlihi*, thk. Osman el- Ensârî (Medine: Mektebetu ğurebai'l-eseriyye, 1418/1998), 5/142.

<sup>60</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Enver el-Baz-Amir el-Cezzar, 37 Cilt (Riyad: Vüzeratu Şuûni'l-İslamiyye, 2004), 5/561.

<sup>61</sup> Bk. M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413-414.

<sup>62</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l Mantıkıyyîn*, 1/45-46.



ettiklerini savunan İbn Teymiyye, temel önermelerin menfi bir hüküm teşkil ettiğini ve olumsuz hükümler üzerine kurulmuş olan bir formülasyonun doğru bilgi için kıstas olamayacağını savunur.<sup>63</sup>

Temel argümanı, Selef yoluna bağlılık ve dini anlama konusunda kıyas, nazar ve istidlâle başvurmaktan kaçınmak olan Selefiyye ekolü, müteahhirûn kelâmcılarının mantığı, kıyas ve te'vilde kullanarak dine zarar verdiklerine inanır. Selefî anlayışa göre dini ifsat olmaktan korumak için nakle bağlı kalarak nazar ve istidlâlden sakınmak gerekir. Aksi halde din, bir nazariye haline getirilerek aklîleştirilmiş olur. Bu durumda din, ilâhî olma niteliğinden soyutlanmış olur ki bunun telafisinin mümkün olmayacağını savunurlar. Kelâmcıların, farklı din ve yabancı kültürlerin etkisinde kalarak i'tikâdî konuları yorumladıklarını iddia eden Selefî ekol mensupları, nazar ve istidlâl metoduna kaygıyla yaklaşmışlar. Çünkü Selef'in başvurmadığı bu metodun kullanılmasını Selefîn yolundan ayrılmak olarak telakki eden Selefî söylem, içe kapanık bir anlayışı geliştirmeye çalışmıştır.

## 6. Kelâmcılara Göre Mantık, Nazar ve İstidlal

Aklın bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edildiği Kelâm sisteminde dinin anlaşılması bakımından nazar ve istidlâl'in önemli bir yeri vardır. Kelâmcılar, dinin anlaşılmasında sadece nassla yetinilmesi gerektiğini savunan Selefiyye'nin iddiasının aksine dinde akıl-nakil beraberliğine engel bir durumun olmadığını hatta dinin bunu teşvik ettiğini savunurlar. İslâm düşünce tarihinde farklı din ve yabancı kültürlerle karşı dini sadece nakille savunmanın güç olduğunu tecrübe eden kelâmcılar, nazar ve istidlâl metodunu kullanmayı gerekli görmüşlerdir. Kelâm ilminin varlık sebebi olan nazar ve istidlâl metodu bu ilmin olmazsa olmazı olarak kabul edilir. Dinin statik bir tarafının olduğunu kabul etmekle beraber dinamik bir yönünün olduğunu da kabul eden kelâmcılara göre gelişen ve değişen şartlara göre vesâil konusunda yeni metotlar kullanılabilir. Oysa Selefî anlayış, statik bir din anlayışını savunduğu için kelâmcıların zaman içerisinde gelişen ve değişen şartlara göre vesâil değişikliği yapmalarına karşı çıkarlar. Kelâmcılar, Selefî söylemin aksine bilginin nazar ile elde edilebileceğini ve dinin anlaşılması konusunda nazarın

<sup>63</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l Mantıkiyyîn*, 1/50-56.



zorunlu olduğunu ileri sürerler.<sup>64</sup> Kelâmcıların, i'tikâdî konularda nazara yer vermeleri hatta onu dinin anlaşılması için zorunlu kabul etmeleri, onların mantık ilkelerini kabul etmiş olmalarının bir gerekçesi sayılabilir. Bu durum, nazarın kelâmcılarla Selefiyye ekolü arasında ciddi bir problem alanı oluşturduğunu gösterir.

Kelâmcılar, Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi gaybi konuları anlamaya çalışırken epistemik bir yöntem olan istidlâl metodunu kullanırlar. Görünen âlem üzerinde akıl yürüterek görünmeyen âlemi anlamak ve düşünmek şeklinde ifade ettikleri istidlâl metodunu Kur'an'ın teşvik ettiğini ileri sürerler. Kelâmcılar, Allah'ın fiillerinin bir hikmet ile oluşmasına bağlı olarak âlemdeki kozmik sistemin de hikmet dâhilinde deveran ettiğini ve dinin anlaşılıp içselleştirilmesinde önemli yeri olan âlemdeki hikmetleri anlamının daha çok nazar ve istidlâl metoduyla gerçekleşeceğini savunurlar.<sup>65</sup> Âlemdeki ilâhî hikmetleri anlamaya çalışmanın, ilâhî mesajın daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı için akıl yürütmek zorunludur. İnanan bir insan için mucize gösteren peygamber ile sihirbazı birbirinden ayırmak ve inanç konusunda karşılaşılabileceği şüphelerden kurtulmak için istidlâl yapmak zorunludur. Dinde istidlâlî yasaklayan veya engelleyen bir hüküm olmadığı gibi teşvik eden birçok ayet vardır.<sup>66</sup> Nassı bazen nazar ve istidlâl yoluyla bazen de akılla çatıştığı durumlarda aklı bir yöntem olan te'vîl metodunu kullanarak anlamaya çalışan kelâmcılar, nazar ve istidlâlî dışlanması halinde dinin doğru anlaşılamayacağını ileri sürerler.

Selefi söylemin karşı çıktığı kelâmcıların metodlarından biri de Aristo mantığıdır. Mütekaddimîn kelâmcıları, “delilin bâtil olması durumunda medlûlün de bâtil olacağı” anlamına gelen in'ikâs-ı edille gibi mantık kuralı anlamına gelebilecek bir kıyas çeşidi geliştirmiş ve Eş'arî kelâmcıları Ebû Bekir el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ile Ebû İshak İsferyânî (ö. 428/1027) de bu metodu kullanmışlardır. Ancak daha sonra Aristo mantığının Müslümanlar arasında yayılmasıyla mantıkçılar tarafından in'ikâs-ı edille metodunun çürütülmesi, kelâmcıları savunmaya çalıştıkları inanç ilkelerinin de bundan zarar göreceği konusunda endişeye sevk etmiştir. Aristo mantığının, kelâmcıların delillerini çürüttüğü anlayışı içine giren kelâmcılar mantığa karşı çıkmış ve onu bid'at

<sup>64</sup> Ebû'l-Hasen Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 166-207.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 51.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 54.





olarak nitelendirmişlerdir.<sup>67</sup> Aslında mütekaddimîn kelâmcıların mantığa karşı olumsuz bir düşünceye sahip olmalarında o dönemde genel olarak İslâm âlimlerinin mantık ve felsefe karşıtı tavırlarının da etkisi olduğu söylenebilir.<sup>68</sup> Kelâmcıların mantık konusundaki endişeye dayalı karşı tavırları, Gazzâlî'yle beraber değişerek mantık lehinde olumlu bir tavra dönüşmüştür. Gazzâlî'nin mantığı Kelâma dâhil etmesiyle başlayan ve literatürde müteahhirîn dönemi olarak isimlendirilen bu dönemde Gazzâlî, Kelâm ilmini, Aristo mantığının temel ilkelerinin bir kısmını kendi inanç ve kültürüne uygun şekilde geliştirerek yöntemsal açıdan mantık ilkelerine dayandırmıştır.<sup>69</sup> Selefiyye ekolü, müteahhirîn dönemde Kelâmın mantık ve felsefeyle özdeşleştirildiğini ileri sürerek mütekaddimîn kelâmcılardan daha çok müteahhirîn dönem kelâmcılarını eleştirmişlerdir.

Gazzâlî'ye göre mantık kesin ve doğru bilgiyi (yakînî bilgi) yanlış bilgidan ayıran bir kıstas olduğu için tüm ilmi disiplinler için gereklidir. Mantık yerine duyum, hissiyat ve vehimle elde edilen bilgilerin gerçek bilgi olamayacağını ancak bu yöntemlerle elde edilen bilginin mantık ilkelerine sunulmasıyla tümel (küllî) bilgi yani yakînî bilgiye dönüştürülebileceğini ve bu nedenle mantığın İslâmî ilimler için zorunlu olduğunu savunur.<sup>70</sup>

Gazzâlî, İslâm âlimlerinin lafız üzerinde yaptıkları nahiv ve semantik tartışmaların, süreç içerisinde meydana getireceği ciddi problemleri sezdiği için mantığı bu ilmi disiplinler için zorunlu görmüştür.<sup>71</sup> Lafızlardan anlam çıkarmak isteyen kimse her zaman doğru sonuca ulaşamaz çünkü önce lafız olmadan anlamları akla yerleştirmek ve daha sonra lafızları yerleştirilen anlamlara uyarlamak gerektiğini savunur.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Bilgi-Mantık-İman* (İstanbul, İFAV yayları, 1994), 118.

<sup>68</sup> Ali Durusoy, "Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu*, . ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 392-402.

<sup>69</sup> Metin Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,203), 28/18-28.

<sup>70</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beirut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1971), 16-19.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, 217-219.

<sup>72</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, (Beirut: Dâru'l-Minhac, 2019), 155.



Selefiyye ekolünün mantığın temel İslâm ilimlerinde kullanılmasını endişeyle karşılayıp aleyhte bir tavır almalarının tersine Gazzâlî, doğru bilgiyi yanlış bilgidan ayırmak için mantığın gerekli bir ölçüt olduğunu<sup>73</sup> ifade eder. Ayrıca literal bir anlam yerine tanım metoduyla ulaşılan anlam üzerinde durmanın daha yararlı olacağını savunur. Bir metot ve bilgi anlayışıyla ele aldığı mantığın Müslümanlar tarafından dışlanması endişesiyle onu yerleştirmek için yoğun çaba sarf etmiştir. Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâmcıları, mantığın Kelâma dâhil edilmesini Eş'arî kelâmcılar kadar sahiplenmemişlerdir.<sup>74</sup> Ancak mütekaddimîn kelâmcıların kıyas metodunu kullanmaları, müteahhirîn döneminde mantığın Kelâm ilmine uygulanması kabul edilerek bu disiplinin daha güçlü ve sistematik bir aşamaya evrilmesine zemin oluşturmuştur. Selefiyye ekolü, dinin safiyeti bozulur endişesiyle Felsefeye ait olan mantık karşıtı bir tavır sergilerken, kelâmcılar dinin anlaşılmasında akli bilgi kaynağı olarak kabul etmelerinin sonucu olarak doğru düşünmenin ölçütü kabul edilen mantık ilkelerine uymanın gerekli olduğunu savunurlar. Kelâmcılar, daha önce dilbilim metodu kullanarak bilgiyle ilgilendikleri halde Gazzâlî'den itibaren bilim ve tümellik düşüncesi gibi kavramları gündemine almışlardır. Kelâm ve fıkıh gibi ilmi disiplinlerin bilimle tanışmaları, Gazzâlî'nin mantığı, Kelâm ilmine dâhil etmesiyle başlamıştır. Gazzâlî'yle beraber kelâmcıların mantık ilmini kabul etmeleri onların tümellik düşüncesiyle tanışmalarını sağlamış ve mantığın metafizikle ilgili değil bilime kapı aralayan bir metot olduğu anlaşılmıştır.<sup>75</sup>

Gazzâlî'nin başlattığı bu süreç mantıkla ilgili birçok eser veren Fahreddin er-Râzî ile sistemleştirilerek devam etmiştir.<sup>76</sup> Fahreddin er-Râzî'den sonra Seyfüddin el-Âmidî (öl. 631/1233) Kadî Beyzâvî (öl. 685/1286), Nasîruddîn Tûsî (öl. 672/1274), Teftâzânî (öl. 792-1390), Seyyid Şerîf Cürcânî (öl. 816/1413) gibi Eş'arî kelâmcılar, ya mantıkla ilgili müstakil eser telif etmişler ya da eserlerinde mantığa bir bölüm ayırmışlar.

Gazzâlî, doğru düşünmenin ancak bilimsel düşüncenin formları ve kanunlarına uymakla sağlanabileceğine inandığı için mantığı bir metot olarak kabul etmiştir. Ona göre mantık doğru, gerçek ve güvenilir bilgiye ulaştırın

<sup>73</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Makâsidu'l-felâsife*, thk Mahmur Beycuv (Şam: Matbaatu's-Sabâh,2000), 74.

<sup>74</sup> Bk. İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî, *Şerhu'l-ayati'l-beyyinat*, thk. Muhtar Cebli (Beirut: Daru's-sadr, 1996), 83-85.

<sup>75</sup> Bk. Ali Durusoy, "Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu*, 392-402.

<sup>76</sup> Turgut Akyüz, "Risâle fi'l-mantık" Bağlamında Fahreddîn er-Râzî'nin Mantığa Dair Bazı Görüşleri", *Akra Kültür ve Sanat Dergisi*, 16/6, (2018),166-199.



doğru bir yöntemdir. Gazzâlî'nin Kelâmda nazar ve istidlâlin bilimsel düşüncenin formlarıyla yapılmasını savunması, dinin anlaşılmasında te'vîli, mütekaddimîn dönem kelâmcılarına göre daha bir üst seviyeye taşıdığını gösterdiği kanaatindeyiz. Yani ona göre te'vîl, mantık ölçütüne başvurmadan salt düşünmeyle yapılmayacak kadar önemli bir akli yöntemdir.

### Sonuç

H. 1./7. yüzyılın sonunda gerçekleştirilen fetih hareketleriyle İslâm coğrafyasının sınırları genişlemiş, Müslümanlar farklı din ve kültüre sahip milletlerle bir arada yaşamaya başlamışlardır. Bu dönemde farklı din ve kültüre sahip insanlar tarafından gerek öğrenmek amaçlı ve gerekse zındıklarda olduğu gibi yıkıcı eleştiri şeklinde İslâm dinine yönelik birçok felsefi ve teolojik fikir ve düşünce ortaya atılmıştır. İslâm'ı referans almayan bu insanlara karşı dini sadece nassla savunmada zorlanan Müslümanlar, söz konusu farklı din ve kültürlerle mensup insanların fikir ve düşüncelerini öğrenerek nassla beraber onlara karşı yine onların metotlarıyla mücadele etmenin daha yararlı olacağı kanaatine vardılar. H. 2./8. yüzyılda sistemlerinde akla önemli yer veren Mu'tezile kelâmcıları, İslâm'a yönelik bu zararlı fikir ve düşüncelere cevap vererek İslâm'ı savunmaya çalışmışlardır. Ehl-i Hadîs başta olmak üzere tartışmadan uzak duran bir kısım İslâm âlimleri bu konuya ilgi duymazken Mu'tezile'nin başlattığı mücadeleyi Ehl-i Sünnet kelâmcıları sürdürmüştür. H. 3./9. Abbâsî halifesi Me'mûn'un Bağdat'ta ilmi araştırma ve tercüme merkezi Beytülhikme'yi kurmasıyla başlayan Yunan felsefe eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi süreci, İslâm düşüncesi için önemli bir kavşak noktası olmuştur. Bu dönemde Abbâsî devletinin resmi mezheb olarak kabul ettiği Mu'tezile'nin, "Kur'an mahlûktur" anlayışını reddeden başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ehl-i Hadîs âlimlerine uygulanan şiddet, Müslümanlar arasında öfkeyle beraber toplumsal bir muhalefete dönüşmüştür.

Müslümanlar, Yunan felsefe ve kültür eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle oluşan kültür karşısında iki gruba ayrılmışlardır. Bunlardan bir grup, Yunan felsefe ve kültür eserleriyle oluşan kültürü, düşünce ve yöntem olarak benimseyen felsefeciler ve kelâmcılar iken diğer grup da bu kültüre karşı çıkan, daha sonra Selefiyye olarak isimlendirilen Ehl-i Hadîs âlimleriydi. Ahmed b. Hanbel'in öncülüğünü yaptığı Selefi anlayış, dini anlamada akla da yer vererek te'vîl yöntemini benimseyen kelâmcıları şiddetle eleştirmişlerdir. Yunan felsefe ve kültürünün Müslümanlara ait olmadığını ve Selefî de yöntem



olarak kullanmadığını ileri süren Selefîyye, bu bağlamda Kelâm ilmini gereksiz, zararlı ve bid'at olarak nitelendirmiştir.

Selefi ekolün kelâmcılara muhalefetinin daha çok yönlemsel farklılıktan kaynaklandığını söylemenin abartı olmyacağı kanaatindeyiz. Selefîyye, muhafazakâr anlayışı gereği Yunan felsefe eserlerinin tercüme edilmesine karşı rasyonel ve realist bir alternatif geliştirmek yerine tamamen dışlayıcı bir refleks göstermiştir. Kelâm ilminin oluşmasında önemli bir yerinin olduğu kabul edilen Mu'tezile ekolü, Allah'ın sıfatları, Kur'an mahlûktur, kulun fiilleri gibi konulardaki farklı düşüncelerine rağmen Mu'tezile ve onu müteakiben Ehl-i sünnet Kelâm ekolü, Kelâm ilmiyle Müslümanların bir düşünce sistemi oluşturmalarının yolunu açmış, dış kaynaklı ve gayr-i İslâmî fikir ve düşüncelere karşı kendi inancını savunarak koruyabilmelerine önemli katkı sağlamıştır.

İslâm'a yönelik zararlı fikir ve düşüncelerin yayılmasına kaynaklık eden Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi Ehl-i kitap dinler ile Mecûsîlik, Brahmanizm, Dehriyye, Düalizm, Maniheizm ve Mazdekizm gibi düşüncelerin İslâm coğrafyasında etkinliğini kaybetmesinde Kelâm ilminin önemli bir rolünün olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

Şüphesiz Selefî anlayışın, İslâm'ın safiyetini korumak için Kur'an ve sünnete dönüş çabası, bid'at ve hurafelerle mücadele, mezar ziyaretlerinin abartılması gibi problemlere dikkat çekmesinin İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olduğu kanaatindeyiz. Ancak tamamen içe kapanıp gelişen ve değişen şartlara karşı ilgisiz hatta değişime karşı çıkmasının eleştirilebilecek bir anlayış olduğu söylenebilir.

Kelâmcıların teşbîh ve tecsîme yol açar endişesiyle haberî sıfatlar konusunda akli önceleyerek te'vîle başvurmalarının haklı bir gerekçe olduğu söylenebilir. Selefîyye'nin, haberî sıfatlar konusunda akli önceleyerek te'vîle başvuran kelâmcıları, selefin yolundan ayrılmakla eleştirmelerinin yönlemsel bir bakış açısından kaynaklandığını ve ayrıca kelâmcıların te'vîl metoduyla teşbîh ve tecsîme giden yolu kapatarak İslâm akidesini önemli bir tehlikeye karşı korudukları kanaatindeyiz.

Selefîyye'nin, kelâmcıları sistemlerinde Aristo mantığını kullanmaları konusundaki eleştirilerinin, Kelâm metoduna yönlemsel yaklaşımlarının bir sonucu olduğu açıkça görülebilir. Kelâmcıları,



mantık kurallarına dayalı önermeleri nasların önüne geçirmekle eleştirmenin tutarlı bir iddia olduğunu söylemek güçtür. Her bir ilmi disiplinin, bilim olmak adına mantık örgüsüyle çelişmemesi gerekir. Bu nedendir ki Gazzâlî, Kelâm ilmini öncelikli olarak mantık kurallarına göre ele alıp ona bilim olma özelliği kazandırmıştır. Buna bağlı olarak Kelâm ilminin rasyonel temeli, mantikî argümanlar üzerine kurulmuştur. Bilimsel düşüncenin tarihi, sorunları ve metodolojisi gibi saikler bilinmeden yapılan teolojik düşüncenin eksik olacağı bilinen bir gerçektir.

### Kaynakça

Abdulhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet yayınları, 1983.

Akyüz, Turgut. "Risâle fi'l mantık" Bağlamında Fahreddîn er-Râzî'nin Mantığa Dair Bazı Görüşleri". *Akra Kültür ve Sanat Dergisi* 16/6 (2018), 166-199.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni". *İslâmi İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 2-42.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi u's-şâhîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *es-Selefiyye: Merhaletün zemeniyye mübârike lâ mezhebün*. Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1. Basım, 1998.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Kitabu'l-irşad*. thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayic. Kahire: Mektebetu sekafetu't-dîniyye, 1430/2009.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akıl ve Kadî Abdülcebbâr*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, 157.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çelebi, İlyas. "Hüsün-Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.



Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Durusoy, Ali. "Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu*. (22 - 24 Mayıs 2009). ed. İlyas Çelebi. 392-402. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

Emiroğlu, Metin. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/18-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an-uşûli'd-diyâne*. thk. Ebû Abdillâh. Riyad: Medâru'l-Müslim, 1432/2011.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b.İsmâil. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1410/1990.

Türcan, Galip. "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki". *Marife Dergisi* 1/30 (2005), 175-192.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*. thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1391/1971.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mihakku'n-nazar*. Beyrut: Dâru'l-minhac, 1440/2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Makâsidü'l-felâsife*. thk Mahmur Beycuv. Şam: Matbaatu's-sabah,1441/2000.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Munkız mine'd-Dalâl*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1412/1988.

Hafniy, Abdülmün'îm. *Mevsûatu'l-fıraki ve'l-cemaati ve'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. İskenderiye, Dâru'r-Reşâd,1412/1998.

Harman, Vezir. "İlâhî İlmin İhtiyârî Fiillerle İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Aralık 2014), 181-200.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Zemmu'l-Kelâm ve ehlihi*. thk. Osman el- Ensârî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü Ğurebâi'l-eseriyye, 1412/1998.





İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *es-Savâiku'l-mürsele âlâ Cehmiyye ve ve'l-Muâttille*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dehîlullah. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Asîme, 1430/2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 1431/2010.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *er-Redd âlâ'l-mantıkıyyîn*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Mearif, 1414/1993.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Enver el-Baz-Amir el-Cezzar. 37 Cilt. Riyad: Vüzeratu Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2004.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Der'ü Tearüzi'l-Aklî ve ve'Nakl*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 3 Cilt. Riyad: Camiatu imam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1428/2008.

İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem*. Beyrut: Âlemu'l-kutub, ts.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Kâdî, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1417/1996.

Kubat, Mehmet. "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu". *Milel ve Nihal Dergisi* 8/1 (2011), 71-118.

Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/498-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Mâtürîdî, Ebû Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: TDV Yayınları, 1423/2002.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu- İbrahim Halil Kaçar. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 1. Basım, 1429/2008.

Medâinî, İbn Ebi'l-Hadîd. *Şerhu'l-ayati'l-beyyinat*. thk. Muhtar Cebli. Beyrut: Dâru's-sadr, 1417/1996.



- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi u'ş-şahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai turasi'l-Arabi, 1374/1904.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınlarını, 2016.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebisretü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1425/2004.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özerverli, M. Sait. "İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-din*. thk. Hans Peter Lans. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 1424/2003.
- Râzî, Fahreddin. *Esasu't-Takdîs*. thk. Ahmed Hüseyin es-Seka. Kahire: Mektebetü'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Geylanî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mearif, 1381/1961.
- Tanrıverdi, Eyüp. "Abbâsîlerin Kültürel Politikası Açısından Mehdî'nin Zındıklık Mücadelesi". *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 6/12 (2008), 105-126.
- Taşdelen, Mehmet. "Mu'tezile". *Tarihsel Süreçte Kelam*. ed. Ekrem Uysal. 156-158. Kahramanmaraş: İklim Yayınları, 2022.
- Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. Bilgi-Mantık-İman. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi u'ş-şahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyai't-turasi'l-Arabi, 1374/1904.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 5. Basım, 2012.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Ulutaş, Yasin. "Kaderiyye Ekolü". *İlahiyat Alanında Güncel Çalışmalar*. ed. Nurullah Agitoğlu. İzmir: Duvar Yayınları, 2021.



Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/157-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Turkey Journal of Theological Studies  
[Tiad]

ISSN: 2602-3067



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

**[Tiad], 2021, 6 (1): 219-246**

**İlk Dönem Ehl-i Hadis ve İbn Teymiyye Selefliliğinin Hindistan Ehl-i Hadîs  
Ekolüne Etkileri**

The Effects of Early Ahl-i Hadith and Ibn Taymiyyah Salafism on Indian Ahl-i  
Hadith School

**Serdar Murat GÜRSES**

**Dr. Öğretim Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi**

**Assist Prof. Dr. Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences**

**smuratgurses@hotmail.com**

**ORCID: 0000-0003-4526-3691**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 03.11.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12.02.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 24.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Gürses, Serdar Murat. "İlk Dönem Ehl-i Hadis ve İbn Teymiyye Selefliliğinin Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolüne Etkileri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 219-246.. <https://doi.org/10.32711/tiad.1018580>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## İlk Dönem Ehl-i Hadis ve İbn Teymiyye Selefilığının Hindistan Ehl-i Hadis Ekolüne Etkileri

### Öz

Ehl-i hadis, nasları zâhire göre anlamayı esas alan ekollerin ortak adıdır. Hem erken dönemde ortaya çıkan Ehl-i Sünnet mensubu hadisçiler hem de XIX. asırda Hindistan'da beliren ekol, kendilerini tanımlarken Ehl-i hadis kavramını kullanmıştır. Farklı zaman ve şartlar altında şekillenen bu ekollerin ortak yönleri olduğu gibi farklı prensipleri de mevcuttur. Bu sebeple klasik Ehl-i hadis ekolü tam olarak tespit edilmeli, sonrasında Hindistan Ehl-i hadisi ile ortak ve farklı yönleri ortaya konmalıdır. Hindistan Ehl-i hadisi ile ilgili yapılan araştırmaların genelinde hoca talebe ilişkisi üzerinde durularak, Hindistan Ehl-i hadisi, Vehhâbî hareketin bir devamı olarak görülmüştür. İlk dönem Ehl-i hadisi ile Hindistan Ehl-i hadisi arasındaki irtibatı netleştirmek için yapılan bu araştırmada ilk önce iki ekolün farklı yaklaştığı konular tespit edilmiştir. Sonrasında bu fikirlerin ortaya çıkışları incelenerek iki ekol arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan çalışmada, Hindistan Ehl-i hadisi'nin kendisini tanımlarken kullandığı taklid, tevessül gibi prensiplerin Ehl-i hadis değil, İbn Hazm İbn Teymiyye ve Şevkânî kaynaklı olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ehl-i Hadis, Selefiyye, Vehhâbilik, Hindistan, İbn Teymiyye

## The Effects of Early Ahl-i Hadith and Ibn Taymiyyah Salafism on Indian Ahl-i Hadith School

### Abstract

Ahl al-hadith is a common name used for schools that emerged in India both in the classical period and in the recent period, which based on understanding verses and hadiths in a literalist way. These schools, which emerged under different times and conditions, have common aspects as well as different aspects. For this reason, it should be determined who the Ahl-i hadith is, and then its common and different aspects with the Indian A'hl-i hadith should be revealed. In the majority of these studies, the A'hl al-hadith of India has been seen as a continuation of the Wahhabi movement. In this research, which was carried out to clarify the connection between the Ahl al-Hadith of the first period and the Ahl-i Hadith of India, firstly, the subjects that the two schools approached differently were determined. Afterwards, the emergence of these ideas was examined and the relationship between the two schools was tried to be determined. In the study, it was concluded that the principles such as taqlid and tawassul used by the Ahl al-Hadith of India to describe themselves are not from the Ahl al-Hadith, but from Ibn Hazm, Ibn Taymiyya and Shawkani.

**Keywords:** A'hl-i hadith, Salafiyya, Wahhabism, India, Ibn Taymiyyah



## Giriş

Ehl-i hadis; hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimselere denilir.<sup>1</sup> Birinci asrın son çeyreğinde Kur'ân ve hadis etrafında birliği sağlamak amacıyla bid'at fırkalarıyla mücadeleyi başlatanlar, yukarıda ifade ettiğimiz ashâbü'l-hadisın öncüleri olarak kabul edilir.<sup>2</sup>

Eş'arî (ö.324/935-36) itizâlî fikirlere cevap verirken Kelâm metodunu kullanmış, kendisi gibi düşünenleri *halef* ismiyle anmıştır. Fakat Ehl-i hadis, ortaya atılan bu yeni metodu benimsememiş, Eş'arî'nin kullandığı *halef* kavramı yerine *selef* ismini kullanmaya başlamıştır.<sup>3</sup> Zamanla Ehl-i sünnet kelâm metodu hüsnü kabul görmüş, her geçen gün etkisini artırmıştır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise, Kelâm metodu sebebiyle ana yoldan çıkıldığını söyleyerek, tekrardan selef akîdesine dönüşü dillendirmiştir.<sup>4</sup> İbn Teymiyye sonrasında Ehl-i hadis kavramı yerine selefî kavramı kullanılmaya başlamıştır.<sup>5</sup> İbn Teymiyye tarafından başlatılan bu hareket, İbn Teymiyye Selefiliği veya sistematik Selefîlik olarak anılmıştır. Selefîlik ise bir mezhep değil, sahâbe ve tâbiînin görüşlerine bağlı kalınmasını savunan, akıl ve re'ye iltifat etmeyen düşünce ve zihniyettir.<sup>6</sup> Bu sebeple selefî ismi birden çok grubu nitellemek için kullanılmıştır. Bahsedilen zihniyet hem klasik Ehl-i hadis de hem de İbn Teymiyye Selefiyye'sinde mevcuttur. Bu sebeple bazı araştırmacılar, İbn Teymiyye Selefiliğini, Ehl-i hadis hareketinin devamı olarak görmektedir.<sup>7</sup>

Araştırmamızda değineceğimiz bir diğer grup ise Hindistan Ehl-i hadis hareketidir. Bu hareket, Hindistan'daki ilk liderleri olarak bilinen Seyyid Ahmed (ö. 1831) ve Şâh İsmail'in (ö. 1831) şehadetlerinden sonra belirginleşmeye başlamış, Nezir Hüseyin Dihlevî'nin (ö. 1902) 1857'deki ayaklanmadan sonra taklidi reddedip, müçtehid olduğunu ilan etmesiyle ekol

<sup>1</sup> Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 10/507.

<sup>2</sup> M. Zeki İşcan, "Selefilik'in Temel Esasları", *Târîhte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 95; M. Zeki İşcan, "Ehl-i Sünnette Dini Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Ekev Akademi Dergisi* 9/5 (2005), 11.

<sup>3</sup> Alâ Bekir, *Melâmihiin Reîsiyye li'l-Menâhici's-Selefiyyi* (İskenderiye: Dâru'l-Akîde, 1437/2016), 18-24.

<sup>4</sup> İşcan, "Selefilik'in Temel Esasları", 72-72.

<sup>5</sup> Adem Apak, "Tarih Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarını Anlam Serüveni", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: 2013), 44.

<sup>6</sup> Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 11; Adem Apak, "İslâm Târîhi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni", *Târîhte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 39-40.

<sup>7</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Serdar Murat Gürses, *Haneî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin El-Arfu's-Şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 51-55.





haline gelmiştir.<sup>8</sup> Ekol, muhalifleri tarafından Vehhâbî olarak isimlendirilince, Muhammed Hüseyin Batâlevî'nin 1887-1889 yılları arasında İngilizlere yaptığı müracaatlardan sonra Ehl-i hadis adıyla anılmaya başlamıştır.<sup>9</sup>

Klasik dönem hadisçileri, İbn Teymiyye Selviliği ve Hindistan Ehl-i hadisi, Ehl-i hadis adıyla bilinen ekollerdir. Geniş kitleleri etkileyen bu ekollerin ortak yönleri olduğu gibi farklı yönleri de mevcuttur. Nasları zâhire göre anlama, te'vili red gibi prensipler yukarıda ismi geçen ekollerin tamamı tarafından benimsenmiştir. Ancak İbn Teymiyye sonrasında şefaât, tevessül, taklid ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etme konularındaki tartışmalar ilk dönemlerde olmadığı kadar şiddetlenmiş, karşı fırkaları tekfir etmeyle sonuçlanan şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Selefi gruplar bu konularda kendileri gibi düşünmeyen Mâtürîdî ve Eş'arîleri, taklitçi, ölümlerden medet uman kitle olarak anmaktadır. Mezhep içi yapılan araştırmalarda ilk dönem Ehl-i hadîs'in de mezkûr konularda kendileri gibi düşündüğü ısrarla vurgulanmaktadır. Bu sebeple yukarıda belirtilen prensiplerin ne zaman ortaya çıktığı, ilk dönem Ehl-i hadis'inde olup olmadığının belirlenmesi, ekollerin birbirlerine etkilerini tespit etme hususunda büyük önemi haizdir.

Müsteşrikler, Hindistan Ehl-i hadis'inin oluşumuyla ilgili birçok araştırma yapmışlardır. Bu çalışmalarda hoca talebe ilişkisi üzerinde durularak veya tevhid, cihad gibi bütün müslümanlar tarafından benimsenen prensiplerden hareketle bu ekol, Vehhâbî hareketinin devamı olarak anılmıştır.<sup>10</sup> Yapılan araştırmaların bazılarında ise bu hareketin Şah Veliyyullah ekolünün devamı olduğu vurgulanmıştır.<sup>11</sup> Konuyla ilgili ülkemizde yapılan müstakil bir çalışmada da taklîd fikrinden hareketle bu ekolün Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Şah Veliyyullâh Dihlevî (ö. 1176/1762) prensiplerinin karışımı olduğu sonucuna

<sup>8</sup> Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2014), 138; Abdulhay el-Hasenî, *Nüzhëtü'l-ḥavâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, (1999), 8/1392.

<sup>9</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 108; Abdülhamit Birışık, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 138.

<sup>10</sup> Edward Rehatsek, *The History of the Wahhâbys in Arabia and in India* (Bombay, 1880), 353; 661; Murray Titus, *A Religious History of İslam in İndia and Pakistan* (Coronet Books, 2005), 186; Charls Allen, "The Hidden Roots of Wahhabism in British India", *World Policy Journal* 22/2 (2005), 90.

<sup>11</sup> Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 275-276; Matt D. Yarrington, *Lived Islam in Bangladesh* (İskoçya: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2010), 82; Bashir Ahmed Khan, "From Wahabî To Ahl-I Adith: A Historical Analysis", *Proceedings of the Indian History Congress* 61 (2001 2000), 151-153; Ebû'l Hasan en-Nedvî, *A Misunderstood Reformer* (Lucknow-İdia: Acedemy of İslamic Recearch and Publications, ts.), 37.



varılmıştır.<sup>12</sup> Klasik Ehl-i hadis ile Hindistan Ehl-i hadisi arasındaki ilişkiyi müstakil olarak araştıran sadece bir çalışma tespit edilmiştir. Araştırmaya göre klasik dönem Ehl-i hadis'i, hadisle amel etmeyi prensip olarak benimseyen, kişilerdir. Hindistan'daki hareket ise mezhep taklidini reddeden gruptur.<sup>13</sup> Ancak araştırma sonunda varılan netice tartışmaya açıktır. Çünkü Hindistan Ehl-i hadisini benimseyenler de hadisle amel ettiklerini iddia etmektedir. Aynı zamanda ilk dönem Ehl-i hadisçilerin de taklide karşı olumlu bir tavrından söz etmek pek mümkün değildir. Ülkemizde ilk dönem Ehl-i hadisi ile Hindistan Ehl-i hadisi arasındaki ilişkiyi tespit etmeye matuf müstakil bir araştırma henüz yapılmamıştır. Tespit edilen bu boşluğu doldurmayı amaçlayan bu çalışmada iki ekolün ortak ve farklı düşündüğü başlıklar tespit edilmiş, farklı olduğu tespit edilen prensiplerin ortaya çıkışları araştırılarak, iki ekol arasındaki fark, ortaya konmaya çalışılmıştır.

### 1. Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünün Fikrî Temelleri

Hindistan Ehl-i hadisi'nin fikri kökenleri ile ilgili dört ayı tespit bulunmaktadır. Bunlardan ilki bu fikrin Vehhâbilikten etkilendiği şeklindedir.<sup>14</sup> Rehatsek (ö.1891), Colvin (ö. 1857), Murray Titus (ö. 1965) ve Öz, Seyyid Ahmed'in Mekke gezisinde vehhâbî hareketinden etkilenip, bu fikirleri Hindistan'a taşıdığını söylemişlerdir.<sup>15</sup> Mohiuddin Ahmad bu durumu "*Neredeyse bütün oryantalistler aynı fikri savunmaktadır*" diyerek ifade etmiştir.<sup>16</sup> Hindistan Ehl-i hadis hareketinin kurucuları arasında zikredilen Nezir Hüseyin'in hocalarından olan Kerâmet Ali (ö. 1873) de öğrencisini vehhâbî görüşleri benimsemekle suçlamıştır.<sup>17</sup> Büyükkara ise Hindistan Ehl-i hadisi ile Vehhâbilik arasında fikri bağlar olduğunu ancak bu ilişkinin XX. asırda gerçekleştiğini söylemiştir.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Ahmet Aydın, "Sömürge Hindistan'ında İslâmî Akımlar: Ehl-i Hadis Cemaati", *History Studies* 11/1 (2019)

<sup>13</sup> Abdulmâcid Gavri, "el-Murâdu bi ehli'l-hadîs fi'l-karni'l-hicriyyeti'l-ûlâ ve medâ alâkati'l-müsemmeîne fi şibhi'l-kârrati'l-Hindiyye fi'l-kurûni'l-müte'ehhira", *Journal of Islamic & Religious Studies* 5/1 (1441/2020), 7.

<sup>14</sup> W. Hunter William, *The Indian Musalmans* (London, 1876), 47-53.

<sup>15</sup> Rehatsek, *Wahhâbys*, 353; 661; Murray Titus, *A Religious History of Islam in India and Pakistan* (Coronet Books, 2005), 186; Azhar Majothi, *Indian Wahhâbism: The Case Of The Ahl-I Hadith In Colonial India* (University of Wales Trinity Saint David, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 12; Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdulvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 30/493.

<sup>16</sup> Mohiuddin Ahmad, *Saiyid Ahmad Shahîd: His Life and Mission* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1975), 98.

<sup>17</sup> Muinuddin Ahmad Khan, "Some Reflections on Mawlana Karamat Ali's Role As A Reformer", *Islamic Studies* 4/1 (1965), 103-104.

<sup>18</sup> M. Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/612.



Charsls Allen, Seyyid Ahmed Hân'ın vehhâbî fikrin etkisinde olduğunu kabul etmekle birlikte ondan önce Gulâm Rasûl tarafından Vehhâbilik fikirlerinin Hindistan'da yerleştiğini iddia etmiştir. Allen, Ehl-i hadis ile Vehhâbilik arasındaki ilişkiyi, tevhid ve cihad üzerinden kurmuş, Ehl-i hadis'i Vehhâbî olmakla itham etmiştir.<sup>19</sup>

Hindistan Ehl-i hadisi'nin fikri kökenleriyle ilgili ortaya atılan ikinci teori ise Hindistan Ehl-i hadisi'nin klasik dönem Ehl-i hadisi'nin devamı saymaktır. Abdulvehhâb Halîlürrahmân ve Daudî, selef anlayışının Hindistan'ın fethiyle beraber Hindistan'a girdiğini, hicrî IV. asra kadar yaygın bir şekilde mevcut olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre Gazneliler devletiyle beraber mezhebi taklid Hindistan'a girmiş, selef anlayışı ise iyice zayıflamıştır. İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) ve Abdülhak Dihlevî (ö. 1052/1642) eliyle içtihad ve hadis ilmi yeniden canlanmış, Şah Veliyyullâh Dihlevî ile etkisini iyice artırmıştır.<sup>20</sup> Savunma amaçlı yazılan bu tezlerde Ehl-i hadis'in ayırıcı vasfı olarak mezhebi taklidi reddetmek öne çıkarılmıştır. Görüldüğü gibi Daudî ve Halilürrahmân, Ehl-i hadis'in Hindistan'da IV. asırdan beri var olduğunu iddia ederek bu ekolle klasik dönem Ehl-i hadis'i arasında bir irtibat kurmaktadır. Ayrıca onlara göre Hindistan Ehl-i hadisi'nin ikinci uyanışı Şah Veliyyullah eliyle olmuştur. Fakat mezhep içi tanım olarak kabul edilmesi gereken bu tespitlerin ilmî bir metotla gözden geçirilmesi şarttır.<sup>21</sup>

Konuyla ilgili yapılan bir çalışmaya göre klasik dönem Ehl-i hadis'i ile Hindistan'daki Ehl-i hadis arasında bir bağlantı yoktur. Çünkü klasik dönem Ehl-i hadis'i, hadisle amel etmeyi prensip olarak benimseyen, hadisçiliği meslek olarak kabul eden kişilerdir. Hindistan'daki hareket ise mezhep taklidini reddeden gruptur.<sup>22</sup> Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki araştırmada varılan sonuçlar tartışmaya açıktır. Çünkü Hindistan Ehl-i hadisi de hadisle amel ettiklerini iddia etmektedirler. Üstelik klasik Ehl-i hadis geleneğinde de çok fazla taklidden bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple her iki ekolün taklid fikrine nasıl yaklaştıklarının tespiti zaruri bir durum arz etmektedir.

Hindistan Ehl-i hadisi'nin kökeni ile ilgili üçüncü tespit, bu ekolün yerel bir hareket olduğuna yöneliktir. Bu fikri savunanlara göre Hindistan Ehl-i hadis'fikirî temelleri Şah Veliyyullah Dihlevî tarafından atılmıştır. Elbette ki bu

<sup>19</sup> Allen, "Wahhabism, 90; Bashir Ahmad Khan, *Ahl-i Hadith Movement in Northern India* (Hindistan: University of Kashmir, 1987), 4.

<sup>20</sup> Abdulvehhâb Halîlürrahmân, *ed-Da'vetü's-selefiyye fî şibhi'l-kârrati'l-Hindîyye* (Mekke: Ümü'l-Kurâ, 1406/1985), 205-207; Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 251.

<sup>21</sup> Aydın, "Ehl-i Hadis Cemaati", 2.

<sup>22</sup> Abdülmâcid Gavri, "Ehlü'l-hadis", 7.



cemaate mensup olanlar kendilerinin Ehl-i hadis olduğunu iddia etmekte<sup>23</sup> ve Şah Veliyyullah'ın gerçek takipçileri olarak kendilerini görmekte-dirler.<sup>24</sup>

Meseleyi hoca-talebe ilişkisi içerisinde değerlendiren Metcalf, Nezir Hüseyin'in hocaları arasında Şevkânî yer almadığı için Ehl-i hadis'i Dihlevî hareketinin devamı olarak tavsif etmektedir.<sup>25</sup> Yarrington, bu ilişkinin organik olarak değilse de fikir bazında gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>26</sup>

Bashir Ahmed Khan, Hindistan Ehl-i hadisi'ne vehhâbî isminin kullanılmasına karşı çıkmamış, vehhâbî ismini şemsiye bir kavram olarak Hindistan Ehl-i hadisi için kullanılabileceğini söylemiştir. Buna rağmen, bu hareketin daha çok Şah Veliyyullah'tan etkilendiğini vurgulamıştır. O İngilizlerin siyasi hedefleri için Vehhâbiliği yeni bir din gibi göstermeye çalıştıklarını iddia etmiştir.<sup>27</sup>

Ebü'l-Hasan en-Nedvî, Seyyid Ahmed Mekke'ye gitiğinde vehhâbî isyanının bittiğini, Osmanlı Devleti'nin bölgeye tamamen hakim olduğunu bu sebeple Seyyid Ahmed ile vehhâbî bir hoca arasında bir iletişim olmadığını iddia etmektedir. Aynı zamanda Nedvî'ye göre Seyyid Ahmed hac yolculuğuna çıkmadan önce kendi sistemini tespit etmiştir.<sup>28</sup> O yaptığı yorumlarda Seyyid Ahmed'in Hindistan'daki birçok insanı derinden etkilediğini belirterek, yerel bir hareket olduğunu ihsas ettirmektedir.<sup>29</sup> Ayrıca onun bu yorumları, Vehhâbiliğin Seyyid Ahmed'in Mekke yolculuğuna çıkmadan önce Hindistan'a girdiği fikrini teyit etmektedir.

Mezhep içi çalışmalarda ise genellikle Vehhâbî ithamları kabul edilmemekte klasik Ehl-i hadis veya Şah Veliyyullah kaynaklı bir hareket oldukları vurgusu yapılmaktadır. Örneğin Siddık Hasan Han, Vehhâbîleri Hanbelî mezhebini uygulamakla itham etmiş, kendilerinin ise taklidi tamamen reddettiklerini beyan etmiştir.<sup>30</sup> Ancak hiçbir kelâmî mezhebe müntesip olmayan Hindistan Ehl-i hadisi, Eş'arî mezhebini benimseyen Şah Veliyyullah'tan bu konuda da ayrılmaktadır.<sup>31</sup> Ayrıca Dihlevî'nin savunduğu içtihadı çağrının mezhep geleneği içerisinde olduğu, Ehl-i hadis'in ise mezhep ve taklidi reddeden bir tarzda içtihad anlayışını savunduğu da unutulmamalıdır.<sup>32</sup>

<sup>23</sup> Muhammed b. Emîr Alî ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *Ğâyetü'l-mağşûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd* (Karataş, 1428/2008), 1/57.

<sup>24</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 109; Nurullah Agitoğlu, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 46.

<sup>25</sup> Metcalf, *Islamic Revival*, 275-276.

<sup>26</sup> Yarrington, *Islam in Bangladesh*, 82.

<sup>27</sup> Bashir Ahmed Khan, "From Wahabî To Ahl-I- Adith : A Historical Analysis", 151-153.

<sup>28</sup> Nedvî, *A Misunderstood Reformer*, 37.

<sup>29</sup> Nedvî, *A Misunderstood Reformer*, 33-34.

<sup>30</sup> Siddık Hasan Han, *Tercümânü'l-vehhâbiyye*, (Agra: Matbâatu'l-Mufid, 1301), 31-51.

<sup>31</sup> Aydın, "Ehl-i hadis", 19.

<sup>32</sup> Birişik, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 142; Aydın, "Ehl-i hadis", 6.



Hindistan Ehl-i hadis hareketinin kökeni ile ilgili son tespit, bu hareketin Şevkânî'den etkilendiğine dairdir. Leknevî Abdilmâcid Gavri ve Çavuşoğlu bu fikirdedir.<sup>33</sup> Brown ve Fazlurrahman ve Aydın'a göre ise bu hareket hem Dihlevî'den hem de Şevkânî'den etkilenmiştir.<sup>34</sup> Fakat taklidi red ve hadise literal yaklaşımı birleştirerek yeni bir sentez yapmış, Dihlevî'nin yolundan ayrılarak zâhirî ekole daha yakın bir metot belirlemiştir.<sup>35</sup>

Yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi Hindistan Ehl-i hadis hareketinin Klasik Ehl-i hadis, İbn Teymiyye Selefliliği, Şevkânî hareketinin devamı olduğu yönünde tespitler olduğu gibi yerel bir hareket olduğu şeklinde de iddialar bulunmaktadır. A Gerçekten de Hindistan Ehl-i hadis hareketinin yukarıda ismi geçen ekollerle şu veya bu şekilde fikrî bir irtibatı bulunmaktadır. Ancak bu irtibatı, hoca-talebe ilişkisi üzerinden veya tevhid ve cihad gibi bütün Müslümanlarca kabul edilen esaslar üzerinden kurmak doğru neticeler vermeyebilir. Bu sebeple Hindistan Ehl-i hadisi'nin kendini tanımlamada sıkça kullandığı taklidi red, şefaahat, tevessül ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret konusunda hangi hareketlerden etkilendiğinin tespiti gereklidir.

## 2. İbn Teymiyye Selefliliğinin Hindistan Ehl-i hadisini Etkilediği Konular

İbn Teymiyye dönemine kadar nassların zâhirine bağlı kalmayı esas alan, rey ve iltifat etmeyen gruplara Ehl-i hadis ismi kullanılırken, İbn Teymiyye sonrasında Seleflilik ismi kullanılmaya başlamıştır. İbn Teymiyye eliyle gelişen bu yeni akım, genel manada klasik Ehl-i hadise bağlı olmakla birlikte bazı konularda yeni bakış açıları geliştirmiştir. Araştırmamızın bu bölümünde İbn Teymiyye sonrası ortaya çıktığı iddia edilen ve Hindistan Ehl-i hadis hareketi tarafından da savunulan bu fikirler belli başlıklar altında incelenecek, bu fikirlerin ilk dönem hadisçilerinde olup olmadığının tespitine çalışılacaktır.

### 2.1. Taklîd

Hindistan Ehl-i hadis ekolü müntesiplerinin kendilerini diğer ekollerden ayırırken kullandıkları temel esaslardan biri taklîdi reddir. Bu sebeple öncelikle taklîdin ortaya çıkışı irdelenecek, sonrasında Hindistan Ehl-i hadisi'nin bu prensibe nasıl baktığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

<sup>33</sup> Abdulhay Leknevî, *İbrâzü'l-gayyi'l-vâkı' fi Şifâi'l-ayy* (Beyrut: Dâru'l-Feth, 1416/1996), 12; Abdilmâcid Gavri, "Ehlü'l-hadîs", 8; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sıddık Hasan Han" *DİA*, 37/96.

<sup>34</sup> Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Salih Özer-Sabri Kızılkaya (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 51-52; Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 285; Aydın, "Ehl-i hadis", 13.

<sup>35</sup> Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 52.





Taklîd, sözlükte kılıç takmak veya süs takmak;<sup>36</sup> ıstılâhta ise delilsiz bir şekilde başkasına ait görüşü kabul etmek manasına gelmektedir.<sup>37</sup> İlk dönem alimleri genellikle delilsiz taklide karşı çıkmış, taklidi âlim için değil, avam için meşru görmüşlerdir. Örneğin Ebû Hanîfe (ö. 150/767) Ebû Yusuf (ö. 182/798) Mâlik (ö. 179/795) Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) verdikleri hükmün kaynağını tetkik etmeden kendi görüşleriyle amel edilmemesini istemiş<sup>38</sup> taklidin sadece avam için caiz olduğunu vurgulamışlardır.<sup>39</sup> Ancak taklîd özellikle dört mezhep oluştuktan sonra IV. asırdan itibaren yayılmaya başlamıştır.<sup>40</sup>

Hicrî IV. asırdan önceki dönemlerde taklid bir âlimin belli bir konudaki görüşünü alma şeklinde tezahür etmektedir. Örneğin Vekî'in (ö. 197/812) Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle fetva verdiği rical kitaplarında yer almıştır. Bu durum Hindistan Ehl-i hadis ekolüne mensup kişilerce "*Nebiz ve benzeri konularda Ebû Hanîfe gibi düşünürdü*" şeklinde yorumlanmıştır.<sup>41</sup> Oysaki Zehebî (ö. 748/1348), hem Vekî hem de Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan (ö. 198/813) bahsederken "*Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle fetva verirlerdi*" demiştir.<sup>42</sup> Zehebî'nin kastı verdikleri bazı fetvalarda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden etkilendikleriyle ilgilidir. Bu da gayet normal bir durumdur. Zaten uygulama sahâbe döneminde de bu şekilde olmuştur. Sahâbe bilmediği bir konuyu bilen bir kişiye sormuş, aldığı cevaba göre amel etmiştir. Hicri IV. asırdan itibaren ise âlimlerin azalması sebebiyle müçtehit olmakla maruf olan kişilerin karizması artmış, halk nazarında yükselen itibarları ile genel olarak mezhebin müftâ bih<sup>43</sup> görüşleri ile amel belirginleşmeye başlamıştır. Örneğin İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930) Şâfiî mezhebinden olduğu söylenmektedir.<sup>44</sup> Aynı dönemde, Berbehârî (ö. 329/940)

<sup>36</sup> Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîf* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 312.

<sup>37</sup> Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Abdusselâm (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995), 370; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 2/239.

<sup>38</sup> İbn Abdilber, *el-İntimâ fi fadli's-salâseti'l-fakahâ* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 154; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvaqqi'în an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 2/147; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995), 206.

<sup>39</sup> Seyfeddîn Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 3/170; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 2/124; Mehmet Özdemir, "Fıkıh Usulü Açısından Taklid", *Hikmet Yurdu* 5/9 (2012), 150-155.

<sup>40</sup> Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 206.

<sup>41</sup> Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-aḥvezi şerḥu Câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2010), 2/28.

<sup>42</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/224.

<sup>43</sup> Bir konuyla ilgili ortaya konulan görüşlerden fetva için tercih edilene denir.

<sup>44</sup> Zehebî, *Tezkire*, 3/5.





Hanbelî; Tahâvî (ö. 321/933) Hanefî; İbn Abdilber (ö. 463/1071) Mâlikî ve Beyhakî (ö. 458/1066) Şâfiî mezhebinin görüşleriyle amel etmişlerdir. Elbette kendisine Münzirîyye adıyla müstakil bir mezhep izafe edilen bir kişi<sup>45</sup> için “Bütün görüşlerinde Şâfiî’yi taklid ederdi” demek yerinde bir yorum değildir. Fakat bu durum onun Şâfiî’nin görüşlerinden etkilenmediği manasına gelmez. Aynı durum mezkûr diğer âlimler için de geçerlidir. Ancak mezkûr alimlerin bütün konularda kendi mezheplerini taklid ettikleri de iddia edilemez. Şu hâlde bahsi geçen alimler bilmedikleri konularda tanıyıp, güvendikleri bir alimin görüşleriyle amel etmişlerdir denilebilir. Kendisi de Ehl-i hadise mensup olan Bağdâdî (ö.463/1071), yaptığımız yorumu destekler mahiyette itikadi ve herkesin bilebileceği namaz, oruç ve zekâtın farziyeti gibi konularda taklidi caiz görmezken, istidlalle bilinecek hususlarda taklidi caiz görmektedir. Bağdâdî, alimin taklidini tartışma konusu yapmışken, cahilin taklidini ise caiz görmüş,<sup>46</sup> müftüden delil istemenin de edebe aykırı olduğunu iddia etmiştir.<sup>47</sup> Yapılan nakillerden anlaşıldığı gibi ilk dönem Ehl-i hadis’inde taklid, alim veya cahilin bilmediği bir konuda bilen bir kişinin görüşünü alması şeklinde olmuştur.

Avama bilmedikleri konuda taklid için izin verilmesi sebebiyle zamanla mezhebi taklid benimsenmiş, araştırmaksızın alimlerin görüşlerini kabul etmek yaygınlaşmıştır. Hatta sayıları az olsa da bazı âlimler “Mezhebe muhalif ayet veya hadis olsa dahi biz onları mezhebin görüşüne göre te’vil ederiz veya mensûh sayarız” demiştir.<sup>48</sup>

Aslında taklide karşı çıkış, mezheplerin teşekkül döneminde de mevcuttur. Örneğin Mu’tezile taklide karşı çıkmıştır.<sup>49</sup> Bağdâdî’ye göre Mu’tezile bu görüşüyle cahil kişiye müctehid sorumluluğu yüklemiştir.<sup>50</sup> Daha sonraki süreçte âyet ve hadislerin zâhiriyle amel etmeyi prensip olarak benimseyen Zâhirîyye’ye mensup âlimler insanların muayyen bir mezhep veya kişiyi taklid etmesini eleştirmeye başlamış, taklid yerine içtihadın gerekli olduğunu savunmuşlardır. Örneğin Dâvûd b. Ali (270/884) taklide karşı görüşleriyle

<sup>45</sup>Cengiz Kallek, “İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/158.

<sup>46</sup>Hatib Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-mütefekkih*, (Riyâd: Dâru’l-muhaddis, 1437/2016), 2/138.

<sup>47</sup>Bağdâdî, *Fakîh*, 2/401.

<sup>48</sup>Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Uşûlü’l-Pezdevî* (Karataş: Matba’atu Câvid, ts.), 373. Kerhî’nin bu görüşü mezhep imamlarımızın görüşü Kur’ân ve hadise muhalif olsa bile alırsız manasında değildir. Onun kastı, mezhep imamlarının bildiği ama bizim başka bir delil vardır şeklindedir

<sup>49</sup>Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fuşûl*, (Beirut: Şeriketü’t-Tabâa, 1393/1973), 430.

<sup>50</sup>Bağdâdî, *Fakîh*, 2/140.



bilinir.<sup>51</sup> Zâhiriyye'ye mensubiyeti ile bilinen Kâsım b. Muhammed b. Kâsım (ö. 276/889) ise *el-İzâh fi'r-red ala'l-mukallidîn* ismiyle taklide karşı bir kitap yazmıştır.<sup>52</sup> Aynı mezhebe mensup İbn Hazm da mezhebi taklidi ret amacıyla *er-Risâletü'l-bâhire fi'r-red ala'l-akvâli'l-fâside* ismiyle bir risale yazmıştır.<sup>53</sup>

Delilsiz bir şekilde bir mezhebi taklidi katl ve zinadan daha büyük bir suç sayan İbn Hazm,<sup>54</sup> avamın aldığı fetvanın Kur'ân ve sünnete uygun olmasını da şart koşmuştur.<sup>55</sup> Onu avam hakkında böyle bir görüşe sevkeden temel saik, Allah'ın insana güç yetiremeyeceği bir şeyi emretmemesidir.<sup>56</sup> Görüldüğü gibi İbn Hazm da Mu'tezile gibi avama müçtehid sorumluluğu yüklemiş, sorduğu sorunun Kur'ân ve Sünnet'e uygun cevabı olup olmadığını değerlendirmesini istemiştir.

İbn Teymiyye'ye göre aciz, bilgisiz kişi, alime danışıp onu taklid edebilir. Ancak bilebildiği konularda taklid caiz değildir. Peygamber dışında bütün görüşleri kabul edilebilecek ikinci bir kişi yoktur.<sup>57</sup> Ona göre imamlardan sadece birini taklid, sahâbeden sadece bir kişiyi taklid etmek gibidir. Bunu ise Râfîzîler sadece Hz. Ali'yi taklid ederek yapmışlardır.<sup>58</sup> Ancak mezheplerde tek kişiyi taklid yerine mezhebin muteber gördüğü birçok müçtehidin farklı konulardaki görüşlerine uyma vardır. Bizim yaptığımız yorumun doğruluğunu teyit eden bir başka unsur ise bir mezhebi taklid eden alimlerin de aynı sözleri söylemeleridir. Örneğin İbn Abdilber tek kişiyi taklidi selefin yolundan sapmak olarak tavsif etmiştir.<sup>59</sup> Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, sadece bir imamı veya mezhebi taklid etmeyi meşru görmemiştir.

Hindistan Ehl-i hadisinin öncülerinden Sıddık Hasan Han, Şevkânî'nin *et-Teşkîk ale't-tefkîk* isimli taklidle ilgili eserini ihtisar etmiştir. Ona göre itikadî

<sup>51</sup> İbn Hazm, *Muhallâ*, 7/24.

<sup>52</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 13/329.

<sup>53</sup> İbn Hazm, *er-Risâletü'l-bâhire fi'r-red ala'l-akvâli'l-fâside*: "İbn Hazm'a nispet edilen risalenin neşri" nşr. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sumî, *Mecelletu Mecma'i'l Luğati'l Arabiyye bi Dimesğ* 64/1 (1409 -1989).

<sup>54</sup> Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1403/1983), 6/117-118.

<sup>55</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 6/119.

<sup>56</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 6/132.

<sup>57</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (Vizâretü'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1424/2003), 20-212.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 22/252.

<sup>59</sup> İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilmî ve fadhîhî* (Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415), 2/994. Şah Veliyyullâh ve Muhammed b. Abdulvehhâb taklide olumsuz bakmamaktadır. Bk. Şah Veliyyullâh, *İkdü'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Kâhire: el-Matbaati's-Selefiyye, ts), 13; Muhammed b. Abdulvehhâb, *Mebhasü'l-ictihâd ve'l-hilâf*, 6-9; *ed-Dürerü's-seniyye*, 4/17-21.



konularda taklid caiz olmadığı gibi amelî konularda da caiz değildir.<sup>60</sup> Sıddık Hasan, şirk, bid'at ve taklidi üç büyük sapkınlık olarak tanıtmış, mezhep bağlılığının ihtilafı körüklediğini iddia etmiştir.<sup>61</sup> Sıddık Hasan Han'a göre sahâbe ve tabiîn alimlerinin tamamı müctehid değildir. Fakat avamdan olanlar bilmedikleri konuları bilen bir kişiye sormuş, ondan konuyla ilgili ayet ve hadis söylemesini istemiştir. Böylece o kendisine nakledilen rivayetle amel etmiş olur.<sup>62</sup> Hindistan Ehl-i hadis'ine göre Hanefilik Harun Reşid (ö. 193/809); Malîkîlik Endülüs Emevîleri; Şâfiîlik ise Eyyubiler eliyle yayılmıştır.<sup>63</sup> Dikkat edilirse bu tespitte devletlerin halka mezhepleri zorla kabul ettirildiği ima edilmektedir. Ancak devletlerin görevleri arasında hukuk birliğini sağlamak da vardır. Bu da olumsuz bir şey değildir. Üstelik normatif yönleri tam tespit edilmemiş Kur'ân ve hadislerden her hâkimin kendi içtihadına göre hükmetmesinin, hukuk birliğini derinden sarsacağı da müsellemler bir husustur.

Görüldüğü gibi taklid ilk üç asırda kişinin bilmediği bir soruyu bilene sorması, aldığı cevaba göre amel etmesi şeklindedir. Bu durum itikadî konularda genelde taklidi caiz görülmemiş, amelî konularda Bağdat Mu'tezile'si ve Zahiriyye dışında cumhur taklidi caiz kabul etmiştir. Mezheplerin teşekkülünden sonra ise bilen birine sorma, benimsediği mezhebe mensup bir alime sorma şekline dönüşmüş, halktan bir kişinin seçtiği mezhebin görüşlerine uymayan başka bir görüşü sırf nefsanî arzularına uyarak seçmesi eleştirilmiştir.<sup>64</sup> Brown'a göre klasik dönem Ehl-i hadis'inin taklid anlayışı, geçersiz bir otoriteyi takip etmeyi red şeklindeyken; Hindistan hareketinde hadislere ittiba ile taklidin arası ayrılmıştır.<sup>65</sup> Ancak daha önceden de vurguladığımız gibi klasik Ehl-i hadis'in taklidi red teorisi, müctehidin taklidini reddir. Ancak halkın soru sorup, aldığı cevabı Kur'ân ve Sünnet'e göre değerlendirmesi şeklinde bir prensip bulunmamaktadır.

İbn Hazm, Şevkânî ve Hindistan Ehl-i hadisi, halkın âlime delil sormasını gündeme getirerek, tabiri caizse cahil bir kişiye müctehid sorumluluğu yüklemiştir. Sıddık Hasan Han da bu konuda Şevkânî'nin etkisiyle onların

<sup>60</sup> Sıddık Hasan Han, *el-İklîd li-edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd* (İstanbul: Mabaatu'l-Cevânîbi'l-Kâine, 1296/1878), 3-5.

<sup>61</sup> Sıddık Hasan Han, *Delîlü't-tâlib 'alâ tercihi'l-me'tâlib* (Riyâd: Dâru'd-Dâî li'n-Neşr, 1422/2001), 207-215; M. Sait Uzundağ, *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü ve Sıddık Hasan Han* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 69.

<sup>62</sup> Şevkânî, *el-Kavlü'l-mufîd*, 39; Sıddık Hasan Han, *el-İklîd li-edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, 27.

<sup>63</sup> Muhammed Dihlevî, *Hadis Ehlî'nin Tarihi* (İstanbul: Mercan Yayınları, 2014), 82-100.

<sup>64</sup> Örnek için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfa*, Çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 975.

<sup>65</sup> Brown, *Sünneti Yeniden Düşünme*, 56.



fikirlerini benimseyerek vehhâbî hareketinden ayrılmıştır.<sup>66</sup> Bu yorumda aslında taklidi dahi sadece konuyla ilgili (Kur'ân ve sünnet) bilgi sahibi kişilerin yapabileceği manasına gelmektedir. Muhtemelen bu sebeple ekole bağlı olan kişiler, ayet ve hadislerden doğrudan hüküm çıkardığını iddia etmektedirler. Bize göre bir kişinin bir konuyla ilgili hadis veya âyeti öğrenip, "Ben bununla amel ediyorum" demesiyle, "Ben bu konuda falanca âlimin görüşüyle amel ediyorum" sözü arasında hiçbir fark yoktur. Zira ikisi de başkası tarafından söylenen hükümle amel etmektedir. Çünkü zikredilen ayet ile konu arasındaki irtibatı kuran kişi kendisi değil, fetvayı veren müftüdür.

## 2.2. Şefaât

Hindistan Ehl-i hadisinin üzerinde durduğu bir diğer önemli konu ise şefaattir. Şefaât bir şeye benzerini ilave etmek manasına gelmektedir.<sup>67</sup> Istilahta ise, bir makama ulaşmak isteyen kişinin kendinden daha üstte olan bir varlığa yalvararak isteğini iletmesidir.<sup>68</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla "Şefaât Hz. Peygamber'den hayattayken istenir" görüşünü ilk defa dillendiren İbn Teymiyye'dir. İlk dönem hadisçilerin eserlerinde İbn Teymiyye'nin yaptığı ayrıma benzer bir değerlendirme tespit edilememiştir. Hadisler, genellikle şefaât ne ile ilgiliyse o başlık altında zikredilmiştir.<sup>69</sup> Örneğin Buhârî "makam-ı mahmûd şefaattir" dedikten sonra böyle bir ayrıma girmemiştir.<sup>70</sup> Özellikle Buhârî ve İbn Huzeyme, "Allah katında, O'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz",<sup>71</sup> "Onun izni olmadan kimse şefaât edemez"<sup>72</sup> ayetlerini bab başlığı yapmasına rağmen İbn Teymiyye'nin savunduğu konuyla ilgili herhangi bir imada bulunmamıştır.<sup>73</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'den şefaât isteme dua manasındadır.<sup>74</sup> Yani şefaât talebinde bulunan kişinin, "Allah'ım kıyamette Hz. Peygamber'in şefaât edeceği kişiler arasına beni de dahil eyle" diyerek şefaât istemesi, Hz. Peygamber de şefaât (dua) isteyen kişi için "Allah'ım kıyamette bu kişiye şefaât etmemi nasib eyle veya bu kişinin duasını kabul eyle" diyerek niyazda bulunması şeklinde

<sup>66</sup> Muhammed b. Abdulvehâb'ın taklidle ilgili olumsuz bir yaklaşımı yoktur. bk. Muhammed b. Abdulvehâb, *Mebhasü'l-ictihâd ve'l-hilâf*, 6-9; *ed-Dürerü's-seniyye*, 4/17-21

<sup>67</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-sâdır, 1414/1993), 8/183.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınları, 1425/2005), 1/464; Akif Akay, *İslam İnancında Şefaât* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniv., Doktora Tezi, 2012), 26.

<sup>69</sup> Buhârî, "Mesâcid", 23; "Daavât", 1; "Rekâik", 51; "Tevhîd", 32; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 10-14; Ebû Dâvûd, "Sünne", 23; İbn Mâce, "Nikâh", 49; "Zühd", 37.

<sup>70</sup> Buhârî, "Tefsîr", 16.

<sup>71</sup> es-Sebe', 34/23;

<sup>72</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>73</sup> Buhârî, "Tefsîr", 31; İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, (Riyad: Mektebetü'-Rüşd, 1414/1994), 2/678.

<sup>74</sup> Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-İstiğâse fi'r-red ala'l-Bekrî* (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426/2005), 183-184.



gerçekleşir. Bu sebeple Hz. Peygamber vefat ettikten sonra şefaata istenmez.<sup>75</sup>

İlk dönem Ehl-i hadis ekolünde İbn Teymiyye'nin yaptığı ayrımı bulunmadığını tespit ettikten sonra İbn Teymiyye'nin konuyu nasıl temellendirğine getirebiliriz. İbn Teymiyye'ye göre sahâbeden hiç kimse Hz. Peygamber'in kabri başına gelip, halini ve durumunu arz ederek, bana şefaata et, dememiştir.<sup>76</sup> Dört mezhep imamı ve onların öğrencileri bu yönde bir şey söylememiştir.<sup>77</sup> Hatta o konuyla ilgili icmâ olduğunu iddia etmiştir.<sup>78</sup> Subkî ise tam tersine bir icmâdan bahsetmektedir. Subkî'ye göre İbn Teymiyye öncesinde âlimler, ahirette şefaata etmesine izin verilenlerden dünyada da şefaata istenebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>79</sup> Bu durumun temel sebebi ise İbn Teymiyye öncesinde kitaplarda bu ayrımla ilgili ne lehte ne de aleyhte bir ifadeye rastlanamamasıdır. Bu sebeple olsa gerek hem İbn Teymiyye hem de Subkî kendi savundukları hususta icmâ olduğunu iddia edebilmiştir. Bizim tespitlerimize göre de şefaata hususunda ölü ile diri arasını ayıran ilk kişi İbn Teymiyye'dir. Özellikle Ehl-i hadis âlimleri şefaata hadislerini zikrederken böyle bir ayrımdan söz etmemiştir.

İbn Teymiyye şefaata konusunda haklılığını ortaya koymak için Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) "Peygamber hakkı için duamı kabul et" demeyi meşru görmemelerini delil olarak zikreder.<sup>80</sup> Ancak Hanefîlerin buradaki çekincesi tevessül sebebiyle değildir. Verilen kaynaklarda da net bir şekilde ifade edildiği gibi yaratılmışların Allah üzerinde bir hakkının olmamasıyla ilgilidir.<sup>81</sup> İbn Teymiyye'in ileri sürdüğü bir diğer delil ise İzzeddin b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262), "Allah'ım rahmet Peygamberi Hz. Muhammed adına sana yemin ediyorum-söz veriyorum"<sup>82</sup> rivayetini Hz. Peygamber'e has görmesidir.<sup>83</sup> Muhtemelen İbn Teymiyye verilen rivayette geçen الرحمة (Rahmet

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, *İstiğâse*, 236.

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1/233.

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1/242/243.

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *İstiğâse*, 405.

<sup>79</sup> Takıyyüddîn es-Subkî, *Şifâ'ü's-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm* (Beyrut: el-Mektebetü't-tahsîsiyye li'r-Reddi Ala'l-Vehhâbiyye, 1428/2008), 357; Akay, *Şefaata*, 135.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *İstiğâse*, 241; İbn Teymiyye., *Kâidetü'n-celile*, 86. Hanefî alimler arasında, "falancanın hakkı için duamı kabul et" şeklinde yapılan duaları mekruh kabul edenler vardır. bkz. Mergînânî, *Hidâye*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî,ts), 4/380; İbn Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr) 10/64.

<sup>81</sup> Abdulvehhab Gözün, "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 155-159.

<sup>82</sup> Tirmizî, "Daavât", 119.

<sup>83</sup> İzzeddin b. Abdusselâm, *el-Fetâvâ'l-Mısriyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986), 125-126.





peygamberi Muhammed ile sana yemin ediyorum) kastedildiğini düşünmüş olmalıdır. Ancak verilen tercümelere de anlaşılacağı gibi iki cümle arasında küçük de olsa farklar vardır. Aslında İzzeddin b. Abdisselâm'ın kastettiği ile Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un kastettiği aynı hususlar olup, mahlukatın Allah üzerinde hakkı olmamasıyla ilgilidir. Zaten İzz b. Abdisselâm'a "Peygamber, veli, melek gibi değerli varlıklarla Allah'a yemin edilir mi?" diye sorulmuştur. O da yukarıdaki cevabı vermiştir. Sonuç olarak İbn Teymiyye'nin vefatından sonra Hz. Peygamber'den şefa'at istenmez görüşüne delil olarak sunduğu hususlar net olarak şefa'at ile ilgili değildir.

İbn Teymiyye tarafından ortaya konan Teymiyye'nin vefatından sonra Hz. Peygamber'den şefa'at istenmez görüşü İbn Teymiyye selefliğine mensup alimler tarafından savunulmuştur. Hindistan Ehl-i hadisinin önemli liderlerinden Sıddık Hasan Han, vefat eden kişinin şefa'at edemeyeceğini söyleyerek İbn Teymiyye'nin görüşünü benimsemiştir.<sup>84</sup> Hindistan Ehl-i hadis'ine mensup Mübârekpûrî ve Azîmâbâdî ise şefa'atin Âhiret için hak olduğunu söylemekle yetinmiş, İbn Teymiyye'nin yaptığı ayrımı değinmemişlerdir.<sup>85</sup>

Görüldüğü gibi Hindistan Ehl-i hadis'inde özellikle Sıddık Hasan Hân'ın net bir şekilde ifade ettiği şefa'at konusunda ölü ile diri arasındaki ayrım İbn Teymiyye'den alınmadır.

### 2.3. Tevessül

Hindistan Ehl-i hadis'inin Mâtürîdî ve Eş'arî gelenekten farklı düşündüğü bir diğer konu ise tevessül meselesidir. Vesile ise bir kişinin yüksek mevkideki bir kişi katındaki derecesi manasına gelmektedir. *توسل اليه بوسيلة* cümlesi, bir amel ile Allah'a yaklaştı demektir.<sup>86</sup> İstilahta ise zat, sıfat veya amel ile Allah'a yaklaşmak manasına gelmektedir.<sup>87</sup> Zat ile tevessülü caiz görmemenin İbn Teymiyye ile başladığına dair iddialar vardır. Bu sebeple ilk dönem Ehl-i hadis alimleri ve İbn Teymiyye'nin tevessül düşüncesi arasındaki farklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonrasında İbn Teymiyye'nin tevessül konusunda Hindistan Ehl-i hadis ekolüne etkileri araştırılacaktır.

Buhârî, Hz. Ömer'in kıtlık döneminde Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'la yaptığı tevessülü "İnsanların kıtlık vaktinde devlet başkanından yağmur duası yapmasını isteme" başlığında zikretmiştir.<sup>88</sup> Buhârî burada zat ile tevessül konusuna değinmemiştir. Tevessül ile ilgili hadisleri nakleden Tirmizî, Nesâî, İbn Huzeyme, Hâkim en-Nîsâbûrî gibi muhaddislerin, zat ile tevessülün caiz

<sup>84</sup> Sıddık Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/221.

<sup>85</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 12-484-488; 10/81; 14/93; Azîmâbâdî, *Ġāyetü'l-maḫşûd fi ḥalli Süneni Ebî Dâvûd*, 9/2019.

<sup>86</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/724.

<sup>87</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *DİA*, 41/6.

<sup>88</sup> Buhârî, "İstiskâ", 3.





olmadığına dair bir ifadeleri tespit edilememiştir.<sup>89</sup> Sadece İbnü's-Sünnî (ö. 364/975) *Amelü'l-yevm'* de “*Âmâ nasıl dua eder*” başlığını kullanmıştır.<sup>90</sup> Bize göre kullanılan bu başlık geneldir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in âmâyâ öğrettiği “*Hz. Peygamber hürmetine senden istiyorum*” duası, vefatından sonraki âmâları da kapsar. İbn Battâl'a (ö. 449/1057) göre Hz. Ömer'in Abbâs'la tevessül etmesi, Hz. Peygamber ile akrabalığı sebebiyledir. Hz. Ömer, akraba ziyaretini emreden Hz. Peygamber'e amcası Abbâs'ı ihmal etmediğini tevessül ederek göstermiş, bu şekilde Allah'ın rahmetine kavuşmayı ümit etmiştir.<sup>91</sup> Görüldüğü gibi İbn Battâl, Abbas'la yapılan tevessülün aslında Hz. Peygamber'e akrabalık sebebiyle olduğunu ifade etmesine rağmen İbn Teymiyye'nin zat ile tevessül ayırımına dair bir şey söylememiştir.

İbn Teymiyye öncesinde tevessülle irtibatlandırılabilir bir diğer konu ise Hanefî âlimlerin “*falancanın hakkı için duamı kabul et*” şeklindeki ifadeleri reddetmeleridir. Bu ifadeler tevessül ile ilgili tartışmaların II. asırda ortaya çıktığı şeklinde yorumlanabilmektedir.<sup>92</sup> Bununla birlikte tevessül anlayışının yaygınlaşması ile tasavvuf hareketinin yaygınlaşması arasında da bir paralellik olduğu vurgulanmalıdır. Bu konunun asıl tartışılmaya başlaması İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili fikirleri sebebiyle olmuştur.<sup>93</sup> Fakat daha önceden de ifade ettiğimiz gibi Hanefî âlimlerin bu konuyla ilgili söyledikleri doğrudan tevessül ile ilgili değildir. onlar, yaratılanların Allah üzerinde bir hakkı olmadığını ifade etmek istemişlerdir. İbn Teymiyye vefat eden kişiyle tevessül yapılmayacağına dair icmâ olduğunu söylemektedir.<sup>94</sup> Ancak İbn Teymiyye bahsettiği icmâ fikrine aykırı bir nakli bizzat kendisi yapmıştır. O, Ahmed b. Hanbel'in Mescid-i Nebevî'den ayrılacak kişinin namaz kılıp, Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'le vedalaştıktan sonra kibleye dönerek “*İsteyeceğini Hz. Peygamber'i vesile ederek ister*” dediğini kendisi de nakletmiştir.<sup>95</sup>

İbn Teymiyye, icmâ iddiasını Hz. Ömer döneminde yapılan yağmur duasına dayandırmaktadır. O, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'i tevessül ederek değil, Abbâs'ı tevessül ederek yağmur duasına çıkmasını zat ile tevessülün caiz

<sup>89</sup>Tirmizî, “Daavâ”t, 119; Ebû Dâvûd, “Sünen”, 18; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/169; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2/255; Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/700.

<sup>90</sup> Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî ibnü's-Sünnî, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle* (Beirut: Dâru'l-Kible, ts.), 417.

<sup>91</sup> Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi 'i'ş-şahîh*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 3/9.

<sup>92</sup> Yavuz, “Tevessül”, 41/7.

<sup>93</sup> İsmail Çalıskan, “Allah-İnsan İlişkisinde Aracı Fikri: Vesilecilik”, *İslâmiyât* 5/1 (2002), 184-185.

<sup>94</sup> İbn Teymiyye, *İstiğâse*, 405.

<sup>95</sup> Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *er-Red ala'l-İhnâî* (Cidde: Dâru'l-Hazâr, 1420/1999), 410.



olmadığının delili olarak kabul eder. Sahabenin Hz. Ömer'in bu fiiline ses çıkarmaması ise sükutî icmâ sayılır. Subkî ve Kevserî ise tam tersine bir icmâ olduğunu söylemektedir.<sup>96</sup> Yani her iki grup alimler de klasik kaynaklardaki rivayetleri kendi anladıkları şekilde yorumlamış, bu yoruma itiraz olmadığını gerekçe göstererek konuyla ilgili icmâ bulunduğunu söylemişlerdir. Ancak sihat tartışmaları bir kenara bırakılarak zat ile tevessülün örneklerinin klasik kaynaklarda yer aldığı da bir gerçektir.<sup>97</sup> Aslında Hz. Ömer'in yağmur duasında söylediği "*Rasûlullah'ın amcası, babasının kardeşi ile sana yöneliyorum*"<sup>98</sup> cümlesi tevessülün Hz. Peygamber'le yapıldığını göstermektedir.<sup>99</sup> Ayrıca bu konuda sahîh hadisler olduğu gibi bu hadislerin zat ile tevessül olarak yorumlanmasına engel olacak bir durum da yoktur.<sup>100</sup>

İbn Teymiyye Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği bir bedevînin gelip Hz. Peygamber'e kıtlıktan şikayet ederek "*Seni Allah'a, Allah'ı da sana şefaati kılıyoruz*"<sup>101</sup> cümlesinin "*Allah'ı sana şefaati kılıyoruz*" kısmına Hz. Peygamber'in verdiği sert tepkiyi yorumlarken ısrarla meseleyi Hz. Peygamber'den dua veya şefaati isteme konusuna getirmektedir. Ancak rivayete göre Rasûlullah bu bedevînin "*Seni Allah'a şefaati kılıyoruz*" cümlesine değil, "*Allah'ı sana şefaati kılıyoruz*" kısmına itiraz etmiştir. İbn Teymiyye'nin buradaki ısrarının sebebi, zat ile tevessüle kapı aralamamaktır. Zira bu kapı aralanınca zat ile tevessülde ölü ile diri arasında fark olmadığı için vefatından sonra Hz. Peygamber'le tevessül caiz olacaktır.

İbn Teymiyye'nin bu görüşlerinin sert olmasının sebebi ise kendi döneminde yaşananlarla ilgilidir.<sup>102</sup> O bu konuyla ilgili şöyle demektedir: "*Allah düşmanı Moğollar Şam'ı işgale geldiğinde bu cahiller kabirlerin başına gitmiş, tevessül ederek kabirdekilerden yardım istemektedirler.*"<sup>103</sup>

İbn Teymiyye tarafından başlatılan zat ile tevessülü red fikri Selefi ve Vehhâbi hakete mensup alimler tarafından devam ettirilmiştir. Hindistan Ehl-i hadis haketî de İbn Teymiyye'nin etkisinde kalarak tevessül düşüncesini şiddetle

<sup>96</sup>Muhammed Kevserî, *Muhgu't-takavvul bi meseleti't-tevessül* (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 1425/2004), 101.

<sup>97</sup>Zekeriya Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 54.

<sup>98</sup>İbn Abdilber, *el-İstîâb fi ma'rifeti ashâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 2/804.

<sup>99</sup>Güler, "Vesile ve Tevessül" 54.

<sup>100</sup>Güler, "Tevessül", 91.

<sup>101</sup>Ebû Dâvûd, "Sünen", 18.

<sup>102</sup>Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kâidetün Celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle* (Riyad: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1419/2000), 41. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Müzekkir Kılıkaya, "Sivasîler-Kadızedeliler Mücadelesinde Mevlevîler", *Balkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgi'î*, (Balkesir: 2019), 759-780. Şah Veliyyullah'ın tevessüle olumsuz bir bakışı söz konusu değildir. bk. Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 2/10.

<sup>103</sup>İbn Teymiyye, *İstiğâse*, 412.



reddetmiştir.<sup>104</sup> Örneğin Sıddık Hasan Han, Hz. Peygamber hayattayken kendisiyle, vefatından sonra ise hayattaki diğer insanlarla tevessül edildiğine dair icmâ olduğunu söylemiştir.<sup>105</sup> Görüldüğü gibi onun savunduğu bu fikir, klasik Ehh-i hadis kaynaklı değil, İbn Teymiyye kaynaklıdır. Sıddık Hasan Han<sup>106</sup> ve Nezir Hüseyin'nin<sup>107</sup> İbn Arabî'nin kabriyle tevessül etmeleri ise yaşadıkları düşünce devrimiyle ilgilidir. Aynı durum, tasavvuf ile ilgili bazı fikirlerinde de görülmektedir.<sup>108</sup> Yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi Hindistan Ehl-i hadisinin benimsediği tevessül fikri, ilk dönem Ehl-i hadisi değil, İbn Teymiyye kaynaklıdır.

#### 2.4. Rasûlullah'ın Kabrini Ziyaret

Hindistan Ehl-i hadisi'nin Eş'arî-Mâtürîdî gelenekten farklı düşündüğü bir diğer konu Rasûlullah'ın kabrini ziyaret meselesidir. İbn Teymiyye bu konuyu Hz. Peygamber'in şefaati ve tevessül konularıyla birlikte işlemiştir.<sup>109</sup> Ona göre sahâbeden hiçkimse Hz. Peygamber'in kabri başına gelip, halini arz ederek, bana şefaet et dememiştir. Bunlar, Yahudi ve Hıristiyanlar'ın âdeti olup, ümmet içinde de bid'atçıların ortaya çıkardığı fiilerdir.<sup>110</sup> Hz. Peygamber'e selam verme ise "Bir mümin bana selam verdiğinde Rabbim ruhumu canlandırır, ben de o selamı alırım" hadisi sebebiyledir.<sup>111</sup> Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etme ile ilgili bunun dışındaki hadislerin tamamı zayıf;<sup>112</sup> "Vefatımdan sonra kabrimi ziyaret, hayatımda beni ziyaret gibidir" hadisi ise uydurmadır.<sup>113</sup> İbn Teymiyye "Üç mescit dışındaki mescitlere ibadet kastıyla yolculuk yapılmaz" hadisini, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek için de yolculuk yapılmaz şeklinde anlamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'i ziyaret hayatta olduğu müddetçe yapılır. Vefatından sonra kabrini ziyaret ise meşru değildir. Tespit edebildiğimiz

<sup>104</sup> Buehler, "Karizmatik Otorite Nassî Otoriteye Karşı", 259.

<sup>105</sup> Sıddık Hasan Han, *ed-Dînü'l-hâlis*, 2/132.

<sup>106</sup> Sıddık Hasan Hân, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âşiri't-tırâzi'l-âhiri ve'l-evvel*, (Katar: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf, 1426/2007), 168; Abdilmâcid Gavrî, "Ehlü'l-hadîs", 13.

<sup>107</sup> Abdilmâcid Gavrî, "Ehlü'l-hadîs", 11.

<sup>108</sup> Muhammed İctibâ en-Nedvî, *Sıddık Hasan Hân hayâtuhû ve esâruhu* (Şam, Dâru İbn Kesîr, 1420/1999) 41.

<sup>109</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 1/233.

<sup>110</sup> Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-kubûr* (Mısır-Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1412/1992), 27.

<sup>111</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 16/476.

<sup>112</sup> Leknevî "Kabrimi ziyaret edene şefaetim vacib olur" rivayetini hasen olarak görür. Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 422; Leknevî, *İbrâzu'l-ğay*, 104.

<sup>113</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, 27/219.



kadarıyla başta Buhârî olmak üzere muhaddisler üç mescit hadisi ile Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret arasında bağlantı kurmamıştır.<sup>114</sup> Beyhakî ise bu hadisleri Hz. Peygamber'in şehri Medine'yi ziyaret başlığı altında vererek meseleyi meşru kabul ettiğini ima etmiştir.<sup>115</sup> İbn Teymiyye'ye kadar genellikle âlimler, bu meseleyi "Namaz kılma kastıyla üç mescide yolculuk yapmayı adama" bahsinde işlemiş, Rasûlullah'ın kabri ile bu hadis arasında bir bağlantı kurulmamıştır.<sup>116</sup> İbn Teymiyye ise sadece Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek için yolculuk yapılmaz diyerek meseleyi itikâdî bir alana çekmiş, gereksiz bir tartışma başlatmıştır. Çünkü Medine'ye ziyarete giden hiç kimse, Mescid-i Nebevî'de namaz kılmadan, sadece Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edip, dönme gibi bir fikre kapılmamıştır.

İbn Teymiyye bu konuda İmam Mâlik'in, "Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettim" demeyi mekrûh görüp, bu cümle yerine "Hz. Peygamber'i ziyaret ettik" demeyi tavsiye etmesini delil olarak kullanmıştır.<sup>117</sup> Ancak İmam Mâlik, İbn Teymiyye'nin dediği gibi Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmeyi mekrûh görmemektedir. İmam Mâlik gerçekten İbn Teymiyye'nin dediği görüşte olsaydı, İbn Ömer'in, Hz. Peygamber'in kabri başına gelip, ona salat-ü selam okumasını rivayet etmezdi.<sup>118</sup> Ayrıca Mâlik bu cümleden hemen önce "Ziyaret tavafı yaptım" demeyi de mekrûh görmüştür. Nasıl bu cümleden "ziyaret tavafı yapmak mekrûhtur" görüşü çıkmıyorsa, mezkûr cümleden de *Rasûlullah'ın kabrini ziyaret mekrûhtur* sonucu çıkarılmamalıdır. Leknevî'ye göre ne imam Mâlik ne de ona uyanlar Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmeyi mekrûh görmüştür.<sup>119</sup>

<sup>114</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 3/418; Buhârî, "Fazlu's-salât fi mescidi Mekke ve Medine", 1-5; İ'hsâr ve cezâu's-sayd", 37; "Savm", 66; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 99; Tirmizî, "Salât", 243; Nesâî, *Mesâcid*, 9;

<sup>115</sup> Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/401.

<sup>116</sup> Şâfiî, *Üm*, 2/281; Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uşûl fi ma'rifeti aḥbâri'r-Resûl, nşr. Abdurrahman Ammâre* (Beyrut: Dâru'l-Cil), 2/67; Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Habep: Matbaatü'l-İmiyye, 1932), 2/222; Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *İ'lâmü'l-hadîs fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd Abdurrahmân (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988), 1/647.

<sup>117</sup> Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/400.

<sup>118</sup> Mâlik, "Sehv", 68 (2/138).

<sup>119</sup> Leknevî, *İbrâzu'l-ğay*, 102. Cüveynî (ö. 478) ve Kadı İyâz'ın (ö. 544) Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret kastıyla yolculuk yapmayı mekrûh görmeleri Mescid-i Nebevî'de namaz kılmak kasti olmaksızın sadece Rasûlullah'ın kabrini ziyarete gitme ile ilgilidir. detaylı bilgi için bk. Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *el-Mecmû 'şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 8-474; Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972), 9/106; Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379-1959), 3/65; Abdulhay Leknevî, *Zaferü'l-emânü fi Muḥtasari'l-Cürçânî* (Beyrut: Dâru'l-feth, 1420/2000), 98-101; Abdulfettâh b. Sâlih, "Şeddü'r-rihâl li ziyâreti kabri'ş-şerîf", 8.



İbn Teymiyye, Medinelilerin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmelerini mekruh görmüş, ümmetin böyle bir ziyaret yapmadığını iddia ederek bu ziyaretin bid'at olduğunu iddia etmiştir.<sup>120</sup> Ona göre Hz. Peygamber'in mescidine gidip dua edip Rasulullah'a salât selam okumak meşrudur. Fakat sahâbe sıkça mescide gelmesine rağmen Hz. Peygamber'in kabri başına gidip, onu selamlayıp ziyaret etmemiştir.<sup>121</sup> İbn Ömer'in sağ elini Hz. Peygamber'in kabrine koyarak onu selamladığına dair rivayet ise İbn Teymiyye'ye göre zayıftır. Zira Mâlik'in naklinde sağ elini kabre koymasından bahsedilmemiştir.<sup>122</sup> Görüldüğü gibi o, İbn Ömer'in sağ eliyle kabre dokunmasını kabul etmemiş, fakat İbn Ömer'in kabri ziyaret etmesine de itiraz etmemiştir.

Ahmed b. Hanbel'e oğlu Abdullah, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edip, teberrük kastıyla kabre dokunmayı sormuş, Ahmed b. Hanbel ise "la be'se bih" (bunda bir beis yoktur) demiştir.<sup>123</sup> Yapılan bu nakillerden de anlaşıldığı gibi Ahmed b. Hanbel döneminde Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret, Medine'ye gidenler için fikhî bir mesele olarak görülmüştür. Ancak İbn Teymiyye İbn Ömer dışında başka bir örnek olmadığını gerekçe göstererek Medinelilerin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmelerini de mekruh görmüştür.

İbn Teymiyye tarafından başlatılan Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek için yolculuk yapmayı meşru görmeme onun fikirlerini benimseyen alimler tarafından savunulmaya devam etmiştir. Hindistan Ehl-i hadis alimleri ise onun bu fikirlerinin etkisi altında kalmıştır. Sıddık Hasan Han da bu konuda genelde İbn Teymiyye'den alıntılar yaparak benzer görüşü savunmuştur.<sup>124</sup> O tıpkı İbn Teymiyye gibi Hz. Peygamber'in mescidine de sadece ibadet kastıyla gidilebileceğini savunur.<sup>125</sup> Buna rağmen Sıddık Hasan Hân'ın kitaplarında tevessüle olumlu yaklaştığına dair ifadeler vardır. örneğin o, babasından bahsederken "kabr-i şerifi nurla dolu olup, insanlar onun kabriyle teberrük ediyorlar" demiştir.<sup>126</sup> O Mekke Sevr dağına insanların çıktığını söyledikten sonra bunun sünnet olmadığını, Sübeyr dağına dua etmenin ise müstehab

<sup>120</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 27/243.

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 27/309.

<sup>122</sup> İbn Teymiyye, *er-Rad ala'l-İhnânî*, 1/411.

<sup>123</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 2/492.

<sup>124</sup> Sıddık Hasan Han, *Rihletü's-Şiddîk ile'l-Beyti'l-'atîk* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1428/2007), 140; Sıddık Hasan Han, *Delîlü't-tâlib*, 293.

<sup>125</sup> Sıddık Hasan Han, *Rihle*, 142. Tevessül konusunda Şah Veliyyullâh, Hindistan Ehl-i Hadisi gibi düşünmemektedir. Detaylı bilgi için bk. Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 2/120.

<sup>126</sup> Sıddık Hasan Han, *et-Tâcü'l-mükellel*, 294; Abdülmâcid Gavrî, "Ehlü'l-hadîs", 15.





olduğunu iddia etmiştir.<sup>127</sup> Bize göre onun bu ifadelerinin de yaşadığı zihniyet değişiminden önce söylenmiş olma ihtimali yüksektir.

Görüldüğü gibi Hindistan Ehl-i hadisi'nin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretle ilgili görüşleri Ehl-i hadisten değil, İbn Teymiyye'den alınmıştır.

## Sonuç

Hindistan Ehl-i hadis hareketinin klasik Ehl-i hadis, İbn Teymiyye Selefliği, Şevkânî hareketinin devamı olduğu yönünde tespitler bulunduğu gibi yerel bir hareket olduğu şeklinde iddialar da mevcuttur. Gerçekten de Hindistan Ehl-i hadis hareketinin yukarıda ismi geçen ekollerle şu veya bu şekilde fikrî bir irtibatı bulunmaktadır. Ancak bu irtibatı, hoca-talebe ilişkisi üzerinden veya tevhid ve cihad gibi bütün Müslümanlarca kabul edilen esaslar üzerinden kurmak doğru neticeler vermeyebilir. Çünkü bir hareket veya fikirden etkilenmek için o fikrin sahibi ile buluşmaya gerek yoktur. Fikir sahibinin kitaplarını okuyarak veya konuyla ilgili düşüncelerini öğrenerek bahsedilen fikir benimsenebilir. Bu sebeple mezkûr ekolleri birbirinden ayırabilecek prensipler üzerinden değerlendirmeler yapmak zaruridir.

Taklid, ilk üç asırda kişinin bilmediği bir soruyu bilene sorması, aldığı cevaba göre amel etmesi şeklindedir. Dördüncü asırda mezheplerin etkisi artmış, müçtehid âlimlerin azalması sebebiyle de taklid hızla yaygınlaşmıştır. Böylece ilk dönemlerde bilmediği bir konuyu bilene sorma şeklinde başlayan taklid, bu dönemde muayyen bir mezhebi taklide dönüşmüştür. Halk arasında taklidin bu denli yayılmasına hatta mezhebin din yerine konulması şeklinde ortaya çıkan durumlar; İbn Hazm, İbn Teymiyye ve onu takip edenler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Özellikle Mu'tezile İbn Hazm ve Şevkânî bu konuda sorumluluğu halka yüklemiş, halkın sorduğu sorularda delil istemesi gerektiğini belirtmiştir. Hindistan Ehl-i hadisi de onların bu görüşünü olduğu gibi almış, taklidi tamamen reddetme yolunu tercih ederek, klasik dönem Ehl-i hadis'inden, Şah Veliyyullah ve Muhammed b. Abdulvehhâb'dan farklı bir yol tercih etmiştir.

Şefaaf konusunda ölü veya diriden şefaaf isteme ayrımı İbn Teymiyye ile başlamıştır. İbn Teymiyye bu fikriyle şefaafı sahâbeye has kılmış, sahâbe sonrası müslümanları şefaaf hakkından mahrum bırakmıştır. İbn Teymiyye öncesinde kitaplarda bu ayrımla ilgili ne lehte ne dealeyhte bir ifadeye rastlanmıştır. Özellikle Ehl-i hadis âlimleri şefaaf hadislerini zikrederken böyle bir ayrımdan söz etmemiştir. Genellikle hadisler şefaaf neyle ilgiliyse o başlık

<sup>127</sup> Siddık Hasan Han, *Rihletü's-Siddik ile Beyti'l-atik*, 11-12. Benzer değerlendirmeler için bk. Mübârekpûri, *Tuhfe*, 4/188; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman (Medîne: Mektebetü's-Selâfiyye, 1388/1968), 6/17.





altında zikredilmiştir. Bu sebeple Hindistan Ehl-i hadisi'nin şefaath hakkındaki düşüncesini İbn Teymiyye'den aldığı söylenebilir. En azından klasik dönem Ehl-i hadis'inde böyle bir ayrımın bulunmadığı net bir şekilde ifade edilebilir. Bu konuda Muhammed b. Abdulvehhâb da İbn Teymiyye gibi düşünmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre tevessül ancak hayatta olan kişiye yapılır. Hz. Peygamber hayatta iken yapılan tevessül ise onun duasını alma şeklindedir. Onun ortaya koyduğu bu tevessül anlayışını kendisinden önce böyle taksim eden bir başka müellif tespit edilememiştir. O ısrarla "zat ile tevessül icmâ ile caiz değildir" demiştir. Ancak tevessülle ilgisi olmayan bir konuyu işlerken, Ahmed b. Hanbel'den tevessül örneğini bizzat kendisi nakletmiştir. Ayrıca İbnü's-Sünnî "*Kör olan kişi nasıl dua eder*" başlığı genel olup, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da onunla tevessül edilebileceğini göstermektedir. En azından İbn Teymiyye'nin "böyle bir tevessülün örneği yok" dediği tevessülü ispat etmektedir. Ayrıca Sonuç olarak Hindistan Ehl-i hadisi tevessül düşüncesini olduğu gibi İbn Teymiyye'den almış, bu konuda Şah Veliyyullah'ın görüşlerini dikkate almamıştır.

İbn Teymiyye'ye kadar âlimler Rasûlullah'ın kabrini ziyaret etmeyi, fikhî bir mesele olarak tartışmış, İbn Teymiyye ise meseleyi ibadet kastıyla üç mescide yolculuk yapma hadisiyle irtibatlandırarak itikadî bir sorun haline getirmiştir. İbn Teymiyye öncesinde meseleyi bu açıdan değerlendiren başka bir isim tespit edilememiştir. Hindistan Ehl-i hadisi'nin bu konuyla ilgili fikirleri de İbn Teymiyye'den alınmıştır.

Sonuç olarak Hindistan Ehl-i hadisi'nin zâhiri esas almak vb. prensipleri ilk dönem Ehl-i hadisiyle aynıdır. Ancak mezhep mensuplarının büyük önem verdikleri, taklid, şefaath, tevessül ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret konularındaki fikirleri klasik dönem Ehl-i Hadisi ve Şah Veliyyullah Dihlevî de bulunmamaktadır. Bu fikirler İbn Teymiyye ve Şevkânî kaynaklıdır.



**Kaynakça / Reference**

Abdulhay el-Hasenî. *Nüzhetü'l-ḥavâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.

Abdumâcid Gavrî. "el-Murâdu bi ehli'l-hadîs fi'l-karni'l-hicriyyetti'l-ûlâ ve medâ alâkati'l-müsemme-yîne fî şibhi'l-kârrati'l-Hindiyye fi'l-kurûni'l-müte'ehhira". *Journal of Islamic & Religious Studies* 5/1 (1441/2020), 1-22.

Abdulvehhâb Halîlü'-rahmân. *ed-Da'vetü's-selefiyye fî şibhi'l-kârrati'l-Hindiyye*. Mekke: Ümü'l-Kurâ, 1406/1985.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.

Agitoğlu, Nurullah. *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.

Akay, Akif. *İslam İnançında Şefaât*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniv., Doktora Tezi, 2012.

Alâ Bekir. *Melâmihün Reîsiyye li'l-Menâhici's-Selefiyyi*. İskenderiye: Dâru'l-Akîde, 1437/2016.

Âmidî, Seyfeddîn. *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Apak, Adem. "İslâm Târihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni". *Târihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014, 39-50.

Aydın, Ahmet. "Sömürge Hindistan'ında İslâmî Akımlar: Ehl-i Hadis Cemaati". *History Studies* 11/1 (2019), 1-22.

Azhar Majothi. *Indian Wahhâbism: The Case Of The Ahl-I Hadîth In Colonial India*. University of Wales Trinity Saint David, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Ġâyetü'l-maḫşûd fî ḥalli Süneni Ebî Dâvûd*. 3 Cilt. Karataş, El-Mecme'u'l-İlmî, 1429.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *'Avnü'l-ma'bûd*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. 14 Cilt. Medîne: Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.

Bashir Ahmad Khan. *Ahl-i Hadith Movement in Northern India*. Hindistan: University of Kashmir, 1987.

Bashir Ahmed Khan. "From Wahabî To Ahl-I Adith : A Historical Analysis". *Proceedings of the Indian History Congress* 61 (2001 2000), 748-760.



Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.

Birişik, Abdülhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Buehler, Arthur F. "Karizmatik Otorite Nassî Otoriteye Karşı: İngiliz Hindistanı'nda Aracı Tasavvufu Reddedenlere Nakşibendî Yanıt". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (01 Haziran 2004), 349-366.

Büyükkara, M. Ali. "Vehhâbilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/ 611-615. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Charls Allen. "The Hidden Roots of Wahhabism in British India". *World Policy Journal* 22/2 (2005), 87-93.

Çalışkan, İsmail. "Allah-İnsan İlişkisinde Aracı Fikri: Vesilecilik". *İslâmiyât* 5/1 (2002), 181-190.

Daniel Brown. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. çev. Salih Özer-Sabri Kızılkaya. Ankara: Ankara Okulu, 2009.

Daudî, Zaferullah. *Şah Veliyyullah Dihlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Ebû'l-Hasan en-Nedvî. *A Misunderstood Reformer*. Lucknow-İdia: Acedemy of İslamic Reearch and Publications, ts.

Edward Rehatsek. *The History of the Wahhâbys in Arabia and in India*. Bombay, 1880.

Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Ğâmûsü'l-muĥîf*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Gözün, Abdulvehhab. "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 15-42.

Güler, Zekeriya. "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 45-98.



Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. *Kitâbü'l- 'İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422/2001.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *İ'lâmü'l-hadîs fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed b. Sa'd Abdurrahmân. 4 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1409.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Habep: Matbaatü'l-İmiyye, 1351-1932.

Hughes, Thomas Patrick. *A Dictionary of Islam*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 1995.

İbn Abdilber. *Câmi'u beyâni'l-ilmî ve fadlihî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415.

İbn Abdilber. *el-İntimâ fi fadli's-salâseti'l-fakahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Abdilber. *el-İstîâb fi ma'rifeti ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1992.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu'l-Câmi i's-şahîh*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Şuayb el-Arnaût. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, 1379–1959.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1403/1983.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkî 'în 'an rabbi'l- 'âlemîn*. thk. Muhammed Abdusselâm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

İbn Kutluboğa. *Tâcü't-terâcim*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-İstiğâse fi'r-red ala'l-Bekrî*. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *er-Red ala'l-İhnâî*. Cidde: Dâru'l-Hazâr, 1420.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Kâidetün Celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*. Riyad: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1419.



İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. 37 Cilt. Vizâretü'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Riyâd., 1424.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Ziyâretü'l-kubûr*. Mısır-Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1412.

İşcan, M. Zeki. "Selefilığın Temel Esasları". *Târihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014, 91-110.

İşcan, M. Zeki. "Ehl-i Sünnette Dini Bir Otorite Olarak Selef Fikrinin Ortaya Çıkışı". *Ekev Akademi Dergisi* 9/5 (2005), 7-24.

Kallek, Cengiz. "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/158-159. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihâd*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Kevserî, Muhammed. *Muhgu't-takavvul bi meseleti't-tevessül*. Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2004.

Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefilik*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.

Leknevî, Abdulhay. *İbrâzü'l-gayyi'l-vâkı' fi Şifâi'l-ayy*. Beyrut: Dâru'l-Feth, 1416/1996.

Leknevî, Abdülhay. *Zaferü'l-emânî fi Muhtaşari'l-Cürcânî*. Beyrut: Dâru'l-feth, 1420/2000.

Mâtürîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınları, 1425/2005.

Metcalf, Barbara. *Islamic Revival in British India*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Metcalf, Barbara. "The Taqwiyyat al-Iman (Support of the Faith) by Shah Ismail Shahid". *Islam in South Asia in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 2009, 190-201.

Mohiuddin Ahmad. *Saiyid Ahmad Shahîd: His Life and Mission*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1975.

Muhammed Dihlevî. *Hadis Ehli'nin Tarihi*. İstanbul: Mercan Yayınları, 2014.

Muinuddin Ahmad Khan. "Some Reflections on Mawlana Karamat Ali's Role As A Reformer". *Islamic Studies* 4/1 (1965), 103-111.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizi*. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2010.



Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.

Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdulvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/492-494. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

Özdemir, Mehmet. "Fıkıh Usulü Açısından Taklid". *Hikmet Yurdu* 5/9 (2012), 137-161.

Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2014.

Pezdevî, Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Uşûlü'l-Pezdevî*. Karataş: Matba'atu Câvid, ts.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Sıddık Hasan Han. *Delîlü't-ţâlib 'alâ tercîhi'l-meţâlib*. Riyâd: Dâru'd-Dâi li'n-Neşr, 1422.

Sıddık Hasan Han. *ed-Dînü'l-hâlis*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995.

Sıddık Hasan Hân. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âşiri't-ţrazi'l-âhiri ve'l-evvel*. Katar: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf, 1427.

Sıddık Hasan Han. *Tercümânü'l-vehhâbiyye*,. Agra: Matbâatu'l-Mufîd, 1301.

Sıddık Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî. *el-İklîd li-edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*. İstanbul: Mabaatu'l-Cevânibi'l-Kâine, 1296.

Sıddık Hasan Han. *Rihletü's-Şiddîk ile'l-Beyti'l-'atîk*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1427/2007.

Subkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *Şifâ'ü's-sekâm fî ziyâreti hayri'l-enâm*. Beyrut: el-Mektebetü't-tahsîsiyye li'r-Reddi Ala'l-Vehhâbiyye, 1428/2008.

Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî ibnû's-. *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*. Beyrut: Dâru'l-Kible, ts.

Şevkânî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.

Titus, Murray. *A Religious History of İslam in İndia and Pakistan*. Coronet Books, 2005.





Uzundağ, M. Sait. *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü ve Sıddık Hasan Han*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.

William, W. Hunter. *The Indian Musalmans*. London, 1876.

Yarrington, Matt D. *Lived Islam in Bangladesh*. İskoçya: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2010.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiretü'l-ıuffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2022, 6 (1): 247-264

**The Problem of Objectivity in Science in Imre Lakatos**

Imre Lakatos'ta Bilimde Nesnellik Sorunu

**Naile ÖZDEMİR**

**Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı**

**naileozdemir19@hotmail.com**

**ORCID: 0000-0002-7374-5420**

**Yaşar TÜRK BEN**

**Prof. Dr., Hitit Üniversitesi**

**İlahiyat Fakültesi**

**yasarturkben@hotmail.com**

**ORCID: 0000-0002-0379-5625**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 08.02.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 09.03.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 30.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Özdemir, Naile, Türkben, Yaşar. " The Problem of Objectivity in Science in Imre Lakatos". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 247-264. <https://doi.org/10.32711/tiad.1070222>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## The Problem of Objectivity in Science in Imre Lakatos\*

### Abstract

From the 17th century, new scientific developments accompanied science philosophers started to discuss how to distinguish scientific propositions from metaphysical propositions. That problem was replaced by how to discriminate between scientific and non-scientific in the 20th century. In that period, different scientific understandings started to come up. Imre Lakatos is one of the leading thinkers who came forward with his views during this period. In Lakatos' view, not being rational criteria for scientific knowledge was relativised natural sciences developing sciences such as social sciences, ethics and science fields were too and this caused dangerous results. Due to that, Lakatos defends the importance of determining criteria to distinguish scientific knowledge from non-scientific one. He says that the history of science must be known for the philosophy of science well and philosophy of science must be known for the history of science well. Lakatos says that there aren't certain verification and falsification in science; for to him, science is fallible at the same time. He advocates that there aren't certain and unchangeable methods in science. Due to his ideas, he affected Feyerabend. Lakatos asserted that science is progressing rationally; he is against Popper and Kuhn but tried to synthesize between them.

**Keywords:** Philosophy of Science, Imre Lakatos, Verification, Falsification, K. Popper.

### Imre Lakatos'ta Bilimde Nesnellik Sorunu

#### Öz

17. yüzyıldan itibaren yeni bilimsel gelişmelerin ortaya çıkmasıyla birlikte bilim felsefecileri, bilimsel önermeleri metafizik önermelerden nasıl ayırt edecekleri konusunda tartışmalara başladılar. 20. yüzyılda bu sorunun yerini bilimsel ve bilimsel olmayan ayırımının nasıl yapılacağı konusu aldı. Bu dönemde farklı bilimsel anlayışlar ortaya çıkmaya başladı. Bu dönemde görüşleriyle öne çıkan öneli düşünürlerden biri de Imre Lakatos'tur. Lakatos'a göre bilimsel bilginin rasyonel ölçüt olmaması, sosyal bilimler, etik ve bilim alanları gibi bilimleri geliştiren doğa bilimleri de göreceli hale getirilmiş ve bu tehlikeli sonuçlara neden olmuştur. Bu nedenle Lakatos, bilimsel bilgiyi bilimsel olmayandan ayırt etmek için bir kriter belirlemenin önemini savunur. Bilim felsefesi için bilim tarihinin iyi bilinmesi, bilim tarihi için de bilim felsefesinin iyi bilinmesi gerektiğine işaret etmektedir. Lakatos, bilimde kesin doğrulama ve kesin yanlışlamanın olmadığını belirtmekte ve bilimde kesin ve değişmez yöntemlerin olmadığını iddia etmektedir. Lakatos, bu fikirleriyle Feyerabend'i etkiledi. Lakatos bilimin rasyonel bir şekilde ilerlediğini, Popper ve Kuhn'a karşı olduğunu ancak aralarında sentezler yapmaya çalıştığını ileri sürdü.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim Felsefesi, Imre Lakatos, Doğrulama, Yanlışlama, K. Popper.

\* In this article, we benefited from our master's thesis, which we prepared at Hitit University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Sciences Department, titled "The Problem of Objectivity in Science and Objectivity Understanding According to Imre Lakatos".



## Introduction

The separation of science from philosophy and the fact that there is no reliable information outside of science has become a prevailing thought since the seventeenth century. During this period, Kant argued that metaphysical knowledge was impossible, which caused this knowledge to lose its importance. The fact that scientific knowledge was based on observation and experiment allowed him to be considered the only reliable information. In addition, the deductive method in science has become ahead of the inductive method.

In the 20th scientists abandoned the possibility of metaphysical knowledge earlier, as well as saw that the view that scientific knowledge is now proven knowledge is untenable. This, in turn, led to the emergence of a new crisis. With this crisis, the philosophy of science began to gain importance again. This was also since scientific knowledge was uncontrollable. Popper's theory of "falsification" replaced the principle of "verification". In this regard, Popper's principle of falsifiability can be considered a 'moderate' approach to logical positivism, since it allows us to distinguish statements belonging to the field of experimental science from metaphysical statements, logic, and mathematics<sup>1</sup>.

In the twentieth century, another philosopher of science saw that the lack of a rational criterion for scientific knowledge would lead to dangerous consequences, such as relativizing the natural sciences, as well as the developing social sciences, ethics, and political fields. That is why he concluded that it is very important to introduce criteria into scientific knowledge. This philosopher is Imre Lakatos (1922-1974). Lakatos is a philosopher of science and mathematics. He held a position at the London School of Economics from 1960 until his death. Lakatos mentioned in his article "Methodology of Scientific Research Programmes" that it is necessary to consider theories not separately but within a research programme. He is known for his assessments of this concept<sup>2</sup>.

Lakatos, which Feyerabend dedicates in *Against Method* as a "friend and fellow anarchist", is generally known for both sides. One of them is Lakatos in his book *Proofs and Refutations*, in which he examines the history of mathematics, mathematicians, the philosophy of mathematics, in short, mathematics. The other is Lakatos in "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," which he considered part of his book *The Changing Logic of Scientific Discovery*, which he intended to write in 1968-69. In this paper he

<sup>1</sup> Ali Yıldırım, *Din Dilinin Ahlaki Yorumu* (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 43.

<sup>2</sup> Dominique Lecourt, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2006), 88.



developed his design of science, trying both to correct Popperian falsificationism and to answer objections to Popperian falsificationism<sup>3</sup>.

Lakatos is a philosopher who argues that scientific progress can be explained rationally in the contemporary philosophy of science literature. To him, in addition to knowing the history of science well for the philosophy of science, it is necessary to know the analysis of the philosophy of science about what science is to be able to describe the facts in the history of science well. In other words, philosophical analysis of the distinction of science from other non-science activities is required. He changed Kant's famous saying: "Philosophy of science without history of science is empty; history of science without philosophy of science is blind"<sup>4</sup>.

Before introducing the criterion of scientificity, Lakatos examined the problem of "setting boundaries" in the past. Some postmodern scientists, such as Feyerabend, have said that rational criteria cannot be set based on the problems caused by the scientific criteria put forward by the contemporary philosophy of science. Feyerabend's "Anything goes" principle and Kuhn's criticism of the scientific revolution, which he likened to conversion, were the factors that made Lakatos stand out in the philosophy of science<sup>5</sup>.

Lakatos created the methodology of science to solve three fundamental problems. These; science or pseudoscience, that is, the question of setting boundaries; falsification and the methodology of scientific research programmes, namely fallibility versus falsificationism; it is a methodology for scientific research programmes.

### **1. The Problem of Distinguishing Science or Pseudoscience**

According to Lakatos, who argues that knowledge is something that is respected by man, science is also the most respected type of knowledge. He, like Popper, asks the question of what is the criterion that distinguishes knowledge from superstition, ideology, or pseudo-science. It is also important to criticize the problem of placing a boundary between sciences and pseudo-science in terms of its theorization. Deciphering the problem is also important in terms of its theorization. To Lakatos, deciding between science and pseudo-science is as much a problem of philosophy as it is a problem of vital, social, political relations and has ethical inclusions.

<sup>3</sup> Cemal Güzel, *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos* (Ankara: Bilim ve Sanat, 1999), 7.

<sup>4</sup> Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes* (New York: Cambridge University Press, 1978), 102.

<sup>5</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 28.



Looking at how the problem of setting boundaries has been tried to be resolved in the past, Lakatos says that the degree of commitment to a proposition does not make it knowledge. Accordingly, even if a proposition is clearly 'plausible' and even if everyone believes it, it can be quite scientific. A theory can be highly scientific even if no one understands it, let everyone believes it<sup>6</sup>.

A distinctive feature of scientific behaviour is that it is viewed with a certain scepticism even against theories that are given too much importance. Lakatos's statement best explains this scientific behaviour: "Indeed, the hallmark of scientific behaviour is a certain scepticism even towards one's most cherished theories. Blind commitment to a theory is not an intellectual virtue: it is an intellectual crime"<sup>7</sup>.

Lakatos argues that the cognitive value of a theory has nothing to do with the psychological impact of the theory on people's minds, that is, the cognitive value of a theory is independent of the human mind (such as faith, commitment, understanding) that created it or understood it. According to him, only the objective basis on which the predictions of the theory have determined the scientific value of that theory<sup>8</sup>.

In this context, for Lakatos, who said that it is important to look at what experimental reasoning is, one of the main conditions of scientific reasoning is that theories are supported by facts. The collapse of Newton's theory in the 17th century indicates that the scientist's criterion is imaginary thought. While many scientists before Einstein thought that Newton solved the ultimate laws of God by proving them with facts, some scientists at the beginning of the 19th century acknowledged that a few experiments on this theory had never actually been conducted and that even the necessary mechanisms could not be established<sup>9</sup>.

This time, the question "if all scientific theories cannot be proved to the same extent, what distinguishes scientific knowledge from ignorance and science from pseudo-science" is raised. One of the answers to this question in the 20th century is the answer of the logician positivists<sup>10</sup> Logistic positivists say that the existence of other theories is based on total proof. If a theory has a high mathematical probability, this theory is considered scientific; if it is low or zeroes, it is not scientific, and as a result, the indicator of scientific honesty is to say nothing that does not show at least a high probability<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Güzel, *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, 8.

<sup>7</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 1.

<sup>8</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 1.

<sup>9</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 1-2.

<sup>10</sup> A. Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, trans. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1988).

<sup>11</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 3.





Even if logical positivists are allowed to distinguish between the style of discovery and the style of verification, their position is still threatened by the fact that the propositions of observation are theoretic and therefore fallible. They are ambitious enough to say that theories will acquire meaning only if they can be confirmed by direct observation. This position is fundamentally decimated by the fact that the sharp distinction between observation and theory cannot be verified because the theory is steeped in propositions derived from observation or rather an observation. Compared to other competing theories, he thought that induction should be abandoned because it was not new and uninteresting about the nature of science<sup>12</sup>. This phenomenon has led to the definition of Lakatos' inductive programme as a programme that is making a decline. But in 1934 Popper showed that the probability of mathematics of all theories, whether scientific or pseudoscientific, is zero to whatever extent the proof is given. If Popper is right, both scientific theories cannot be proven to the same extent, and they will be impossible to the same extent<sup>13</sup>.

It was necessary to set a new distinction criterion between science and pseudo-science. Lakatos says that Popper offers a good criterion: A theory can be scientific without a piece of evidence to support it. Again, a theory can be pseudo-scientific if it is supported by all available evidence. In other words, the scientific or non-scientific feature of a theory can be determined independently of the facts. If a very strict experiment (or observation) can be mistaken, the theory can be "scientific". If such a 'possible falsifier' is rejected, that theory may be pseudo-scientific. Lakatos opposes the claim that a border is placed between science and pseudo-science by doing so, he is arguing that a border is set between a more scientific method and a non-scientific method. A distinction of the scientific method is a distinction of the pseudo-scientific method. Whether a proposition will be a pseudo-scientific dogma, or a real knowledge depends on whether it is possible to prepare observable conditions that can falsify it<sup>14</sup>.

According to Lakatos, Popper's falsifiability criterion is also not effective in the analysis of the problem. Because this criterion of Popper ignores the stability of scientific theories. Scientists do not abandon a theory simply because facts contradict it. Usually, if they don't explain the anomaly, they ignore it and move on to other problems<sup>15</sup>.

So, what is the criterion of scientificity or the criterion of being a science? Seeing the naivety of Popper's falsification, Kuhn refers to the scientific revolution as

<sup>12</sup> Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*, trans. Hüsamettin Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 77-79.

<sup>13</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 3.

<sup>14</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 4.

<sup>15</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 4.



an irrational development. But it is not true that the scientific revolution is a kind of irrational change, a change of religion. Because if what Kuhn says is true, there will be no specific criteria for distinguishing between science and pseudo-science. There will be no distinction between scientific progress and intellectual decay, and there will be no objective criterion of scientific decency<sup>16</sup>. So, what criterion can Kuhn offer us in this case that will distinguish scientific progress from intellectual decadence?

Lakatos lays out a methodology of scientific research programmes that solved some problems that Popper and Kuhn could not solve in the 1970s: First, he claims that the defining unit of great scientific achievements is a research programme rather than a single isolated hypothesis. He also says that science is not just about trial and error or a series of conjectures and rebuttals. As regards Lakatos, it is not science if the proposition "All swans are white" can be falsified by the discovery of a black swan<sup>17</sup>

So, how do scientific revolutions happen according to Lakatos? For him, if there are two competing programmes and one of these programmes are degenerating and the other is progressing, scientists tend to join the advancing programme. Thus, as a result, scientific revolutions take place. Lakatos sees keeping them public as a matter of intellectual honesty. He argues that it is not dishonest to try perpetuating the corrupting programme and turn it into a progressive one<sup>18</sup>.

## 2. Falsification against Fallibility

Lakatos, who wants to reveal the conflicting arguments better, thinks that it is necessary to reconstruct the situation in the philosophy of science after the "demolition of verificationism".

Scholars belonging to the verification school argue that scientific knowledge consists of proven postulates. Whether they are intellectualists or experimentalists, they all think that a singular proposition expressing an undeniable fact can refute a universal theory. But Lakatos believes that few of them think that the unity of a finite number of factual propositions is sufficient to prove a universal theory inductively. In the end, it is seen that all theories are equally unverifiable<sup>19</sup>.

For centuries verificationists were the prevailing tradition in rational thought. Scepticism claimed only proven knowledge, and therefore any knowledge, that there is not and cannot be, but it did not reject verificationism. For scepticism,

<sup>16</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 5.

<sup>17</sup> Imre Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave (London: Cambridge University Press, 1970), 102.

<sup>18</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 12.

<sup>19</sup> Güzel, *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, 11.



"knowledge" was nothing more than animal belief. Thus, confirmationist scepticism mocked objective knowledge and opened the door to irrationalism, mysticism, and superstition<sup>20</sup>. Even when the classical justificationists accepted theoretical science as unverifiable, they were afraid of having to admit that it was a fallacy. New validators reject such a requirement<sup>21</sup>.

For Lakatos, substituting probability for evidence was an important step back for verification thinking. Particularly through the efforts of Popper, all theories are demonstrated to have zero probability, whatever the evidence. Not only are all theories equally unverifiable, but they are also equally improbable. Thus, the falsificationist thought of Popper gains importance.

Falsificationism is, in a sense, an important step back in rational thought. But since it was a step back from utopian criteria, it also enabled progress by destroying many confusing thoughts<sup>22</sup>. Lakatos analyzes Popper's falsificationism in three parts: Dogmatic falsificationism, methodological falsificationism, and sophisticated falsificationism.

### 2.1. Dogmatic Falsificationism

Dogmatic falsificationism is a very important type of falsificationism. It accepts the unconditional fallibility of all scientific theories; it is strictly empiricist without being inductive: It denies that the certainty of the empirical basis can be carried over to theories. Thus, dogmatic falsificationism is the weakest type of verificationism<sup>23</sup>.

The hallmark of dogmatic falsificationism is the assumption that all theories are equally predictive. Although science cannot prove any theory, it can be disproved; "It can, with complete logical certainty, renounce (the act of rejecting) what is false," that is, there is a very solid empirical foundation of facts that can be used to refute theories<sup>24</sup>.

It is the basis of scientific honesty to predetermine an experiment that will lead to the abandonment of the theory in case the result contradicts the theory. For the falsificationist, even once a proposition is falsified, it must be rejected unconditionally. The dogmatic falsificationist ignores falsifiable (non-

<sup>20</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 11.

<sup>21</sup> Güzel, *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, 11.

<sup>22</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 11.

<sup>23</sup> Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, 96–98.

<sup>24</sup> Seda Özsoy, 'Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri', *Kaygı* 30/ (2018), 218.



tautological) propositions and rejects their scientific status, calling them "metaphysical".<sup>25</sup>

For dogmatic falsificationism, science progresses by repeatedly breaking down theories with the help of strong facts. For example, on this view, Descartes' vortex theory of gravity was refuted and ruled out by the fact that planets move in ellipses, not Cartesian circles; however, Newton's theory successfully explained the phenomena present at the time, both those explained by Descartes' theory and those that refuted it. Thus, Newton's theory replaced Descartes's. Similarly, as seen by the falsificationists, Newton's theory was in turn disproved and proved false by the irregular perihelion of Mercury. Einstein's theory explained this<sup>26</sup>. Thus, science proceeds with fearless fiction that has never been proven or even made possible. But some of these fictions are later eliminated by unshakable final falsifications, giving way to new and, at least at first, unfalsified fictions even more fearlessly.

### 2.1.1. Dogmatic Falsificationism Criticism

According to Lakatos, dogmatic falsificationism which is based on two false assumptions is untenable. The first of these assumptions is that there is both a natural and a psychological boundary between theoretical or speculative propositions on the one hand and fact or observation statements on the other. Secondly, a proposition will be true if it has the criterion of being a psychological, factual proposition, or observation proposition; In this case, it is the assumption that the proposition can be said to be proven by the facts<sup>27</sup>. For Lakatos, a limiting criterion also complements these assumptions, and only those theories that prohibit certain observable states of fact, so that they are factually irrefutable, are "scientific".<sup>28</sup> In other words, the fact that a theory has an empirical basis makes it "scientific".

Lakatos argues that both assumptions are wrong. While he says that the first assumption is wrong, he states that the mind is not a blank slate (tabula rasa), as the experimenters argue, and that every mind is full of needs and expectations. However, while these assumptions are accepted, the latter is inconsistent. Thus, there are no natural (i.e., psychological) criteria for demarcating between observational and theoretical statements. This allows the first assumption to be overturned. While the truth values of observation statements cannot be determined precisely, the experiment does not prove any factual statement. Propositions cannot be derived from facts and cannot be proved by experiment, but they can derive from other propositions. But the

<sup>25</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 19.

<sup>26</sup> Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, 97.

<sup>27</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 14.

<sup>28</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 14.



peculiarity of both theories and factual propositions is that they are fallible<sup>29</sup>. Therefore, we can neither prove nor falsify theories. The theoretical nature of scientific propositions and their irreversibly fallible are facts that falsify the second assumption.

Finally, even if there were a natural decimation between the propositions of observation and theories, if experiments could verify the experimental reports, their power of falsification would still be limited. Scientific theories cannot completely prevent any observable situation. As such, the 'relentless' functioning of dogmatic falsification collapses<sup>30</sup>. Lakatos summarizes this as follows: Scientific theories are not only equally unprovable, and equally improbable, but they are also equally undisprovable. But the recognition that not only the theoretical but all the propositions in science are fallible, means the total collapse of all forms of dogmatic justificationism as theories of scientific rationality<sup>31</sup>

## 2.2 Methodological Falsificationism

The predominance of fallible evidence has led to the collapse of dogmatic falsificationism. If all scientific theories are fallible, it will only be possible to criticize them for inconsistency. In that case, the following question will come to mind: "In what sense is science empirical?" If it is possible to prove and disprove scientific theories, then the sceptics will be completely right. From this point of view, science is nothing but empty doubt, and there is no such thing as scientific progress. So, can it produce a thesis against scepticism? Can scientific criticism save us from fallibility, that is, from delusions? Could there be a fallible theory of scientific progress? On what basis can a theory be ruled out if scientific criticism is wrong? It will be possible to ask this and similar questions<sup>32</sup>.

Lakatos secondly speaks of methodological falsificationism, which he sees as a kind of conciliationism. He states that to understand methodological falsificationism, it is necessary to look at the types of conventionalism. Lakatos says that the most important type of conventionalism, which is divided into two as "passivist" and "activist"<sup>33</sup>, is revolutionary conventionalism within the activist conventionalism. From this emerged Pierre Duhem's simplicity and Popper's methodological falsificationism<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 14–17.

<sup>30</sup> Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, 103.

<sup>31</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 19.

<sup>32</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 20.

<sup>33</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 20.

<sup>34</sup> Gökhan Gürdal, 'Bilimsel Gelişme Teorileri Açısından I. Lakatos ve L. Laudan'ın Düşüncelerinin Karşılaştırılması', *Kaygı* 27/ (2016), 33.



Lakatos says that Duhem concedes that the conventionalists' theories of physics cannot be shattered by mere refutations. He states that they attribute these defences to the following view: He claims that a building whose columns are shaken can crumble under the weight of constant repairs and well-mixed support elements when these columns are no longer able to support it. In this case, he says that the theory should lose its original simplicity and give its place to another theory<sup>35</sup>. However, falsification is left to subjectivity or the scientific situation, and much room is given to the foreground theory.

Saying that Popper also tried finding a more objective and more crucial criterion, Lakatos mentions that he did not accept the clipping of empiricism in Duhem and that experiments suggested a methodology that does not lose its power even in mature science. Popper's methodological falsificationism is both conventionalist and falsificationist. But Popper says that he differs from the conventions by arguing that the propositions agreed upon in Spatio-temporal terms are singular, not universal<sup>36</sup>.

According to methodological or Popperian falsificationism, some useless theories must be abandoned. If this is not done, the development of science will cause complete turmoil. A theory is valuable if the methodological falsificationist is striving to survive under very difficult conditions to ensure that the most appropriate theories can survive. Under these conditions, the theory, once falsified, must be abandoned. These theories should only be retained if they can stand the test<sup>37</sup>.

Unlike the dogmatic falsificationist, which combines refutation with rejection, the methodological falsificationist distinguishes it. The methodological falsificationist is fallibility, but that doesn't make it weak. Based on this, the methodological falsificationist introduces a new criterion of demarcation: Theories that can be falsified or denied are scientific. In other words, only theories with an empirical basis are scientific, which marks the difference between dogmatic falsificationism and methodological falsificationism<sup>38</sup>.

### 2.2.1. Methodological Falsificationism Criticism

Methodological falsification, which is more libertarian than dogmatic falsification, nevertheless remains insufficient to explain the scientific one.

<sup>35</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 21–22.

<sup>36</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 22.

<sup>37</sup> Güzel, *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, 13–14.

<sup>38</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 25.





Lakatos says that deciphering the boundary between the scientific and the non-scientific can only happen by applying to the history of science<sup>39</sup>.

Lakatos says that there are at least two critical features in both dogmatic falsification and methodological falsification that do not coincide with the history of science: The first of them, in both falsifications, is a double decider between a test, theory, and experiment, or it should be so that eventually both will meet. However, from the viewpoint of the history of science, it seems that there is at least a triple conflict between tests, decoupling theories, and experiments. The second feature is that for these falsifier views, the only interesting result of such an encounter is a (finishing) falsification; discoveries are refutations of scientific assumptions. However, at first glance, it shows that some experiments are verifications rather than falsifications<sup>40</sup>.

Lakatos says that initially, each theory contained many outliers, that is, no theory is initially perfect. In Lakatos' view, this is an improvement if it is possible to see with certainty that scientific knowledge has ceased to search for facts. Because of this, he believes that it is pointless to read the history of science without any theories<sup>41</sup>.

For Lakatos, methodological falsificationism is too rigid; and he then replaced the methodology and understanding of scientific progress with a sophisticated (subtle) falsificationism, in which he proposed a new falsificationism of naive forms of methodological falsificationism. Lakatos says that this is the path that Popper is following and that he intends to follow it<sup>42</sup>.

### 2.3. Sophisticated Falsificationism against Naive Methodological Falsificationism

In Lakatos' view, if the history of science fails to justify the theory of scientific rationality, there are two options: The first is to abandon the effort to provide a rational explanation for the success of science. Secondly, instead of naive variants of methodological falsificationism, a sophisticated type of falsificationism is introduced, which gives new rationality of falsification and saves methodology and the idea of scientific progress<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Tekin Atmaca, *Lakatos'un Bilim Felsefesinde Rasyonellik* III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II, Editörler: Nuriye Kayar, Ümit Güneş (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014), 174.

<sup>40</sup> Güzel, *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, 14.

<sup>41</sup> Atmaca, *Lakatos'un Bilim Felsefesinde Rasyonellik* III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II, Editörler: Nuriye Kayar, Ümit Güneş, 174-175.

<sup>42</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 31.

<sup>43</sup> Güzel, *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, 14.



Sophisticated falsificationism differs from naive falsificationism not only in the criterion of demarcation but also in the rules of falsification or elimination. According to the naive falsifier, a theory that is considered experimentally falsifiable is 'scientific'. For sophisticated falsification, a theory is 'scientific' only if it has more experimental content than previous theories, that is, only if it leads to the discovery of new facts. This condition can be solved in two points: firstly, the fact that the new theory has additional experimental content can be instantly checked by this a priori logical analysis, and secondly, it is scientism, which is the verification of some of this content. This can only be checked experimentally, and its duration is unclear<sup>44</sup>.

When a naive falsificationist theory contradicts it, it is falsified by a reinforced observation statement. But to the sophisticated falsificationist, a scientific theory of T is falsifiable if and only if another theory of T\* has the following characteristics: (1) T\* has more empirical content on T: that is, it must predict phenomena that are unexpected or even prohibited by theory T in the light of new facts. (2) T\* should describe T's previous achievement; that is, all the content of T in the unimproved state must also be contained (within the limits of its observational error) by T\*; (3) Some of the extra content of T\* is supported<sup>45</sup>.

To Lakatos, a scientific theory should be evaluated together with its auxiliary assumptions and initial conditions, as well as with the preceding theories to understand what kind of change it caused. In this case, it will be a set of theories, not individual theories that are evaluated<sup>46</sup>.

In Lakatos' view, each theory is a theory set (T1, T2, T3 ...) that must contain at least as much content as the unimproved content of the preceding theory. He argues that such a set of theories is also empirically progressive if each new theory has more empirical content than its predecessor, that is, if a new theory leads to the discovery of some new facts. A problem change is progressive if it is both theoretically and empirically progressive, otherwise, it is a degenerating problem change. Problem changes should be considered scientific if they are at least theoretically progressive, otherwise, they should be dismissed as pseudo-scientific problem changes. A phenomenon is scientific if a new phenomenon can be explained together with it. Lakatos argues that it is a categorical mistake in terms of sophisticated falsificationism to shift the problem of scientificity from theories to a series of theories and to reduce scientificity to a single theory<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 31.

<sup>45</sup> Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, 118.

<sup>46</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 32.

<sup>47</sup> Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, 118–119.



Lakatos says that in sophisticated falsification, falsification is impossible before the emergence of a better theory. The crucial element in falsification is whether the new theory gives extra new information compared to the previous one and whether it is confirmed. While verificationists cared about examples that confirmed a theory, naive falsifiers also highlighted examples that refuted it. To methodological falsifiers, those that are life-threatening are examples that confirm additional information, albeit relatively infrequently<sup>48</sup>.

According to naive falsification, science develops with repeated experimental demolitions of theories, but these demolitions do not have to be. The constant increase of theories is optional. For sophisticated falsification, the spread of theories cannot wait for the refutation of accepted theories. In naive falsification, it is a question of replacing a falsified assumption with a better assumption, while in sophisticated falsification, it is a priority to replace any assumption with a better one<sup>49</sup>.

Confirmatory honesty accepted only the proven and ignored the unproven. For the neojustificationist, honesty is the determination of the probability of any existing empirical assumption, the honesty understanding of naive falsificationism, testing of the falsifiable, negation of the unfalsifiable, and the unfalsifiable. Sophisticated methodological falsificationism also sets a new benchmark for intellectual honesty. For him, he should look at things from different points of view, propose new theories that predict new phenomena, and reject theories that have been replaced by stronger theories<sup>50</sup>.

Lakatos supports his explanations with some examples: Einstein's theory is no better than Newton's because it has not been disproved. But Einstein's theory is better than Newton's because it makes progress. That theory explained everything that Newton's theory successfully explained, but also, to some extent, all known differences, phenomena that Newton's theory did not address. At least some of the extra content of Einstein's theory has been supported by experiments<sup>51</sup>.

To Lakatos, replacing a theory refuted by facts with another theory is no longer a problem. The real problem is how to resolve inconsistencies between related theories. To the question of which of the inconsistent theories should be excluded, the sophisticated falsificationist proposes to replace the first one, then the other, then both. Lakatos advocated choosing the theory that led to the most

<sup>48</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 32.

<sup>49</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 36.

<sup>50</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 38.

<sup>51</sup> Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, 124.



confirmed content increase and the most progressive problem-change after trial<sup>52</sup>.

In Lakatos' view, the difference of sophisticated falsificationism is that it replaces the theory concept, which is the basic concept of the logic of discovery, with sets of theories. "A theory set consists of successive theories; is not a specific theory that can be considered scientific or pseudo-scientific"<sup>53</sup>. Each of these sets of theories is strongly and consistently linked together to become research programmes. Lakatos argues that this continuity plays an important role in the history of science, and at this point, it poses the problem: The fundamental problems of the logic of discovery cannot be satisfactorily addressed outside of the methodological examination of research programme<sup>54</sup>.

## Conclusion

Lakatos is a thinker who argues that scientific progress can be explained rationally in the contemporary philosophy of science literature. According to Lakatos, it is necessary to know the history of science well to assimilate the philosophy of science; analysis of the philosophy of science about what science is to describe the facts in the history of science well; that is, philosophical analysis is necessary, which distinguishes science from other non-science studies.

What distinguishes Lakatos from his predecessors is his thought that the point to be considered in the evaluation of theories in terms of scientificity is not a single theory, but a series of theories. It is a research programme, not a theory that needs to be evaluated. Research programmes can be divided into two parts as progressive and degenerative research programmes, depending on their power to predict new phenomena or whether some of the extra empirical content is supported by experiments. If a research programme is running after pre-existing facts to keep up with pre-existing facts instead of predicting new facts, it is a corrupt programme. Therefore, Lakatos offers us a new criterion in the philosophy of science. This criterion is a criterion that explains the basis on which evaluations of the history of science should be made and what should be considered during these evaluations; this criterion, which will also reveal the rational basis of the progress of science, offers a solution to the problem of scientific rationality. The history of science is not as irrational as some claim; on the contrary, it is possible to rationally reconstruct the history of science with a brand-new reading, and this study also needs to be done.

<sup>52</sup> Güzel, *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, 17.

<sup>53</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 47.

<sup>54</sup> Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, 47.



In short, Lakatos defines objectivity and rationality in terms of progressive research programmes by saying that scientific progress will be through research programmes, and he is a contemporary philosopher of science who opposed the scientific criteria of modern science. According to him, the development of a research programme both empirically and theoretically is the progress of science. Lakatos has tried to emphasize that science progresses rationally. For a theory to be more valid, to Lakatos, it must be able to explain more than previous theories.



### **Yazar Katkıları/ Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study: NÖ (%50), YT (%50)

Veri Toplanması | Data Acquisition: NÖ (%50), YT (%50)

Veri Analizi | Data Analysis: NÖ (%50), YT (%50)

Makalenin Yazımı | Writing up: NÖ (%50), YT (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: NÖ (%50), YT (%50)

### **Finansman/ Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

### **Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | The authors have no conflict of interest to declare.





## References

- Atmaca, Tekin. "Lakatos'un Bilim Felsefesinde Rasyonellik" *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II*, ed. Nuriye Kayar, Ümit Güneş. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, 2014.
- Ayer, A. Jules. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. trans. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1988.
- Chalmers, Alan. *Bilim Dedikleri*. trans. Hüsametdin Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Gürdal, Gökhan. "Bilimsel Gelişme Teorileri Açısından I. Lakatos ve L. Laudan'ın Düşüncelerinin Karşılaştırılması". *Kaygı* 27 (2016), 29–41.
- Güzel, Cemal. *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*. Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.
- Lakatos, Imre. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*. ed. Imre Lakatos, Alan Musgrave. 4 Volume. London: Cambridge University Press, 1970.
- Lakatos, Imre. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. New York: Cambridge University Press, 1978.
- Lecourt, Dominique. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2006.
- Özsoy, Seda. "Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri". *Kaygı* 30 (2018), 209–223.
- Yıldırım, Ali. *Din Dilinin Ahlaki Yorumu*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 265-293

**İbrâhim (a.s) ve Ailesinin Urfa ile Olan Bağlantısı**  
**The Connection of Ibrahim (Pbuh) and Family with Urfa**

Ahmet GÜNDÜZ

Doç. Dr., Harran Üniv., İlahiyat Fak.

gunduzahmet63@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-7613-2638

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 23.01.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11.03.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 26.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Gündüz, Ahmet. " İbrâhim (a.s) ve Ailesinin Urfa ile Olan Bağlantısı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 265-293. <https://doi.org/10.32711/tiad.1060804>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## İbrâhim (a.s) ve Ailesinin Urfa ile Olan Bağlantısı

### Öz

Urfa'nın dinî anlamda en kabul görmüş niteliği "Peygamberler Şehri" oluşudur. Peygamberler içerisinde kendisiyle en fazla özdeşleştirildiği peygamber ise Hz. İbrâhim'dir. Urfa bölgesinin Hz. İbrâhim'in (a.s.) ailesi özelindeki bağlantısının ilmî verilere dayalı olarak ortaya konması büyük önem arz etmektedir. Böyle bir çalışma halk arasındaki inanışın ve seyyahların notlarında yer alan bilgilerin ne denli doğru olduğunu da ortaya çıkaracaktır.

Kur'an'da Hz. İbrâhim'in ailesi bağlamında Urfa bölgesine dair açık bir isim geçmemektedir. Ancak Tevrat ve İncil'de bazı ayrıntılar yer almaktadır. Bu bilgiler arkeolojik veriler, tarihî bilgiler ve ilmî disiplinler göz önüne alınarak yorumlandığında konu açığa kavuşmaktadır. Buna göre Hz. İbrâhim'in ve ailesinin Urfa, Harran, Suruç ve eskiden Harran'a bağlı olan 'Aynu'l-'Arûs arasında son derece yakın bir ilişkisi vardır. Babası, amcaları ve dayıları bu bölgede yaşamıştır. Hz. İbrâhim'in doğumu, ateşe atılması ve ilk evliliği buralarda olmuş, hicreti de bu bölgeden başlamıştır. Oğlu İshâk ve torunu Ya'kûb'un bölge ile bağı sıhriyet yoluyla devam etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Peygamber, İbrâhim, Urfa, Harran, Tevrat, Kur'an.

## The Connection of Ibrahim (Pbuh) and Family with Urfa

### Abstract

The most accepted characteristic of Urfa in terms of religion is that it is the "City of Prophets". The prophet the city is most identified among the prophets is Prophet Abraham. It is extremely important to reveal the connection of the Urfa region with the family of Prophet Abraham (PBUH), based on scientific data. Such a study will reveal how true the belief among the people and the information contained in the notes of the travelers are.

No clear name for this region in the context of Prophet Abraham's family is stated in the Koran. However, there are some details in the Torah and the Bible. If, this information is interpreted by considering archaeological data, historical information and scientific disciplines, the subject becomes clear. Accordingly, Prophet Abraham and his family have a very close relationship between Urfa, Harran, Suruç and 'Aynu'l-'Arus, which was formerly a part of Harran. His father, paternal and maternal uncles lived in this region. Prophet Abraham's birth, thrown into the fire and his first marriage took place here, his migration started from this region. His son Ishaq and his grandson Jacob's bonds with the region have continued through his relatives-in-law.

**Keywords:** History, Prophet, Abraham, Urfa, Harran, Torah, Qur'an.



## Giriş

### 1. Hz. İbrâhim'in Nesebi

Hz. İbrâhim'in tam ismi konusunda Tevrat'da ve İncil'de ayrıntılı birtakım bilgiler bulunmaktadır. Luka incilinde şöyle bir silsile zikredilmektedir: İbrâhim b. Terah b. Nahor b. Seruk b. Reu b. Pelek b. Ever b. Şelah b. Kenân b. Arpakşat b. Sâm b. Nuh b. Lemek b. Metuşelah b. Hanok b. Yeret b. Mahalalel b. Kenân b. Enoş b. Şit b. Âdem.<sup>1</sup> İslami kaynaklarda da benzer bir isim silsilesi şu şekilde zikredilmektedir: İbrâhim b. Târah (Âzer) b. Nahûr b. (Sarûg/Şarug) b. Rau (Ergû) b. Fâlîğ b. Âbir b. Şâlih b. Erfahşed b. Sâm b. Nûh.<sup>2</sup> Bu durum İslami kaynaklar ile Eski ve Yeni Ahid'in bu konuda örtüşüğünü göstermektedir.

Annesinin adı; Erfahşed b. Sâm'ın soyundan Tûtâ bt. Kernbâ b. Kûsâ<sup>3</sup> veya Ebyuna bt. Efrayim b. Ergû b. Fâlîğ b. 'Âbir b. Şâlih b. Efraşed b. Sâm b. Nûh'tur<sup>4</sup> Adının Nûna<sup>5</sup>, Nûtâ<sup>6</sup>, Ebyûnâ<sup>7</sup>, Bûnâ<sup>8</sup> olduğuna dair görüşler de vardır. İsim silesinde yer alan Kernbâ b. Kûsâ rivayete göre Kûsâ nehrini kazan kişidir.<sup>9</sup>

İncil ve Tevrat'a göre Hz. İbrâhim'in babasının adı Terah'tır.<sup>10</sup> İbranice yazılmış olan Tevrat'ta Terah olarak geçmekte iken, Yunanca tercümesinde Taralı, Tara veya Tahra olarak zikredilmektedir. Akadça'da ise Turahu'dur.<sup>11</sup> Ancak Kur'an'ın açık beyânında Âzer ismi geçmektedir.<sup>12</sup> Târeh ve Âzer şeklinde iki

<sup>1</sup> *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Luka, 3: 36-38.

<sup>2</sup> Cemaluddin Abdurraman İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-Ümem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/258; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/45-46; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 1/141.

<sup>3</sup> Cemaluddin Abdurraman İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1/258.

<sup>4</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 1/310, 185.

<sup>5</sup> Ali b. el-Hüseyin İbn 'Asâkir, *Tarihu medineti Dimeşk*, thk. Muhibbuddin Ebû Saîd (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995), 6/171.

<sup>6</sup> Şemsuddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnu'l-Cevzî, *Mirâ'tu'z-zaman fî tevârîhi'l-'ayân*, thk. Muhammed Berakât vd. (Suriye: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1434), 1/364.

<sup>7</sup> el-Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bedu' ve't-tarih* (Mısır: Mektebetu's-Sakâfeti'd-Diniyye, ts.), 3/48.

<sup>8</sup> İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 1/161.

<sup>9</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1992, 1/258.

<sup>10</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11: 26; Luka, 3:36.

<sup>11</sup> Ömer Faruk Harman, "Hz. İbrâhim ve Urfa", *Hz. İbrâhim ve Urfa*, ed. Metin Eriş, 2017, 129.

<sup>12</sup> En'âm, 6/74.



ismi olabileceği<sup>13</sup> gibi, bunlardan birinin onun isim değerinin de lakabı olması da muhtemeldir.<sup>14</sup>

Tevrat'a göre Âzer'in İbrâhim dışında Nahor ve Haran (Hârân) adında iki çocuğu daha vardır. Bunların hepsi de 70 yaşından sonra dünyaya gelmiştir. Hz. İbrâhim Sâre ile Nahor ise Milka ile evlenmiştir.<sup>15</sup> Hz. İbrâhim'in babası 205 yaşında Harran'da vefat etti.<sup>16</sup> Harran Terah'ın yurdu ve Rabb burayı Hz. İbrâhim'e hatırlatırken "baba yurdu" diye nitelendirmektedir.<sup>17</sup>

Hz. İbrahim'in babasının putperest biri olduğu hem Kur'an<sup>18</sup> hem de hem de Tevrat beyanıyla sabittir.<sup>19</sup> Kur'an'da Hz. İbrâhim'in babası olarak geçen Âzer adındaki şahıs bir putperesttir. Peygamber'in babasının putperest olamayacağı, bazı kültürlerde amcanın da baba olarak anıldığı<sup>20</sup> tezini savunanlar, Âzer'in babası değil de amcası veya üvey babası olduğu görüşünü öne sürmektedirler.<sup>21</sup>

Hz. İbrâhim'in babasının mesleği konusunda birçok iddia ileri sürülmektedir:

1. Bir put imalatçısıydı, hatta imal ettiği putları satmak üzere İbrâhim'e veriyordu.<sup>22</sup>
2. Nemrud'un hizmetinde bulunan bir müneccimdi.<sup>23</sup>
3. Sihirbazdı.<sup>24</sup>
4. Yahudi kaynaklarına göre Terah Nemrud'un sarayında saygın bir kişiliği sahip üst rütbeli bir subaydı.<sup>25</sup>

<sup>13</sup> İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Dâru Taybe: Beyrut, 1420), 3/289.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ömer Fahrudin er-Râzî, *'Ismetu'l-enbiyâ* (Kum: Menşurât el-Kutubî en-Necefi, 1406), 13/31-32.

<sup>15</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11: 24-29.

<sup>16</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11:32.

<sup>17</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 12:1.

<sup>18</sup> En'âm, 6/74; Meryem, 19/46-49.

<sup>19</sup> *Kutsal Kitap*, Yeşu, 24:2.

<sup>20</sup> Örneğin bkz. Bakara, 2/133. Burada İsmâil (a.s) Yakûb'un amcası olduğu halde ata olarak zikredilmektedir.

<sup>21</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/289; Muahmmmed Seyyid Tantâvî, *Tefsiru'l-vasîti li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1997), 5/108; Sa'îd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 3/1698.

<sup>22</sup> Ebu'l-Fidâ' İmâduddin İsmail b. Ali, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 1/13.

<sup>23</sup> Abdülmelik b. Hüseyin el-'İsâmî, *Semtu'n-nücûmi'l-avâli fi enbâi'l-evâli ve'tevâli* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/180.

<sup>24</sup> Ömer b. Muzaffer İbnu'l-Verdî, *Tarîh İbnu'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1/14.

<sup>25</sup> Harman, "Hz. İbrâhim ve Urfa", 129.



5. Nemrud'un hâkimiyetindeki Doğu bölgesinde<sup>26</sup> Harran ve Habur havzasında (Viranşehir-Ceylanpınar) 'Abiru (Amoriler: İbranice: אַמּוּרִי 'Ēmōrī ; Akadca: Amurrūm, Antik Yunanca)<sup>27</sup> kabilelerinin emirliğini yapıyordu.<sup>28</sup>
6. Nemrud'un hazinedarıydı.<sup>29</sup>

## 2. Doğum Tarihi ve Yeri

Bazı rivayetlere göre Hz. İbrâhim Nûh Tufânı'ndan sonra dünyaya gelmiştir. Onun doğumu ile Tufân arasında geçen zaman farkına ilişkin olarak 942, 1099, 1079, 1263, 1330 yıl gibi bazı süreler zikredilmektedir.<sup>30</sup> Başka rivayetlerde ise Hz. Peygamber'e, Nûh (a.s) ile Hz. İbrâhim arasında ne kadar bir zaman dilimi geçtiği soruldu, O da bin yıl olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup>

Tevrat'ın beyanına göre; Ellasar Kralı Aryok, Goyim Kralı Tidal, Şinar Kralı Amrafel, Elam Kralı Kedorlaomer; Sevoyim Kralı Şemever'e, Gomora Kralı Birşa'ya, Bala -Soar- Kralına, Sodom Kralı Bera'ya ve Adma Kralı Şinav'a karşı savaş açtılar.<sup>32</sup> Bu savaşlar esansında Hz. İbrâhim'in yeğeni Lût (a.s) esir düşmüştür. Savaş açan Kral Amrafel'in, Hammurabi olduğu düşüncesinde olanlar Hz. İbrâhim'in yaşadığı dönem için MÖ. 2123-1905 tarih aralığını öne sürmektedir. Bunun dışında farklı tarihlendirmeler de söz konusudur. Ancak genel olarak MÖ. 2000-1400 yılları arasında yaşadığını söylemek mümkündür.<sup>33</sup>

Hz. İbrâhim ile ilgili en çok ihtilaf edilen konulardan bir tanesi de onun doğum yeridir. Bu konudaki farklı görüşleri ve görüş sahiplerini şöyle özetlemek mümkündür:

1. İbn Abbâs; Irak'ta Bâbil,
2. Mücâhid; Kûfe'de Kûsâ,
3. 'Ikrim; İran'da Ahvaz şehrinde es-Sûs,
4. es-Süddî; Kûfe ve Basra arasında bir yerde,
5. er-Rabî'; Irak'ta Kesker şehrinde,

<sup>26</sup> Abdullah b. Abdülaziz Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâik* (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1/100.

<sup>27</sup> İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, *Tarih İbn Haldûn* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 2/38-39; "Wikipedia", *Amoriler*, erişim: 02 Nisan 2022. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Amoriler#cite\\_note-1](https://tr.wikipedia.org/wiki/Amoriler#cite_note-1)

<sup>28</sup> Ahmet Aslan, "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Urfa'da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu* (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 1/265.

<sup>29</sup> Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâik*, 1/100.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1992, 1/258.

<sup>31</sup> Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâik*, 1/100; Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbüri el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn*, thk. Mukbil b. Hâdî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 2/315; Süleyman b. Ahmed et-Tabarânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarik b. 'İvadillah, Abdullah b. Muhsin (Kahire: Daru'l-Haremeyn, ts.), 1/128.

<sup>32</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11: 1-24; 14:1-3.

<sup>33</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Harman, "Hz. İbrâhim ve Urfa", 126-127.





6. İbn 'Asâkir, İbn Abbâs'tan naklen annesinin Hz. İbrâhim'i bugün Şam'ın sınırları içinde olan Berze kentinde Kasiyûn Dağı'nda sakladığını söylemektedir.<sup>34</sup> Hz. İbrâhim'in yıldızları burada gözlemlediğine dair de bir görüş bulunmaktadır.<sup>35</sup>
7. Türkiye'de kazılar yapmış ve Sümerler üzerine çalışmaları olan İngiliz arkeolog Leonard Wolley (1880-1960)'e göre, Güney Irak'ta Tel el-Muğayyer denilen yerde yer alan ve geçmişte Keldânîlere ait olan Ur kentidir.<sup>36</sup>
8. Babasının Harranlı olduğu, bir kıtlık sebebiyle İbrâhim'in (a.s) annesiyle Bu gün Irak'ın güneyinde yer alan Hürmüzcürd'e geldiği, bu sebeple Hz. İbrâhim'in burada dünyaya geldiği şeklinde rivayetler de yer almaktadır.<sup>37</sup>
9. Vehb; Harran'da,<sup>38</sup> Ebû Hasan el-Herevî ise Hz. İbrâhim'in doğum yerine ilişkin olarak Feddân adında bir yer olduğunu söylemektedir.<sup>39</sup> Feddân geçmişte Harran idârî bölgesinde yer alan bir köydür.<sup>40</sup> Harran'ın 15-20 km batısında eski bir Arâmî kentidir. 1980 ihtilalinden sonra adı "Yukarı Beydaş" olmuştur.<sup>41</sup> Tell Feddân (Fiddân) ismine benzer olarak Tivratta "Paddan Aram" kelimesi yer almaktadır. Sadece Tekvîn bölümünde Hz. İbrâhim'in İshak veya Ya'kûb adındaki oğullarının adıyla beraber Paddan (Feddân) 12 defa geçmektedir.<sup>42</sup> Bu yukarı Mezopotamya'da Harran bölgesini ifade etmektedir.<sup>43</sup>

Rivayete göre müneccimler Nemrud'a falan tarihlerde İbrâhim adında bir çocuk doğacak, atalarınızın dininden sapacak, putlarınızı kıracak ve tahtını yıkacak diye bilgi verdiler. Nemrut da söz konusu tarih gelince gebe kadınları

<sup>34</sup> İbn 'Asâkir, *Tarihu medineti Dimeşk*, 6/164.

<sup>35</sup> Ebû Bekir Abdullah Aybek ed-Devâdârî, *Kenzu'd-dürer ve câmi'u'l-ğurar*, thk. Bernhard Ratkhe (Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1402), 1/119.

<sup>36</sup> İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, *Tarih İbn Haldûn* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 2/38-39; "Wikipedia", *Ur*, erişim: 05 Haziran 2021. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Ur\\_\(antik\\_kent\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Ur_(antik_kent))

<sup>37</sup> et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 1387, 1/310; İbn 'Asâkir, *Tarihu medineti Dimeşk*, 6/171; İbn Sa'd, *et-Tabâkâtu'l-kübrâ*, 1/39.

<sup>38</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem İbnu'l-Esîr, *el-Kâmi'l-fi't-tarih* (Beyrut: Dâru'l-Küttabi'l-Arabî, 1997), 1/86; Sibî İbnu'l-Cevzî, *Mirâ'tu'z-zaman*, 1/367.

<sup>39</sup> Ali b. Ebû Bekir Ebû Hasan el-Heravî, *el-İşarât ilâ marifeti'z-ziyârât* (Kahire: Mektebetu's-Sakâfe ed-Dîniyye, 1423), 1/59.

<sup>40</sup> Yakut el-Hamevî Şihabuddin, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1995), 4/238; Ebû Hasan el-Heravî, *el-İşarât ilâ marifeti'z-ziyârât*, 1/21, 59; Abdülmümin Abdülhakk, *Merâsidu'l-itlâ' 'alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bikâ'* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412), 3/1020.

<sup>41</sup> Aslan, "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Urfa'da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 1/282.

<sup>42</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn: 25:20; 28:1-9; 29:4; 31:13, 18; 33:18; 35:9, 26; 46:15.

<sup>43</sup> "Paddan Aram", *Wikipedia*, erişim: 06 Haziran 2021. [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Paddan\\_Aram&oldid=1027115053](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Paddan_Aram&oldid=1027115053); "Bible Map: Paddan-aram (Haran)", erişim: 05 Eylül 2021. <https://bibleatlas.org/paddan-aram.htm>.



toplayıp hapsedi. İbrâhim'in annesi bir fırsatını bulup yakınlardaki bir mağarada onu doğurdu.<sup>44</sup> Doğduğu yer Ur kentinde bir mağaradır.<sup>45</sup> Babası Hz. İbrâhim'in doğumunu gizlemiş ve hükümdar rüyaya dair olayları unutana kadar beklemiştir.<sup>46</sup>

Her Peygamber vahyi en güzel şekilde izah etmek için kendi kavminin dilini konuşmuştur.<sup>47</sup> Hz. İbrâhim'in farklı diller konuşmuştur. İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayet bunun gerekçesini şöyle izah etmektedir: Hz. İbrâhim ateşten kurtulunca şehri terk etti. Bu sırada Süryanice konuşuyordu. Harran'dan ayrılıp Fırat nehrini geçince Yüce Allah konuştuğu dili değiştirdi. Arapça karşuya geçmek anlamında olan "عبر" ('a-b-r) kelimesinden hareketle konuştuğu yeni dile 'İbrânicce denilmektedir. Hz. İbrâhim kaçıp gidince Nemrud peşi sıra adamlar gönderdi, Süryanice konuşan her kimi buldularsa getirmelerini emretti. Hz. İbrâhim ile karşılaştıklarında İbrânicce konuştuğu için onu tanıyamadılar.<sup>48</sup> Süryanice Urfa (Urhâi-Edessa) Ârâmicce'sinin bir lehçesidir. İbn Hazm'a göre ilk Süreyanice konuşan kişi Hz. İbrahim'dir. Genel kabul edilen görüşe göre de Hz. İsa'nın konuştuğu dil de Gâlile Ârâmiccesi'dir.<sup>49</sup> Süryanice, İbranice ve Arapça Mudar kabilesinin dilidir.<sup>50</sup> Mudar kabilesi Urfa bölgesinde, özellikle Harran'da da yaşamış, burayı bir merkez edinmişlerdir.<sup>51</sup>

## 1. Ur Kenti

Nemrud ve kavmi iman<sup>52</sup> etmeyince Hz. İbrâhim onların inançlarını reddettiğini, bu mücadelenin onlar iman edene kadar devam edeceğini söylemiştir. Bununla birlikte iman etmeyen babasına da daha önce vaad ettiği

<sup>44</sup> et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 1/234-235; Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâik*, 1/101.

<sup>45</sup> Arent Jan Wensinck, "İbrahim", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: M.E.B, 1993), 5/5/878-880; Ömer Faruk Harman, "Hz. İbrahim ve Urfa", *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dini Hayat* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 269-272.

<sup>46</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem İbnu'l-Esîr, *el-Kâmi'l-fi't-tarih* (Beyrut: Dâru'l-Küttabi'l-Arabî, 1997), 1/87.

<sup>47</sup> İbrâhim, 14/4.

<sup>48</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 1/185; Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/642; İbn 'Asâkir, *Tarihu medineti Dimeşk*, 6/192.

<sup>49</sup> Mehmet Sadık Gür, "Süryânicce", *T.D.V İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010)38:174-175.

<sup>50</sup> İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Efâki'l-Cedîde), 1/31.

<sup>51</sup> el-Kazvîni, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud, *Ahbâru'l-Bilâd ve Esâru'l-İ'bâd* (Beyrut: Dâr-u Sadr, ts.), 351, 368.

<sup>52</sup> Hurri-Mittanni Devleti: Eski Babil Devleti'nin 2. bin yılın ortalarında yıkılmasından sonra Güney Mezopotamya'da Kassitler Suriye'nin kuzeyi ile Kuzey Mezopotamya'da ise Hurriler hakimiyet sürmüşlerdir. Bölgede krallıklar halinde yaşamışlardır. Asurların bölgede güçlenmesiyle tarih sahnesinden silinmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 123-129.



dua sözünü yerine getireceğini söylemiştir.<sup>53</sup> Bundan sonra bulunduğu muhitten hicret etmiştir. Bazı Müslüman müelliflere göre bunun akabinde Urfa'ya gelmiş, sonrasında Mısır'a gitmiştir.<sup>54</sup> Ancak âyette babası için söyledikleri ile Tevrat'taki bilgiler birlikte düşünüldüğünde Hz. İbrâhim'in Harran'dan ayrılp Kenân topraklarına doğru yola çıktığı anlaşılmaktadır.<sup>55</sup> İbrâhim (a.s) ile ilgili Tevrat'taki malumatlarda Ur kenti, Keldânîlerin (Kildânîlerin) bir yeri olarak geçmektedir.<sup>56</sup> Bu bilgiler göz önüne alındığında Hz. İbrâhim'in doğduğu yerin Ur kenti olduğu anlaşılmaktadır. İbrâhim'in (a.s) Ur adındaki bir kentte dünyaya geldiğine dair Ehl-i Kitap ve Müslümanlar ittifak halindedir. Mezopotamya'daki yer isimlerinin kesin bir tespitini yapmanın zorluğu tarihsel bir gerçekliktir.<sup>57</sup> Bu konudaki ihtilaf söz konusu olan bu kentin Güney Mezopotamya'da mı yoksa Kuzey Mezopotamya'da mı olduğudur. Tevrat'taki bilgilerde bunun için Keldânî kaydı bulunmaktadır. Ancak milattan önceye ait Yunanca tercümelerinde bu kayıt bulunmamaktadır. Birçok araştırmacının kanaati bunun sonradan eklendiğidir.<sup>58</sup> Tevrat'ı çeviren Yunanlılar da Mezopotamya'yı ilk etapta Hz. İbrahim'in yaşadığı Harran civarı olarak düşünmüşlerdir.<sup>59</sup> Tevrat'ın İbranice olan ilk metinlerinde geçen Ur "Kaşdim (Ur Kaşdim)", sonraki dönemlerde Latince'ye yapılan tercümelerde "Keldânîler'in Ur'u" şeklinde çevrilmiştir.<sup>60</sup> Julius Wellhansen gibi bazı araştırmacılara göre Hz. İbrâhim'in Tevrat'ta anlatılan hayat hikâyesi çeşitli metinlerin bir araya toplanmasıyla oluşmuştur. Bunlar Ruhhan, Rlohist ve Yahvist metinlerinden alınmıştır. Ruhhan metinleri yaklaşık olarak MÖ. 400'lü yıllarda, Elohist metinler MÖ. 8. yy'larda, Yahvist metinler ise MÖ. 950 yılında yazılmıştır.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> *Kur'ân Yolu Meâli*, Mümtehine, 60/4.

<sup>54</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-'Uleymî, *el-Ünsu'l-celîl bi tarihi'l-Kudsî ve'l-Halîl*, thk. Adnan Yunus Abdulmecid Ebû Tebbâne (Amman: Mektebetu Dandîs, 1420), 1/110.

<sup>55</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11:32; 12:4-5.

<sup>56</sup> *Kutsal Kitap*, Nehmeya, 9:7; Tekvîn, 11:27-28, 31; 15:7.

<sup>57</sup> Bu konu geniş bilgi için bkz. Cuma Karan, "Mezopotamya'daki Yerlerin İsim ve kökenlerinin Tespitindeki Zorluklar ve Silvan İsmi Üzerindeki Tartışmalar Örneği", *Uluslararası Silvan Sempozyumu Kitabı*, (Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 685-699.

<sup>58</sup> Muazzez İlmiye Çığ, *İbrahim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre* (İstanbul: Kaynak, 1997), 76 (William Foxwell Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden*, [İsrail; 1969], s. 237'den naklen).

<sup>59</sup> Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi Başlangıçtan Perslere Kadar*, s. 12.

<sup>60</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11:27; Ömer Faruk Harman, "İbrahîm", *T.D.V İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012)21:267-268.

<sup>61</sup> Harman, "Hz. İbrahim ve Urfa", 122.



Bazı ilim adamları tarafından Ur kenti yani Ur Kaşdim (İbranice: אור כַּשְׁדִּים 'Ur Kaşdim) Güney Mezopotamya'da Irak'taki Nasiriyah yakınlarındaki Tell el-Muğayyar olarak kabul edilmektedir. Bu görüşü ilk olarak Henry C. Rawlinson (1810–1895) ortaya atmıştır. Bunu bir doktrin haline getiren ise bölgede 1927 yılında kazı çalışmaları yapan Leonard Woolley'dir (1880-1960)<sup>62</sup>. Bu kabul çerçevesinde ve bazı hesaplar dairesinde Papa II. John Paul 5-8 Mart 2021 tarihlerinde buraya birtakım ziyaretlerde bulunmakla Hıristiyan dünyasının görüşünü etkilemeye çalışmıştır.

Leonard Woolley'e göre burası MÖ. 9. Yüzyılda Keldânîlerin yerleştiği bir Sümer kentiydi. Oysa bu düşüncesi Ur kentinin Kuzey Mezopotamya'da olduğuna dair geleneksel anlayışla uyusmamaktadır.<sup>63</sup> Zira Maimonides (Musa b. Meymûn) (MS.1138-1204) ve Titus Flavius Josephus (Yusuf b. Matityâhu) (MS. 37-100), Musa b. Nehmân (MS. 1194-1270) gibi Yahudi filozoflarına göre burası Kuzey Mezopotamya'da b günkü Güneydoğu Anadolu bölgesinde bir yerdir.<sup>64</sup>

Tevrat; Hz. İbrahim ve Nahor'un babası olan Terah'ın Fırat ırmağının ötesinde yaşamış olduğunu, İbrahim'in ırmağın öteki yakasından alınıp Kenân diyarına getirildiğinden bahsetmektedir.<sup>65</sup> İncil'de hiçbir kayıt olmaksızın "Nehrin Ötesi" ifadesi zikredildiğinde, bundan Fırat Nehri anlaşılmalıdır. Buna göre "Nehrin ötesi" ifadesi Sümerler'in Ur kenti ve İsrail'in coğrafi konumu açısından düşünüldüğünde bir uyumsuzluk oluşmaktadır. Zira Fırat, bu coğrafi konumlar için Batı'da yer almaktadır. Bu da Hz. İbrâhim'in Kenân diyarına Yukarı Mezopotamya'dan geldiğini göstermektedir. Zira Keldânîler'in Ur kenti aşağı Mezopotamya yani Güney Mezopotamya'da kalmaktadır.<sup>66</sup>

Suriye'de Fırat'ın Batı'sındaki Tell Harîrî adı verilen Mari Antik Kenti'nde<sup>67</sup> 1936'dan itibaren yapılan kazılarda Kral Zimrilim'e ait 20 civarında çivi yazılı tablet bulunmuştur. Tarihçi ve Sümerolog Muazzez İlmiye Çığ, bu belgelere dayanarak Ur Kasdim olarak işaret edilen yerin Mezopotamya'nın Güney'inde değil, bilakis Harran civarında bir yer olması gerektiğini savunmaktadır.

<sup>62</sup> Kaşdim İngilizceye Keldani diye tercüme edilmektedir. Bkz "Ur of the Chaldees", *Wikipedia*, erişim: 01 Temmuz 2021. [https://en.wikipedia.org/wiki/Ur\\_of\\_the\\_Chaldees#cite\\_note-2%20%E2%80%9CWikipedia%E2%80%9D.%20Ur,%20ts.%20https://tr.wikipedia.org/wiki/Ur\\_\(antik\\_kent\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Ur_of_the_Chaldees#cite_note-2%20%E2%80%9CWikipedia%E2%80%9D.%20Ur,%20ts.%20https://tr.wikipedia.org/wiki/Ur_(antik_kent)); Gary Rendsburg, "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?", erişim: 06 Haziran 2021. <https://www.thetorah.com/article/ur-kasdim-where-is-abrahams-birthplace>.

<sup>63</sup> "Ur of the Chaldees", *Wikipedia*, erişim: 01 Temmuz 2021.

<sup>64</sup> "Ur of the Chaldees", *Wikipedia*, erişim: 01 Temmuz 2021.

<sup>65</sup> *Kutsal Kitap*, Yeşu, 24:1-3.

<sup>66</sup> Rendsburg, "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?", erişim: 01 Temmuz 2021. <https://www.thetorah.com/article/ur-kasdim-where-is-abrahams-birthplace>.

<sup>67</sup> "Mari (antik kent)", *Vikipedi*, erişim: 26 Şubat 2021. [https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Mari\\_\(antik\\_kent\)&oldid=24976571](https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Mari_(antik_kent)&oldid=24976571).



Nitekim Urfa'nın eski isimleri içerisinde Urha, Ur-hai, el-Ruhâ ve Ur gibi isimler bulunmaktadır.<sup>68</sup>

Leonard Wolley gibi Cyrus H. Gordon (1908-2001) da Tell el-Muğayyer bölgesindeki kazılara iştirak etmiştir. Ancak o, Ur kentinden Kenân topraklarına gidecek birinin Harran'da konaklaması için Ur kentinin Harran'ın Kuzey'inde olması gerektiği düşüncesini savunmaktadır. Yani Hz. İbrâhim'in Harran'a geldiği Ur kentinin Kuzey'de Fırat'a yakın bir noktada olması gerekir. Zira Woolley'in Ur kenti olduğunu iddia ettiği Tell el-Muğayyer bölgesi Kenân topraklarına gitmek için yol üzerinde olmayan, daha yukarılarda bulunan bir yerdir. Ayrıca İbrâhim (a.s) ilk etapta Ârâmîce konuşuyordu. O zamanlar bu dili konuşanlar ise Kuzey'de yoğunlaşmışlardı.<sup>69</sup>

Arkeolog ve İncil uzmanı olan William Foxwell Albright'e göre Hz. İbrâhim Sümerler'in Ur kentinden gelmiş olsaydı, Tevrat'da buralara dair ait farklı yer isimleriyle de karşılaşmak mümkün olurdu. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>70</sup>

Keldânîler Urfa bölgesine Tevrat'ın yazımından yaklaşık 600 yıl sonra hâkim olmuşlardır. Bu sebeple tercüme döneminde Ur kentine Keldânîlerin Ur'denmiştir.<sup>71</sup> Bir Yahudi tarihi uzmanı olan Gary Rendsburg'a göre Keldânîler Güney Mezopotamya'nın yerlisi değillerdir. MÖ. 1000 yılının ortalarına doğru buraya göç etmişlerdir. Bunun öncesinde Kuzey Mezopotamya'da yaşamışlardır. Ermenilerle yaptıkları komşuluk ve onlarla olan birtakım savaşlar bunun kanıtıdır.<sup>72</sup> Ayrıca Ugarit, Mari, Nuzi, Hitit ve MÖ. 2000 yıllarına ait kitabelere, çivi yazılarına göre Kuzey'de Ur adında bazı koloniler yer almıştır. Ugarit metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla, bunlar kışın memleketleri olan Ur-a'ya dönmekteydiler. Bu sebeple Ur kentinin Harran civarında olması gerekiyor.<sup>73</sup> Nitekim Urfa'nın eski isimlerinden bazıları Orhai, Urhay, Ruha'dır.<sup>74</sup>

<sup>68</sup> Çiğ, *İbrahim Peygamber*, 76-77.

<sup>69</sup> Cyrus H. Gordon, "Abraham and the Merchants of Ura", *Journal of Near Eastern Studies* 17/1 (1958), 28-31; Rendsburg, "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?", erişim: 22 Haziran 2021.

<sup>70</sup> Muazzez İlmiye Çiğ, *İbrahim Peygamber (Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre)* (İstanbul: Kaynak, 1997), 76.

<sup>71</sup> Aslan, "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Urfa'da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 1/266.

<sup>72</sup> Rendsburg, "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?", erişim: 22 Haziran 2021.

<sup>73</sup> Cyrus H. Gordon, *Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (Toronto: Canada by George j. McLeod Limited, 1965), 25.

<sup>74</sup> Harman, "Hz. İbrâhim ve Urfa", 136.





Nemrud'un künyesi Nemrûd b. Ken'ân b. Sâm b. Nûh'tur.<sup>75</sup> Tevrat da Nemrud'un Kûş'un oğlu olduğunu teyit etmektedir.<sup>76</sup>

Ebu'l-Ferec'e göre tarihi Arach Urhay (Edessa/Urfa), Satik (Seleucin) ve Nisibis (Nusaybin) Nemrut b. Kûş'un inşa ettiği şehirler arasındadır.<sup>77</sup> Nemrut'un künyesinde yer alan Kûş ismi bölgenin Keldânîlerin Ur'u değil o dönem bölgede hüküm süren Kaşşîler'in (Kassitler) Ur'u olduğunu göstermektedir.<sup>78</sup> Nemrud Kaşî kavmine mensup ve onlar adına bölgede hüküm süren biridir.<sup>79</sup> el-Cezîre ve Irak bölgesinde hüküm sürmüşlerdir. Kaşşîlerin (Kassitler) hâkimiyetine MÖ. 1162 yılında Asurlar son vermişlerdir.<sup>80</sup>

## 2. Hz. İbrahim ve Harran

Anadolu'daki Asur Ticaret Kolonileri (MÖ.1900), Mari (MÖ.1700) ve Hitit (MÖ. 1500) metinlerinde "Harran" ismi bir yer adı olarak geçmektedir.<sup>81</sup> Rivayete göre Harran, ismini onu inşa eden Hz. İbrâhim'in kardeşi ve Lût'un (a.s) dedesi olan Hârân'dan almıştır. Bazılarına göre burası tufandan sonra kurulan ilk şehirdir.<sup>82</sup>

### 2.1. Ârâmîler

Harran geçmişte Batı Sâmi Ârâmîleri ve Amorileri'nin önemli bir merkeziydi.<sup>83</sup> MÖ. 2000'li yıllarda kökenleri Sâmi dayanan Amoritler, Suriye'nin kuzeyine ve Mezopotamya'ya bazı akınlar düzenlemişlerdir. Bu akınlar Mısır'a kadar

<sup>75</sup> et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 1387, 1/234; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1992, 1/259; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmi'l-fi't-tarih*, 1997, 1/74; Alaaddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-tevîl fi me'ânî'tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 3/229; Nizamuddin el-Hasan en-Nîsâbü'rî el-Kummî, *Çarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 5/32; Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Hasan Hân, *Fethu'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1992), 2/102.

<sup>76</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 10:6-12. ayrıca bkz Tekvîn, 10:8; 1.Tarihler, 1:10; Mika, 5:6.

<sup>77</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-İbrî, Ggregory Bar Habraeus. *Ebu'l-Ferec Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul. II Cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945), 1/175.

<sup>78</sup> Şemsettin Günaltay, *Yakın Şark Elam ve Mezopotamya* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 525-527; Erol Sever, *Asur Tarihi* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996), 46-51; Adnan Çevik, *İlkçağlardan Orta Çağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Makalelerle Mardin I Tarih- Coğrafya)* (İstanbul, 1997), 105 vd.; Hayat Erkanal, *Mezopotamya'ya Açılan Kapı: Nusaybin" (Makalelerle Mardin I Tarih-Coğrafya)* (İstanbul: 2007), 1 vd. Kassitler konusunda daha geniş bilgi için bkz. Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi*, 117-123

<sup>79</sup> et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 1387, 1/232-267; Aslan, "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Urfa'da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 1/270-272.

<sup>80</sup> Günaltay, *Yakın Şark Elam ve Mezopotamya*, 535; Sever, *Asur Tarihi*, 1996, 50.

<sup>81</sup> Aynur Özfirat, *Eskiçağda Harran* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1994), 35.

<sup>82</sup> İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, *Tarih İbn Haldûn* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 5/248; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Sahîh ve da'îf tarih et-Taberî*, thk. Muhammed b. Tahir el-Berzencî (Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 2007), 6/225; İbn Ma'sûm Sadruddin el-Medenî, *et-Tîrâzu'l-evvel* (Müessesetü lî âli'l-Beyt lî İhyâi't-Turâs, ts.), 7/274; Yakut el-Hamevî Şihabuddin, *Mu'cemu'l-büldân*, 2/69.

<sup>83</sup> Harman, "Hz. İbrâhim ve Urfa", 126.





ulaşmıştır. Bunların bir neticesi olarak Ugarit, Qatana, Nahor, Hanan Mari gibi Amoritlere ait şehirler ortaya çıkmıştır. Amoritlerin başkenti ise Babil kenti olmuştur. Bu akınlar neticesinde merkezî bir hal alan yerlerden biri de Harran'dır. İncelemeler sonucunda bunlara ait kabile başkanlarının bu dönemde Harran'da buldukları anlaşılmaktadır. Zira Yakub/Yakob; Abram/Abam-Ram ve Benyamin/Bünyamin gibi isimler onlara ait isimlerdir.<sup>84</sup>

Ârâmîler Eski Ahitte Harran civarında yaşayan bir topluluk olarak tanıtılmaktadırlar. Ârâmîce, Sâmililerin konuştuğu bir dildir. Bugün Güneydoğuda özellikle Mardin'de konuşulan Süryanice de bu dilin bir koludur.<sup>85</sup> Soyları Hz. İbrâhim'e dayanan İsraililerin ataları Ârâmîce konuşmaktaydı. Buna atıfta bulunan Tevrat şöyle demektedir: "Sonra Tanrının RAB'bin önünde şu açıklamayı yapacaksınız: 'Atam göçebe bir Aramlı'ydı. Sayıca az kişiyle Mısır'a gidip orada yaşamaya başladı. Orada büyük, güçlü, kalabalık bir ulus oldu.'<sup>86</sup>

Tevrat Fırat ve Dicle arası için iki nehir anlamında "Aram-Naharayim" ifadesini kullanmakta, Hz. İbrâhim'in kardeşi Nahor'un yaşadığı yer olduğunu zikretmektedir<sup>87</sup> Tevrat'tan anlaşıldığı kadarıyla burası Harran'dır. Benzer şekilde bugün Harran'a yakın olan Tell Fiddân Köyü<sup>88</sup> için de "Paddan Aram" ifadesi geçmektedir. Bu ifadenin bulunduğu âyetlerde Harran kaydına bazen açıkça yer verilmektedir.<sup>89</sup>

Hz. İbrahim ile bağlantılı olarak Harran'ın civar yerlerinde yer alan bazı yerleşim yerlerinin de Hz. İbrahim'in torunlarına atfedilmesi, Hz. İbrahim'i böyle ilişkisini daha da güçlendirmektedir.<sup>90</sup>

## 2.2. Paddan Aram

<sup>84</sup> Muazzez İlmiye Çığ, *İbrahim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre* (İstanbul: Kaynak, 1997), 81-82.

<sup>85</sup> "Aramiler", *Wikipedi*, erişim: 09 Nisan 2021. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Aramiler>.

<sup>86</sup> *Kutsal Kitap*, Tesniye, 26:5.

<sup>87</sup> *Kutsal Kitap*, 24:10. Aram-Naharayim ifadesi için ayrıca bkz. Tesniye 23:4; Hakimler, 3:8, 10; 1.Tarihler 19:6; Mezmur, 60:1.

<sup>88</sup> Harran'ın 15-20 km batısında eski Arâmî kenti olan Tell Feddân (Fiddân) köyü bulunmaktadır. 1980 ihtilalinden sonra buranın adı "Yukarı Beydaş" olmuştur. Aslan, "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Urfa'da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 1/282.

<sup>89</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn: 25:20; 28:1-9; 29:4; 31:13, 18; 33:18; 35:9, 26; 46:15.

<sup>90</sup> Geniş bilgi için bkz. Cuma Karan, *Diyâr-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi*, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014), 58-59.



Tevratta'ki "Paddan Aram" yukarı Mezopotamya'da Harran bölgesini ifade etmektedir.<sup>91</sup> Bu kelime Tekvîn bölümünde Hz. İbrâhim'in İshak veya Ya'kûb adındaki oğullarının adıyla ilişkili olarak 12 defa geçmektedir.<sup>92</sup> Paddan, Ârâmîce engebesez, düz arazi anlamındadır.<sup>93</sup> Bu isimlendirme bölgenin mevcut haliyle de aynen uyuşmaktadır. Zira Harran tam bir ova şeklindedir.

İslami fetihler sonrasında "Paddan" kelimesi Arapçaya Fiddân (Feddân) olarak geçmiştir. Tarihte merkezi Harran olan Feddân adında küçük Ârâmî kenti burada hayat bulmuştur. M. 900 yıllarda Âşûriyyûnların (Asurlular) birçok devleti ortadan kaldırmasıyla varlığı son bulmuştur.<sup>94</sup>

Hz. İbrâhim'in kardeşi Nahor ve eşi Milka'nın oğlu Betuel burada yaşamıştır. Betuel Hz. İbrâhim'in yeğeni olduğu gibi aynı zamanda Lavan ve Rebeka'nın da babasıdır. Rebeka ise Hz. İbrâhim'in oğlu İshak'ın eşidir.<sup>95</sup>

### 2.3. Hz. İbrâhim'in Harran Bölgesinden Hicreti

Bir görüşe göre Hz. İbrâhim'in tebliği Harran'da başlamıştır. Zira o Haran'dan Kenân'a gitmiştir.<sup>96</sup> ed-Diyârbekrî'ye göre hicreti esnasında önce Harran'a gelmiştir. Burada bir müddet kalmıştır. Bu sırada babası vefat etti. Sonrasında Ruhâ'ya (Urfa) geldi, akabinde Şâm'a gitti. Ancak burada kıtlık olduğunu görünce Mısır'a gitti. Bu arada Mısır'a hâkim olan Firavun, Sâm b. Nûh'un soyundan olan Sinân b. 'Alvân'dı. Sonrasında Şâm ve Filistin'e gitti. Kendisi Filistin'e yerleşti, bu topraklara beraberinde gelen Lût (a.s) ise Ürdün'e yerleşti. Yüce Allah onu Sodom halkına risâlet göreviyle gönderdi.<sup>97</sup>

Hz. İbrâhim'in Harran'da yaşadığına dair hem İslam kaynakları hem de Ahd-i Kadîm'deki bilgiler birbirini desteklemektedir. Tevrat Harran'a geliş sebebine ilişkin bir açıklama yapmamaktadır. Babası Tareh'in Kenân diyarına gitmek için oğlu İbrâhim ile İbrâhim'in eşi Sâre ve Hârân'ın oğlu olan Lût'u yanına aldığı, bu vesileyle Harran'a geldiğini haber vermektedir.<sup>98</sup> Tareh'in diğer oğlu Nahor'un bu yolculuğa iştirak ettiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır.

<sup>91</sup> "Paddan Aram", *Wikipedia*, erişim: 06 Haziran 2021; "Bible Map: Paddan-aram (Haran)", erişim: 08 Temmuz 2021.

<sup>92</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn: 25:20; 28:1-9; 29:4; 31:13, 18; 33:18; 35:9, 26; 46:15.

<sup>93</sup> Aslan, "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Urfa'da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 1/282.

<sup>94</sup> Taha Bâkır, *Mukaddime fi tarihi'l-hadârâti'l-kadîme* (Bağdat: el-Varrâk, 2009), 1/543.

<sup>95</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 24:1 vd.

<sup>96</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tunusî İbn' Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 17/93-94.

<sup>97</sup> ed-Diyârbekrî, *Tarihu'l-hamîs*, 1/185; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Tekvîn, 13: 8-15.

<sup>98</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11:27-31.



Oysa Tevrât'taki başka yerde Harran için, Nahor'un yaşadığı yer<sup>99</sup> olarak bahsedilmektedir.<sup>100</sup>

İbrâhim (a.s) Harran'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bunun bir sebebi kuraklık olabilir.<sup>101</sup> Ahd-i kadîm'e göre ise Yüce Allah Hz. İbrâhim'e baba yurdu olan Harran'dan hicret etmesini emretmiştir.<sup>102</sup>

Hız. İbrâhim babasının ve kavminin imanından ümit kestikten sonra babasını Harran'da bırakıp hicret etmiştir.<sup>103</sup> Tevrât'a<sup>104</sup> ve diğer birçok kadim kaynağa göre Hz. İbrâhim ilk hicret ettiğinde 75 yaşlarındaydı.<sup>105</sup> Babası 205 yaşında Harran'da vefat etti;<sup>106</sup> ancak Sâmirî Tevrat'ına göre 145 yaşında vefat etti.<sup>107</sup> Yahudi Bilginlerden Raşî'ye göre; Hz. İbrâhim'in babasını yaşlılığında bırakıp gitmek suretiyle bir nezaketsizlik gösterdiği imajını oluşturmamak için, Tevrat babasının Harran'da ölümünü İbrâhim'in (a.s) Harran'dan hicret etmesinden önce<sup>108</sup> zikretmektedir.<sup>109</sup>

#### 2.4. Hz. İbrâhim'in Oğulları ve Harran

Hız. İbrâhim'in Harran'dan ayrılıp Kenân bölgesine gittikten sonra bile burayla olan irtibatı devam etmiştir. Bu durum oğlu İshak ve torunu Yakub'un evlilikleriyle ve yaşanan diğer bazı olaylar ile son derece ilintili bir konudur. Zira kendisi ve oğlu İshak bu konuda bizzat yönlendirici olmuşlardır.

##### 2.4.1. İshâk

İshâk (a.s) Hz. İbrâhim'in Sâre validemizden olan ilk çocuğudur. Hz. İsmâil Mekke'de Hz. Hacer ile birlikte büyümüş, İshâk (a.s) ise babası Hz. İbrâhim'in yanında Kenân diyarında bulunmuştur. İshak'ın (a.s) evlilik zamanı gelince Hz. İbrâhim'in yaşı epey ilerlemişti. İşlerinden sorumlu olan kâhyasını çağırıp, oğluna Kenân diyarından kız istemeyeceğine dair ona yemin ettirdi. Bunun yerine ata diyarı olan Harran'dan kız isteme sözü aldı. Kâhyası Hz. İbrâhim'in

<sup>99</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 24:10.

<sup>100</sup> Harman, "Hz. İbrahim ve Urfa", 120.

<sup>101</sup> Çığ, *İbrahim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*, 84.

<sup>102</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 12:1-5.

<sup>103</sup> Meryem 19/46-49; Enbiyâ 21/71; 'Ankebût 29/24-26; Sâffât 3 7/99.

<sup>104</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 12:4.

<sup>105</sup> İbn Beşir el-Ezdî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, 1423), 3/380; Mahmut 'Amr ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâkiki ğavâmisi't-Tenzîl* (Beyrut, 1997), 3/451; es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 5/207.

<sup>106</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11:32.

<sup>107</sup> Harman, "Hz. İbrahim ve Urfa", 129.

<sup>108</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11:27. Ayrıca bkz. Elçilerin İşleri, 7:1-4.

<sup>109</sup> Harman, "Hz. İbrahim ve Urfa", 123-124.



kardeşi Nahor ve eşi Milka ile oğulları Betuel'in yaşadığı Aram-Nahrayim yani bugünkü Harran'a geldi. Betuel'in kızı Rebeka ile karşılaştı. Omuzunda testi ile su götüren Rebeka'dan su istedi. O da hem kendisine su verdi hem de onun develerine su taşıdı. Bu iyiliğin karşısında kendisine hızma, bilezik vb. hediyeler verdi. Rebeka'nın erkek kardeşi Lavan'ın da buyur etmesiyle geceyi evlerinde geçirdi. Kâhya gelişine dair gerekçeyi onlara anlattı, Rebeka'yı Hz. İshâk için eş olarak alıp geri döndü. İshak (a.s) Rebeka ile, annesi Sâre'nin ikamet ettiği yerde evlendi.<sup>110</sup>

#### 2.4.2. Ya'kûb

Ya'kûb b. İshâk, Hz. İbrâhim'in torunudur. Hz. İshak'ın evliliğinde yaşanan hadiselerin bir benzeri Ya'kûb'un (a.s) evliliğinde de yaşanmıştır. İshâk (a.s) da Ya'kûb'un Kenânlı kızlarla evlenmemesini istemiştir. Bu manada ona nasihatte bulunmuştur. Paddan Aram'da (Harran) ikamet etmekte olan dedesi Betuel'in evine gitmesini, dayısı Lavan'ın kızlarından biriyle evlenmesini istemiştir. Bunun üzerine Ya'kûb (a.s) Harran'a doğru yola çıktı. Atalarının diyarına geldiğinde bir kuyunun yanında duraksadı. Buradaki çobanlara nereli olduklarını sorunca Harran'lı oldukları cevabını aldı. Sonra atası İbrâhim'in Kardeşi Nahor'un torunu, kendisinin ise dayısı olan Lavan'ı sordu. Bu sırada Lavan'ın kızı olan Rahel de geldi. Lavan'dan kızını isteyen Ya'kûb (a.s), Lavan'ın Lea ve Rehal adındaki kızlarının her biri için yedişer yıl dayısı Lavan'a hizmet etti ve bunun neticesinde kızlarıyla evlendi. Rahel'in ilk çocuğu Harran'da dünyaya gelen Hz. Yûsuf'tur. Hz. Ya'kûb Harran'da kaldığı süre içerisinde çokça mal sahibi oldu ve zenginleşti.<sup>111</sup>

Ya'kûb'un (a.s) Harran'a geliş sebeplerinden biri de kardeşi Esav ile yaşadığı bir takım anlaşmazlıklardır. Tevrat'ın iddiasına göre İshâk (a.s) büyük oğlu Esav'ı kutsamak istemiştir. Ancak yaşlandığı için artık gözleri görmüyordu. Ya'kûb annesi Rebeka'nın da akıl vermesi ile Ya'kûb kendini Esav diye tanıttı. Hz. İshâk da onu kutsadı, ailenin idaresini ona verdi. Esav bunu öğrenince büyük bir husumet duydu. Olayın sonuçlarından endişelenen Rebeka oğlu Ya'kûb'un dayısı olan Harran'daki kardeşi Lavan'ın evine kaçmasını istedi.<sup>112</sup> İbn Abbas'tan gelen bir rivayette de Hz. Ya'kûb'un Harran'a geldiğine ve burada bir hastalığa yakalandığına; ayrıca buranın meliki ile yaşadığı bazı sıkıntılara dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 24:1 vd.

<sup>111</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 28, 29, 30, 31.

<sup>112</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 27.

<sup>113</sup> Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 1/183; Fahrud-din Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 8/292; İsmail b. Muhammed el-'Adûnî, *el-Feyzû'l-cârî bi şerhi Sahîh İmâm el-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kemâl el-Müttahide, 1439), 799.



### 3. 'Aynu'l-'Arûs

İbrâhim (a.s) ile ilişkilendirilen yerlerden birisi de 'Aynu'l-'Arûs'tur. Eski kaynaklarda burası Harran'ın bir köyü olarak zikredilmektedir.<sup>114</sup> 'Aynu'l-'Arûs (Gelingözü/Gelinpınarı) Harran'a yaklaşık 15 km uzaklıktadır. Buranın eski isimlerinden biri 'Aynu'z-Zehbâbiyye'dir.<sup>115</sup>

Burada bazı tepeler ve bir takım arkeolojik kalıntılar bulunmaktadır. 1908 Yapılmış olan eski bir su değirmenin kalıntıları halen mevcuttur. İngiliz polisiye yazar Agatha Mary Christie arkeoloji araştırmacısı kocası Sir Malone 1935 yılında 'Aynu'l-'Arûs bölgesine uğradı. "Gel Bana Nasıl Yaşadığını" adlı hatıratında buradan bahsetmektedir. Bölgeye seyahati esnasında Haleb, Rasu'l-'Ayn (Ceylanpınar), Belîh ve Fırat Nehirleri'ne uğramıştır. Hatıralarında 'Aynu'l-'Arûs için özel bir başlık açmıştır. Bu bölgeden bahsederken<sup>116</sup> Tel Cîdel'den,<sup>117</sup> suyun maviliğinden, nostaljik görünümünden ve ilerde bu suyun Belih Nerhri'ne dökülmesine yer vermektedir.<sup>118</sup>

Daha önceki dönemlerde burada Fransız Doğu Ordusu için bir askeri havaalanı ve bir kışla inşa edilmiştir.<sup>119</sup> 1940'lı yıllarda II. Dünya Savaşı döneminde İngiliz istihbaratı ses sanatçısı Asmahan'<sup>120</sup> bölgedeki nüfuzu, Almanlara karşı olan müttefik güçlere yönlendirmek için ziyaret adı altında buraya göndermiştir.

#### 3.1. İbrâhim'in (a.s) ve Sâre'nin 'Aynu'l-'Arûs İle İrtibatı

Hz. İbrâhim Nemrud'un ateşinden kurtulunca ona birçok kişi iman etti. Bir görüşe göre kendisine ilk iman eden kardeşi Hârân'ın (Haran) oğlu Lût'tur (a.s). Kardeşi Nahor da kendisine iman etmiştir. Bu kişi Lokmân'ın (a.s) dedesidir.<sup>121</sup> Hanımlardan ilk iman eden kişi Sâre'dir. Sonrasında Hz. İbrâhim

<sup>114</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat ve zuyûlih* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 21/38.

<sup>115</sup> Yakut el-Hamevî Şihabuddin, *Mu'cemu'l-büldân*, 1/493; 3/9; Abdülhakk, *Merâsîdu'l-itlâ'*, 2/221. Günümüzde Şanlıurfa'nın Akçakale ilçesine sınır komşusu olan Tell Abyad'ın Güney bölgesidir.

<sup>116</sup> Agatha Mary Christie, *Come, Tell Me How You Live*, çev. Ekrem el-Hımsî (Bağdat: Dâru'l-Medâ, 2015), 275-286.

<sup>117</sup> Bu tepe muhite ismini veren su kaynağının 5 km ötesinde yer almaktadır.

<sup>118</sup> Christie, *Come, Tell Me How You Live*, 277; "عين العروس" ويكيبيديا, erişim: 12 Temmuz 2020. [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%8A%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%88%D8%B3](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%88%D8%B3).

<sup>119</sup> "عين العروس" ويكيبيديا, erişim: 12 Temmuz 2020.

<sup>120</sup> "Asmahan", *Wikipedia*, erişim: 07 Temmuz 2021. <https://en.wikipedia.org/wiki/Asmahan>.

<sup>121</sup> Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyarbekrî, *Tarihu'l-hamîs fi ehvâli enfusi'n-nefis* (Dâru Sâdir, ts.), 1/85; Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâik*, 1/102.



kendisiyle evlenmiştir. Hz. Sâre'nin dışında Hacer validemizle ve Ketûre adındaki bir hanımla da evlenmiştir.<sup>122</sup>

Osmanlı Sâlnâmeleri'ndeki kayda göre Hz. İbrâhim eşi Sâre ile burada evlenmiş, bu sebeple bu yer Gelingözü/Gelinpınarı anlamında 'Aynu'l-'Arûs adını almıştır. Buradan çıkan su, merkeze yakın bir yerde diğer sularla birleşerek Belîh Nehri adını alır ve Fırat Nehri'ne dökülür. Yine bu kayıtlarda orada bir cami olduğu ve bu camide Hz. İbrâhim'in makamının yer aldığı bilgisi bulunmaktadır.<sup>123</sup>

Sâre Hz. İbrâhim'den önce 127 yaşında bugünkü adıyla Filistin'de el-Halil kentinde vefat etti. İbrâhim (a.s) onu 400 şekel ödeyerek satın aldığı Makpela Mağarası'na defnetmiştir.<sup>124</sup> 175 yaşında vefat eden İbrâhim (a.s) Sâre'nin yanına defnedildi.<sup>125</sup> Vefat etmeden önce oğlu İshâk'ı Harran'daki kardeşi Nahor'un Betuel'den olan torunu Rebeka ile evlendirdi.<sup>126</sup>

### 3.2. Hz. İbrâhim'in 'Aynu'l-'Arûs'taki Makamı ve Hz. Peygamber'in N'ali

Tarihte yaşanan farklı bazı olaylar da Hz. İbrahim'in Urfa ile ilgisini detsekler mahiyetindedir. Bunlardan biri de Ebû Hasan Ebu'l-Abbâs<sup>127</sup> es-Sülemî Ahmed b. Osman ile ilgilidir. Bu şahıs H. 570 yılında Cemâziye'l-âhir ayında Şam'da dünyaya geldi. Dimeşki (Şamlı) meşhur hadisçi bir ailenin çocuğudur.<sup>128</sup> İbn Ebu'l-Hadid, El-Meliku'l-Eşref Muzafferuddin Ebu'l-Feth Musa b. 'Âdil Ebû Bekir b. Eyyûb'un (H.635) bir müddet hizmetinde bulunmuştur. Bu arada kendisinde ailesinden miras kalan Hz. Peygamber'in n'al'i vardı. Onun bu özelliği meşhurdu. el-Hâfız b. es-Sem'ânî H. 536 yılında Şam'a geldiğinde bu n'al'i İbn Ebû Ebu'l-Hadîd Ahmed'in dedesi olan Abdurrahman'ın yanında gördüğünü söylemiştir.<sup>129</sup>

El-Meliku'l-Eşref b. 'Âdil bu n'al'i Ebu'l-Abbâs Ahmed es-Sülemî İbn Ebu'l-Hadîd'den satın alıp ziyaret edilebilecek bir yere koymak istemiştir. Ancak o bunu kabul etmemiştir. Buna karşılık ona bir parça vermeye rıza göstermiştir. El-Meliku'l-Eşref bunun önünün alınamayacağını ve böyle bir şeyin neticesinde

<sup>122</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 25:1-4; 1. Tarihler 1:32.

<sup>123</sup> Cengiz Eroğlu vd. (ed.), *Osmanlı vilayet Salnamelerinde Halep* (Ankara: ORSAM Kitapları, 2012), 140.

<sup>124</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 23:1-30.

<sup>125</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 25:1-10.

<sup>126</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 24:1-67.

<sup>127</sup> Zekiyuddin Abdülazim b. Abdülkuvâ el-Münzirî, *et-Tekmile livefâyeti'n-nukle*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut, ts.), 3/222.

<sup>128</sup> Takiyuddin el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, thk. Muhammed Y'alâvî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2006), 1/320.

<sup>129</sup> Salahuddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, thk. Ahmet Arnavut (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, 2000), 7/118.





n'al'in parça parça olacağını düşünerek bundan vazgeçmiştir. Bunu yerine onu 'Aynu'l-'Arûs'ta bulunan Hz. İbrâhim'in makamına tayin etti ve ona bir miktar gelir belirledi. El-Meliku'l-Eşref hem Hz. Peygamber'in n'al'i hem de Hz. İbrâhim'in makamının bir arada bulunmasını arzuladığı için böyle yapmıştır. Bu maksadını bizzat kendisi ifade etmiştir. Ebu'l-Abbâs Ahmed es-Sülemî vefat edene kadar burada yaşamıştır.<sup>130</sup>

İbn Ebu'l-Hadîd H. 625 yılında ilkbahar veya sonbaharda 'Aynu'l-'Arûs'ta vefat etti ve burada defnolundu. Şemsuddin ve birçok kişi Muhibbuddin İbnu'n-Neccâr'dan naklen onun 'Aynu'l-'Arûs'ta Hz. İbrâhim'in makamında vefat ettiğini söylemiştir. Hz. Peygamber'in n'alini, el-Meliku'l-Eşref'e miras bıraktı. Buna çok sevinen El-Meliku'l-Eşref Dimeşk'de bir Dâru'l-Hadis inşa etti ve bu n'ali orada ziyaret edilebilecek bir muhafazanın içine koydu.<sup>131</sup>

Mescidin hâlihazırdaki (2 Haziran 2021) görevlisi Muhammed Abdül'â'in dedesi Abdül'âl el-Leylo (1925-2007)<sup>132</sup> de geçmişte Şanlıurfa'da "Buluntu Hoca" diye bilinen âlim ve de bir kanaat önderi olan Abdurrahman Buluntu (1865-1958) tarafından bu makama hizmet için gönderilmiştir.<sup>133</sup>

#### 4. Harran'da İbrâhim'e (a.s) ve Ailesine Nispet Edilen Yerler

##### 4.1. Hz. İbrâhim'e Nispet Edilenler

Bir makam olarak günümüzde de varlığını devam ettiren 'Aynu'l-'Arûs ile ilgili olarak seyahatnamesinde bilgi veren İbn Cübeyr (Ö. 614/1217), Harran'ın Hz. İbrâhim'e mensubiyetine özellikle yer vermektedir. Harran'ın son derece sıcak ve çorak bir yer olduğunu söyledikten sonra buranın saygınlığına aykırı bir şey söylediği endişesi ile şöyle demiştir; "Estağfirullah! Buranın Hz. İbrâhim'e mensubiyeti şeref olarak yeterli bir unsurdur."<sup>134</sup>

İbn Şeddâd (Ö.632/1234) Harran'da Hz. İbrâhim ile ilgili olarak yer alan ziyaretler için şunları söylemektedir: Hz. İbrâhim'e nispet edilen bir mescit yani İbrâhim Halil Mescidi ve içerisinde Hz. İbrâhim'in sırtını yasladığı söylenen bir kayanın olduğu ikinci bir mescit bulunmaktadır.<sup>135</sup> Harran, geçmişte Sabîlerin

<sup>130</sup> es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, 7/118; Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat ve zuyûlih*, 21/37-38.

<sup>131</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat ve zuyûlih*, 21/37-38; el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, 1/320.

<sup>132</sup> 'Aynu'l-'Arûs İbrahim Halil Mescidi İmamı Muhammed Abdül'â, "Harran Üniv. İlahiyat Fak Olarak 'Aynu'l-'Arûs Ziyareti (02 Haziran 2021)".

<sup>133</sup> İbrahim Halil Mescidi İmamı Muhammed Abdül'â, "Harran Üniv. İlahiyat Fak Olarak 'Aynu'l-'Arûs Ziyareti (02.06.2021)".

<sup>134</sup> İbn Cübeyr Muhammed b. Ahmed, *Rihletu İbn Cübeyr* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 197.

<sup>135</sup> İbn Şeddâd İzzeddin Ebû Abdullah, *el-'Alâku'l-hatîra fi zikri umerâi' ş-Şâm ve'l-Cezire*, thk. Yahya Zekeriyya 'Abbâde (Şam: Vezâratu İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991), 2/42.



memleketiydi. Buradaki bir tepede ibadethaneleri vardı ve bunu Hz. İbrâhim'in adına nispet etmekteydiler.<sup>136</sup>

Bugün Harran'da Rebeka Kuyusu adıyla Hz. İshâk'ın eşi Rebeka'ya nispeten bir kuyu bulunmaktadır.<sup>137</sup> Burası etrafı nahit (yontma beyaz) taşlarla örülü ve içerisine basamaklarla inilen bir yapıdır. Rebeka'nın kuyudan su getirip İbrâhim (a.s) kâhyasına vermesi hadisesi, Urfa yöresine gelen batılı seyyahların da dillendirdiği bir konudur. Bunlardan Barkley ve Oliver yörede kızların hızma takışlarını bu konuya atfen zikretmektedirler.<sup>138</sup>

#### 4.2. Hz. İbrâhim'in Aile Efradının İsmiyle Benzeşen Yerler

Tevrat'ın Tekvîn, 11:10 bölümünde İbrâhim'in (a.s) babası Terah, dedesi Nahor, dedesinin dedesi Serug, Serug'un dedesi Pelek ile erkek kardeşleri Hârân ve Nahor gibi akrabalarına dair bazı isimler geçmektedir.<sup>139</sup> Urfa bölgesinde bu isimleri bizzat veya benzer şekilde anımsatan yer isimleri bulunmaktadır.

MÖ. 1900-1880'le ilişkin Asur ve Mari Metinleri'nde Harran ismi geçmektedir. Bu bir görüşe göre Hz. İbrâhim'in kardeşi Hârân'dan gelen bir isimdir. Ayrıca Til Nahiri diye bir ismi de geçmektedir ki bu Nahor kelimesini anımsatmaktadır. Harran'ın yeri bilinmektedir. Ancak Til Nahiri'nin yeri henüz tespit edilememiş olup, Harran bölgesinde olduğu sanılmaktadır. Harran bölgesinin batı kısımlarında Serug şehri, Habur Irmağı'nın Fırat'a karıştığı yerde ise Paliga diye bir yerin varlığı kanıtlanmıştır. Hz. İbrâhim'in babası olan Terah ismini anımsatan Turah, Torah şeklinde yer isimleri mevcuttur.<sup>140</sup>

Yahudi tarihi uzmanı Gary Rendsburg'a göre de özellikle Terah'ın babası Nahor ve büyükbabası Serug'un isimleri Urfa bölgesindeki şehir isimleriyle yakından alakalı isimlerdir. Urfa'nın 45 km güneyindeki Suruç ilçesi adını Hz. İbrâhim'in babasının dedesi olan Seruk b. Reu'dan (Seruğ/Serug) almıştır. Süryani kaynaklarında da bu isme çokça rastlanılmaktadır.<sup>141</sup>

<sup>136</sup> eş-Şerîf el-İdrîsî Muhammed b. Muhammed, *Nüzhetu'l-müştâk fi ihtirâki'l-âfâk* (Beirut: Alemu'l-Kütüb, 1409), 2/664; Ebu'l-Fidâ' İmâduddin İsmail b. Ali, *Takvîmu'l-büldân* (Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1427), 318.

<sup>137</sup> Adnan Demircan, "Peygamberler Şehri Urfa", *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dini Hayat*, ed. Yusuf Ziya Keskin (Ankara: TDV, 2011), 89.

<sup>138</sup> Elnure Azizova, "İbrahim'in Havuzu'ndan İsa'nın Mendili'ne Oryantalizmin Edessa'sında Dini Eksen: 16.-19. Yüzyıl Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı Urfa'sında Yahudi, Hristiyan ve Müslüman Kimliği Üzerine", *İslam Medeniyeti ve Tarihinde Şanlıurfa 'Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa*, ed. Kasım Şulul vd. (Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, 2018), 4/176-177.

<sup>139</sup> *Kutsal Kitap*, Tekvîn, 11: 20-32.

<sup>140</sup> Çiğ, *İbrahim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*, 81.

<sup>141</sup> Rendsburg, "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?", erişim: 04 Temmuz 2021. <https://www.thetorah.com/article/ur-kasdim-where-is-abrahams-birthplace>; "Suruç", *Wikipedi*,



İbrâhim (a.s) babası için kullanılan isimlerden biri de Âzer'dir. Bölgede bu ismi andıran bir yer ismi de mevcuttur. Ceylanpınar ve Tel Halef mevkiine yakın olan Tell- el-Fuhayriyye'de yapılan kazı çalışmalarında; Arâmî olan Şems Nûrî'nin oğlu Hedisiî'nin (MÖ. 9. yy) Azarani'nin hâkimi ve Habur'un efendisi olduğunun yazılı olduğu bir heykel bulunmuştur.<sup>142</sup> Sonraki dönemde Süryanice yazılan kaynaklarda yer adı olarak Azrino ifadesi de çokça geçmektedir.<sup>143</sup>

## 5. XVI-XIX. Yüzyıldaki Batılı Seyyahların Notlarında Balıklıgöl Havzası

Hz. İbrâhim, Hz. İshâk, Hz. Ya'kûb, Hz. Süleymân, Hz. İsa ve Hz. İshâk'ın eşi Rebeke ile olan ilişkilendirilmesinden dolayı Urfa üç kutsal dinin mensupları tarafından hep önemsenmiş, adeta "İkinci Kudüs" gibi görülmüştür. Bu sebeple Osmanlı döneminde birçok seyyahın da uğrak yeri olmuştur.<sup>144</sup>

Mevzu bahis olan seyyahlardan biri 1738'de Urfa'ya gelen İngiliz asıllı Pococke'dir. Şehrin, Arap sakinleri tarafından Urfa, Türk halkı tarafından ise Rouha (Ruhâ) diye isimlendirildiğine yer vermekte ve buranın Talmud geleneğine sadakat gösteren Yuhudiler'e göre Keldânîlerin Ateşi anlamındaki Ourcadin olduğunu söylemektedir.<sup>145</sup> Niebuhr adındaki Alman asıllı seyyah ise Pococke'den yaklaşık otuz yıl sonra Urfa'ya uğramıştır. Şehrin Ermeniler tarafından kullanılan ismin Edessa olduğunu, bu ismin Yunanlılar tarafından verildiğini; ancak Türklerin Ruhâ ismini kullandığını kayda geçmiştir. Paraglı bazı Yahudilerin ise eski yazarlara dayanarak Urcastum ismini kullandığını söylemektedir.<sup>146</sup>

19. yy.'da şehre uğrayan İngiliz asıllı Buckingham belli bir eğitime sahip olan Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların şehrin Keldânî Ateşinin yani Hz.

erişim: 11 Mayıs 2021. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Suru%C3%A7>. Daha geniş bilgi için bkz. Antakya'nın 120. Süryani Ortadoks Patriği ve Süryânî Ortadoks Kilisesi başkanı Ignatius Aphrem I Barsoum, *Saçılan İnciler: Süryani Edebiyatı ve Bilimleri Tarihi*, çev. Matti Moosa, 2. devir. ed. ( Piscataway, NJ : Gorgias Press , 2003 ), s: 558.

<sup>142</sup> Özfırat, *Eskiçağda Harran*, 46-47.

<sup>143</sup> Aslan, "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Urfa'da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 1/281.

<sup>144</sup> Azizova, "İbrahim'in Havuzu'ndan İsa'nın Mendili'ne", 4/170-196.

<sup>145</sup> Richard Pococke, *A Description of the East and Some Other Countries* (London: 1945), 2/159.

<sup>146</sup> Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt, 1994), 2/409.



İbrâhim'in ateşe atıldığı yer olduğuna inandıklarını söylemektedir.<sup>147</sup> Üç semavi dinin mensuplarına göre Hz. İbrâhim buradan ayrılıp Harran'a gitmiştir. Kenân topraklarına hicret emrini alana kadar burada yaşamıştır.<sup>148</sup> Buckingham, 1173'te bölgeye uğramış olan Tudelalı Bünyamin'in sözleriyle de bu görüşünü teyit etmektedir. Yahudilerin Urfa'nın Hz. İbrâhim'in ateşe atıldığı yer olduğuna inandığını söylerken, Pococke gibi bu anlayıştaki Yahudilerin Talmudcu geleneğin mensupları olduğu kaydını düşmektedir.<sup>149</sup>

İngiliz asıllı seyyahlardan biri de Badger'dir. Aynı şekilde 19. Yy.'da Urfa'ya gelmiştir. Bunun bir özelliği rahip kimliğine sahip olmasıdır. Bu sebeple söylediğinin ayrıca bir ehemmiyeti bulunmaktadır. Eski Ahid'deki isimlendirmelere dayanarak buranın Hz. İbrâhim'in doğum yeri olan Ur kenti olduğunu beyan etmektedir. Bunun için mesnet edindiği şeylerden biri de eski Süryanice el yazmalarıdır. Bunların tamamında bu şehrin adı Urhoi olarak geçmektedir.<sup>150</sup>

Halk arasında Urfa kalesinin dibindeki göl Hz. İbrâhim'in ateşe atıldığı yer, kaledeki sütunlar ise Hz. İbrâhim'in ateşe atıldığı mancınıklar olarak kabul görmektedir. Bu bilgi doğru bir bilgi olmasa da mitolojik olarak halk tarafından benimsenmiş bir durumdur. Bunlar kale kapılarında veya ön cephelerinde yapılan mutat sütunlardır. Sütunlardaki Süryanice kitabeye göre MS. 3. yy'da yıllarında Edessa Kırallığı IX Manu döneminde Komutan Barşamaş'ın oğlu Aftuna tarafından Kraliçe Şalmeth için yapılmıştır.<sup>151</sup> Göldeki balıkların ateşteki odunlardan dönüştüğüne dair sahil bir bilgi de mevcut değildir. 1664 yılında şehirden yolu geçen Fransız seyyah Thevenot de kalenin ateşe atılma hadisesindeki bu yerine işaret etmektedir. Aynı şekil de o da bunun bir halk inancı olduğunu dile getirmekte ve Talmud'la bir ilişkilendirme kurmamaktadır.<sup>152</sup>

Portekizli Yahudi kökenli Antonio Tenreyro 1524-1525 yıllarında Urfa'ya geldi. Bu sırada Ermeni asıllı bir tüccarın evinde misafir kaldı. Bu tüccar Kutsal Kitap'a dayanarak bir mevzuu aktarmıştır. Buna göre İsrailoğulları

<sup>147</sup> James Silk Buckingham, *Travels in Mesopotamia* (London, 1827), 70 Daha geniş bilgi için bkz. Azizova, "İslam Medeniyeti ve Tarihinde Şanlıurfa 'Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa'", 4/173.

<sup>148</sup> Kutsal Kitap, Tekvîn, 11:32; Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, 70.

<sup>149</sup> Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, 70-76; Azizova, "İbrahim'in Havuzu'ndan İsa'nın Mendili'ne", 4/175.

<sup>150</sup> George Percy Badger, *Nestorians and their Rituals* (London, 1852), 1/131.

<sup>151</sup> S. Sabri Kürkçüoğlu, "Şanlıurfa'yı Gezelm Görelim Yaşayalım" *ŞURKAV Şanlıurfa Kültür Sanat Tarih ve Turizm Dergisi* 1/1 (2008), 16.

<sup>152</sup> Jean de Thevenot, *The Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant* (London, 1686), 2/41-42.



zamanında Abdenago Sidrac ve Misac adında üç gencin fırına atıldığını, bu fırının Urfa'da olduğunu ve yanında bir su kaynağının olduğunu anlatmıştır. Aynı şekilde Portekiz asıllı olan Mestre Afonso da yaklaşık 41 yıl sonra Urfa'ya gelmiştir. Aynı olayı kendisi de duymuş ve not almıştır.<sup>153</sup> Olay halk arasında anlatıla gelen asılsız bir efsane olmayıp, Eski Ahid'in Daniel Kitabı 3:1-30 bölümünde anlatılmaktadır. Buna göre M.Ö 605-562 yılında yaşamış olan Babil Hükümdarlarından II Nebukadnezar bu üç genci fırına attırıştır. Bu olayın Hz. İbrâhim ile bir ilişkisinin kurulabilmesi muhtemeldir.

Neibuhr, kalenin İncil'de sözü geçen Nemrud'un sarayı olduğu, Halilurrahman Camii'nin diğer adıyla Makam-ı İbrâhim Camii'nin ise bir rüyada Hz. İbrâhim'in burada namaz kıldığını görüldüğü sebebiyle inşa edildiğini söylemektedir.<sup>154</sup> Buckingham caminin son derce güzel ve muhitin en büyük camisi olduğuna işaret etmektedir.<sup>155</sup> Batılı seyyahların notlarında Balıklıgöl'deki balıkların kutsallığına ve halkın bu konudaki hassasiyetine dair inanışlarına dair bilgiler de yer almaktadır.<sup>156</sup>

### Sonuç

Urfa'nın İslâmi kimlik açısından asıl özdeşleştiği şey MÖ. 2000-1400 yılları arasında yaşamış olan Hz. İbrâhim'dir. Hem İslami kaynaklarda hem Ahd-i 'Atık ve Ahd-i Cedid'te hem de arkeolojik bulgularda bunu doğrular mahiyette bilgiler bulunmaktadır.

Hz. İbrâhim Harran'a Ur kentinden gelmiştir. Buna dair yer alan bilgilerde doğu ve batı kaynakları adeta ittifak içindedir. Burada ihtilaf edilen konu Ur kentinin Güney Mezopotamya'da Irak sınırları içerisindeki Ur kenti mi, yoksa Kuzey Mezopotamya'da Güneydoğu Anadolu Bölgesinde'ki Urfa kentimi olduğudur. Tevrat burayı Keldânlerin Ur kenti olarak dile getirmektedir. Ancak bu Tevrat'ın tercümelerine sonradan eklenmiş bir şey olup, önceki yazımlarında yer almamaktadır. Tevrat Hz. İbrâhim'in Fırat'ın ötesinden yani Kuzey Mezopotamya'dan geldiğine, atalarının Ârâmîce konuştuğuna yer

<sup>153</sup> Salih Özbaran, "Antônio Tenreiro'nun Osmanlı Topraklarında Yaptığı Gezi Notları", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/1 (1984), 55-67.

<sup>154</sup> Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, 2/407.

<sup>155</sup> Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, 81.

<sup>156</sup> Badger, *Nestorians and their Rituals*, 1/324-326; Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Landem*, 2/407; Buckingham, *Travels in Mesopotamia*, 63-64; Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Azimli, "Osmanlı Dönemi Seyyahlar Gözüyle Urfa", *İslam Medeniyeti ve Tarihinde Şanlıurfa 'Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa*, 4/163 vd.



vermektedir. Urfa bölgesi Kuzey Mezopotamya'da bulunmaktadır ve bir dönem Arâmîlere ait bir muhittir. Ur kentinden Kenân'a hicret edecek biri için Harran ileride Kuzey'de kalmaktadır. Bu sebeple bu güzergâhta bir durak yeri değildir. Ancak ülke sınırlarımız içinde olan Urfa bu konu için daha uygun bir noktada yer almaktadır. İbn Meymûn ve Titus Flavius Josephus gibi Yahudi bilginler de bu düşüncededir.

Tevrat Hz. İbrâhim'in ve eşi Sâre'nin, babası Tareh tarafından Kenân bölgesine giderken Harran'a getirildiğini söylemektedir. Bu sırada Hz. İbrâhim Sâre ile evli olduğuna göre, onun yetişkin ve kendi ayakları üzerinde durabilecek bir yaşta olduğunu söylemek mümkündür. İbrâhim (a.s) daha küçük yaştan itibaren babasıyla inanç noktasında anlaşmazlığa düşmüştür. Nasıl olur da babası kendisini ve eşi Sâre'yi alıp Harran'a getirmiştir? Bu malumat pek uygun görünmemektedir. Kenân diyarına gitmek üzere yola çıktıklarına göre neden Tareh'in diğer oğlu Nahor Harran'da yaşamaya devam etmiştir? Hz. İbrâhim'in bulunduğu yerden hicret etmesi Nemrud tarafından ateşe atılması hadisesinden sonradır. Babasının bu sebeple Ur kentinden Harran'a hicret etmesi zor görülmektedir. Çünkü babasının Nemrut ile inanç anlamında bir anlaşmazlığı yoktur. Buraya, evlenmiş ve bir aile kurmuş olan oğlu İbrâhim ile gelmiş olması da mümkün değildir. Zira oğlu ile inanç konusunda tam bir tenakuz içerisindeydi.

Tevrat'da Hz. İbrâhim oğlu İshak için kız isteneceği haber verilirken Harran için "baba, ata yurdu" olarak bahsedilmektedir. Babası burada vefat etmiştir. Kardeşi Nahor'un burada kalmıştır. Çocukları İshâk ve Ya'kûb'un eşleri ve ilk çocuğu Yûsuf (a.s) buralı olup, kayınbabaları ve dayıları burada yaşamaya devam etmiştir. Harran, Hz. İbrâhim'in Kenân diyarına hicretinde bir durak olsaydı bunların birçoğunun olması imkânsız olurdu.

Urfa yöresine dair seyyahların tuttıkları notlar Hz. İbrâhim'in bölgeyle olan ilişkisini halk inanışında çok eskilere dayandığını göstermektedir. El-Melikü'l-Eşref'in 'Aynu'l-'Arus'a dair tasarrufu bu mevzuyu somutlaştıran unutulmuş bir vakiadır. Birçok yere hadis için seyahatler düzenleyen Ebu'l-Abbâs Ahmed es-Sülemî'nin vefat edene kadar burada kalması el-Melikü'l-Eşref'in bu konudaki inancının doğruluğunu teyit eder bir ayrıntıdır. Hem seyyahların kayıtları hem de bu durum Hz. İbrâhim'in Sâre ile 'Aynu'l-'Arus'ta evlendiğini haliyle burada da yaşadığını göstermektedir.

Hız. İbrâhim'in nesebindeki isimler ile Urfa bölgesindeki Harran, Tell Fiddân, Suruç gibi yer isimleri arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Yöreye dair araştırmaları olan bazı bilim adamları buna özellikle dikkat çekmektedir. Yer isimlendirmelerinde geçmişteki tarihi ve dini şahsiyetlerin önemli bir etken olduğu genel kabul bir vakiadır.





Bütün bu veriler ışığında Hz. İbrâhim'in ve atalarının yurdunun Keldâniler'e nispet edilen Irak'taki Ur kenti olmadığını, aksine Urfa olduğunu ve Hz. İbrâhim'in Filistin'e gitmeden önce bu bölgede yaşadığını, ateşe atıldığını söylemek mümkündür.

### Kaynakça/Reference

Abdülhakk, Abdülmümin. *Merâsidü'l-itlâ' 'alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bikâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412.

'Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *el-Feyzû'l-cârî bi şerhi Sahîh İmâm el-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kemâl el-Müttahide, 1439.

"Agatha Christie". *Wikipedia*, erişim: 01 Temmuz 2021. [https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Agatha\\_Christie&oldid=25708538](https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Agatha_Christie&oldid=25708538)

"Wikipedia", *Amoriler*, erişim: 02 Nisan 2022. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Amoriler#cite\\_note-1](https://tr.wikipedia.org/wiki/Amoriler#cite_note-1)

"Ârâmîler". *Wikipedia*, erişim: 09 Nisan 2021. <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Ârâmîler&oldid=25286684>

Aslan, Ahmet. "Hz. İbrâhim'in (a.s.) Urfa'da Doğduğuna Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*. 263-287. İstanbul: Nida Akademi, 2019. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

"Asmahan". *Wikipedia*, erişim: 07 Temmuz 2021. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Asmahan&oldid=1032444060>

Azimli, Mehmet. "Osmanlı Dönemi Seyyahlar Gözüyle Urfa". *İslam Medeniyeti ve Tarihinde Şanlıurfa 'Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa*. ed. Kasım Şulul vd., 2018.

Azizova, Elnure. "İbrâhim'in Havuzu'ndan İsa'nın Mendili'ne Oryantalizmin Edessa'sında Dini Eksen: 16.-19. Yüzyıl Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı Urfa'sında Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman Kimliği Üzerine". *İslam Medeniyeti ve Tarihinde Şanlıurfa 'Osmanlı Belge ve Kaynaklarında Urfa*. ed. Kasım Şulul vd. Şanlıurfa: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi, 2018.

Badger, George Percy. *Nestorians and their Rituals*. 2 Cilt. London, 1852.

Barsoum, Ignatius Aphrem I. Saçılan İnciler: Süryani Edebiyatı ve Bilimleri Tarihi, çev. Matti Moosa , ed. Piscataway, NJ : Gorgias Press , 2003.



"Bible Map: Paddan-aram (Haran)", erişim: 08 Temmuz 2021.  
<https://bibleatlas.org/paddan-aram.htm>

Buckingham, James Silk. *Travels in Mesopotamia*. London, 1827.

Christie, Agatha Mary. *Come, Tell Me How You Live*. çev. Ekrem el-Himsî. Bağdat: Dâru'l-Medâ, 2015.

Çevik, Adnan. *İlkçağlardan Orta Çağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Makalelerle Mardin I Tarih- Coğrafya)*. İstanbul, 1997.

Çığ, Muazzez İlmiye. *İbrâhim Peygamber Sümer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*. İstanbul: Kaynak, 1997.

Demircan, Adnan. "Peygamberler Şehri Urfa". *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dini Hayat*. ed. Yusuf Ziya Keskin. Ankara: TDV, 2011.

Devâdârî, Ebû Bekir Abdullah Aybek. *Kenzu'd-dürer ve câmi'u'l-ğurar*. thk. Bernhard Ratkhe. 9 Cilt. Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1402.

Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan. *Tarihu'l-hamîs fi ehvâli enfusi'n-nefis*. 2 Cilt. Dâru Sâdır, ts.

Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdülaziz. *el-Mesâlik ve'l-memâik*. 2 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.

Ebû Hasan el-Herevî Ali b. Ebû Bekir. *el-İşarât ilâ marifeti'z-ziyârât*. Kahire: Mektebetu's-Sakâfe ed-Dîniyye, 1423.

Ebu'l-Ferec İbnu'l-İbrî, Ggrecory Bar Habraeus. *Ebu'l-Ferec Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. II Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurmu, 1945.

Ebu'l-Fidâ' 'Îmâduddin İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.

Ebu'l-Fidâ' 'Îmâduddin İsmail b. Ali. *Takvîmu'l-büldân*. Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1427.

Erkanal, Hayat. *Mezopotamya'ya Açılan Kapı: Nusaybin" (Makalelerle Mardin I Tarih-Coğrafya)*. İstanbul, 2007.

Eroğlu, Cengiz vd. (ed.). *Osmanlı vilayet Salnamelerinde Halep*. Ankara: ORSAM Kitapları, 2012.

Gordon, Cyrus H. "Abraham and the Merchants of Ura". *Journal of Near Eastern Studies* 17/1 (1958), 28-31.

Gordon, Cyrus H. *Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. Toronto: Canada by George j. McLeod Limited, 1965.

Günaltay, Şemsettin. *Yakın Şark Elam ve Mezopotamya*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1987.



- Gür, Mehmet Sadık. "Süryânice", *T.D.V İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ala's-sahîhayn*. thk. Mukbil b. Hâdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Harman, Ömer Faruk. "Hz. İbrâhim ve Urfa". *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dini Hayat*. 118-136. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Harman, Ömer Faruk. "Hz. İbrâhim ve Urfa". *Hz. İbrâhim ve Urfa*. ed. Metin Eriş. 118-136, 2017.
- Harman, Ömer Faruk. "İbrahîm". *T.D.V İslam Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Tarihu Bağdat ve zuyûlih*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed. *Lübâbu't-tevîl fi me'ânî'-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- 'İsâmî, Abdülmelik b. Hüseyin. *Semtu'n-nücûmi'l-'avâlî fi enbâi'l-evâi'li ve'-tevâlî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn 'Asâkir, Ali b. el-Hüseyin. *Tarihu medineti Dimeşk*. thk. Muhibbuddin Ebû Saîd. 70 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tunusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Cübeyr Muhammed b. Ahmed. *Rihletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed. *Tarih İbn Haldûn*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Efâki'l-Cedîde.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şirî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1988.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Taybe: Beyrut, 1420.
- İbn M'asûm Sadruddin el-Medenî. *et-Tîrâzu'l-evvel*. 9 Cilt. Müessesetu lî âli'l-Beyt lî İhyâi't-Turâs, ts.



İbn S'ad, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabâkâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Şeddâd İzzeddin Ebû Abdullah. '*Alâku'l-hatîra fî zikri umerâi's-Şâm ve'l-Cezire*. thk. Yahya Zekeriyya 'Abbâde. Şam: Vezâratu İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991.

İbnu'l-Cevzî, Cemaluddin Abdurraman. *el-Muntazam fî tarihi'l-Ümem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Mustafa Abdulkadir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem. *el-Kâmi'l-fi't-tarih*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttabi'l-Arabî, 1997.

İbnu'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer. *Tarih İbnu'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

İbrâhim Halîl Mesci İmamı Muhammed Abdül'â. "Harran Üniv. İlahiyat Fak Olarak 'Aynu'l-'Arûs Ziyareti (02.06.2021)".

Karan, Cuma. *Diyâr-ı Bekr ve Müslümanlarca Fethi*, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2014.

Karan, Cuma. "Mezopotamya'daki Yerlerin İsim ve kökenlerinin Tespitindeki Zorluklar ve Silvan İsmi Üzerindeki Tartışmalar Örneği", *Uluslararası Silvan Sempozyumu Kitabı*, Mardin: Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012, 685-699.

Kazvîni, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud, *Ahbâru'l-Bilâd ve Esâru'l-İ'bâd*, Beyrut: Dâr-u Sadr, ts.

Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

*Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

Köroğlu, Kemalettin. *Eski Mezopotamya Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Kürkçüoğlu, S. Sabri. "Şanlıurfa'yı Gezelim Görelim Yaşayalım" *ŞURKAV Şanlıurfa Kültür Sanat Tarih ve Turizm Dergisi* 1/1 (2008), 14-27.

Makdisî, el-Mutahhir b. Tâhir. *el-Bedu' ve't-tarih*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sakâfeti'd-Diniyye, ts.

Makrîzî, Takiyuddin. *el-Mukaffâ'l-Kebîr*. thk. Muhammed Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2006.

"Mari (antik kent)". *Wikipedia*, erişim: 26 Şubat 2021. [https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Mari\\_\(antik\\_kent\)&oldid=2497657](https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Mari_(antik_kent)&oldid=2497657)

Mukâtil b. Süleyman, İbn Beşir el-Ezdî. *Tefsir Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, I., 1423.



- Münzirî, Zekiyuddin Abdülazim b. Abdülkuvâ. *et-Tekmile livefâyati'n-nukle*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 4 Cilt. Beyrut, ts.
- Niebuhr, Carsten. *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*, . ed. Fuat Sezgin. Frankfurt, 1994.
- Nisâbûrî el-Kummî, Nizamuddin el-Hasan. *Ġarâibu'l-Kur'ân ve reġâibu'l-Furkân*. thk. Zekeriyya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Özbaran, Salih. "Antônio Tenreiro'nun Osmanlı Topraklarında Yaptığı Gezi Notları". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/1 (1984), 55-67.
- Özfirat, Aynur. *Eskiçağda Harran*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1994.
- "Paddan Aram". *Wikipedia*, erişim: 06 Haziran 2021. [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Paddan\\_Aram&oldid=1027115053](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Paddan_Aram&oldid=1027115053)
- Pococke, Richard. *A Description of the East and Some Other Countries*. 2 Cilt. London, 1945.
- Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Fahrudin. Muhammed b. Ömer. *'İsmetu'l-enbiyâ*. Kum: Menşurât el-Kutubî en-Necefi, 1406.
- Rendsburg, Gary. "Ur Kasdim: Where Is Abraham's Birthplace?", ts. <https://www.thetorah.com/article/ur-kasdim-where-is-abrahams-birthplace>
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sa'id Havvâ. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424.
- Safedî, Salahuddin. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. thk. Ahmet Arnavut. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi, 2000.
- Sever, Erol. *Asur Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.
- Sıbt İbnu'l-Cevzî, Şemsuddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoġlı. *Mirâ'tu'z-zaman fi tevârîhi'l-'ayân*. thk. Muhammed Berakât vd. 23 Cilt. Suriye: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1434.
- Sıddık Hasan Hân, Ebu't-Tayyib Muhammed. *Fethu'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1992.



"Suruç" *Wikipedia*, erişim: 11 Mayıs 2021. <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Suru%C3%A7&oldid=25443544>

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Durru'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şerîf el-İdrîsî Muhammed b. Muhammed. *Nüzhetu'l-müştâk fî ihtirâki'l-âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1409.

Tabarânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Tarik b. İvâdillah, Abdullah b. Musin. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Haremeyn, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Sahîh ve da'îf tarîh et-Taberî*. thk. Muhammed b. Tahir el-Berzencî. 13 Cilt. Dımeşk: Dâr İbn Kesîr, 2007.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.

Taha Bâkır. *Mukaddime fî tarihi'l-hadârâti'l-kadîme*. Bağdat: el-Varrâk, 2009.

Tantâvî, Muahmmmed Seyyid. *Tefsiru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 15 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, I., 1997.

Thevenot, Jean de. *The Travcls of Monsieur de Thevenot into the Levant*. London, 1686.

'Uleymî, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman. *el-Ünsu'l-celîl bi tarihi'l-Kudsi ve'l-Halîl*. thk. Adnan Yunus Abdulmecid Ebû Tebbâne. 2 Cilt. Amman: Mektebetu Dandîs, 1420.

"Ur of the Chaldees" *Wikipedia*, erişim: 01 Temmuz 2021. [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ur\\_of\\_the\\_Chaldees&oldid=1031364760](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ur_of_the_Chaldees&oldid=1031364760)

Wensinck, Arent Jan. "İbrâhim". *İslam Ansiklopedisi*. 5/870-880. İstanbul: M.E.B, 1993.

Yakut el-Hamevî Şihabuddin. *Mu'cemu'l-büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 2. Basım, 1995.

Zamahşerî, Mahmut 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâkiki ğavâmidi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.

"عين العروس" *ويكيبيديا*, erişim: 12 Temmuz 2020. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>







*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 294-316

**Râfıza İsmiinin Şii Düşünce ve İmâmiyye ile İltisâkı**

The Connection of the Name Râfıza with Shiite Thought and Imâmiyya

Nezir MAVİŞ

Dr., MSKÜ, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi  
Anabilim Dalı

Ass. Prof., MSKU, Islamic Sciences Faculty, Department of Teology and History of  
Islamic Sects

nezirmavis@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9762-9849

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 06.02.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 08.05.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 26.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Maviş, Nezir. "Râfıza İsmiinin Şii Düşünce ve İmâmiyye ile İltisâkı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 294-316. <https://doi.org/10.32711/tiad.1067904>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Râfıza İsmi'nin Şîî Düşünce ve İmâmiyye ile İltisâkı

### Öz

Râfıza isminin Şîî düşünce ve İmâmiyye ile iltisâkını araştıran bu makalede, söz konusu ismin türediği rafz kelimesinin içerdiği "reddetme", "terk etme" ve "ayrılma" anlamlarının Şîâ ve İmâmiyye ile uyumuna işaret edilmektedir. Bu bağlamda, kendilerine muhaliflerince verilen Râfıza isminin kaynağına dair rivayetlerden hareketle bu ismin genel ve özel olarak iki farklı anlam içerdiği: genel anlamda Hz. Peygamber'den sonra imâmeti nas ve tayine dayandıran Şîâ için kullanılan şemsiye bir isim, özel anlamda ise bu düşüncüyü on iki imam inancı şeklinde sistemleştirerek dinin temellerinden ve imanın esaslarından sayan İmâmiyye el-İsnâaşeriyye'nin lakabı/özel olduğu ortaya konulmaktadır. Bu ismin kendilerine muhaliflerince değil, Allah tarafından verildiğine dair imamlarından aktardıkları rivayetlerde, Râfıza isminin içerdiği olumsuz anlamı şerri terk edip hayra yönelmek şeklinde olumlu bir yöne kanalize etme gayretleri ise, kendilerinden uzaklaştıramadıkları bu ismi överek benimsediklerinin kanıtları olarak sunulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Şîâ, İmâmiyye, Râfıza, Râfızî.

## The Connection of the Name Râfıza with Shiite Thought and Imâmiyya

### Abstract

In this article, which investigates the connection of the name Râfıza with Shiite thought and Imâmiyya, it is pointed out that the meanings of "rejection", "abandonment" and "separation" in the word rafz, from which the name in question is derived, are compatible with Shia and Imâmiyya. In this context, based on the narrations about the origin of the name Râfıza given to them by their opponents, this name has two different meanings in general and specifically: it is an umbrella name used for Shia, which bases the imamate on text and appointment after the Prophet, and in a special sense, it is emphasized that it is the nickname of Imâmiyya al-İsnâashariyya, who systematizes this thought as the belief of twelve imams and counts it as one of the foundations of religion and faith. In the narrations they quoted from their imams that this name was given to them by Allah, not by their opponents, their efforts to channel the negative meaning of the name Râfıza into a positive direction as abandoning the evil and turning to the good are presented as proofs that they embraced this name by praising them.

**Keywords:** Kalâm, Shiâ, Imâmiyya, Râfıza, Râfızî.



## Giriş

Şiâ, Ali b. Ebî Tâlib'e (öl. 40/661) taraftar olup imâmeti nass-ı celî, nassı hafî<sup>1</sup> ve vasiyet temelinde ona hasreden; imâmetin Alioğulları'ndan ayrılmayacağına, insanların seçimine bırakılacak maslahât türünden bir iş olmayıp dinî bir rükün olduğuna inananları kapsayan şemsiye bir isimdir.<sup>2</sup> Şiâ, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra yerine geçecek kişinin masûm olmasını ve peygamber gibi Allah tarafından belirlenmesini (nas ve tayin) şart koşmakta, imama itaat etmeyi Peygamber'e itaat gibi vacip görmektedir.<sup>3</sup> Şiâ'nın tüm fırkalarına göre Allah Elçisi'nden sonraki ilk imam<sup>4</sup> Hz. Ali'dir.<sup>5</sup>

Şiâ'nın temel kollarından olan İmâmiyye el-İsnâaşeriyye, büyüklüğü ve mükteşabatıyla Şîî düşüncenin mümessili konumundadır. Şiâ'yı, Hz. Ali'ye (imâmet konusunda) taraftar olup onu diğer ashâba önceleyenler olarak tanımlayan Es'arî (öl. 324/935-36) Şîî düşüncenin ayrıldığı temel fırkalardan ilki olarak Hz. Ali hakkında aşırı düşünceler ileri süren Gâliyye'den

<sup>1</sup> İmâmiyye, imâmet inancına delil olarak ileri sürdüğü nasların bir kısmını Hz. Ali'nin imâmetinin celî/açık delilleri; diğer bir kısmını ise hafî/kapalı delilleri diye nitelemektedir. Onlara göre Allah Elçisi'nin, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" (bk. Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelbî [Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001], "Menâkıb", 4) ve "Sizin en iyi yargılayıcınız Ali'dir" (bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şahhîh* [Dimaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002], "Tefsir", 7) sözü ile "Allah'a, elçisine ve sizden olan ülü'l-emre itaat edin" (en-Nisâ, 4/59) âyeti, Hz. Ali'nin imâmetine açıkça işaret eden naslardandır. Resulullah'ın 9/631 yılında Hz. Ebû Bekir'i hac emiri olarak gönderdikten sonra inen ve müşriklerin Kâbe'ye yaklaşmalarını yasaklayan Berâe suresin Mescid-i Harâm'da okumak üzere Ali'yi görevlendirmesi ve hiç kimseyi ona takdim ettiğinin bilinmemesi gibi hususlar ise imâmetinin nass-ı hafî delillerindedir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dârü Ya'rûb, 1425/2004), 1/273-274. Hz. Ali'nin imâmetinin açık delilleri saydıkları diğer naslar; İnzâr âyeti (eş-Şuârâ, 26/214), İstihlâf âyeti (en-Nûr, 24/55), Mübâhele âyeti (Âl-i İmrân, 3/61), Ülü'l-emr âyeti, Velâyet âyeti (el-Mâide, 5/55) ve Teblîğ âyeti (el-Mâide, 5/67), Tebük seferi sırasında gerçekleşen ve "Menzile" adını verdikleri hadis (bk. Nesâî, "Menâkıb", 4) ve Kırtâs olayıdır. bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târih*, thk. Muhammed b. Tâhir el-Berzencî - Muhammed Subhî Hasan Hallâk, (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1428/2007), 2/377; Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 163-164.

<sup>2</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 163-164.

<sup>3</sup> Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fırakü's-Şi'a* (Beyrut: Menşurâtü'r-Rızâ, 1433/2012), 51-52; Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak* (İran: Merkez-i İntişarât-i İlmî ve Ferhengî, 1360/1941), 15-16.

<sup>4</sup> İtaat edilen lider anlamına gelen imam, doğru yolda olup olmadığı fark etmeksizin, bir topluluğun kendisine itaat edip rehber edindiği kişi, kaynak ve benzeri her şey için kullanılmaktadır. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 12/24; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs (Mekke: Mektebetü Mustafâ Nizâr el-Bâz, ts.), 1/29.

<sup>5</sup> Nasîrüddîn et-Tûsî, *el-İktisâd fimâ-yeteâllak bi'l-i-tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1406/1986), 316.



bahsetmektedir.<sup>6</sup> Diğer Şîî fırkalar olarak İmâmiyye/Râfıza ve Zeydiyye'yi<sup>7</sup> anan müellif,<sup>8</sup> İmâmiyye'yi Râfıza başlığı altında ele almaktadır.<sup>9</sup>

İmâmette nas ve tayini şart koşarak bunu Hz. Ali ve soyuna hasreden, her zaman bir imamın var olmasını zorunlu gören İmâmiyye,<sup>10</sup> Allah Elçisi'nden sonraki imamların Ali b. Ebî Tâlib ve onun soyundan olan on bir kişi olduğu ve Hz. Peygamber'in onların isimlerini tek tek belirterek imâmetlerini açıkladığı konusunda ittifak üzeredir.<sup>11</sup> 11. İmam Hasan el-Askerî'nin (öl. 260/873) oğlu Muhammed'in ölmeyip gaybet'e<sup>12</sup> girdiğini, zamanı geldiğinde mehdî olarak döneceğini ileri sürmektedir.<sup>13</sup>

Şiâ'nın ana fırkalarından olan Zeydiyye'nin kurucusu sayılan Zeyd b. Ali'yi<sup>14</sup> on iki imamdan saymayan İmâmiyye, imâmeti Ali b. el-Hüseyn'den sonra oğlu

<sup>6</sup> Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyin ve'htilâfi'l-muşallîn*, thk. Helmut Ritter (Beyrut: en-Neşerâtü'l-İslâmiyye, 1426/2005), 5, 16.

<sup>7</sup> Zeydiyye, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. el-Hüseyn ve Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn (öl. 122/740)'in imâmetini benimseyen Şiâ koludur. Onlara göre imâmetin şartı, Fâtıma evladından olup ilim, adâlet, şecaât niteliklerini taşımak ve huruç ederek imâmetini ilan etmektir. Allah Elçisi, Hz. Ali'nin imâmetini ismen değil, vasfen ortaya koymuştur. Bu vasfın gereğini yapmayanlar kusurludur. Ümmetin efdâli olmakla birlikte Hz. Ali'nin şeyhaynın imâmetine razı olması, efdâl varken mefdûlün imâmetinin câiz olduğunu göstermektedir. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî (Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfıyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 39; Şehristânî, *el-Milel*, 153-154, 170-171; Abdullah Feyyâz, *Târihü'l-İmâmiyye ve eslâfihim mine's-Şi'a* (Beyrut: Müessetü'l-A'lemî, 1986), 57. Zeydiyye'nin çoğunluğu daha sonra mefdûlün imâmetinin caiz olduğu fikrinden vazgeçerek İmâmiyye gibi sahâbeyi kötülemeye başlamıştır. Şehristânî, *el-Milel*, 156. Zeydiyye'nin; vahiy algısı, imâmet anlayışı, İmâmiyye'de imam için öngörülen mâsumiyet, veraset, gizli bilgi gibi sıfatlar ve gaybet, recat, takiyye gibi inanç ve uygulamalar konusundaki İmâmî inanç ve uygulamaları benimsememesi, genel anlayışın aksine bazen Şiâ kapsamında sayılmaması gerektiğini düşündürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Gökalp, *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 31-38.

<sup>8</sup> Eş'arî, *Maqâlât*, 65.

<sup>9</sup> Eş'arî, *Maqâlât*, 17.

<sup>10</sup> Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 38; Şehristânî, *el-Milel*, 163; Şerîf el-Murtazâ, *el-Füşûlü'l-muhtâre mine'l-uyûn ve'l-me'hâsin* (b.y.: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfıyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 296.

<sup>11</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*, thk. Abdurrahîm Mübârek (Meşhed: İntişarâtü't-Tâsûâ, 1963), 31; Abdülhalim el-Cündî, *el-İmam Ca'fer es-Sâdik* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 214-215.

<sup>12</sup> İmâmiyye'ye göre gaybet, hicrî 260 yılında gözlerden kaybolduğuna ve yaşamakta olduğuna inanılan on ikinci imam Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'nin ahir zamanda mehdî olarak geri dönmesine kadar geçen zamanı ifade etmektedir. bk. Nevbahtî, *Fırakü's-Şiâ*, 159.

<sup>13</sup> Nevbahtî, *Fırakü's-Şiâ*, 166-167; Ayrıca bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dârü Ya'rüb, 1425/2004), 1/379.

<sup>14</sup> Sünnî çizgiye yakın bir âlim olan Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn, özellikle Şiâ'nın hassas olduğu Şiî-Sünnî ayrışmasının ana noktalarını teşkil eden hususlarda İmâmiyye ve İsmâiliyye'ye muhaliftir. Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/315. Zeydiyye'nin imâmet konusunda İmâmiyye'ye yönelttiği eleştiriler için bk. Yusuf Gökalp, "İmâmet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmâmiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2014), 89-126.



Muhammed el-Bâkır'a (öl. 114/733 [?]) ve ondan da Ca'fer es-Sâdık'a (öl. 148/765) atfetmiş, bu noktadan sonra ikiye ayrılmıştır: Ca'fer'den sonra imâmeti, onun büyük oğlu İsmâil'e hasredenler, imamın gizli olduğunu söylemekle Bâtıniyye olarak da isimlendirilen İsmâiliyye<sup>15</sup> adını almışlardır. Ca'fer'den sonra imâmeti onun küçük oğlu Mûsâ el-Kâzım'a (öl. 183/799) hasredenler/İmâmiyye ise imâmeti Muhammed b. el-Hasen el-Askerî'de (255/869-) sonlandırarak onun ahir zamanda mehdî olarak dönmek üzere gaybet'e girdiğini söylemeleri nedeniyle On İkinci İmam Şiâsı anlamında İsnâaşeriyye adını almışlardır. Büyük ihtimalle bu ad sonraki dönemlerde müteâhirin Şîî ulema tarafından İmâmiyye'ye tahsis edilmiştir.<sup>16</sup>

Şiâ'nın Sünnî görüşten ayrıldığı temel nokta, imâmeti dinî gerekçelerle Hz. Ali ve soyuna has kılmalarıdır. Başlangıçta imâmetin Alioğulları'nın hakkı olduğu şeklinde tezahür eden bu düşünce sonraki dönemlerde, seçimi reddedip imâmeti nas ve tayin temelinde Alioğulları'na ait kılma inancına dönüşmüştür. İmâmeti açık nassa dayandıran İmâmiyye bu anlayışıyla efdâl varken mefdûlün imâmetini caiz gören Zeydiyye gibi diğer Şiâ kollarından

<sup>15</sup> İsmâiliyye, Câfer es-Sâdık (öl. 148/765)'tan sonra imâmetin, onun büyük oğlu İsmâil'e (öl. 138/755-56 [?]) geçtiğine ve İsmâil'in ölmeyip gaybet ettiğine, günü geldiğinde el-Mehdî el-Muntazar/Beklenen Mehdî olarak döneceğine inanan Şiâ koludur. Nevbahtî, *Fırakü's-Şiâ*, 114-115; Muhammed Cevâd Muğniyye (Mağniyye), *el-Cevâmi' ve'l-fevârih beyne'sünneti ve's-Şi'a*, thk. Abdülhüseyn Muğniyye (Beyrut: Müessesetü 'İzzi'd-dîn, 1415/1994), 64.

<sup>16</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 181-182. Ayrıca bk. İbn Haldûn, *Muqaddime*, 1/379.



ayrılmaktadır. Gaybet'le birlikte, bedâ,<sup>17</sup> rec'at<sup>18</sup> ve takiyye<sup>19</sup> gibi inanç ve uygulamalar da İmâmiyye'ye has anlayıştan neş'et eden hususlardır.

İmâmiyye'nin imâmet konusundaki köktenci anlayışı ve şeyhaynın hilâfetlerini reddetmesi, genel anlamda Şiâ için kullanılan Râfıza isminin, özel anlamda bu fırkayla iltisaklı olduğunu düşündürmektedir. Çünkü bu ismin Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin (öl. 122/740) tarafından kendisini terk edenlere verildiğine dair elimizde bulunan rivayetlerin yanında, bundan önce -erken İslâmî dönemde- şeyhaynın hilâfetlerini reddedenlerin de bu isimle anıldıklarına dair Eş'arî'nin verdiği malumat, Râfıza isminin İmâmiyye'yi işaret ettiğini; olumsuz anlam içeren bu ismin kendilerine muhalifleri tarafından verildiğini düşündürmektedir.

Bu çerçevede İmâmiyye'nin Râfıza ismini nasıl ve niçin benimsediğine, bunu yaparken bu isme hangi anlamı yüklediğine ilişkin sorulara cevap arayacağız. Berkî'nin (öl. 274/887) *Kitâbü'l-mehâsin*'i, Kummî'nin (öl. 301/913-14) *Kitâbü'l-Makâlât*'ı, Nevbahî'nin (öl. 310/922 [?]) *Fıraku's-Şiâ*'sı, Küleynî'nin (öl. 329/941) *el-Kâfi* adlı hadis külliyyatı, Şeyh Sadûk'un (öl. 381/991) *Kitâbü'l-i'tikâdât*'ı, Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) *Tashihü'l-i'tikâdât* ile *Evâilü'l-makâlât* adlı kelâmî eserleri ile Kümeyt'in (öl. 126/743) *el-Hâşimiyyât* adlı şiiri yararlandığımız temel Şiî-İmâmî kaynaklar arasındadır. Müracaat ettiğimiz Sünnî kaynakların başında *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (Eş'arî), *et-Tenbîh ve'r-red* (Malatî, öl. 377/987), *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (Râzî, öl. 606/1210), *el-Milel ve'n-nihal* (Şehristânî, öl. 548/1153) ve *Mukaddime* (İbn Haldûn, öl. 808/1406) gelmektedir.

<sup>17</sup> Bedâ lafzı, gizli bir hususun sonradan ortaya çıkması/zuhur ve önceden bulunmayan yeni bir re'yin kişiye zâhir olması/hudûsu'r-re'y anlamına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/65-66; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zümerli (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 2/142. Terim olarak ise Allah'ın bir şeyi irade etmesinden sonra kendisine önceden gizli olan bir hususun ortaya çıkması/teâkübü'r-re'y demektir. Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî (Kahire: Dârü'l-Fadîle, ts.), 111. Şeyh Müfid'e göre bedâ Allah için teâkübü'r-re'y anlamını değil, insanların meydana gelmesini hesap etmedikleri bir şeyin zuhûrunu ifade etmektedir. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *Taşhîhü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî li-Elfiyetü's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 66. İmâmiyye'ye göre bedâ nesh ile özdeştir. İbn Bâbeveyh el-Kummî eş-Şeyh es-Sadûk, *Kitâbü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî (Kum: Peyâmî İmam Hâdî, 1433/2012), 10.

<sup>18</sup> Geri dönmek anlamına gelen ve insanların ölümlerinden yeniden dünya yaşamına geri dönmelerini ifade eden recat, cahiliye Araplarından bir topluluğun ve Müslümanlardan Râfıza adlı grubun inançları arasındadır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/114. İmâmiyye ölen birçok insanın kıyametten önce recat edecekleri hususunda ittifak üzeredir. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 46.

<sup>19</sup> Gizlemek ve sakınmak anlamına gelen takiyye, inancın ya da hakikatin ortaya çıkmasının maddî veya manevî zarara neden olacağını zaruret veya kuvvetli zan ile bilen kişinin, muhaliflerinin yanında inancını ya da hakikati gizlemesidir. Şeyh Müfid, *Taşhîhü'l-i'tikâdât*, 137. İmâmiyye'ye göre, mehdi çıkıncıya kadar takiyye yapmak vaciptir ve onu terk eden dinden çıkmıştır. Şeyh Sadûk, *Kitâbü'l-i'tikâdât*, 38.





Râfıza ismiyle ilgili daha önce yapılmış çalışmalardan, “İmâmîyye Şiâsî Geleneğinde Râfızî Terimi”<sup>20</sup> adıyla Türkçe’ye çevrilen makalede bu ismin kaynağına dair birkaç rivayet üzerinde durulmuş, yani Râfıza isminin özel anlamda kullanımı ile yetinilmiştir. “Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler”<sup>21</sup> adlı makalede ise Râfıza isminin kaynağını Yahudiliğe ve Gâliyye’ye dayandıran bazı rivayetler üzerinde durulmuştur. “Mâturîdiyye’nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar”<sup>22</sup> adlı makale ise konuyu belli bir fırka kapsamında ele almaktadır.

Râfıza isminin genel anlamda Şiâ ile özel anlamda ise Şîî düşüncenin temsilcisi konumundaki İmâmîyye ile iltisâkını/ilişkisini araştırması yönüyle özgün ve nispeten daha kapsamlı olan makalemiz, bu açıdan alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

## 1. Râfıza İsmiinin Şîî Olmayan Kaynaklar Üzerinden Tahlili

### 1.1. Râfıza İsmiinin Anlamı

ض - ف - ر kökünden gelen الرِّفْض/rafz, bir şeyi terk etmek anlamında olup çoğulu أرفاض/erfâz’dır. Sefer sırasında topluluktan ayrılarak farklı yönere giden gruplara erfâd denir. Araplar kanın yerde kollara ayrılarak akmasını ifade etmek için, أَرْفَضَ الدَّمَ إِرْفَاضاً; develeri merada istedikleri gibi yayılmak üzere serbest bıraktıklarını belirtmek için, رَفَضْتُ الْإِبِلَ رَفْضاً derler. الرَّافِضِي/Râfızî isminin çoğulu olan الرِّوَاغِض/Revâfız, komutanlarını terk eden askerler için kullanılır ve onlardan her gruba الرِّوَاغِضَة/Râfıza denir. Râfızî ise Râfıza’ya mensup olanlar anlamındadır. Çoğunluktan farklı bir görüş ileri sürerek bu hususta mücadele eden topluluklara da Râfıza adı verilir.<sup>23</sup>

Lugâtların Râfıza maddelerinde bu ismin İslâmiyet’in büyük fırkalarından Şiâ’nın adı<sup>24</sup> ve Şiâ’dan bir fırkanın adı<sup>25</sup> olduğu ifade edilmektedir. Bazı

<sup>20</sup> Etan Kohlberg, “İmâmîyye Şiâsî Geleneğinde Râfızî Terimi”, çev. Halil İbrahim Bulut, *Kelâm Araştırmaları* 2/2 (2004), 117-124.

<sup>21</sup> Yusuf Benli, “Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler”, *Hikmet Yurdu* 1/1 (Ocak 2008), 31-69.

<sup>22</sup> Kıyasettin Koçoğlu, “Mâturîdiyye’nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Erzurum 2012), 216-248.

<sup>23</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-’Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/136; İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 7/156-157; *Lisânü’l-lisân -Tehzîbü Lisâni’l-’Arab*, drl. Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.) 500; Ayrıca bk. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şihâh* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1430/2009), 455; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû’atü keşşâfi ıstilahâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996), 875.

<sup>24</sup> Tehânevî, *Mevsû’atü keşşâf*, 875.

<sup>25</sup> Cevherî, *es-Şihâh*, 455; Ayrıca bk. Tehânevî, *Mevsû’atü keşşâf*, 875.



lugâtlarda ise Râfıza isminin ortaya çıkışının sebebi olarak Zeyd b. Ali hadisesinden söz edilmektedir.<sup>26</sup>

Tanımından anlaşıldığı üzere Râfıza isminin, ister gerçek anlamda bir topluluktan ayrılmak, isterse fikrî ve düşünsel anlamda çoğunluğun görüşünden farklı bir yol tutmak anlamında olsun, belli bir hususta -özellikle de dinî konularda- farklı bir düşünce ortaya koyarak mensup olduğu topluluktan ayrılanlara verilen şemsiye bir isimdir. Bu anlamıyla Râfıza ismi, hilâfet konusunda çoğunluktan farklı bir görüşle ortaya çıkıp bu hususta ana gövdeden ayrılarak farklılaşan Şiâ'ya uygun düşmektedir. Konuyla ilgili rivayet ve görüşler<sup>27</sup> bu genel anlamının yanında, bu ismin özel anlamda atfedildiği Şiî fırkanın İmâmiyye olduğunu göstermektedir.

## 1.2. Râfıza İsmi'nin Kapsamı

### 1.2.1. Râfıza İsmi'nin Genel Anlamda Kullanımı

Şiâ'nın Râfıza ismiyle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bunlardan ikincisinin hangi dönemde ortaya çıktığı konusunda bir fikir edinebilmek için Şiâ isminin terim anlamda ne zaman kullanılmaya başlandığına bakmak gerekmektedir.

Şiâ isminin kullanımlarıyla ilgili rivayetler, erken İslâmî dönemdeki bu ismin dinî görüş ayrılığından ziyade, hilâfet konusundaki ayrılık ve kamplaşmalarla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Osman b. Affân (öl. 35/656) döneminin ikinci yarısından itibaren Müslüman toplumda baş gösteren siyasî kargaşa ve çatışmalarda Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib ve Muâviye b. Ebî Süfyân'dan (öl. 60/680) her birinin taraftarları için, siyasî grup ve taraftarlık anlamında Osman Şiâsı, Ali Şiâsı ve Muâviye Şiâsı isimleri kullanılmış, sonrasında Ali Şiâsı bir fırka olarak ortaya çıkınca izafetteki Ali ismi atılarak yalın şekilde ifade edilen Şiâ, Alioğulları'nın imâmetini savunanların özel adı olmuştur.<sup>28</sup> Şiâ ve Râfıza kavram çiftinin birbiriyle sıkı ilişkisinden hareket edildiğinde erken dönemde ıstılâh anlamında Şiî düşünceden bahsedilemeyeceğini gösteren bu durum, aynı dönemde Râfıza isminden söz edilemeyeceğini de ortaya koymaktadır. Şiî düşüncenin itikâdî açıdan farklılaşmasının en erken Kerbelâ olayı sonrasına tarihlenmesi,<sup>29</sup> Râfıza isminin de bu dönemden sonra kullanılmaya başlanmış olabileceğini göstermektedir.

<sup>26</sup> bk. Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Mektebetü Tahkîkî't-Türâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 2/332; Ayrıca bk. Râzî, *İ'tikâdâtü fırâkî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 52.

<sup>27</sup> Bu makalenin "1.2.2. Râfıza İsmi'nin Özel Anlamda Kullanımı" adlı bölümüne bk.

<sup>28</sup> İbn Haldûn, *Muḳaddime*, 1/375; Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, 23.

<sup>29</sup> Neşvân el-Himyârî, *el-Hûru'l-î'yn*, thk. Kemâl Mustafâ (Beyrut: Dârü'l-Âzâl, 1985), 236.



Hâşimîler'i hilâfetin yetkin sahipleri; ilimde galip ve mansıplar için seçilmiş kimseler<sup>30</sup> olarak niteleyen Kümey't'in Hz. Ali için *vasî* ibaresinin kullanması, onun Muâviye ile mücadelesinin Şîî toplumda dayandırıldığı argümanlara işaret etmektedir. Bu ibarenin geçtiği beyit için düşünülen dipnotta *vasî*, kendisine hilâfetin vasiyyet edildiği kişi olarak tanımlanmış, bu sıfat Hz. Ali'ye atfedilmiş ve bu hususla ilgili Şîî rivayetlere yer verilmiştir.<sup>31</sup> Kümey't'in konuyla ilgili diğer beyitlerinde Hz. Hasan *vasîyyü'l-vasî* diye nitelenmiş; Ehl-i beyt'in hem babaları hem de anneleri tarafından hilâfet konusunda Hz. Peygamber'in varisleri olduğu,<sup>32</sup> Hz. Peygamber'in Gadir-i Hum olayında (18 Zilhicce 10 / 17 Mart 632) Hz. Ali'yi halife seçtiği ifade edilmiştir.<sup>33</sup>

Ali - Muâviye mücadelesinde kimin haklı olduğu konusu zamanla şeyhaynı da kapsayacak şekilde genişlemiş; Şîîlik'te bu iki halifenin Hz. Ali'den imâmet hakkını gasp ettiği fikrini yerleştirmiş; bu fikirle bağlantılı olarak *tevelli* ve *teberri*<sup>34</sup> kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Bu kavramların ıstılâhî şekline yakın anlamlarda kullanımının ilk izlerine hicrî I. Asrın ikinci yarısında rastlanmaktadır. Şeyhayndan *teberri* etmediği için taraftarlarının kendisini terk ettikleri Zeyd b. Ali olayı, *tevelli* ve *teberri* fikirlerinin toplumsal hayattaki etkisini ortaya koymaktadır.<sup>35</sup>

Râfıza isminin kaynağına dair yaygın görüş, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn olayıdır. Hz. Hüseyn'in (öl. 61/680) torunlarından olan Zeyd b. Ali, Kûfe'de binlerce taraftarıyla birlikte Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e (öl. 125/743) karşı düzenlediği kalkışmada düşmanla karşı karşıya geldiği esnada, şeyhayndan *teberri* etmesi şartıyla kendisine yardım edeceklerini söyleyen taraftarlarına, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i iyilik ve minnettarlıkla anarak bunu reddetmiştir. Bunun üzerine onu terk edip savaş alanında düşmanla baş başa bırakan

<sup>30</sup> Kümey't b. Zeyd el-Esedî, *Şerhü'l-Hâşimîyyât*, drl. Muhammed Mahmud er-Râfiî (Mısır: Şeriketü't-Temeddün es-Sinâiyye, ts.), 22, 25.

<sup>31</sup> Kümey't, *Şerhü'l-Hâşimîyyât*, 29.

<sup>32</sup> Kümey't, *Şerhü'l-Hâşimîyyât*, 32, 41.

<sup>33</sup> Kümey't, *Şerhü'l-Hâşimîyyât*, 81.

<sup>34</sup> *Tevelli* dost, takip edilen kişi, lider anlamına gelen *tevellâ* fiilinin masdarıdır. bk. Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 400. *Teberri* ise ayıp ve mekruh olan şeyden uzaklaşmak anlamına gelen *berie* fiilinden türemiş bir mastardır. bk. Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 124. Önceki halifelerin imâmet hakkını Hz. Ali'den gasp ettikleri düşüncesi zamanla onu velî/dost/lider edinme anlamına gelen *tevelli* ve muhaliflerinden/düşmanlarından uzak olma anlamına gelen *teberri* kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Bozan, *İmâmiyye Şiâsi'nin Oluşumu*, 64.

<sup>35</sup> Metin Bozan, *İmâmiyye Şiâsi'nin Oluşumu -Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı-* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 64-65.



tarafına, رَفَضْتُمُونِي “Beni terk ettiniz” diyen Zeyd’in bu sözünde kullandığı rafz kelimesi nedeniyle onu terk edenlere Râfıza adı verilmiştir.<sup>36</sup>

Fırak eserlerinden gelen malumat, Râfıza isminin ortaya çıkışıyla ilgili iki görüş bulunduğunu ortaya koymaktadır: İlki, Eş’arî’nin bu ismin şeyhaynın hilâfetlerini reddedip imâmeti nas ve tayin temelinde Alioğulları’na hasredenler için kullanıldığına dair görüşüdür.<sup>37</sup> İkinci görüş, bu ismin Zeyd b. Ali olayı ile ortaya çıktığını söyleyen Şehristânî’ye aittir. O, yukarıda farklı kaynaklardan aktarılan Zeyd b. Ali olayından ayrıntılarıyla bahsetmektedir.

Sünnî temel fırkalarından olan Mâtürîdiyye kaynaklarında da Râfıza ismi Şîi düşünce ve fırkaları ifade eden ve Şiâ, İmâmiyye, İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye isimlerini kapsayan şemsiye bir terim mahiyetinde kullanılmıştır.<sup>38</sup> Mâtürîdî (öl. 333/944), Pezdevî (öl. 493/1100), Nesefî (öl. 508/1115), Sabûnî (öl. 580/1184) ve Lâmişî’nin (öl. 6/12. yüzyılın ilk yarısı) Râfıza ismini bu çerçevede kullandıkları görülmektedir.<sup>39</sup>

Râfıza isminin kaynağına dair aktarılan görüşler bu ismin, imâmeti Alioğulları’na hasredenleri/Şiâ’yı ifade ettiğini göstermektedir. Bu anlamda Râfıza ismi Şîi düşünce için kullanılan şemsiye bir terim mahiyetindedir. Zeyd b. Ali olayı ise Şiâ için Müslümanların çoğunluğunun görüşünden farklılaşmayı ifade eden imâmet meselesinin Şîi topluluğun kendi bünyesinde de ayrışma konusu olduğunu ve şeyhaynın hilâfetini caiz gören Zeyd b. Ali’den ayrılmakla imâmetin Alioğulları’nın hakkı olduğu düşüncesini tevelli ve teberri inancı ekseninde bir ayrılık argümanı olarak kullananların da bu şemsiye altına girdiğini göstermektedir. Ayrıca erken dönem Arap şiirinde Hz. Ali’nin Allah Elçisi’nin vasîsi diye nitelenmesi, onun Hz. Peygamber tarafından halife seçildiği belirtilerek imâmetin Alioğulları’na hasredilmesi, ilkin tevelli ve teberri şeklinde ortaya çıkan Râfîzî fikirlerin sonrasında nas ve tayin inancına dönüştüğünü göstermektedir.

### 1.2.2. Râfıza İsmi Özel Anlamda Kullanımı

Fırak yazarlarının bir yandan Şiâ’ya teşmil ettikleri Râfıza ismini, diğer yandan İmâmiyye ile ilişkilendirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda Eş’arî, Râfıza’yı İmâmiyye’nin diğer bir ismi;<sup>40</sup> Malatî de lakabı olduğunu söylemektedir.<sup>41</sup> Bu durum, erken dönemden itibaren genel anlamda Şiâ için kullanılan Râfıza isminin sonraki dönemlerde Şîi düşünceyi nas ve tayin inancı temelinde

<sup>36</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 153-155.

<sup>37</sup> Eş’arî, *Maqâlât*, 16-17.

<sup>38</sup> Koçoğlu, “Mâtürîdiyye’nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfîzî Fırkalar”, 218.

<sup>39</sup> bk. Koçoğlu, “Mâtürîdiyye’nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfîzî Fırkalar”, 220-231.

<sup>40</sup> Eş’arî, *Maqâlât*, 5.

<sup>41</sup> Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve’r-red ‘alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bidâ*, thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1414/1993), 16-21.



sistemleştiren ve Şîî düşüncenin temsilcisi konumuna yükselen İmâmiyye'yi işaret ettiğini göstermektedir. Eş'arî'nin Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetini nas ve tayine dayandırdıkları için Râfızîler'e İmâmiyye denildiğini belirtmesi<sup>42</sup> bu hususu teyit etmektedir.

Râfıza'nın el-Kâmilîyye dışında yirmi dört alt fırkaya ayrıldığını belirten Eş'arî, tüm bu fırkalara İmâmiyye adını vermektedir. Ona göre Râfıza isimlendirmesinin nedeni, bu isimle anılanların şeyhaynın hilâfetlerini reddetmeleridir. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin ismini zikrederek imâmetini nassettiğini, bunu izhâr edip ilân ettiğini, Allah Elçisi'nden sonra sahâbenin çoğunluğunun Ali'ye tabi olmayı terk ettiklerini söyleyen Râfıza, imâmetin ancak nas, tevkif ve karâbete/nesebî yakınlığa dayandığını ileri sürmüş, imamın insanların efdâli olması gerektiğini, Ali'nin tüm işlerinde isabet edip din işlerinde hatasız olduğunu söylemiştir. Şîâ'nın çoğunluğunu oluşturan Kat'îyye'yi<sup>43</sup> İmâmî fırkaların ilki olarak belirten Eş'arî, bu ismi almalarının nedenini Mûsâ el-Kâzım'ın kesin olarak öldüğünü söylemelerine bağlamış, Allah Elçisi'nin Hz. Ali'nin imâmetini nass edip aynıyla ve ismiyle onu istihlâf ettiğine ve Hz. Ali'den sonra gelen on bir imamın imametlerinin ise önceki imamın sonrakini vasiyet etmesi şeklinde gerçekleştiğine dair düşüncelerini aktarmıştır.<sup>44</sup>

Kaynaklara bakıldığında Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Nesefî ve Râzî (öl. 606/1210) gibi âlimlerin Şîâ yerine Râfıza ismini kullandıkları görülmektedir.<sup>45</sup> Bazı kaynakların Râfıza'yı Şîâ ile özdeş kullanması, bazılarının da Şîâ'nın bir alt kolu diye anması, genel kullanımın yanında Râfıza kavramının başlangıçta olmasa da sonradan çoğunlukla muhalifleri tarafından İmâmî düşüncüyü benimseyenler için kullanıldığını göstermektedir. Bunun ilk örnekleri 260/873 öncesinde görülmektedir. Nitekim kaynaklarda ilk İmâmî mütekellimler olarak bilinen Hişâm b. el-Hakem el-Vâsîtî (öl. 179/795) ve arkadaşlarının bu isimle nitelendikleri rivayetlere rastlanmaktadır. Eş'arî de Râfıza ismiyle aynı kesimi kast etmektedir.<sup>46</sup>

Konuyla ilgili görüş ve rivayetlerden, Râfıza isminin genel anlamda Şîâ için, özel anlamda ise İmâmiyye'nin Şîî düşüncüyü sistemleşerek imam sayısını on iki diye belirledikten sonra İsnâaşeriyye adıyla ortaya çıkıp zamanla İmâmî

<sup>42</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 17.

<sup>43</sup> Kat'îyye hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye Şîâsi'nin Oluşumu*, 189-256.

<sup>44</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 16-18.

<sup>45</sup> Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1986), 24.

<sup>46</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîâsi'nin Oluşumu*, 41.



düşünceyi ve Şîa'yı temsil eden İmâmiyye Şîâsı için kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> İmâmiyye'nin öncüleri diye kabul edilenleri ifade etmek için en geç Ebû Muhammed Kâsım er-Ressî'nin (öl. 246/860) *er-Red ale'r-Râfıza* adlı kitabını yazdığı 240/854 yıllarından itibaren muhalifler tarafından Râfıza isminin kullanıldığı, bazı İmâmî kaynaklarda geçen rivayetlerde de bu isme meşruluk kazandırılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür.<sup>48</sup>

## 2. İmâmiyye'ye Göre Râfıza İsmi'nin Kaynağı

İlk dönem Şîi yazarlardan Nasr b. Müzâhim'in (öl. 212/827-28) aktardığı bir rivayette, Muâviye'nin Filistin'de bulunan Amr b. el-Âs'a (öl. 43/664) yazdığı bir mektupta kullandığı şu cümlelerde, Râfıza ismini Ali'nin hilâfetini kabul etmeyenler anlamında kullandığı görülmektedir: "Ali, Talha ve Zübeyr'in durumundan haberdar olmuştur. Mervân b. el-Hakem (öl. 65/685) Basra Râfızası'yla birlikte bize geldi. Cerîr b. Abdullah da Ali için bizden biât almak üzere buraya geliyormuş. Sen gelinceye kadar sessizliğimi koruyacağım. Buraya yanıma gel, seninle bir durum müzakeresi yapalım."<sup>49</sup>

Yukarıdaki rivayet, Râfıza isminin kelime anlamına işaret etmekte ve bu hususta İmâmîler'in söz konusu isme farklı bir anlam yüklemediklerini göstermektedir. İmâmiyye, Şîâ isminde olduğu gibi, Râfıza isminin kaynağını da Hz. Peygamber'e dayandırmaktadır. İmâmî müelliflerden Ali b. Yûnus'un kaydettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber; Ebü'l-Heysen İbnü't-Teyhân, Mikdâd b. Esved, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zer el-Gıffârî ve Salmân el-Fârîsi insanları terk ederek Ali b. Ebî Tâlib'e yaklaştıkları için Ümeyyeoğulları onlara Râfıza adını vermiştir. Müellifin aktardığı diğer bir rivayette ise İbn Ebî Leylâ (öl. 83/702), Sıffîn (37/657) savaşında kendisi gibi vurularak yere düşen Ammâr ed-Dühnî'ye (Ammâr b. Yâsir), Râfızî olduğu için onu aralarına kabul etmeyeceklerini söyleyince Ammâr ağlamaya başlamıştır. Bunun üzerine, İbn Ebî Leylâ, "Bizim kardeşlerimizden olduğun halde rafz'dan/terkten (imâmetin Muâviye b. Ebî Süfyân'a değil, Ali b. Ebî Tâlib'e ait olduğu fikrinden) teberri edip ağlıyor musun?" diye sorunca Ammâr, iki şey için ağladığını belirterek şöyle söylemiştir: "Öncelikle beni, ehli olmadığım şerefli bir rütbeye nisbet ettiğin için, sonra da beni ismim (olan Râfızî lafzı) dışında bir şeye nisbet ettiğin için ağlıyorum" demiştir.<sup>50</sup>

Yukarıda verilen Râfıza ismine dair örnek kullanımlarda bu ismin anlamlarından olan görüş ayrılığı manasında kullanıldığı görülmektedir. Zira

<sup>47</sup> bk. Mustafa Öz, "Râfızîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/396-397.

<sup>48</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîâsı'nın Oluşumu*, 43.

<sup>49</sup> Nasr b. Müzâhim et-Temîmî, *Vaktü's-Şıffîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kum: el-Müessesetü'l-Arabîyyeti'l-Hadîse, 1963), 34.

<sup>50</sup> Ali b. Yûnus el-Âmilî, *es-Şrâtü'l-müstakîm ilâ müstahaqqi't-takdîm*, thk. Muhammed el-Bâkır el-Behûdî (b.y.: el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, ts.), *es-Şrâtü'l-müstakîm*, 3/76.





Basra halkı Hz. Aişe (öl. 58/678), Talha (öl. 36/656) ve Zübeyr (öl. 36/656) liderliğinde Hz. Ali'ye karşı savaşmışlardı. Dolayısıyla Muâviye, Hz. Ali'nin hilâfetini reddederek ona karşı duran Basra halkından kendisine gelen grup için "Basra halkının Râfızası" ismini kullanmıştır. Şîâ isminin nasıl ortaya çıktığına dair fırak yazarlarından gelen aşağıdaki bilgi, Muâviye'nin mektubundaki ifadesinde siyasî bakımdan Hz. Ali aleyhtarı olan gruplar için kullandığı bu ismin, İbn Ebî Leylâ ve Ammâr b. Yâsir'in sözlerinde ise Muâviye karşıtlığı ve Hz. Ali taraftarlığı anlamına geldiğini teyit etmektedir. Bu rivayetten ortaya çıkan diğer bir husus da İmâmiyye'nin rivayette adı geçen Ebü'l-Heysem İbnü't-Teyhân, Mikdâd b. Esved, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zer el-Gıffârî ve Salmân el-Fârîsi'yi ilk Râfızîler diye nitelediğidir.

Râfıza isminin ortaya çıktığı hadise olarak bahsedilen Zeyd b. Ali olayı Şîî kaynaklarda da yer almıştır. Şîâ'nın Zeyd b. Ali'ye nisbet ettiği *Müsned*'de geçen bir rivayete göre Zeyd, Abdülmelik'e karşı kalkıştığında büyük bir grup ona gelerek kendisine biât etmeleri için şeyhayndan teberri etmesini istemiş, Zeyd onlardan teberri etmeyeceğini belirtince de kendisini terk etmişlerdir. Zeyd'in onlara, "Gidin, siz Râfıza'sınız/terk edenlersiniz" demesi üzerine, onu terk eden Şîî kesime Râfıza adı verilmiştir.<sup>51</sup>

Rafz kelimesinin terk anlamına geldiğine değinen İmâmî müellif Ali b. Yûnus el-Âmilî (öl. 877/1472), Şîâ'ya Râfıza isminin verilmesinin nedeni olarak Zeyd b. Ali olayı ile birlikte, Hz. Ali ve taraftarları ile Hz. Hârûn ve ashâbını karşılaştıran ilginç bir rivayet de kaydetmiştir. Hz. Hârûn'un kendisini ve ashâbını terk ederek buzağıya tapanlara Râfıza ismi verdiğini belirten bu rivayetin devamında, Hz. Ali'nin Hz. Hârûn ve taraftarlarıyla olan münasebeti nedeniyle Şîâ'ya Râfıza isminin verildiği ifade edilmektedir.<sup>52</sup>

Âmilî'nin aktardığı yukarıdaki rivayette geçen iki olay arasında kurulan ilgi, İmâmiyye'nin Menzile Hadisi adını verdiği bir olaya dayanmaktadır. Rivayete göre Resulullah, Mute Seferi'ne çıkmak üzereyken Hz. Ali'yi yerine vekil olarak Medine'de bırakır. Münâfıklar, Peygamber'in artık Ali'yi sevmediği için yanında götürmediği yaygarasını kopartırlar. Bu yaygara kendisine ulaşınca ağlayarak Allah Elçisi'ne gelen Ali, kendisini çocuklar ve kadınlarla birlikte geride bıraktığından yakınıdır. Bunun üzerine Allah Elçisi, "Bana göre konumunun, Mûsâ'ya göre Hârûn'un konumu gibi olmasını istemez misin?"

<sup>51</sup> Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn, *Müsned*, drl. Abdülaziz b. İshâk el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 11, 46.

<sup>52</sup> Âmilî, *es-Şirâtü'l-müstakîm*, 3/76; İmâmiyye'nin Râfıza ismini överek benimsemesi ile ilgili İmâmî rivayetler ve bu rivayetlerin bulunduğu kaynakların bilgisi için bk. Şeyh Abbâs el-Kummî, *Sefînetü'l-bihâr ve medînetü'l-hikem ve'l-âşâr* (b.y.: Dâru'l-Üsve, 1995), 3/384.



Fakat benden sonra nebî yoktur” buyurur.<sup>53</sup> Bu rivayetten hareketle Hz. Hârûn ve Hz. Ali arasında kurulan ilgiye ve buradan çıkartılan, Şiâ’ya Râfıza isminin verildiği sonucuna gelirse, ilk olayda Hz. Hârûn’un kendisinden ayrılarak buzağıya tapanlara bu ismi vermesi, ismin anlamına uygun ve olması gerekendir. Şiâ isminin ise Ali’den ayrılanları değil, ona bağlı olanları ifade etmesi bu kıyası geçersiz kılmaktadır. Bir diğer yönden de her iki şahıs arasında kurulan ilgiden hareket edildiğinde, Şiâ’nın, Hz. Hârûn ve ashâbından ayrılarak buzağıya tapan ve bunun için Râfıza adını alan ayrılıkçı grup ile eşleşmesi gerekmektedir ki bu anlam, imâmeti nas ve tayine dayandırarak çoğunluktan ayrılan Şiâ’ya ve Şiî düşüncenin mümessili olan İmâmiyye’ye uygun düşmektedir.

Buraya kadar aktarılan görüş ve yorumlar Râfıza isminin genel anlamda, erken İslâmî dönemde şeyhaynın hilâfetlerini reddedip imâmeti Alioğulları’na hasreden Şiâ’yı içeren şemsiye bir terim, özelde ise dinî düşüncesini üzerine kurduğu nas ve tayin ilkesini dinin temel bir esası/imanın şartı olarak gören İmâmiyye el-İsnâaşeriyye Şiâsı’nın lakabı/özel adı olduğu ortaya çıkmaktadır. Râfıza ismini düşünce ve felsefesine uygun gören İmâmiyye, bu ismin içerdiği olumsuz anlamı olumlu bir hale dönüştürmek suretiyle onu tahsîn ederek benimsemiştir.

### 3. İmâmiyye’nin Râfıza İsmi Tahsin Etmesi

Fırka isimlerinin iki şekilde ortaya çıktığı bilinmektedir. Birincisi, ayrıldıkları/farklılaştıkları dinî anlayış mensuplarınca kendilerine verilen isimlerdir ki bunlar çoğunlukla yergi ve olumsuz anlamlar içermektedir. İkincisi ise fırkaların kendileri için seçtikleri, anlamı iyi ve güzel isimlerdir. Fırak yazarlarının anlattıkları, Râfıza isminin genel anlamda Şiâ’ya, özel anlamda ise Şiî düşüncenin temsilcisi olup sonradan İmâmiyye adını alan fırkaya, muhalifleri olan ve çoğunluğu oluşturanlar tarafından verildiğini ortaya koymaktadır. Onların kendileri için seçtikleri isim ise Şiâtü’l-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye’dir. Bu terkipteki İmâmiyye, imâmetin seçime değil, nas ve tayine dayandığını ifade etmektedir ki düşünsel yönüyle selefleri olan Râfıza’nın felsefesini yansıtan bu husus, İmâmiyye’nin imâmet akîdesini üzerine bina ettiği esas ilkedir.

Şiâ, Havâric ve Mu’tezile isimlerinde olduğu gibi, İslâmî fırkalar muhaliflerince kendilerine verilen yergi içerikli isimlerden bir kısmını zamanla benimsemiş/benimsemek zorunda kalmışlardır. Bir süreç çerçevesinde gerçekleşen bu benimseme, ya fırkanın söz konusu isimleri kendisinden uzaklaştıramaması ya da düşünce ve felsefesine uygun görmesi neticesinde,

<sup>53</sup> bk. Buhârî, “Şulh”, 5; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîh*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dârün Tayyibe, 1426/2005, “Fedâilü’s-sahâbe”, 2404; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi’ü’l-kebîr*, thk. Beşâr Avâd Marûf (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1417/1996), “Menâkıb”, 20.



ismin yergi içeriğini iyi ve güzel bir anlamla değiştirmek suretiyle gerçekleşmiştir. İmâmiyye, kendisine başkaları tarafından verilen ve hilâfet konusunda Müslüman çoğunluğun görüşünden ayrılma anlamını ifade eden Râfıza isminden uzaklaşamayınca diğer fırkaların yaptığı gibi, âyet ve hadislerden hareketle iyi ve güzel anlamlar yüklediği bu ismi övmüş ve benimsemiştir.

İmâmî fırak yazarları, İmâmiyye'ye Râfıza isminin Gulât-ı Şiâ'dan bir şahıs tarafından verildiğine dair bir olay aktarmaktadırlar. Muhammed el-Bâkır vefât ettiği anda taraftarlarının ikiye ayrıldığından söz eden bu yazarlar, Şiâ'yı; o sırada Medine dışında öldürülen Hz. Hasan'ın torunu Muhammed b. Abdullah'ı (öl. 145/762) imam olarak benimseyenler ve babasından sonra oğlu Ca'fer es-Sâdık'ın imâmeti etrafında toplananlar şeklinde iki gruba ayırmışlardır. Bu yazarların aktarımına göre, bu gruplardan ilki Muhammed b. Abdullah'ın ölmeyip Mekke ve Necid arasında bulunan Cebel-i Alemiyye'de gizlendiğini; mehdî olarak geri dönünceye kadar imâmetin kendi liderleri Muğîre b. Saîd'de olacağını söyleyen Muğîriyye fırkasıdır. Muğîre b. Saîd kendisini Allah'ın Elçisi diye takdim etmiş ve ölümleri dirilttiği iddiasında bulunmuştur. İşte Râfıza adı, Muhammed el-Bâkır'ın vefâtından sonra oğlu Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetini benimseyerek Muğîriyye'nin gâlî düşüncelerini reddeden ikinci gruba/İmâmiyye'ye Muğîre b. Saîd tarafından verilmiştir.<sup>54</sup>

Yukarıdaki rivayet, İmâmiyye'nin başlangıçta Râfıza isminin, Şiâ'da ilk gâlî düşünceleri ortaya koyan fırkalardan olan Muğîriyye'yi<sup>55</sup> reddedip Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetinde birleşen İmâmiyye'ye, bu fırkanın lideri Muğîre b. Saîd tarafından verildiğine dair söylemleri, bu ismin içerdiği olumsuz anlamdan ya da mensuplarının karşılaşabileceği töhmetten kurtulma amacına yönelik olmalıdır.<sup>56</sup> Bu, İmâmiyye'nin başlangıçta Râfıza isminin getireceği muhtemel zararlardan sakınmak için takiyye yaparak onunla ilişkisinin bulunmadığı görüntüsü vermeye çalıştığı anlamına gelmektedir. Dinî düşüncesinin merkezine imâmet inancını yerleştiren İmâmiyye, mızrağı çuvala sığdıramayacağını, felsefesinin özünü yansıtan Râfıza ismiyle iltisâkını koparamayacağını anlamış olmalıdır ki sonradan onu tahsîn ederek benimseme yoluna gittiğini görmekteyiz.

İmâmiyye'nin temel hadis kaynaklarında Râfızîlik için özel olarak açılan "Bâbü'r-Râfıza" adlı bölümlerde, Şiâ imamlarının bu ismi tahsin edip

<sup>54</sup> Nevbahtî, *Fırakü's-Şiâ*, 107-109; Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 43; Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, 23-24.

<sup>55</sup> bk. Râzî, *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn*, 58.

<sup>56</sup> Benli, "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", 41-43.



övdüklerini ifade eden birçok rivayet bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ismi öven en eski rivayetler, erken dönem Şîî müelliflerden Berkî'den gelmiştir. Onun *Kitâbü'l-Mehâsin* adlı eserinin Râfıza bölümünde konuyla ilgili şu rivayetler yer almaktadır:

Ebû Abdullah Ca'fer es-Sadık, bir muhalifin kendisini Râfızî olmaktan sakındırdığını söyleyen Uyeyne Beyyâ'i'l-Kasb'a, "Vallahî, sözüme uyduğunuz ve bizi yalanlamadığınız sürece Allah'ın size bahşettiği bu isim ne güzeldir!" demiştir. Aynı kaynak ve aynı yerde, Ebü'l-Cârûd kanalıyla rivayet edilen diğer bir olayda ise Ebû Üsâme Zeyd eş-Şahhâm'ın, muhaliflerden birisinin kendisini Râfıza diye adlandırdığını söylemesi üzerine, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'ın elini göğsüne vurarak üç kez, "Ben Râfıza'danım, onlar da bendendir" dediği belirtilmektedir. Berkî'nin konuyla ilgili son rivayetinde ise yöneticilerin Râfıza adı altında Şîîler'in mallarını ve kanlarını helâl kıldıklarından ve kendilerine eziyet ettiklerinden şikayet eden Ebû Basir'e, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'ın şöyle söylediği belirtilmektedir: "İsrâiloğulları, Firavun'un ordusunu terk ederek katıldıkları Mûsâ aleyhisselâmın kavmi içerisinde, dinlerine yönelik gayret ve Hârûn'a olan sevgide en önde olan yetmiş kişiyi Râfıza diye isimlendirmiş, Allah da Mûsâ'ya bu ismi onlar için Tevrât'ta sabit kılmasını/yazmasını vahyetmiştir. İşte benim Râfıza ismim onlardan geliyor ve Allah bu isimle sizleri onların halefi kılmıştır."<sup>57</sup>

*Kitâbü'l-Mehâsin* gibi erken dönem İmâmiyye kaynaklarında geçen Râfıza ismini övücü rivayetler sonraki dönemlerde, Küleynî'de de yer almaktadır. Râfıza ismini, Firavun'dan ayrılıp Hz. Mûsâ'ya katılanlara atfeden rivayetin burada geçen versiyonunda Muhammed el-Bâkır'a nisbet edilen şu fazlalık dikkat çekmektedir: "Onlar hayrı terk ettiler, sizler ise şerri terk ettiniz. İnsanlar bölünerek fırkalara ve kollara ayrılınca sizler, peygamberinizin Ehl-i beyt'inin tarafında olmayı, Allah'ın irade ettiğini seçtiniz. Müjdeler olsun!"<sup>58</sup> Sonraki dönemlerde Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (öl. 1110/1698-99 [?]) *Bihârü'l-envâr* adlı hacimli hadis külliyyatında "Râfıza'nın Fazileti ve Onunla Adlandırılmanın Övülmesi" adlı bölümünde de yer alan bu fazlalık,<sup>59</sup> diğer İmâmî kaynaklara da<sup>60</sup> bu haliyle geçmiştir.

İmâmiyye'nin Râfıza ismini tezkiye ve tebcilde vardığı son noktayı görmek açısından, bazı İmâmî tefsir kaynaklarının Sâd, 62. âyetine dair yorumunda aktarılan bir rivayet manidârdır. Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 672/1274) gibi

<sup>57</sup> Ahmed b. Muhammed el-Berkî, *Kitâbü'l-Mehâsin*, thk. Celâlüddîn el-Hasenî (Kum: Dârü'l-Kütüb el-İslâmîyye, ts), 157.

<sup>58</sup> Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Dârü't-Teâ'rûf, 1411/1990), *el-Kâfi*, 1/236; Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 8/33.

<sup>59</sup> Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1409/2008), 65/69-70.

<sup>60</sup> Âmilî, *es-Şirâtü'l-müstakîm*, 3/76.



müfessirler bu âyetteki, “Nasıl oluyor da vaktiyle kendilerini kötülerden saydığımız adamları şimdi burada göremiyoruz!” ifadesini; ahirette azaba düşen ehl-i bâtılın, cennette bulunan ve dolayısıyla aralarında göremedikleri ehl-i hak için söyleyecekleri söz olarak tefsir etmişlerdir.<sup>61</sup> Bazı İmâmî tefsir kaynaklarında bu âyetin yorumunda aktarılan bir rivayete göre, Ebû Abdullah Muhammed el-Bâkır'ın Semâa b. Mehrân'a, “İnsanların en şerlisi kimdir?” diye sorması üzerine, Semâa, “Biziz, ey Allah Elçisi'nin evladı” cevabını verir. Bu cevaba kızan Ca'fer, “Ey Semâa! İnsanlara göre, onların en şerlisi kimdir?” deyince Semâa, “Vallahî ben sizi yalanlamadım. İnsanlara göre, onların en şerlisi bizleriz. Çünkü onlar bizi kâfir ve Râfıza diye adlandırmaktadırlar” der. Bunun üzerine İmam'ın söylediği belirtilen şu ifade dikkat çekicidir: “Siz cennete, onlar ise ateşe/cehenneme götürülürken size bakarak وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رَجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنْ الْأَتْشَرَاتِ (Cehennemlikler): Nasıl oluyor da vaktiyle kendilerini kötülerden saydığımız adamları şimdi burada göremiyoruz!”<sup>62</sup> diyecekler.<sup>63</sup>

Yukarıdaki rivayet, Râfıza ismini taşıyanlar olarak kendilerinin cennete, muhaliflerinin/Sünnîler'in ise cehenneme gideceğini Kur'ân'a söyleten İmâmiyye için bu ismin önemini ortaya koymaktadır. Râfıza ismini yücelten bu tür rivayetlerin ana temasının, bu ismin terk etmek anlamına yoğunlaştığı görülmektedir. Bu noktadan hareket edildiğinde, bu rivayetlerde geçen hayır lafzıyla nas ve tayine dayalı imâmet inancının, şer ile de seçime dayalı hilâfetin ve şeyhaynın hilâfetlerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmâmiyye'nin, muhalifleri olan Sünnîlerce kendilerine verilen bu ismin hilâfet konusunda Müslüman cemaatten ayrılmak şeklindeki olumsuz anlamını; küfür ve şerden ayrılıp hayır ve iyiliğe, cennete hicret etmek yönünde dönüştürerek benimsediği anlaşılmaktadır.

*Mecma'ü'l-bahreyn* adlı İmâmî kaynakta geçen ve Râfızî isminin kaynağı olarak Zeyd b. Ali olayından söz etmekle birlikte, olayın farklı bir yönüne işaret eden bir rivayet, yukarıdaki tespiti teyit etmektedir. Rivayette, Zeyd'in şeyhayndan teberri etmeyip sahâbeyi kötümeyi nehyetmesi nedeniyle kendisini terk eden Şîî gruplara bu ismi verdiği ve o günden sonra bu mezhepte (Zeydiyye'de) aşırı

<sup>61</sup> Nasîrüddîn et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Hatîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1956), 3/577.

<sup>62</sup> Sâd, 38/62.

<sup>63</sup> Hâşim el-Bahrânî, *el-Bürhân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Hey'et (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2006), 6/512.



giderek sahâbeyi ta'n eden/kötüleyen herkesin bu isimle anıldığı belirtilmektedir.<sup>64</sup>

Zeyd'in, Müslümanların maslahâti için efdâl/en üstün varken mefdûlün/daha az üstün olanın imâmetini caiz görmesi, dolayısıyla şeyhaynın hilâfetlerine rıza göstermesi nedeniyle kendisini terk eden Iraklı Şîilere Râfıza ismini verdiği ve o andan itibaren bu ismin Şîâ-İmâmiyye'nin özel adı olarak benimsendiği anlaşılmaktadır. Bundan önce, erken İslâmî dönemde şeyhaynın seçime dayalı hilâfetlerini reddedip imâmetin nassa dayanması gerektiğini söyleyenlerin de bu isimle anılmış olmaları, genel anlamda Şîâ'nın nas ve tayin inancını yansıtan Râfıza isminin, İmâmî düşüncenin özünü oluşturan On İki İmam inancının köklerine işaret ettiğini göstermektedir.

Şîâ, diğer mezhep ve fırkalarda olduğu gibi, rafz kelimesinin de ifade ettiği üzere, Müslüman çoğunluktan ayrıldıktan sonra da farklı kollara ayrılmıştır. Zeyd b. Ali'yi ve davasını terk edip Râfıza adını alan Şîilerin rafz fikirlerindeki bu sert tutum nedeniyle İmâmiyye ile fikirsel yönden ilişkisi kurularak bu açıdan onların selefi olarak görülebilir. İmâmiyye akidesinin imâmeti nas ve tayin temelinde Ali ve soyuna hasretmeye dayanması, şeyhayndan teberri etmediği için ölüme terk edilen Zeyd b. Ali'nin düşünce ve davasından ayrılanlar ile İmâmiyye'nin zihinsel kodlarının birleştiğini; yani tevelli ve teberri inancı temelinde şeyhaynın seçime dayalı hilâfetlerini reddedenler ile Zeyd b. Ali ve görüşünü terk edenler arasında düşünsel yönden selef-halef ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

İmâmîyye, düşüncesinin nüvesi olan nas ve tayin inancını en iyi yansıtan ifade olan Râfıza ismini tahsin ederek benimsemiştir. Kohlberg'e (1943-) göre Şîilerde Râfıza isminin olumsuz anlamından soyutlanarak övgü belirten bir isme dönüşmüş olması tabii olandır. Bu isimden uzaklaşamayacaklarını anlayan İmâmiyye onu lehine çevirmiştir. Bu ismin Zeyd b. Ali kalkışmasında ortaya çıktığının farz edilmesi halinde, bu olaydan birkaç yıl önce vefât eden Muhammed el-Bâkır'ın bu ismi bilemeyeceğini söyleyen yazar, Râfıza isminin kaynağı hakkında ona nisbet edilen sözlerin sonraki döneme ait olabileceğine dikkat çekmektedir. Aynı neden, amcası Zeyd b. Ali'den yaklaşık yirmi beş sene sonra vefât eden Câfer es-Sâdık'ın bu ismi biliyor olmasının makul olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle kendisi söylememiş olsa bile ona nispet edilen ilk Râfîzî ifadelerin onun çevresindeki kimselerden yayılmış olma ihtimali yüksektir.<sup>65</sup> Aynı noktaya temas eden Eşref el-Cizâvî de Râfîzî ismini

<sup>64</sup> Fahreddin et-Türayhî, *Mecma'ü'l-bahreyn*, thk. Müsesesetü'l-Bi'se (Kum: Müsesesetü'l-Bi'se, 1994), 2/717.

<sup>65</sup> Kohlberg, "İmâmîyye Şîâsı Geleneğinde Râfîzî Terimi", 123.





güzel gören İmâmîyye'nin, tabilerinin nefislerini bu ismin anlamıyla yücelttiğine dikkat çekmektedir.<sup>66</sup>

Râfıza isminin kaynağından söz eden temel İmâmî kaynakların Zeyd b. Ali olayından bahsetmemesi dikkat çekicidir. Zira her ne kadar bu olayda ortaya çıkan Râfıza ismi, seçime dayalı hilâfeti reddederek şeyhayndan teberri etmek anlamıyla İmâmîyye'nin temel felsefesini yansıtsa da bu ismi kabullenerek mensuplarına benimsetebilmek için, Râfıza isminin içerdiği olumsuz anlamı dönüştürmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, On İki İmam'dan saymadıkları bir şahıs tarafından ya da muhaliflerince verilen, yergi içerikli Râfıza ismi yerine, imamlarından gelen iyi anlamlı ve vahiy kaynaklı Râfıza ismini benimsemeleri daha kolay olmuştur.

### Sonuç

Râfıza ismine dair rivayet ve görüşler, bu ismin genel olarak Şîâ için kullanıldığını, özelde ise Şîî düşünceyi nas ve tayin temelinde on iki imam inancı şeklinde sistemleştiren İmâmîyye el-İsnâaşeriyye'ye hasredildiğini göstermektedir.

Fırkaların muhaliflerince kendilerine verilen bazı isimleri zamanla benimsedikleri ya da benimsemek zorunda kaldıkları bilinmektedir. Bunu yapabilmeleri, yergi içerikli isimleri tahsin etmeleriyle mümkün olabilmektedir. Şîâ, Havâric ve Mu'tezile isimleri bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bu fırkalardan her biri, muhaliflerince verilen zemm/yergi içerikli bu isimleri, Kur'ân âyetlerinden hareketle olumlu anlamlar yükleyerek kendilerine mal etmişlerdir. Aynı şekilde, genel anlamda şeyhaynın hilâfetlerini reddeden ya da bu işte Hz. Ali'yi ilk iki halifeye önceleyerek imâmeti Alioğulları'na hasreden Şîâ'ya verilen şemsiye bir terim anlamını taşıyan Râfıza isminin, özel anlamda bu fırkanın kollarından biri olan ve Şîî düşünceyi on iki imam inancı şeklinde sistemleştirerek imâmet konusunda daha radikal bir anlayış ortaya koyan İmâmîyye el-İsnâaşeriyye'nin lakabı/özel adı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Hiz. Peygamber'den sonra halife belirlenmesinde seçime değil, nas ve tayinin esas olduğunu söyleyen tüm kesimlere Râfıza denildiğine ve Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn'in Kûfe'de Emevî yönetimine karşı düzenlediği kalkışmada şeyhayndan teberri etmediği için kendisinden ayrılan taraftarlarına bu ismi

<sup>66</sup> Ahmed Muhammed el-Cizâvî, 'Akkâidü's-Şî'ati'l-İmâmîyye el-İsnâaşeriyyeti'r-râfıza (Mansûre: Dârü'l-Yakîn, 2009), 30.



verdiğine dair rivayetler, Râfıza'nın genel anlamda Şiâ'yı ifade ettiğini göstermektedir.

Şiî düşüncenin özünün, hilâfette seçimi reddedip nas ve tayini şart koşarak bu hususta çoğunluktan ayrılmaktan ibaret olması, bir topluluktan gerçek anlamda ya da fikri bakımdan ayrılmayı ifade eden rafz kelimesinden türeyen Râfıza isminin, genel anlamda Şiî düşünce ile uyumlu olduğunu göstermektedir. Diğer yandan, Eş'arî ve diğer bazı müelliflerin Râfıza ismini İmâmiyye Şiâsı ile özdeşleştirmeleri, bu ismin özel anlamda; Şiî düşüncüyü imâmet doktrini şeklinde sistemleştiren; imâmette nass-ı celî/açık nas, ismet ve kemâl sıfatlarını şart koşan, imama itaat etmeyi peygambere itaat etmek gibi vacip gören ve bu akîdeyi dinin temel bir esası sayan İmâmiyye ile iltisâkını ortaya koymaktadır.

Râfıza isminin kaynağını Hz. Peygamber'e kadar götüren İmâmî rivayetler sahih kabul edilse bile, kelime anlamının da ötesinde, yani bazı sahâbilerin diğerlerini terk ederek Hz. Ali'ye bağlandıklarını değil, ona dost olup onunla birlikte oturup kalktıklarını ve bu hususta ona meylettiklerini ifade etmektedir. Bunun dışında Muâviye b. Ebî Süfyân, İbn Ebî Leylâ ve Amman b. Yâsir'den aktarılan rivayetlerdeki Râfıza lafzının da itikâdî ayrılıktan ziyade, siyasî taraftarlık ve hizipleşme anlamını ifade ettiği anlaşılmaktadır.

İmâmiyye, muhalifi olan Ehl-i sünnet tarafından kendisine verilen Râfıza ismini, Şiî düşüncüyü yansıtan bir lafız olarak tahsin edip benimsemiştir. Muhammed el-Bâkır'dan sonra Şiâ'nın gâlî düşüncelere sahip olan Muğîre b. Saîd liderliğindeki Muğîriyye ve Cafer es-Sâdık'ı imam benimseyenler/İmâmiyye şeklinde ikiye ayrıldığında, Muğîre b. Saîd'in Ca'fer es-Sâdık'a intisap eden İmâmiyye'ye Râfıza adını verdiğine dair Şiî rivayetlerin, İmâmiyye'nin başlangıçta bu isimle anılmanın getirdiği töhmet ve olumsuz toplumsal bakıştan sakınmak amacına hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim adı geçen iki imamdan aktardıkları diğer rivayetlerde, bu imamların kendilerini Râfızîler'e onları da kendilerine nispet ettikleri ve Firavûn'dan/küfürden ayrılarak Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'a/hakka katılanların Râfıza ismiyle anıldıklarını belirttikleri ifade edilmektedir. Bu durum, İmâmiyye'nin, dezavantajlarından sıyrılmak için takiyye yaparak uzaklaşmaya çalıştığı Râfıza ismini, sonradan tahsin edip benimsediğini teyit etmektedir. Yine aynı şahıslardan aktarılan ve Râfıza isminin terk etmek anlamına vurgu yapılarak Râfızî olmayanların, hayrı/imâmet inancını, Râfıza'nın ise şerri/şeyhaynın hilâfetlerini terk ettiklerine dair rivayetler; bu ismin Şiî düşünce mensubu olan tüm kesimleri içeren şemsiye bir terim olmasının yanında, Şiî düşüncüyü on iki imam inancı şeklinde sistemleştiren, birikim ve müktesebatıyla bu düşüncenin omurgasını oluşturan İmâmiyye ile ilişkisini ortaya koymaktadır.



### Kaynakça / Reference

- Âmilî, Ebû Muhammed Ali b. Yûnus. *es-Şirâtü'l-müstakîm ilâ müstahakki't-takdîm*. thk. Muhammed el-Bâkır el-Behûdî. 3 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, ts.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Bürhân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Hey'et. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'A'lemî, 2. Basım, 2006.
- Benli, Yusuf. "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler". *Hikmet Yurdu* 1/1 (Ocak 2008), 31-69.
- Berkî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hâlid. *Kitâbü'l-Mehâsin*. thk. Celâlüddîn el-Hasenî. Kum: Dârü'l-Kütüb el-İslâmîyye, ts.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiâsi'nin Oluşumu -Mâsum Oniki İmam İnançının Ortaya Çıkışı-* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şahhîh*. Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002.
- Cevherî, Ebü'n-Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Şihâh*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1430/2009.
- Cizâvî, Ahmed Muhammed Eşref. *'Akâidü's-Şi'ati'l-İmâmîyye el-İsnâ'aşeriyeti'r-râfıza*. Mansûre: Dârü'l-Yakîn, 2009.
- Cündî, Abdülhalim. *el-İmam Ca'fer es-Sâdik*. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dârü'l-Fadîle, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfi'l-muşallîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: en-Neşerâtü'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1426/2005.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed (el-Fürhidî). *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Feyyâz, Abdullah. *Târihü'l-İmâmiyye ve eslâfihim mine's-Şi'a -Münzü neş'eti't-teşeyyü' hattâ matla'i'l-ğarni'r-rabi' el-hicrî-*. Beyrut: Müessesetü'l-'A'lemî, 3. Basım, 1986.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Gökalp, Yusuf. "İmâmet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 89-126.



Gökalp, Yusuf. *Şîî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar. *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*. thk. Abdurrahîm Mübârek. Meşhed: İntişarâtü't-Tâsûâ, 1383/1963.

Himyerî, Neşvân. *el-Hûru'l-î'yn*. thk. Kemâl Mustafâ. Beyrut: Dârü'l-Âzâl, 2. Baskı, 1985.

İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Muqaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü Ya'rüb, 1425/2004.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 clit. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.

İbn Müzâhim, Ebü'l-Fazl Nasr et-Temîmî. *Vaktü's-Şıffîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kum: el-Müessesetü'l-Arabîyyeti'l-Hadîse, 2. Basım, 1963.

İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Mustafâ Nizâr el-Bâz, ts.

Koçoğlu, Kıyasettin. "Mâturîdiyye'nin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfızî Fırkalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Erzurum 2012), 216-248.

Kohlberg, Etan. "İmâmîyye Şîâsî Geleneğinde Râfızî Terimi". çev. Halil İbrahim Bulut. *Kelâm Araştırmaları* 2/2 (2004), 117-124.

Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/314-316. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*. İran: Merkez-i İntişarât-i İlmî ve Ferhengî, 2. Basım, 1360/1941.

Kummî, Şeyh Abbâs. *Sefînetü'l-bihâr ve medînetü'l-hikem ve'l-âşâr*. 6 Cilt. Dârü'l-Üsve, 2. Basım, 1995.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb, *e-Kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü't-Te'ârûf, 1411/1990.

Kümeyt b. Zeyd el-Esedî. *Şerhü'l-Hâşimîyyât*. drl. Muhammed Mahmud er-Râfiî. Mısır: Şeriketü't-Temeddün es-Sinâiyye, 2. Baskı, ts.

*Lisânü'l-lisân -Tehzîbü Lisâni'l-'Arab*. drl. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bidâ*. thk. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1414/1993.



Meclisî, Muhammed Bâkır. el-Meclisî. *Bihârü'l-envâr*. thk. Heyet. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1409/2008.

Muğniyye, Muhammed Cevâd (Mağniyye). *el-Cevâmi' ve'l-fevârih beyne'sünneti ve's-Şi'a*. thk. Abdülhüseyn Mağniyye. Beyrut: Müessesetü 'İzzi'd-dîn, 1415/1994.

Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn eş-Şerîf. *el-Füşûlü'l-muhtâre mine'l-uyûn ve'l-mehâsin*. b.y.: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfîd, 1413/1992.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîh*. thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dârün Tayyibe, 1426/2005.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Fırakü's-Şi'a*. Beyrut: Menşurâtü'r-Rızâ, 1433/2012.

Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Baskı, 1986.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Kahire: Mektebetü'n-Nahde el-Mısıriyye, 1357/1938.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.

Şeyh Müfîd, Muhammed İbn Nu'mân. *Evâilü'l-makâlât*. thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfîd, 1413/1992.

Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî. Kum: Peyâmi İmam Hâdî, 1433/2012.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihü't-Taberî - Kısâsü'l-enbiyâ ve târihü mâ-ğable'l-bi'se-*. thk. Muhammed b. Tâhir el-Berzencî - Muhammed Subhî Hasan Hallâk. 13 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1428/2007.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Mevsû'atü keşşâfi ıstılahâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. çev. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşâr Avâd Marûf, Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1417/1996.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed İbnü'l-Hasen. *el-İktisâd fimâ-yeteâllak bi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 2. Basım, 1406/1986.



Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed İbnü'l-Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Hatîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1956.

Türayhî, Fahreddin. *Mecma'ü'l-bahreyn*. thk. Müsesesetü'l-Bi'se. 6 Cilt. Kum: Müsesesetü'l-Bi'se, 1994.

Wellhausen, Julius. *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn. *Müsned*. drl. Abdülaziz b. İshâk el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zümerli. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.







**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2022, 6 (1): 317-344

**Hadislerde Görülen Dil Kaynaklı Hataların Sebepleri**

**Causes of Linguistic Errors in Hadith**

İrfan ZAHİTOĞLU

Dr., Vaiz, DİB. Kırıkhan İlçe Müftülüğü

Dr., Preacher, DIB. Kirikhan District Mufti Office

irfanzahitoglu@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1309-1688

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 20.02.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11.04.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 26.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Zahitoğlu, İrfan. " Hadislerde Görülen Dil Kaynaklı Hataların Sebepleri". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 317-344.  
<https://doi.org/10.32711/tiad.1076396>

**İntihal /Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Hadislerde Görülen Dil Kaynaklı Hataların Sebepleri

### Öz

Bu makalede hadislerde görülen dil kaynaklı hataların sebeplerinin neler olduğu örnekleriyle birlikte incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmamıza konu olan hadislerde dil kaynaklı hata denilince aklımıza ilk gelen kavramlar tahrif, tashîf ve lahn'dır. Yaptığımız bu çalışmada tahrif, tashif ve lahn kavramlarının kısaca tanımları verilmiş sonrasında tashîfin ne zaman başladığı, sebeplerinin neler olduğu ve olabileceği ve bu durumla karşılaşan İslâm âlimlerinin nasıl bir duruş sergilediği incelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca söz konusu hataya düşmemek için Arap dilinin ve semâ'ın önemi, raviyi olumsuz yönden nasıl etkilediği ve fikhî hükümler üzerinde etkisinin nasıl olduğu gibi hususlar da izah edilmeye çalışılmıştır. Hadislerde görülen dil kaynaklı hataların sebeplerinin hadisleri kitaplardan yazarak almak, Arap dilini tam olarak bilememek, manasını tam olarak anlayamamak ve vehim gibi etkenler olduğu söylenebilir. Konunun daha iyi anlaşılması için harf, hareke ve îrâbında meydana gelen hataya on bir, lafzı yanlış anlamaktan kaynaklanan hataya ise beş adet örnek verilerek izah edilmeye gayret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tashîf, Tahrif, Lahn, Arap Dili.

### Causes of Linguistic Errors in Hadith

#### Abstract

In this article, it has been tried to examine the causes of language based errors seen in hadiths with examples. In the hadiths that are the subject of our study, the first concepts that come to our minds when language based error is mentioned are falsification, tashîf and lahn. In this study, after the brief definitions of the concepts of falsification, tashif and lahn, when the falsification started, what the reasons were and could be, and what stance Islamic scholars took in the face of this situation were examined. In addition, in order not to fall into the aforementioned mistake, the importance of the Arabic language and the sama, how it negatively affects the narrator and how it affects the provisions of fiqh has been tried to be explained. It can be said that the reasons for language-based errors in hadiths are factors such as getting the hadiths by writing them from books, not knowing the Arabic language exactly, not understanding the meaning fully, and delusion. For a better understanding of the subject, it has been tried to be explained by giving eleven examples for the error that occurs in the letter, movement and pronunciation of the word, and by giving five examples for the error arising from misunderstanding the wording.

**Keywords:** Hadith, Tashif, Tahrif, Lahn, Arabic Language.



## Giriş

Dinî bir metni doğru anlamak ve onun delâlet ettiği hükmü ispat ve istinbat için ilk ve en önemli şart o metnin diline sahip ve hâkim olmaktır. Bu mânada İslâm dininin ilk iki kaynağı Kitap ve onun tefsiri mahiyetindeki hadis/sünnet olup dilleri indirildiği toplumun dili olan Arapça'dır. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken vahiy kâtipleri tarafından yazıya döküldüğü için yazılı metin olarak onun sübûtunda asla şüphe yoktur. Daha sonra Arap olmayanların İslâm'a girmesi ve Araplar'la karışması neticesinde Kur'ân'da yanlış okumalar görülmeye başlamış ve bunun üzerine, Hz. Ebû Bekir (r.a.) (ö. 13/634) döneminde iki kapak arasında toplanarak kitap haline getirilmiştir.<sup>1</sup> Hz. Osman (r.a.) (ö. 35/656) döneminde ise asıl nüshadan, nâzil olduğu Kureyş lehçesi üzerine kopyalanarak çoğaltılmıştır.<sup>2</sup> Dolayısıyla Peygamberimizden bu döneme kadar Kur'ân-ı Kerîm'in, önce yazılarak, sonra toplanıp kitap haline getirilip daha sonra da Kureyş lehçesiyle tek Mushaf halinde istinsah edilerek, metni, dil ve kıraat olarak zapt altına alınmıştır. Nitekim daha sonraki dönemlerde sahih ve okunması caiz kıraatin tanımı içerisinde, Hz. Osman'ın çoğaltıp bazı şehirlere gönderdiği<sup>3</sup> nüshalara uymakla beraber, bir vecihle de olsa, Arap kabilelerinden herhangi birinin lehçesine veya nahiv vecihlerinden herhangi birine uyması gerektiği zikredilmiştir. Ancak çoğaltılan bu ilk nüshalarda, hareke ve nokta işaretleri bulunmadığı için, okumayı kolaylaştırmayı amaçlayan yedi harf ruhsatı<sup>4</sup> geçerliğini korumuş ve günümüze kadar kıraat ihtilafları arasında varlığını devam ettirmiştir.<sup>5</sup> Daha sonra ise Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından (i'râb) harekeleme ve noktalama işaretleri yapılarak,<sup>6</sup> hatalı okumaların önü alınmaya çalışılmıştır.<sup>7</sup> Kur'ân-ı Kerîm'e ilk hareke ve nokta işaretlerini kimin koyduğuyla alakalı

<sup>1</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1416/1995), 280; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-Kütüb, 1424/2003), 2/607.

<sup>2</sup> Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1431/2010), 1/235-236.

<sup>3</sup> Muhammed Bekir İsmâil, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Dârü'l-Menâr, 1420/1999), 114.

<sup>4</sup> Yedi harf (vecih) hadisi: "أقراني جبريل على حرف، فراجعت، فلم أزل أستزيده ويزيدني، حتى انتهى إلى سبعة أحرف" – İbn Abbâs'ın rivayet ettiği bu hadisin meali: Cebrâil, beni tek harf üzere okutuyordu. Bunu artırmasını istedim ve devam ettim o da artırdı, ta ki, yedi harf oluncaya kadar." bk. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beirut: Dâru Tavki'n Necât, 1422/2001) "*Fezâ'ilü'l-Kur'ân*", 69 (No. 4705).

<sup>5</sup> Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 27/426-433.

<sup>6</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/250.

<sup>7</sup> Abdülhamit Birışık, "İ'râbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 12/ 376-379.



farklı görüşler olsa<sup>8</sup> da, genel itibarıyla bu işi ilk yapan kişinin Ebü'l-Esved ed-Düelî olduğu görüşü ağır basmaktadır.

Öte yandan Sahabe döneminde Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Semüre b. Cündeb (ö. 60/680)<sup>9</sup> ve *Sahîfe-i Sâdıka*<sup>10</sup> isimli eseriyle şöhret bulan Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684)<sup>11</sup> gibi<sup>12</sup> sahabeler tarafından hadis ve sünnetler de şahsî olarak tedvîn edilmişti. Fakat hadislerin tamamı, Kur'ân-ı Kerîm gibi yazdırılmayıp kitap haline de getirilmediği için, metin olarak bir takım farklılıklar arz edebilmekteydi. Çünkü râviler hadisleri şifahî olarak ve çoğunlukla mâna ile nakletmekteydiler. Dolayısıyla ellerinde yazılı ortak bir metin olmadığından her ne kadar farklı sebepleri olsa da, dilden kaynaklanan bazı farklılıklar da olabilmekteydi. Bu nedenle senedin sıhhati kadar metnin Arap dilinin kurallarına uygunluğu da önem arz etmektedir. Kısaca Kitap'tan sonra şer'î hükümlerin delillerinden ikincisi olan sünnet/hadis metnlerinin de Arap dilinin sanatlarını, ifade güzelliklerini, sadeliğini, fesahat ve belâgatını taşıması gerekmektedir.<sup>13</sup> Geçmişten günümüze hadis âlimleri metinde ve senedde tahrif ve tashîfe uğramış hadisleri ayırt etmek için âzami derecede gayret sarf etmişler ve bu konuda eserler kaleme almışlardır.<sup>14</sup>

Bu konunun önemine binaen biz de bu çalışmamızda hadislerde dil kaynaklı hataların sebeplerini bazı örnekler çerçevesinde inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız. Zira bu tür hataları barındıran hadisler delil olarak kullanıldıklarında fikhî hükümlerin ihtilafına da sebep olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında konunun önemi daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca bu

<sup>8</sup> İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Fedâilü'l-Kur'ân* (b.y: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416/1995), 149; Nureddin İtr, *Ulûmu'l-Kur'ânî'l-kerîm* (Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1414/1993), 188-189.

<sup>9</sup> Semure b. Cündeb, Peygamberimizden 123 Hadis rivayet etmiştir. bk. S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 129.

<sup>10</sup> Sahife: Bir kişinin yazarak bir araya getirdiği ve sayıca az hadislerin bulunduğu hadis mecmuasıdır. bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 265. Sahîfe-i Sâdıka, sahâbe-i kirâm'dan Abdullah b. Amr'ın birtakım Hadisleri yazarak bir araya topladığı sahîfeleri demektir. bk. Abdullah Aydın, "Sahife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/522.

<sup>11</sup> Buhârî, "İlim", 3 (No. 113).

<sup>12</sup> Şahsi tedvinde bulunan sahabe için bk. Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 8; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadisleri'nin Tedvin Tarihi (H. 1-150 – M. 622-657)*, çev. Hulûsi Yavuz (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 34-58.

<sup>13</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 145.

<sup>14</sup> Bu eserler için bk. Mehmet Efendioğlu, "Musahhaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 31/229-230).



çalışmayı yaparak hatalı nakledilen rivayetlerin bazı örneklerinin anlatılması, yapılan hataları teşhir için değildir. Bilakis konunun hassasiyetine vurgu yaparak İslâmî ilimler sahasında çalışma yapmak isteyenlere, temel kaynakların orijinal dilinin önemine bazı hadis örnekleri bağlamında işaret etmek ve insanları bu konuda uyarıp hataya düşmelerine engel olmak içindir. Yoksa İbn Hanbel'in (ö. 241/855) de ifade ettiği gibi: "Hata ve tashîftin kim kurtulabilmiştir ki?!.<sup>15</sup> Bu çalışmamızda değineceğimiz dil kaynaklı hataların, kelimenin maddesinde; lafzında meydana gelen harf, hareke ve îrâb hatalarıyla, manasında; mefhum ve muhtevasında meydana gelen anlayış hataları olduğunu söylememiz mümkündür. İlk dönem âlimlerine göre bu hatanın genel adı tashîftir. Hatta zaman zaman tashîfle aynı anlamda kullanılan tahrifi ve ayrıca lahn kavramlarını da bu kapsamda değerlendirebiliriz. Dolayısıyla konunun anlaşılabilmesi için öncelikle bu kavramların kısaca tanımlarını vermek gerekmektedir.

### 1. Tahrif, Tashîf ve Lahn'in Tarifleri

Tahrif ve tashîf kelimeleri tef'îl babından masdar olup temelde harf ve hareke hataları anlamlarına gelen iki kavramdır. İstilâhî yönden farklı tanımlanan bu iki kavramı, tanımların dışında biz de çoğunlukla eş anlamlı olarak kullanacağız. Zira ikisinde de, ister harf değişikliğiyle olsun, ister hareke, her halükarda kelimeyi şeklen ya da okunuş olarak başka bir kelimeye tebdil söz konusudur. Dolayısıyla konuyla alakalı örneklerde de görüleceği üzere, hangi sebeple olursa olsun, kelimenin değişmesi çoğunlukla mananın değişmesine de neden olmaktadır.

**Tahrif:** *Sened veya metinde hareke, harf yahut yazı değişikliği yapmaktır.*<sup>16</sup> Tahrif, çoğunlukla şeklen benzerlik gösteren ve okunuş olarak birbirine yakın isim ve lafızlarda görülmektedir. *صخر* adının *ضمرة بن حيان* şeklinde, *أسيد بن حضير* adının *سعيد بن حصين* şeklinde, *عاصم الأحول* adının *واصل الأهدب* olarak,<sup>17</sup> *عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَشْرِ وَبُسْرِ، وَبُرَيْدٍ وَبُرَيْدٍ، وَعَيَّاشٍ وَعَيَّاشٍ،* ve *عَنْ رَجَاءِ بْنِ عَامِرٍ* in *عَامِرِ بْنِ عَامِرٍ* şeklinde<sup>18</sup> ve *وَحَبَّانَ وَحَبَّانَ، وَحَبَّانَ وَحَبَّانَ، وَحَبَّانَ وَحَبَّانَ* gibi kelimelerin birbiri yerine<sup>19</sup> okunması bu örneklerden bazılarıdır. Burada isimlerden örnek vermişken şunu da söylemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Tahrif ve tashîfe düşmemek için, zaptı hususunda en çok dikkat edilmesi gereken yazılar isimlerdir. Çünkü isimleri kıyas yoluyla tespit etmek nasıl ki mümkün değilse, bu konuda siyak

<sup>15</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-ravi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1331/1913), 1/270.

<sup>16</sup> Efendioğlu, "Muharref", 31/4.

<sup>17</sup> Efendioğlu, "Muharref", 31/4.

<sup>18</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Faslü li'l-oasli'l-müdreji fi'n-nakli*, thk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî (b.y.: Dârü'l-Hicre, 1997/1418), 2/951.

<sup>19</sup> Hatîb, *el-Câmi'*, 1/269.



ve sibak da kullanabileceğimiz bir miyasa değildir.<sup>20</sup> Nitekim Ali b. Medînî (ö. 234/848): Tashîfin en kötüsü, en zor ve en zararlısının râvî isimlerinde vaki olanlar olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup> Çünkü isim, künye, nesep ve lakap gibi lafızlarda yapılan bir hatanın, sika bir râvî ile zayıf bir râvînin karışması gibi çok büyük ve zararlı sonuçları olabilmektedir. Hatta bazen bu hata sebebiyle, hadisin bilinenlerin dışında farklı râvîlerinin olduğu da zannedilebilir. Onun için isimler konusunda yapılan hata en zararlı hatalardan sayılmaktadır. Nitekim bu konunun önemine binaen, “yazılışları bir, okunuşları farklı” olan isimleri karıştırmamak maksadıyla “المؤتلف والمختلف”<sup>22</sup> şeklinde bir hadis istilâhu da ortaya çıkmıştır.

**Tashîf:** Öncelikle bu kelime sözlük/lügat anlamı itibarıyla “ مأخوذة من النقل عن الصحيفة – sahfeden nakletmek” terkibinden alınmıştır. Yani kelimenin sülâsî mastarı “الصحف” es-Sahf’tır. Istilâhî olarak ise: Bir şeyi yazanının muradının hilafına ya da o şeyin istilâhının hilafına okumaktır.<sup>23</sup> Diğer bir tarife göre: İster nokta ister hareke değiştirmek suretiyle olsun, kitap ve sahife okurken hata yapmak anlamındadır.<sup>24</sup> İlk dönem âlimlerine göre ise: Hadiste yapılan nokta, hareke veya harf yanlışı anlamındadır.<sup>25</sup> İbn Hacer’e (ö. 852/1449) göre: Lafzın hat olarak şekli değişmeksizin harf ve hareketlerde meydana gelen değişikliklerdir. Fakat İbn Hacer, daha sonra şöyle bir ayrıma giderek “ eğer değişiklik noktada olursa tashîf, şekilde yani hareke ve sükûnda olursa bu tahriftir” demiştir.<sup>26</sup>

**Lahn:** Kişinin, “Arap dilinde söz dizimini ifade eden nahvi bilmediği için kelimeyi yanlış şekilde kullanması” manasında bir terimdir.<sup>27</sup> Bu tanımda ön plana çıkan özellik nahiv ilminin kurallarını ihlal etmekten kaynaklanan hata olduğudur. İlim tahsil edenlerin, ciddi sonuçları olan bu tür hataya düşmemesi

<sup>20</sup> Hatîb, *el-Cami’*, 1/269; Sem’ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *Edebü’l-İmlâ ve’l-İstîmlâ*, thk. Max Weissweiler (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmî, 1401/1981), 172.

<sup>21</sup> Sehâvî, Şemseddin, *Fethu’l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti’l-hadîs li’l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü’s-Sünne, 1424/2003), 4/229; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti’l-fiker*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Matbaatü’s-Sabâh, 1421/2000), 130; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbeti’l-fiker fi mustalahâti ehli’l-eser*, thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Hüseyin Nizâr Temîm (Lübnan: Dârü’l-Erkam, 1431/2010), 699.

<sup>22</sup> İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Muâsır, 1406/1986), 344.

<sup>23</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1982), 59.

<sup>24</sup> Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasîl fi ulûm ve mustalahi’l-hadîs* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1431/2010), 478.

<sup>25</sup> Aydınlı, *Hadis Istilahları*, 308.

<sup>26</sup> Ebû Şühbe, *el-Vasîl*, 478-479.

<sup>27</sup> M. Yaşar Kandemir, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/56-57.





için, Arapça kelime yapısıyla alakalı sarf ve cümle yapısıyla alakalı nahiv gibi temel Arapça dil bilgisi kurallarını öğrenmesi gerekmektedir.

### 2. Tashîfin Önemi, Sebepleri ve Kısımları

Hadislerin nakli sırasında i'râbı tam manasıyla bilememek, yazımda yanlış yapmak ya da anlayışta yanılğı anlamına gelen tashîf, daha çok sahâbe devrinden sonra, noktalama işaretlerinin henüz yerleşmediği dönemlerde ve hadisleri kitaptan yazarak nakleden kişilerde görülmekteydi. Yani hadisler içerisinde, yazılıp rivayet sırasında itina ile incelenmeye çalışılırken dikkatten kaçmış ve bu sebeple hatalı olarak sahifelere yazılanlar olmuştur. Bu nedenle biz de bu başlık altında bunun önemini ve sebeplerinin neler olabileceği üzerinde durmak ve bunları sırasıyla izah etmek istiyoruz.

#### 2.1. Tashîfin sebeplerinden biri hadisleri kitaplardan/sahifelerden yazmaktır.

Dilin bütün ince ayrıntılarına sahip olunamadığı durumlarda tahrif ve tashîften korunmak mümkün olmamış ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) de ifade ettiği gibi, bazı âlimler, tashîfin hemen her çeşidine düşmüşlerdir. Ancak diğer âlimler, bu duruma düşenlere, hata yaptı diye toptancı bir yaklaşım sergilemeyip hatanın nispetine göre muamele etmişlerdir. Nitekim az tashîf affedilirken, çok olanı kötülenip ayıplanmıştır. Zira tashîfin çok olması râvinin hıfz ve zabt sıfatlarını ihlal ettiği için cerh ve tadil âlimleri tarafından yerilip zemmedilmelerine sebep olabilmektedir. Bu duruma düşmek genellikle hadisleri sahife ve kitaplardan alanlar ve onları arz edecekleri bir hocaları/şeyhleri bulunmayanlar için söz konusudur.<sup>28</sup> Dolayısıyla tashîften korunmanın yollarından biri de ilmi/hadisi şeyhin ağzından duymak ve zabt etmektir. Aksi takdirde bundan mahrum olanların, tahrif ve tebdile düşmekten kurtulmaları zor olacaktır.<sup>29</sup> Nitekim bu hususta, Süyûtî (ö. 911/1505), *Elfiyye'*sinde: *وَأَخَذَ مِنَ الْأَفْوَاهِ لَا مِنَ الْكُتُبِ*, "ilmi âlimlerin ağzından duyarak al, kitaplardan değil"<sup>30</sup> diyerek konunun önemine ve ilim öğrenmede hocanın tartışılmaz konumuna işaret etmiştir. Öte yandan hadis imamları da hadisleri, hocadan işitme (semâ) ve hocaya okuma (kırâat) yollarından biriyle değil de, buldukları hadis sahifelerinden rivayet edenlerden yani sahafilerden hadis alınmaz diyerek,<sup>31</sup> şifahen; semâ ve kırâat yoluyla ilim alışverişinin önemini vurgulamışlardır. Âmidî (ö. 631/1233) ise kitabet yoluyla alınan bilginin tashîf ve galata düşmeye daha yakın olduğuna işaret ederek şöyle demiştir: "İki rivayetten biri semâ yoluyla diğeri de kitabet yoluyla gelse, semâ"

<sup>28</sup> Ebû Şühbe, *el-Vasît*, 481-482.

<sup>29</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 218.

<sup>30</sup> Süyûtî, *Elfiyyetü's-Süyûtî fi ilmi'l-hadîs* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) 83.

<sup>31</sup> Nurettin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs* (Dımaşk: Dârü'l-Fiker, 1401/1981), 446.



tarikiyle gelen daha üstündür, zira bu yol tashîf ve galata düşmekten daha uzaktır.”<sup>32</sup> Dolayısıyla tashife düşmemenin yollarından birisi de kitabet tarikiyle alınan ilimler konusunda tedbiri elden bırakmamaktır.

Hadislerin naklinden önce yani ilk yazıldığında kitapta hata olabileceği gibi ondan nakil için yazarken de hata yapılmış olabilir. Bu hataları düzeltme imkânı olmadığına ise, sonraki nesillere tashîfli olarak aktarılmış olacaktır. Bunlar hatalı olduğunu bilmeden yapılan nakillerdir. Fakat bir de hadis rivayetinde harf, hareke ve nokta gibi yanlışlar tespit edilmesine rağmen o hataları düzeltmeden olduğu gibi rivayet edilmesi gerektiğini söyleyenler olmuştur.<sup>33</sup> Irâkî (ö. 806/1404) *Elfiyye*'sinde bu gibilerine şu şekilde işaret eder: “وَأِنْ أَتَى فِي الْأَصْلِ لَحْنٌ أَوْ خَطَأٌ ... فَقِيلَ: يُرْوَى كَيْفَ جَاءَ عَطَاً” Yani bir lahin ve tahrifli karşılaştığı zaman onu olduğu gibi hatasıyla rivayet etmek gerekir diyenler olmuştur.<sup>34</sup> Nitekim İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Abdullah b. Sehbera el-Ezdî (ö. 62/682), lahn ve tahrîf bulunan bir hadisin tashihine karşı çıkarak, lahn ve tahrîfli şekliyle nakledilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>35</sup> İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Sîrîn'in hatası tespit edilen rivayetinin düzeltilmeden nakli hususundaki bu tavrı hakkında, lâfzî rivayet konusunda ifrata düşmüştür der. Nitekim Evzâî (ö. 157/774) ve İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) gibileri, kendisinde lahn ve tahrîf bulunan rivayetlerin hatalarının tashih edilmek suretiyle doğru bir şekilde nakledilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>36</sup> Irâkî de “وَهُوَ الْأَرْجَحُ” diyerek, doğru olup tercih edilenin, değiştirip düzelterek rivayet etmek olduğunu söylemiştir.<sup>37</sup>

Hatta Evzâî ve İbnü'l-Mübârek, yazdıklarında dilbilgisi kurallarına aykırı bir durum tespit ettikleri zaman, onları tashih edecek kişilere arz ederler yahut bu konuda uzman kişilere sorulmasını isterlerdi.<sup>38</sup> İbn Hanbel'in ise, ciddi bir hata ile karşılaştığında onu değiştirdiği, ancak karşılaştığı lahn çok önemli değilse,

<sup>32</sup> Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982), 4/334; Sıbâî, Mustafa, *es-Sünnetü ve mekânnetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1433/2012), 1/304.

<sup>33</sup> İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 327.

<sup>34</sup> Irâkî, Zeynüddîn, *Elfiyye*, thk. Arap Dâ'iz el-Firyâtî (Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc, 1428/2007), 150.

<sup>35</sup> Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik*, thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-İman, 1407/1987), 1/472.

<sup>36</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1404/1983), 540; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 218.

<sup>37</sup> Irâkî, *Elfiyye*, 150; Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Firyâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1422/2001), 1/542-543.

<sup>38</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 242, 255.



olduğu gibi bıraktığı zikredilir.<sup>39</sup> Bu konuda Vekî ise şöyle der: Allah, hadis için bir kısım insanlar yarattığı gibi tashîfi düzeltmek için de başka insanlar yaratmıştır.<sup>40</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064) ise, rivayetler içerisinde nahiv kaidelerine aykırı bir şekilde nakledilen kelimeleri düzeltmenin vacip olduğunu söylemektedir.<sup>41</sup> Dolayısıyla âlimler içerisinde, tespit edilen hataların mutlaka düzeltilmesi gerektiğini savunanların yanında, hataları olduğu hal üzere bırakmanın gerektiğini söyleyenler de olmuştur. Hatta bir de, hatanın ciddiyetini, büyüklüğünü dikkate alarak hareket edenler olmuştur. Yani Arap dili kaidelerine aykırı olup manayı bozan hatanın düzeltilmesi gerektiğini,<sup>42</sup> manayı bozmayan hataların ise olduğu gibi bırakılabileceği görüşünde olanlar bulunmaktadır.

### 2.2. Tashîfin ikinci sebebi Arap dilini tam olarak bilememektir.

Dinî metinleri doğru bir şekilde okuyup anlamak için o metnin dilini bilmenin lüzumunda şüphe yoktur. Buradan hareketle bu dilin önemli olduğuna dikkat çeken Süyûtî, *Elfiyye* isimli eserinde bu hususa şu şekilde dikkat çekmiştir: **وَلْيَحْذَرِ اللَّحَّانَ وَالْمُصَحِّفَا ... عَلَى حَدِيثِهِ بِأَنْ يُحَرِّفَا - فَيَدْخُلَا فِي قَوْلِهِ: مَنْ كَذَبَا ... فَحَقُّ النَّحْوِ عَلَى مَنْ طَلَبَا** “Tahrif yaparak Hadislerinde lahin ve tashif yapanlar sakınsınlar! Yoksa Peygamber’in (s.a.v.) “kim bilerek benim adıma yalan uydurursa...”<sup>43</sup> hadisinin mefhumuna dâhil olur. Öyleyse ilim talibinin nahiv ilmini öğrenmesi lazımdır...”<sup>44</sup> Asmaî (ö. 216/831) de: “İlim talibi için en çok korktuğum şey, nahiv kaidelerini bilmeyerek hata yapıp, Peygamber’in (s.a.v.): “Kim bilerek benim adıma yalan uydurursa...”<sup>45</sup> hadisi kapsamına dâhil olmasıdır. Eğer sen Resûlullah’tan hadis rivayet eder ve bunda da hata yaparsan, onun adına yalan uydurmuş olursun” der.<sup>46</sup> Bu nedenle hadis rivayet edecek bir râvînin, dil kaynaklı hatalara düşmemesi için öncelikle sarf, nahiv, iştikâk, beyân, bedî’, meânî ve vaz’ vb. gibi dallara ayrılan Arap dili ve belâgatine hâkim olması gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu manada, hadisleri hatalı bir şekilde irad etmiş olması düşünülemez. Nitekim bir kişi A’meş’e (ö. 148/765), “İbn Sîrîn dil açısından hatalı olduğunu bildiği bir hadisi değiştirmeden olduğu gibi rivayet ediyor” dediğinde, A’meş ona: “İbn Sîrîn yanlış yapabilir, ancak sen bilmelisin ki Resûlullah yanlış yapmaz. Bundan dolayı hatalı nakledilmiş bir rivayet işittiğinde onun hatasını düzelt” demiştir. Bu

<sup>39</sup> Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-halâ'ik*, 1/473.

<sup>40</sup> Bukâî, Burhanettin, *en-Nüketi'l-vefiyye bi mâ fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007), 2/228.

<sup>41</sup> Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* (İstanbul: 1347/1928), 1/461.

<sup>42</sup> Subhî es-Sâlih, *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhû* (Beyrut: Dârü'l-İlim, 1404/1984), 1/83.

<sup>43</sup> Buhârî, “İlim”, 38 (No. 110).

<sup>44</sup> İbnü'l-Aynî, *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî fi ulûmi'l-hadîs*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân (Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011), 253; Süyûtî, *Elfiyye*, 83.

<sup>45</sup> Buhârî, “İlim”, 38 (No. 110).

<sup>46</sup> Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/159.



konuda hassas davranan âlimler, duydukları bir rivayetteki i'râb hatasını hemen düzeltme yoluna başvurmuşlardır.<sup>47</sup>

Hadis rivayeti konusunda hataya düşmemek için Evzâî ve İbnü'l-Mübârek'in dil alanında uzman âlimlerin yanına gidip, hadis metinlerinin i'râblarıyla alakalı onlardan yardım aldıklarını zikretmiştik.<sup>48</sup> Aynı şekilde Affân b. Müslim'in (ö. 220/835) de, hadislerin i'râbını tespit etmeleri için Ahfeş el-Evsat'a (ö. 215/830) ya da nahiv âlimlerine gittiği nakledilmektedir. Öte yandan Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) ise: "Kesin olarak bilemeyip anlayamadığımız bir harfle karşılaştığımız zaman o harfi arkadaşlarımıza sorarak öğrenir ve ondan sonra yazardık" demiştir.<sup>49</sup> Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) ise şöyle der: "Avf b. Cemîle (ö. 146/764) hadis'te çok hata yapardı. Bu nedenle ben de sizler için onun hadislerine güzel elbise giydirdim".<sup>50</sup> Hatalı rivayet edilen hadislere güzel elbise giydirmek demek, onları nahiv ilmine göre düzeltmek, doğru i'râbını vermek demektir. Harflerde meydana gelme ihtimali olan yanlışlara düşmeme hususunda ikaz mahiyetinde Muâviye b. Ebû Süfyân'nın (ö. 60/680) kâtabi Muhammed b. Ubeyd b. Evs el-Gassânî ise şunları söylemiştir: "Muâviye'nin yanında kitap yazarken o bana şunları söylerdi: 'Yazarken kitabımı süsle ey Ubeyd! Çünkü ben de Resûlullah'ın huzurunda yazı yazardım ve onları süslerdim'. Muâviye'ye sordum: Ey müminlerin emiri! Yazının süsü nedir? Muâviye de, 'Her harfinin noktasını vermendir' dedi".<sup>51</sup> Bu konunun önemi noktasında şunları da söylemek istiyoruz. Bir müellifin kitabındaki hadislerin noktalı olmayışı, o dönemin âlimlerinin dikkatinden kaçmamış, ayrıca bu bir noksanlık olarak görülmüş ve söz konusu müellifinin zemmedilmesine sebep olmuştur. Nitekim kendisine sorulan biri hakkında Ebû Nuaym (ö. 430/1038), "Hani şu kitabında noktalama işaretleri olmayan adam mı"? diyerek, bu noksanlığa dikkat çekmiştir.<sup>52</sup> Aynı şekilde Ebü'l-Velîd'in (ö. 227/842) rivayet açısından sika olup olmadığını soranlara, İbn Hanbel şu şekilde cevap vermiştir: "Hayır, o sika biri değildir, zira onun kitabında hareke de nokta da yoktur. Ancak o, Şu'be'nin (ö. 160/776) hadislerinde mütihazdır."<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 194-195.

<sup>48</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 242, 255.

<sup>49</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 71.

<sup>50</sup> Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1438/2017), 1/254; Hatîb, *el-Kifâye*, 196.

<sup>51</sup> İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Umravî (Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1415/1995), 38/169; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ*, 171; Hatîb, *el-Câmi'*, 1/269.

<sup>52</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 242.

<sup>53</sup> A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 182.



Yukarıda kısaca tariflerini verdiğimiz ve daha çok lafzın fizikî yapısında meydana gelen hatalarla alakalı kavramları, Arap dili alanından bakarak değerlendirecek olursak, bu hataların fesâhat ve belâgat kurallarını ihlal eden hatalar olduğunu söyleyebiliriz. Zira fesâhatin tanımı içerisinde ön plana çıkan şart, kelâmın, nahiv ve sarf kurallarına muhalefetten hâlî olmasıdır. Amacı, kelâmdan kastedilen manayı ifade etmede hatadan sakınmak olan belâgatın ise, muktazâ'i-hâl'e uygun olması gerekmektedir. Muktazâ'i-hâl'in de, ma'rife-nekre, mutlak-mukayyet, takdim-tehir, zikir-hazf, vasıl-fasil, îcâz-itnâb-müsâvât gibi mahalleri vardır.<sup>54</sup> Dolayısıyla fasih olmayan yani nahiv ve sarf kurallarına uymayan bir kelâmın belîğ olması yani manasının doğru aktarılması ve anlaşılması düşünülemez. Hadislerin menbaı olan Resûlullah (s.a.v.) ise Arapların en fasihi olup belâgat yönünden en veciz ifadeleri kullandığı kabul edilerek 'cevâmiu'l-kelim' vasfıyla vasıflandırılmıştır.

Dolayısıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayette bulanacak râvinin de, ister lafız isterse de mâna olarak, kişiyi hataya düşürecek durumları iyi bilmesi ve bunlara karşı tedbirli olması gerekmektedir. Bu manada en önemli tedbir ise dildir. Çünkü dil kişilerin maksatlarını anlatmak ve anlamak için kullandıkları en önemli iletişim aracıdır. Hadisler ise bizim, Hz. Peygamber ile iletişim kurup maksadını anlamamızı sağlayan rivayet ve uygulamalardır. Dolayısıyla maksadın doğru anlaşılabilmesi için aracın yani dilin bilgilerine, güzellik ve sanatlarına sahip olunması gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), Arap dilini bütün yönleriyle hem günlük konuşmalarında hem de tebliğ mahiyetindeki hitaplarında kullanmıştır. Bununla da kalmayıp dilini düzeltene Allah merhamet etsin diyerek duada bulunmak suretiyle teşvikte bulunmuştur. Nitekim Hz. Ömer (r.a.) (ö. 23/644), ok atan bir topluluğa uğrayıp "ne kadar da kötü atıyorsunuz" dediğinde, onlar, Ey mü'minlerin emiri! "Biz daha bunu öğrenme safhasında olan kişileriz" manasında "إِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ" diyerek, "مُتَعَلِّمِينَ" kelimesinin i'râbında hata etmişlerdi. Hz. Ömer ise: "İ'râbtaki hatanız atıştaki hatanızdan daha büyüktür. (Yani dil konusundaki hatalarınızı düzeltmeye bakın!) Nitekim ben, Resûlullah'ın (s.a.v.), dilini düzelden adama Allah merhamet etsin dediğini işittim"<sup>55</sup> diyerek konunun önemine dikkat çekmiştir. Yine bu manada Vekî' (ö. 197/812) şöyle der: "A'meş'e hadis öğrenmeye gittiğimde, bazen lahn yapardım; i'râbta hata ederdim". O zaman A'meş bana derdi ki: "Ey Ebû Süfyân! Sana hadisten daha önce lazım olan bir şeyi terk etmişin". Ben de, "Hadisten daha öncelikli olan şey de nedir? Ey Ebû Muhammed!" dediğimde, O, "Nahivdir" derdi. Ve bana önce nahvi yazdırır

<sup>54</sup> Hatîb ed-Dımaşkî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga* (Beirut: Dârü'l-Ceyl, 1431/2010), 1/21-43.

<sup>55</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Şu'ubü'l-îmân* (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/210-211.





öğretirdi, sonra hadisleri.<sup>56</sup> Arap dilinin önemine dikkat çeken Şa'bî (ö. 104/722) ise: "İlimler içerisinde nahiv, yemekte tuz gibidir, ondan müstağni olunamaz" der.<sup>57</sup> Dolayısıyla metni doğru bir şekilde okuyup, maksadını anlamak için, öncelikle onun dilini güzelce öğrenmek gerekmektedir.

Genel manada ilmi sonraki nesillere aktarma merhalesinde vuku bulan tashîf, bazı âlimlerin Kur'ân okuyuşlarında da görülmüştür. Örneğin Osman b. Ebî Şeybe (ö. 239/853), arkadaşlarına Yûsuf 12/70. âyetini "جَعَلَ السَّفِينَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ" – ceale's-seffinete" şeklinde okuyunca, ona: "جَعَلَ السَّقَايَةَ – ceale's-sikâyete" olmalı dediklerinde, O şöyle cevap vermiştir: Ben ve kardeşim Ebû Bekir (ö. 235/849), Âsım (ö. 127/745) kıraati üzere okumuyoruz. Yine "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ" âyetinin başında geçen "أَلَمْ – e-lem"; istifham hemzesiyle fi'li muzâriyi cezmeden edatlardan olan "lem"i, Bakara sûresinin başında geçen hurûf-ı mukattaa gibi yani "ألف لام ميم – elif lâ mîm" şeklinde okuyarak tashîf yapanlar da olmuştur.<sup>58</sup> Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), muhaddisler içerisinde Osman b. Ebî Şeybe kadar Kur'ân'da çok tashîf yapan kimse anlatılmamıştır der. Onun yaptığı tashîflere örnek olarak ise şunları zikreder. Bakara sûresi 2/265. âyetinin "فَإِنْ لَمْ يَصْبُهَا وَأَبَى فُطِّلْ" kısmında geçen "فُطِّلْ" kelimesini, "فُطِّلْ" şeklinde okuyarak tashîf yapmıştır. Yine Mâide sûresi 5/4. âyette "وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ" şeklinde gelen "الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ" yerine, "الْخَوَارِجِ مُكَلِّبِينَ" okumuştur. Şuarâ sûresinde geçen "وَإِذَا بَطَّاسِيمٌ بَطَّاسِيمٌ خَبَّازِينَ" şeklindeki 26/130. ayeti ise "وَإِذَا بَطَّاسِيمٌ بَطَّاسِيمٌ خَبَّازِينَ" şeklinde tashîfli olarak okumuştur. Yine Hadîd sûresinde "بِسُورٍ لَهُ بَابٌ" şeklinde geçen 57/13. ayeti de "فَضْرِبْ بَيْتَهُمْ بِسُورٍ لَهُ نَابٌ" şeklinde okumuştur. Bu son örnekteki okuyuşunun yanlış olup doğrusunun, "بِسُورٍ لَهُ بَابٌ" şeklinde olduğunu söyleyenlere ise, cevaben: Ben Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773) kıraatiyle okumuyorum, zira onun kıraati bize göre bid'attir demiştir.<sup>59</sup>

Görüldüğü gibi temelde harf, hareke ve noktada meydana gelen hatalardan müteşekkil tashîf, hadislerin dışında zamanla Kur'ân okuyuşlarında da görülmüştür. Fakat Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olmaya başladığı ilk zamandan beri yazılmasından ve çoğunlukla hafızlar tarafından ezberlenerek nakledilmesinden dolayı, bu gibi okuyuş hataları çok nadir görülmüştür. Bu son örneklerde zikrettiğimiz İbn Ebî Şeybe'nin, birçok meşhur muhaddisin güvenini kazanmış ve sika, me'mûn, sadûk gibi vasıflarla değerlendirilmiş olmasına rağmen, tashîflerinin çokluğu sebebiyle farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kimileri onun, Kur'ân-ı Kerîm'i ezbere bilmediğinden bu tür

<sup>56</sup> Hatîb, *el-Câmi'*, 2/24.

<sup>57</sup> Hatîb, *el-Câmi'*, 2/28.

<sup>58</sup> Süyûtî, *Tedrîb*, 2/651.

<sup>59</sup> Hatîb, *el-Câmi'*, 1/298-299.





tashîfe düştüğünü, kimileri ise dil sürçmesi sebebiyle hata ettiğini söylemişlerdir. Hatta onun şakacı bir yapıya sahip olduğu ve dolayısıyla bu gibi hatalarının da şaka sayılması gerektiğini ileri sürünler dahi olmuştur.<sup>60</sup>

Bu örneklerden, ilim talibinin dil ve lügat konusunda yeterli bilgiye sahip olması gerektiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Aksi takdirde yanlış okumalar ihtilafa ve yanlış hükümlere, neticede ise yanlış uygulamalara yol açabilmektedir. Nitekim Kâdî İyâz (ö. 544/1149): "İ'râbtaki ihtilaf sebebiyle âlimler arasında hilâf çıkmıştır"<sup>61</sup> der. Bu konu sadece Arap dilinin zâhirî kurallarına sahip olmakla alakalı değildir. Ayrıca anlam bilgisini de içermektedir. Haddizatında bir kelime, ya da kelimenin harf ve noktasındaki değişiklikler çok büyük sıkıntılara, anlam kaymalarına neden olabilir. Nitekim Fuzûlî (ö. 963/1556), "Kalem olsun eli ol kâtib-i bed-tahrîrin / Ki fesâd-ı rakamı sûrumuzu şûr eylesin / Kâh bir harf sukûtuyla kılar nâdir-i nâr / Kâh bir nokta kusûruyla gözü kör eylesin" der. Fuzûlî'nin bu kıtasında belirttiği gibi "sûr" (سور: düğün) kelimesi noktalı yazıldığında "şûr" (شور: karışıklık) anlamına gelir; "göz" ise (كوز) noktasız yazıldığında "kör" (كور) olur.<sup>62</sup> Bundan esinlenip bu hususun önemini veciz bir şekilde ifade etmek isteyenler, "bir noktanın yokluğu 'göz-köz' ü 'kör - كور' eder!"<sup>63</sup> demişlerdir.

### 2.3. Tashîfin bir sebebi de manayı tam olarak anlayamamaktır.

Yani sadece harf, hareke ve nokta gibi şekilsel olarak yanlış okumalar değil, Arap dili belâgatının ilm'i-beyân kapsamında teşbih, hakikat, mecaz, kinaye gibi hatta âm ve hâs vb. lafızların doğru anlaşılabilmesi sebebiyle manada yapılan tashîftir. Bunlar her ne kadar doğrudan dil kaynaklı hata olmasa da, dolaylı olarak dili, kelamı yanlış anlamadan kaynaklanan ve bu kapsamda değerlendirilebilecek hatalardandır. Örneğin, Ümmü Atıyye'nin (ö. 70/689) rivayet ettiği Buhârî'de (ö. 256/870) geçen bir hadiste o şöyle der: "Resûlüllah'ın, 'Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamamız'<sup>64</sup> manasındaki ayeti bize okuması üzerine ona biat ettik. Ve ayrıca bize, ölünün arkasından feryat ederek ağlamamızı da yasakladı."<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Selman Başaran, "İbn Ebû Şeybe, Ebü'l-Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/444.

<sup>61</sup> Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takyîdi's-semâ'*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dârü't-Türâs, 1390/1970), 136-137.

<sup>62</sup> Emrullah İşler, "Tashîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/128-129.

<sup>63</sup> Kadir Paksoy, "Hadiste Tashîf –Lafız ve Anlam Hataları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/1 (Şubat 2004), 98.

<sup>64</sup> el-Mümtehine 60/12.

<sup>65</sup> Müslümanlığa yeni giren kadınlardan ağıtçılık yapmayacaklarına dair söz alınmıştı. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 34/394 (No. 20797).



*Biat sırasında bir kadın elini çekti...*<sup>66</sup> Bu hadiste geçen, “فَقَبِضَتْ امْرَأَةً يَدَهَا” - *Bir kadın elini çekti*” ifadesinden, Rasûlüllah biat sırasında kadınlarla musâhafa yapıyordu da, kadın elini çekti manası çıkarılmamalıdır. Çünkü Hz. Âişe (ö. 58/678), biat esnasında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) elinin eşleri hariç hiçbir kadının eline değmediğini, kadınlardan sadece sözlü biat aldığını<sup>67</sup> açıkça beyan etmiştir. Bu takdirde biat sırasında ifade edilen “el çekmekten” maksat, “biat etmekten çekinmek ya da kabul etmeyi geciktirmektir.”<sup>68</sup> Nitekim hadisin devamında söz konusu kadın, Hz. Peygamber’e (s.a.v.), bir kadın (ölülere ağıtçılık yapmamda) bana yardımcı olmuştu ben de ona yardımcı olmak istiyorum dedi. Peygamber (s.a.v.) de bir şey demedi. Sonra o kadın (bahsettiği diğer kadına yardım etmek için) gitti, daha sonra döndü ve biat etti. Bundan anlaşıldığına göre, hadiste geçen *el çekmekle* kastedilen *biatten çekinmek*, o anda biat etmekten çekinmektir. Nitekim o kadın daha sonra biat etmiştir. Kısaca bu hadiste geçen “فَقَبِضَتْ امْرَأَةً يَدَهَا” - *Bir kadın elini çekti*” ifadesi mecâzî bir ifade olup hakikat olması düşünülemez.<sup>69</sup> Dolayısıyla bu ibarede hakiki mananın mahzurlu olup, mecaza gidilmesi gerektiğini bu alanda bilgisi olup dilin inceliklerine vakıf olanlar anlayabilirler. Öte yandan bu hususta, kadınların biat sırasında dokunmadan ellerini uzatarak işaret etmiş olmaları ve hakikaten ellerini çekmelerinin de muhtemel olduğunu söyleyenler<sup>70</sup> olmuştur. Bu takdirde ise zaten musâfaha etmedikleri açık bir şekilde bilindiği için, konumuzla alakalı hususa örnek olmayacaktır. Sonuç olarak burada da görüldüğü üzere, Arap diliyle alakalı kuralları ve özellikleri bilmek ve onunla ifade/telaffuz edilen lafızdan kastedilen hükmün ne olduğunu anlamak, hükmün sıhhati için azamî derecede önemlidir.

#### 2.4. Tashîfin sebeplerinden bir diğeri ise vehm’dir.

Hadis ilminde vehm: Râvî’nin hadisi zanla yani tereddütlü olarak rivayet etmesi anlamındadır.<sup>71</sup> Bu nedenle râvînin her hangi bir kasıt söz konusu olmadan hata yapması anlamına gelen vehmin sonucunda ortaya çıkan yanlış, aynı zamanda hadislerin kitabet ve hıfzı esnasında ortaya çıkan ziyade, noksan

<sup>66</sup> Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 68 (No. 4610).

<sup>67</sup> Buhârî, “Şürût”, 58 (No. 2564).

<sup>68</sup> Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim, *el-Lâmi’u’s-sabîh bi-şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh*, thk. Nureddîn Tâlib vd. (Suriye: Dârü’n-Nevâdir, 1433/2012), 12/487.

<sup>69</sup> İbnü’l-Mülakkın, *et-Tevezîh li-şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh*, thk. Dârü’l-Felâh (Dımaşk: Dârü’n-Nevâdir, 1429/2008), 23/386; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 147.

<sup>70</sup> İbn Hacer, *el-Askalânî, Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1379/1959), 13/204.

<sup>71</sup> Aydınlı, *Hadis İstılahları*, 329.



tahrif, tağyir ve tashîfi de içermektedir.<sup>72</sup> Çünkü bunlar da tereddüdün neticesidir.

Senedde meydana gelen vehim kaynaklı tashîfin ne büyük hataya sebep olduğunu şu örnekte açıkça görebiliriz. Muhammed b. Kâsım Ebü'l-Ayna' (ö. 282/895) şöyle der: "Bazı gafil muhaddislerin meclisinde hazır bulunurken, kutsî bir hadisin (عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ جَبْرِيلَ، عَنِ اللَّهِ، عَنْ رَجُلٍ) - Resûlullah-Cibrîl-Allah-Bir adam) şeklinde senedle nakline şahit oldum. Hadisi rivayet edene: "Kimmiş bu, Allah'ın kendisinden rivayette bulunduğu adam/kişi?" diye sordum ve bu senedde tashîf vardır, doğru şekli ise, (عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ جَبْرِيلَ، عَنِ اللَّهِ، عَنْ رَجُلٍ) şeklindedir dedim.<sup>73</sup> Yani kutsî hadisin senedinde geçen "azze ve celle" lafızları, vehim sebebiyle "an racülin" şeklinde okunarak böyle bir tashife, hataya düşülmüştür.<sup>74</sup> Zira vehm, bazen râvînin hem senedde hem de metinde tashîf ya da tahrife düşmesine de neden olabilmektedir. Ayrıca senedinde inkita' bulunan yani mürsel ve munkatî' bir hadisi mevsûl bir şekilde ya da mevsûl bir hadisi mürsel bir şekilde rivayet etmek yahut bir hadisi başka bir hadise katmak da vehmin sonucudur.<sup>75</sup> Dolayısıyla buraya kadar olan bölümlerde tashîfin, hadisleri sahifelerden/kitaplardan yazmak, Arap dilini tam olarak bilememek, metnin manasını tam olarak anlayamamak ve vehim gibi dört önemli sebebi olduğunu görmüş olduk. Kısım olarak ise tashîf, metinde ve senedde olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi, görmede ve duymada diye de ikiye ayrılır. Bir başka taksime göre ise lafızda meydana gelen ve manada meydana gelen tashîftir. Dolayısıyla tashîfin altı kısım olduğunu söyleyebiliriz.<sup>76</sup> 77 'عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي عَامِرٍ' in 'عَنْ رَجَاءِ بْنِ عَامِرٍ' ve 'عَنْ رَجَاءِ بْنِ عَامِرٍ' adının İbn Maîn (öl. 233/848) tarafından 'عَنْ رَجَاءِ بْنِ عَامِرٍ' şeklinde okunması senedde meydana gelen tashîf örneklerindedir. Bundan sonraki kısımlarda zikredeceğimiz örnekler ise metnin lafzında ya da manasında meydana gelen tashîf örnekleridir.

### 3. Harf ve Harekelerinin Değişmesiyle Meydana Gelen Tashîf Örnekleri

<sup>72</sup> Bünyamin Erul, "Vehim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2012), 42/616-617.

<sup>73</sup> Hatîb, *el-Câmî*, 1/294.

<sup>74</sup> İrfan Zahitoğlu, *Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Hadislerin Anlaşılmasındaki Farklılıklar ve Sebepleri* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 155-157.

<sup>75</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 92.

<sup>76</sup> Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik*, 2/ 570; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 283.

<sup>77</sup> Efendioğlu, "Muharref", 31/4.

<sup>78</sup> Hatîb, *el-Faslü*, 2/951.

<sup>79</sup> Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 89.



**Örnek 1:** İbn Lehîa'nın (ö. 174/790) Mûsâ b. Ukbe'nin (ö. 141/758) kendi kitabında bulunan bir hadisi o kitaptan rivayet esnasında yapmış olduğu tashîftir. Şöyle ki, Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) (ö. 45/665) Resûlullah hakkında, *اَحْتَجَرَ فِي الْمَسْجِدِ* "Resûlullah mescitte kendisine oda edindi", rivayetindeki "اَحْتَجَرَ" kelimesi, İbn Lehîa tarafından, *اَحْتَجَمَ فِي الْمَسْجِدِ* – *Rasûlullah mescitte hacamat yaptırdı*, şeklinde yani "اَحْتَجَرَ - İhtecera" kelimesinin son harfi olan "ra", "اَحْتَجَمَ - İhteceme" şeklinde "mim" harfiyle okunmak suretiyle tashîf yapılmıştır.<sup>80</sup> Dolayısıyla "Resûlullah mescitte kendisine oda edindi" manasında olan hadis, "Resûlullah mescitte hacamat yaptırdı" anlamına gelmiştir. Zeyd b. Sâbit'ten (r.a.) bu manada gelen rivayet Buhârî ve Müslim'in (ö. 261/875) *sahih*lerinde şu şekilde geçmektedir. *أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذَ حُجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا لَيْلِيًا... "Resûlullah mescitte kendisine hasırdan bir oda (yer) edindi ve geceleri orada namaz kılarıdı..."*<sup>81</sup> Konumuzla ilgili hadisin diğer rivayetleri dikkate alındığında İbn Lehîa'nın tashîf yaptığı çok açık bir şekilde görülmektedir.

**Örnek 2:** *مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَأَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ*<sup>82</sup> "Kim Ramazan orucunu tutup peşinden Şevval'den de altı gün tutarsa senenin tamamını oruçlu geçirmiş gibi olur" hadisindeki, altı anlamına gelen "سِتًّا - sitten" kelimesinin, Muhammed b. Yahyâ b. Abdullah b. Abbâs es-Sûlî (ö. 335/947) tarafından "شَيْئًا - şey'en" kelimeyle değiştirilmek suretiyle vaki olan tashîftir.<sup>83</sup> Hadis'te "...Şevval'den de altı gün tutarsa..." kısmı, tashîf sonrasında "...Şevval'den de bir şey tutarsa..." diyerek, yani sayı belirtilmeden mutlak manada oruç tutarsa anlamına dönüşmüştür.<sup>84</sup> Bazı yerde tek harfin, burada ise birden fazla harfin değişmesiyle meydana gelen bu ve benzeri yanlışlar neticesinde sadece rivayetler farklılık arz etmekle kalmamaktadır. Aynı zamanda söz konusu hadisin şer'î bir delil olarak mesnet olduğu hüküm hususunda da İslâm âlimleri arasında bir takım ihtilaf ortaya çıkabilmektedir.<sup>85</sup> Ancak şunu da belirtmekte fayda var; hadislerde vaki olan tashîfler her zaman hadisin *sahih* ve *hasen* olmasını etkilemez. Çünkü

<sup>80</sup> Nevevî, *et-Takrîb*, 89; *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik*, 2/568; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 280.

<sup>81</sup> Buhârî, *"İ'tisâm"*, 99 (No. 6860); Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1374/1955), "*Salâtü'l-müsâfirîn*", 214 (No. 781).

<sup>82</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/515, 540 (No. 23533); Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998), "*Savm*", 6; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 4/315 (No. 7920); Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1430/2009), 16/57 (No. 9097).

<sup>83</sup> Nevevî, *et-Takrîb*, 89; İbnü'l-Mülakkin, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cudey' (Suudi Arabistan: Dâr Fevvâz, 1413/1992), 2/476; Süyûtî, *Tedrib*, 2/648.

<sup>84</sup> Süyûtî, *et-Tatrir fi't-tashîf* (Amman: Dâru'l-Fâiz, 1409/1988), 48.

<sup>85</sup> Zahitoğlu, *Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Hadislerin Anlaşılmasındaki Farklılıklar*, 197.



musahhaf hadisin doğru şekliyle başka kaynaklarda geçtiği muhakkaktır.<sup>86</sup> Zira hadisin tashîfli olduğunu tespit etmenin tek yolu dil kurallarına uymaması değildir. Ayrıca onların hatalı olduklarını diğer sahih kaynaklarda geçen hadislere kıyas ederek de tespit edebiliriz.

**Örnek 3:** Hz. Âişe'den rivayet olunan, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kâhinlerden sorulduğu zaman onun verdiği cevapta geçen ve tavuk kesildiğinde çıkardığı sesi, gıdıklaması anlamına gelen<sup>87</sup> "قَرَّ الدَّجَاجَةَ" lafzının<sup>88</sup> Ebû Bekir el-İsmâilî (ö. 371/982) tarafından şişe sesi, şişe şingirtisi anlamına gelen "قَرَّ الرَّجَاجَةَ" şeklinde okunması da tashîfe örnektir.<sup>89</sup>

**Örnek 4:** Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ: النَّعْطُ،<sup>90</sup> "Dört şey Peygamberlerin sünnetlerindedir: Güzel koku sürünmek, evlenmek, misvak kullanmak ve hayâ" hadisindeki "الْحَيَاءُ" kelimesini kına anlamına gelen "الْحِنَاءُ" şeklinde okuyup kitaplarında bu şekilde tashîfli zikrederek ve bu hadisi delil göstermek suretiyle, kınanın da Peygamberlerin sünnetlerinden olduğunu söyleyenler olmuştur. Hâlbuki burada Peygamberlerin sünnetlerinden olan şeyin kına değil de hayâ olduğu üzerinde ittifak vardır.<sup>91</sup>

**Örnek 5:** Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) zikrettiği إِنَّهُ نَهَى أَنْ يُدْبِحَ الرَّجُلُ فِي الصَّلَاةِ, Peygamber (s.a.v.), kişinin namazda (rükûda) başını (sırtından daha aşağıya) eğmesini yasakladı hadisini,<sup>92</sup> Leys (ö. 175/791) أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُدْبِحَ الرَّجُلُ فِي الصَّلَاةِ كَمَا يُدْبِحُ الْحِمَارُ şeklinde zikretmiştir.<sup>93</sup> Yani başı eğmek anlamına gelen "يُدْبِحُ" kelimesi yerine, kesilmek/boğazlanmak anlamına gelen "يُدْبِحُ" kelimesini zikredilerek tashîf yapmıştır.

<sup>86</sup> Ebû Şühbe, *el-Vasît*, 483.

<sup>87</sup> Hattâbî, *A'lâmu'l-hadîs {şerhu Sahîhi'l-Buhârî}*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1409/1988), 3/2218.

<sup>88</sup> Buhârî, "Edeb", 81 (No. 5859); Müslim, "Selâm", 123 (No. 2228).

<sup>89</sup> Irâkî, Zeynüddin, *Şerhu't-tebsira ve't-tezkira*, thk. Abdüllatif el-Hümeym ve Mâhir Yasin Fahil (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 1423/2002), 2/103; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 475; Süyûtî, *et-Tatrîf*, 68.

<sup>90</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/ 554 (No. 23581); Tirmizî, "Nikâh", 9 (No. 1080).

<sup>91</sup> Süyûtî, *et-Tatrîf*, 48.

<sup>92</sup> Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdü'l-Mu'îd Hân (Haydarabat: Matbaatü Dâirati'l-Maârifü'l-Osmânî,1383/1963), 2/274.

<sup>93</sup> Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1422/2001), 4/272.





**Örnek 6:** أَنَّهُ كَانَ يَسْتَحِبُّ الْغُسْلَ لِلْجُمُعَةِ وَالْعِيدَيْنِ<sup>94</sup> (Peygamber (s.a.v.), cuma ve bayramlarda gusletmeyi [yıkınmayı] sever)<sup>95</sup> hadisidir. Burada gusletmek, yıkanmak anlamına gelen “الغسل” kelimesinin noktası düşürülmek suretiyle, bal anlamına gelen “العسل” şekline dönüşmüştür. Dolayısıyla “يَسْتَحِبُّ الْعَسْلَ” şeklinde okunarak, balı sever anlamına gelmiştir.<sup>96</sup>

**Örnek 7:** Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Ebû Hüreyre’ye hitaben söylediği: زُرْ غِيًّا تَزِدُّ زُرْعًا تَزِدُّ حِنًا<sup>97</sup> “Seyrek ziyaret et ki, sevgin artsın” anlamına gelen hadisini, “Ürünlerimiz kınaya dönüştü” şeklinde tashîfli zikredenler olmuştur. Bu ifadeyi ise şu şekilde izah etmişlerdir. Ekinlerinin zekâtını vermeyen bir topluluğunun bütün ürünleri kınaya dönüşmüştür.<sup>98</sup>

**Örnek 8:** Câbir b. Abdullah’ın (ö. 78/697) (r.a.) naklettiği ve Müslim’de geçen مُسَمِّ كَوْلُهَا فِي يَوْمِ الْأَحْزَابِ عَلَى أَخْلِهِ فَكَوَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>99</sup> “Übey b. Kâ’b’ın (ö. 33/654) (r.a.) kolunda bulunan bir damara, Hendek savaşında ok isabet etmişti de, Resûlullah okun isabet ettiği yeri dağlamıştı.” şeklindeki hadiste geçen “أَبِي - Übey” lafzını Gunder (ö. 193/809), “أَبِي - Ebî” şeklinde zikrederek tashîf yapmıştır. Hâlbuki hadiste zikredilen kişi Übey b. Kâ’b’dır (r.a.). Gunder’in naklettiği gibi “Ebî” şeklinde olduğunu düşünürsek ki o zaman ravi olan Câbir’in (r.a.) babası olması gerekir. O ise Hendek savaşından bir sene önce, Uhut’ta şehit olmuştur.<sup>100</sup> Bundan, Gunder’in, “أَبِي - Ebî” şeklinde okuyuşunun tashîfli olduğu anlaşılmaktadır. Bu örnekte doğru sonuca götüren tarih bilgisinin, bu ve benzeri hataların tespitinde önemi bir kez daha anlaşılmıştır.

**Örnek 9:** Bayram hutbesiyle alakalı Ebû Saîd el-Hudrî’nin (ö. 74/693) (r.a.) rivayet ettiği bir hadiste, Peygamber (s.a.v.) bayram günü evden çıkar, insanlara iki rekât namaz kıldırıp sonra selam verir ve hutbe için “فَيَقِفُ عَلَى رِجْلَيْهِ” - ayakları üzerinde durarak” oturan insanlara karşı döner: Sadaka verin! Sadaka

<sup>94</sup> İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr, *el-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989), 1/501 (No. 5782).

<sup>95</sup> Bu rivayette geçen ve seviyordu anlamına gelen “يَسْتَحِبُّ” fiili, bazı kaynaklarda “يُسْتَحَبُّ” olarak, Cuma günü gusletmek müstehaptır anlamına gelecek şekilde geçmektedir. bk. Taberânî, *Mu’cemü’l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târık b. İvezullah ve Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1415/1995), 2/348.

<sup>96</sup> İşler, “Tashîf”, 40/128-129.

<sup>97</sup> Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/268 (No. 2658); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 4/ 21 (No. 3535).

<sup>98</sup> Süyûtî, *et-Tedrib*, 2/650.

<sup>99</sup> Müslim, “Selâm”, 74 (No. 2207).

<sup>100</sup> Subhî es-Sâlih, *Ulûmü’l-hadis*, 1/255.





verin! derdi...<sup>101</sup> Bu hadiste geçen “عَلَى رِجْلَيْهِ - Ayakları üstünde” kısmını, “bineğinin üzerinde” anlamına gelen “عَلَى رِاحِلَتِهِ” şeklinde okuyup tashîf yapanlar olmuştur. Bu hadisle alakalı Sehâvî (ö. 902/1497) şöyle der: “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Mina’da bineği üzerinde hutbe irat ettiği olmuştur, fakat buradaki hadiste doğrusu, bineksiz bir şekilde insanlara hutbe okuduğudur. Dolayısıyla bu hadisi “عَلَى رِاحِلَتِهِ” şeklinde okuyup bineği üzerinde insanlara hutbe irad etti diyenler tashîf yapmışlardır.”<sup>102</sup>

**Örnek 10:** *“Şüphe yok ki, kıyamet gününde bu resimlerin sahiplerine azap edilecek ve onlara, bu yaptıklarınıza hayat verin denilecektir.”*<sup>103</sup> Bu rivayetdeki “يُعَذَّبُونَ - azap edilecekler” anlamına gelen kelimenin bazı rivayetlerinde tashîf vaki olarak “يُدْعُونَ - çağrılacaklar” şeklinde yazıldığını Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifâye*’inde özel bir başlık altında zikretmektedir.<sup>104</sup> Bu hadisteki tashîf neticesinde hükmü asıl etkileyip değiştiren “يُدْعُونَ” lafzı aslında resim yapan kişilerin kıyamet gününde çağrılacağını ifade eder. Ancak bu çağırılma onların yapmış oldukları işlerinden dolayı azap göreceklere delalet etmez. Fakat “يُعَذَّبُونَ - azap edilecekler” kelimesi ise çağrılacaklarına da delalet eder. Sonuç olarak tashîf, hem lafzın hem de mananın delaletinde tebdile neden olmuştur.

**Örnek 11:** Enes b. Mâlik’in (ö. 93/711) Hz. Peygamber’den (s.a.v.) merfû olarak rivayet ettiği, *فَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ دُرَّةً* şeklindeki hadiste Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır.<sup>105</sup> *“Lâ ilâhe illallah diyen ve kalbinde bir arpa ağırlığıncaya hayır olan kişi cehennemden çıkar. Sonra, lâ ilâhe illallah diyen ve kalbinde bir buğday ağırlığıncaya hayır olan kişi cehennemden çıkar. Sonra, lâ ilâhe illallah diyen ve kalbinde zerre (yani küçük karınca) ağırlığıncaya hayır olan kişi cehennemden çıkar.”* Bu hadisin en sonunda geçen ve hadisin şerhinden anladığımız kadarıyla “küçük kırmızı karınca” anlamına gelen “دُرَّةً - zerreten” kelimesini, Şu’be, mısır anlamına gelen “دُرَّةً - züraten” şeklinde okuyarak tashîf yapmıştır.<sup>106</sup>

Yukarıda verdiğimiz örneklerde kelimenin harekesi, noktası bazen de şeklinin değişmesiyle vaki olan tashîfler, mutlak surette mananın değişmesine neden olmuştur. Şayet kendisinde değişiklik meydana gelen hadis, ahkâm

<sup>101</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâûd-Âdil Mürşid-Muhammed Kâmil Karabelli-Abdüllatif Hırzullah (Dimaşk: Dârü’r-Risâleti’l-Alemî, 1430/2009), “*İkâmetü’s-salât*”, 158 (No. 1288).

<sup>102</sup> Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, 4/63.

<sup>103</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/479 (No. 24417).

<sup>104</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 246.

<sup>105</sup> Müslim, “*İman*”, 325 (No. 193).

<sup>106</sup> Müslim, “*İman*”, 325 (No. 193); Muhammed Emin el-Herârî, *el-Kevekbü’l-vehhâc Şerhu Sahih’i-Müslim b. Haccâc* (Cidde: Dârü’l-Minhâc, 1430/2009), 5/ 52-53.



hadislerinden ise, o zaman fikhî ihtilafların da sebebi olmuştur.<sup>107</sup> Dolayısıyla kelimeyi değiştirerek manayı etkileyen tashîf, fikhî hükmü de etkilemektedir.

#### 4. Manayı Tam Olarak Anlayamamaktan Kaynaklanan Tashîf Örnekleri

Lafızlarla kastedilen manaların tam olarak anlaşılmasından kaynaklanan hataların da tashîf kabul edildiği söylenmektedir.<sup>108</sup> Aslında bu hatanın temel sebebinin de hadisleri kitap ve sahifelerden yazarak almaktan kaynaklandığını söylememiz mümkündür. Zira hadis, metin olarak elimizde var, fakat doğru bir şekilde birisinden işitilmemiş ve ne kastedildiği tam olarak anlaşılmamıştır. Bu nedenle, daha sonraki safhada yani hadisi nakil sırasında böyle bir hataya düşülmüş olmasını, ancak onu tam olarak anlayamamış olmakla izah edebiliriz. Bunun birçok örneği olmasına rağmen konuyu açıklamak açısından yeterli olacağı düşüncesiyle biz burada sadece beş tanesini zikretmekle yetineceğiz.

**Örnek 1:** نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَّخَذَ الرَّوْحُ عَرْضًا “Resûlullah (s.a.v.), ruh taşıyan (canlı) şeylerin atış hedefi olarak kullanılmasını yasakladı”<sup>109</sup> hadisinin, ravi Abdülkuddûs (ö. 170/787) tarafından رَسُوْلُهُ فِي حَانِطٍ لِيَدْخُلَ عَلَيْهِ الرُّوحُ “Rasûlullah, rüzgâr geçişi için duvarda pencere açılmasını yasakladı” şeklinde değiştirilerek aktarılması, manayı yanlış anlamadan kaynaklanan tashîfe örnektir.<sup>110</sup>

**Örnek 2:** Bir gün Aneze kabilesinin lideri “biz şerefli bir kavimiz çünkü biz Aneze kabilesindeniz ve Resûlullah bize doğru namaz kıldı” der. Bu görüşe kail olmalarına sebep ise, Avn b. Ebû Cühayfe'nin (ö. 116/734) babasından rivayet ettiği, ... أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى إِلَى عَنَزَةَ... “Nebi (s.a.v.) (sütire edinme kastıyla)<sup>111</sup> bir mızrağa doğru yönelerek namaz kıldı”<sup>112</sup> rivayetinde geçen ve sütire edinmek için kullanılan ve mızrak anlamına gelen “Aneze”<sup>113</sup> kelimesinden maksadın, kendi kabileleri olduğunu zannetmiş olmalarıdır.<sup>114</sup> Yine İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *İlel* isimli eserinde aktardığına göre, söz konusu rivayeti işiten

<sup>107</sup> Hadislerin farklı anlaşılmasının ve fikhî hükümlerin ihtilaflarının sebeplerinden birinin de Arap dili olduğu ve örnekleri için bk. Zahitoğlu, *Etbâu't-Tâbîn Döneminde Hadislerin Anlaşılmasındaki Farklılıklar*, 194-198.

<sup>108</sup> Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 145.

<sup>109</sup> Müslim, “*Mukaddime*”, 1/25.

<sup>110</sup> Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998), 1/152.

<sup>111</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd vd. (Riyad: Matâbiü'l-Humeydî, 1427/2006), 1/143.

<sup>112</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/55 (No. 18761); İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 1/248 (No. 2847).

<sup>113</sup> Seâlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhü'l-lüga ve sirru'l-arabiyye*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: İhyâü't-Türâs, 1423/2002), 174.

<sup>114</sup> Irâkî, *Şerhu tebsira*, 2/106.



Muhammed b. Müsennâ (ö. 252/866), Peygamberimizin, “Benî Aneze kabilesine yani o tarafa yönelerek namaz kıldığı” şeklinde anlamıştır. Bu nedenle Peygamberimizin bu hareketini kendi kabilesi olan Benî Aneze için bir üstünlük saymıştır.<sup>115</sup> Bu yanlış sebebiyle yani hadisi tam olarak anlayamadığı için, onu başkalarına naklederken de hata yapmıştır ki, bu hata da tashîf olarak kabul edilmektedir.

**Örnek 3:** النهي عن التحليق يوم الجمعة قبل الصلاة, cuma günü namazdan önce tahlîk’den nehy olunmakla alakalı Amr b. Şuayb’ın (ö. 118/736) rivayet ettiği şu hadistir. “...Resûlullah (s.a.v.) cuma günü namazdan önce (tahlîk) halkalar halinde oturmayı yasaklamıştı”.<sup>116</sup> Bu hadiste halkalar manasına gelen “حلق - hılak ya da “تحليق - tahlîk” kelimesini tıraş manasına gelen “halk” şeklinde “hâ” harfinin “fethası”, “lâm” harfinin “sükûnuyla” okuyarak, hem hareke değişimi, hem de yanlış anlamadan kaynaklı ve neticede dil ile alakalı bir hataya düşmüşlerdir. Bu hadisi yanlış anlamadan kaynaklı tashîf sebebiyle ise, cuma namazından önce yirmi sene saçını tıraş ettirmediğini söyleyenler dahi çıkmıştır.<sup>117</sup>

**Örnek 4:** لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ فَنَاتٌ,<sup>118</sup> Müttefekun aleyh olarak zikredilen ve “laf taşıyanın cennete giremeyeceğini” bildiren bu hadiste, laf taşıyan anlamında zikredilen “فَنَاتٌ”<sup>119</sup> kelimesini, hayvan yemi olarak kullanılan bir otu “الفت”<sup>120</sup> satan kişi anlamında olan “فَنَاتٌ” manasında anlayanlar olmuştur. Bakıldığında söz konusu lafızların her ikisi de, (فَنَاتٌ) şekil olarak fa’âlün vezindedir. Ancak hadiste cennete giremeyecekleri kastedilen kişi anlamına gelen “فَنَاتٌ” lafız, sülâsi mücerredin birinci babından, gatte- yeguttü- gatten- gattâtün şeklinde tasrif edildiği üzere ism’i-fâil olup, yalan söylemek, ifsat etmek, gizlice laf dinlemek, muhbirlik yapmak ve söz taşımak anlamlarına gelmektedir. Hadisin anlamını yanlış anlayanların kullandıkları aynı vezindeki “فَنَاتٌ” ise, karada kendiliğinden biten ve ekilen çeşitleri olup hayvan yemi olarak kullanılan bir ot çeşidi anlamına gelen, gattetün isminden ism’i-mensuptur. İsm’i-mansûbun bu vezni, attâr, bakkâl, bezzâr gibi daha çok meslek erbabını ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla hadiste geçen “فَنَاتٌ” kelimesini yanlış anlama neticesinde, meslek olarak bu otu satan, bu işi yapanların cennete giremeyeceğini zannedenler olmuştur.<sup>121</sup>

<sup>115</sup> İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 281-282; İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 1/143.

<sup>116</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/ 257 (No. 6676).

<sup>117</sup> Sem’ânî, *Edebü’l-implâ*, 6/ 238; Irâkî, *Şerhu Tebsira*, 2/107; Ebû Şühbe, *el-Vasît*, 487.

<sup>118</sup> Buhârî, “*Edeb*”, 81 (No. 5709); Müslim, “*İman*”, 170 (No. 105).

<sup>119</sup> Ebû Bekir er-Râzî, Zeynüddin, *Muhtâru’s-sihâh* (Kahire: Dârü’l-Hadis, 1429/2008), 284; Ebû Ali el-Kâlî, *el-Maksûr ve’l-memdûd* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1420/1999), 204.

<sup>120</sup> İbn Cinnî, *el-Munsif libn’i-Cinnî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Kadîm, 1373/1954), 368.

<sup>121</sup> Ebû Şühbe, *el-Vasît*, 487.



**Örnek 5:** أصل كل داء البردة , “Her hastalığın aslı hazımsızlıktır”<sup>122</sup> anlamındaki bu hadiste geçen “البردة - el-berade” kelimesi hazımsızlık, yani mideyi çok doldurmak anlamına gelmektedir.<sup>123</sup> Fakat bu kelimeyi soğuk anlamına gelen “البرد” şeklinde tashîf yaparak okuyanlar olmuştur.<sup>124</sup>

Tashîfle alakalı örneklerin bunlarla sınırlı olduğunu söyleyemeyiz. Fakat çalışmamızın kapsamını dikkate alarak bu kadar örneğin yeterli olduğu kanaatindeyiz. Bu konuda daha tafsilatlı bilgi ve örnekleri konuyla alakalı yazılan eserlerde bulmak mümkündür. Tashîfli olarak gelen hadisin değeri ve değerlendirilmesiyle alakalı ise kısaca şunları söylemek istiyoruz. Böyle bir hadis bazen sahih ya da hesen olarak değerlendirildiği gibi, bazı durumlarda ise zayıf kategorisinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hadisin aslı yani tashîften önceki hali sahih ve hesen ise ihticâca elverişli hadislerden kabul edilmiştir. Eğer tashîfli hadisin aslı muallel, münker ve merdûd gibi zayıf rivayetler kategorisinde ise kendisine de onların hükmü uygulanmıştır.

### Sonuç

Kelimelerin harf, hareke ve î râbında meydana gelen ve temelde Arap dilini tam olarak bilememekten kaynaklanan tahrif, tashîf ve lahn geçmişten günümüze başta hadis olmak üzere İslâmi ilimlerle meşgul olanların üzerinde çalıştıkları ve her zaman zihinleri meşgul eden konulardan biridir. Biz de yaptığımız bu çalışmada, bugün itibarıyla İslâmi ilimler sahasında araştırma yapmak isteyenlerin, Arap dilini ve belagatini iyice öğrenmesi icap ettiğinin önemini tekrar hatırlamış olduk. Ayrıca özellikle isimlerde yapılan tashîfle el-mü'telif ve'l-muhtelif ilminin sıkı bağlantı içerisinde olduğunu ve beraber değerlendirilmesinin önemini de gördük. Bu konuda en önemli tespitlerden birisi ise tashîf ve tahrife düşmemek için semâ'ın önemli olduğudur. Zira yanlışlar her zaman lafızlarda olmadığından onları tashih etmek için yazı ve lügat de yeterli gelmeyebilir. Bazen anlayışta da hata edilebilmektedir. Bunun için bizzat hocadan duymak ve yanlış anlaşılması muhtemel ifadeleri sorarak doğrusunu öğrenmek icap eder. Nitekim tashîfin sened, metin, görme, duyma, lafız ve mana gibi kısımları olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla yaptığımız bu çalışmada tashîfin, Arap dili ve belagatini iyi bilmemek, sahifelerden/kitaplardan nakilde bulunmak, metnin ifade ettiği manayı tam olarak anlayamamak ve vehim gibi dört önemli sebebine değinilmiştir.

<sup>122</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 1/ 245.

<sup>123</sup> Abdülhâlık b. Esed b. Sâbit, *Kitâbü'l-mu'cem*, thk. Nebîl Sa'deddîn Cerrâr (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013), 16.

<sup>124</sup> Süyûtî, *et-Tatrîf*, 51.



Bu alanda râvîyi en çok etkileyen tarafın ise tashîfinin fazla olması durumunda zabt sıfatını tehlikeye düşürmesi ve rivayetlerine mesafeli yaklaşılmasıdır. Öte yandan her farklılığın tashîf olmadığı da bilinmelidir. Bundan dolayı rivayetlerin sahih kaynaklarda farklı tariklerinin incelenmesi gerekmektedir. Ayrıca yazılı metinlerde tashîfli rivayetleri sormak ve düzeltmek de çok önemlidir. Aksi takdirde tashîfli bir hadis, âlimler arasında ihtilafa ve neticede şer'î delil olarak fikhî hükmün, en nihayetinde ise uygulamanın farklı olmasına sebep olabilmektedir. Son olarak hatalı rivayetlerin anlatılması teşhir için değil insanları sakındırmak için olmalıdır.

### Kaynakça / Reference

Abdülhâlık b. Esed b. Sâbit. Kitâbü'l-mu'cem. thk. Nebîl Sa'deddîn Cerrâr. Lübnan: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef fi'l-hadîs*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnâûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser. thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Hüseyin Nizâr Temîm. Lübnan: Dârü'l-Erkam, 1431/2010.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.

Aydınlı, Abdullah. "Sahife". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

A'zamî, Muhammed Mustafa. İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadisleri'nin Tedvin Tarihi (H. 1-150 – M. 622-657). çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayınları, 1414/1993.

Babanzâde Ahmed Naim. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. İstanbul: y.y., 1928.

Başaran, Selman. "İbn Ebû Şeybe, Ebü'l-Hasen". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19/444. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1438/2017.



Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. Şu'abü'l-îmân. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. el-Müsned. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1430/2009.

Birişik, Abdülhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/376-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim. el-Lâmi'u's-sabîh bi-şerhi'l-Câmii's-sahîh. thk. Nureddîn Tâlib vd. 18 Cilt. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 1433/2012.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. el-Câmi'u's-sahîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Bukâî, Burhanettin. en-Nüketü'l-vefiyye bi mâ fî şerhi'l-Elfiyye. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid el-Şerif. et-Ta'rîfât. thk. Heyet. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1982.

Çakan, İsmail Lütfi. Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları. İstanbul: İFAV, 12. Basım, 2020.

Ebû Ali el-Kâlî. el-Maksûr ve'l-memdüd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1420/1999.

Ebû Bekir er-Râzî, Zeynüddin. Muhtârü's-sihâh. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1429/2008.

Ebû Nuaym el-İsbahânî. et-Tıbbü'n-nebevî. thk. Mustafa Hızır Dönmez. 2 Cilt. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed. el-Vasît fî ulûm ve mustalahi'l-hadîs. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1431/2010.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. Fezâ'ilü'l-Kur'ân. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1416/1995.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. Garîbü'l-hadîs. thk. Muhammed Abdü'l-Mu'îd Hân. 4 Cilt. Haydarabat: Matbaatü Dâirati'l-Maârifü'l-Osmânî, 1383/1963.

Efendioğlu, Mehmet. "Muharref". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/4. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.





Efendioğlu, Mehmet. "Musahhaf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erul, Bünyamin. "Vehim". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/616-617. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. Tehzîbü'l-lüga. thk. Muhammed Avad Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2001.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye, nşr. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986)

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. el-Câmi' li-ahlâki'r-ravi ve âdabi's-sâmi'. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1331/1913.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. el-Faslü li'l-vasli'l-müdrecci fî'n-nakli. thk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî. Mekke: Dârü'l-Hicre, 1418/1997.

Hatîb ed-Dımaşkı, Celaledin. el-İzâh fî ulûmi'l-belâga. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1431/2010.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. A'lâmu'l-hadîs {şerhu Sahîhi'l-Buhârî}. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân. 4 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1408/1988.

İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân. Şerhu't-tebsira ve't-tezkira. thk. Abdüllatif el-Hümeym ve Mâhir Yâsin Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmî, 1423/2002.

İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân. Elfiyye. thk. Arap Dâ'iz el-Firyâtî. Riyad: Mektebetü Dârü'l-Minhâc, 1428/2007.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Hüseyin. Târîhu Dımaşk. thk. Amr b. Garâme el-Umravî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1415/1995.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. el-Munsif libn'i-Cinnî. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1373/1954.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. el-İlel. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd vd., 7 Cilt. Riyad: Matâbiü'l-Humeydî, 1427/2006.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed. el-Musannef. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.



İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Nüzhetü'n-nazar fî tevzîh-i nuhbeti'l-fiker. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1421/2000.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. Fezâilü'l-Kur'ân. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1416/1995.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Şuayb Arnâud-Âdil Mürşid-Muhammed Kâmil Karabelli-Abdüllatif Hırzullah. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemî, 1430/2009.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafıs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. el-Mukni' fî ulûmi'l-hadîs. thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cudey'. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr Fevvâz, 1413/1992.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafıs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. et-Tevzîh li-şerhi'l-Câmii's-sahîh. thk. Dâru'l-Felâh. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî. Mukaddimetü İbni's-Salâh. thk. Nûreddin Itr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1406/1986.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. Ahkâmü'l-Kur'ân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1424/2003.

İbnü'l-Aynî. Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî fî ulûmi'l-hadis. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011.

İşler, Emrullah. "Tashîf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takyîdi's-semâ'. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru't-Türâs, 1390/1970.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

Kandemir, M. Yaşar. "Lahn". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Muhammed Bekir İsmâîl. Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'ân. Mısır: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1420/1999.



Muhammed Emin el-Herârî. el-Kevkebü'l-vehhâc Şerhu Sahih'i-Müslim b. Haccâc. 26 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1430/2009.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmiu's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1374/1955.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. İrşâdü tullâbî'l-hakâik ila ma'rifeti süneni hayri'l-halâik. thk. Abdülbârî Fethullah es-Selefi. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1407/1987.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. et-Takrîb ve't-teysîr. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1405/1985.

Nureddin Itr. Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm. Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1414/1993.

Nureddin Itr. Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadis. Dımaşk: Dârü'l-Fiker, 1401/1981.

Paksoy, Kadir. "Hadiste Tashîf-Lafız ve Anlam Hataları". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 4/1 (Şubat 2004), 97-116.

Râmhürmûzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî. thk. Muhammed Accâc el-Hafîb. Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1404/1983.

Sandıkçı, S. Kemal. İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. Fıkhü'l-lüga ve sirru'l-arabiyye. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: İhyâü't-Türâs, 1423/2002.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-Irâkî. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. Edebü'l-implâ ve'l-istimlâ. thk. Max Weissweiler. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmî, 1401/1981.

Sıbâî, Mustafa. es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-islâmî. Kahire: Dârü's-Selâm, 1433/2012.

Subhî es-Sâlih. Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhû. Beyrut: Dârü'l-İlim, 1404/1984.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. Elfiyyetü's-Süyûtî fî ilmi'l-hadîs. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.



Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. Tedrîbu'r-râvi fî şerhi Takrîbî'n-Nevevî. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Firyâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1422/2001.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. et-Tatrîf fi't-tashîf. Amman: Dârü'l-Fâiz, 1409/1988.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-kebîr. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-evsat. thk. Ebû Muâz Târik b. İvezullah ve Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. el-Müsned. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1420/1999.

Tirmizî, Ebî İsâ b. Sevre (Yezîd). el-Câmi'u'l-kebîr. thk. Beşşâr Avâd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998.

Uğur, Mücteba. Hadis İlimleri Edebiyatı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Zahitoğlu, İrfan. Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Hadislerin Anlaşılmasındaki Farklılıklar ve Sebepleri. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1431/2010.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*

*Turkey Journal of Theological Studies*

[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 345-371

**Modernleşme Sürecinde Tasavvuf ve Günümüzde Tasavvuf  
Kültürünün Taşıyıcıları**

Sufism in the Modernization Process and Bearers of Sufi Culture Today

**İbrahim KAYGUSUZ**

**Dr., Milli Eğitim Bakanlığı**

**Dr., Ministry of National Education**

**ibrahimkaygusuz@gmail.com Orcid ID: 0000-0001-9682-751X**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 19.03.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 29.04.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 26.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atf/Cite as:** Kaygusuz, İbrahim. " Modernleşme Sürecinde Tasavvuf ve Günümüzde Tasavvuf Kültürünün Taşıyıcıları". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 345-371. <https://doi.org/10.32711/tiad.1090356>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Modernleşme Sürecinde Tasavvuf ve Günümüzde Tasavvuf Kültürünün Taşıyıcıları

### Öz

Modernleşme, on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan, aydınlanma kültürünü ve kapitalizmin hayat tarzını dünyaya yaygın toplumsal bir yaşam tarzıdır. Modernleşme ile birlikte başlayan çoğulculuk ve bireyselleşme süreçleri dinî bütünlükte ve kurumlaşmış dindarlıkta bir gevşeme ortaya çıkarmıştır. Modernleşmenin dinin anlam dünyası üzerindeki sarsıcı etkisi tasavvuf hareketlerinin geleneksel yapılarını ve kurumsal kimliklerini zayıflatmış ve fertle devlet arasındaki bu ikincil yapıların sosyal fonksiyonlarını yerine getirme becerilerini zayıflatmıştır. Çalışmada modernleşme sürecinin tasavvuf hareketleri üzerindeki etkisi ve günümüzde bu kültürün taşıyıcılarının kimler olduğu problemine odaklanılmıştır. Çalışmanın amacı, bilinç kalıpları içerici ve davranışları yönlendirici bir paket olarak gelen modernleşme sürecinin geleneksel dinî kurumlar üzerindeki dönüştürücü etkisini anlamaktır. Tarama yöntemiyle elde edilen nitel verilerin Berger ve Luckmann'ın tezleri çerçevesinde ele alındığı bu çalışmada, Cumhuriyet dönemi ile birlikte geleneksel formları aşan, modern kamusal yapılarla uyumlu ve bireyselleşmeyi belli düzeyde hoş gören yeni dinî grupların ortaya çıktığı ve bu grupların günümüzde tasavvuf kültürünün paydaş taşıyıcıları olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tasavvuf Kültürü, Tarikatlar, Dinî Cemaatler, Modernleşme.

## Sufism in the Modernization Process and Bearers of Sufi Culture Today

### Abstract

Modernization is a social life style that started in Europe in the seventeenth century and spread the culture of enlightenment and the lifestyle of capitalism to the world. Pluralism and individualization processes that started with the modernization have revealed a relaxation in religious integrity and institutionalized religiosity. The shocking effect of modernization on the meaning of religion has weakened the traditional structures and institutional identities of Sufi movements. It has also weakened the ability of these secondary structures, which are between the individual and the state, to fulfill their social functions. This study focuses on the effect of modernization on the Sufi movements and who the bearers of this culture are today. This study aims to understand the transformative effect of the modernization process, which comes as a package that includes patterns of consciousness and directs behaviors, on the traditional religious institutions. Qualitative data obtained through screening method were discussed within the framework of Berger and Luckmann's theses. In the study, it has been concluded that new religious groups have emerged with the Republic period, which surpass traditional forms, are compatible with modern public structures and tolerate individualization at a certain level, and that these groups are the stakeholder bearers of Sufi culture today.

**Keywords:** Sufism, Sufi Culture, Religious Orders, Religious Groups, Modernization.





## Giriş

Tasavvuf, Kur'an ve sünnetin belirlediği, İslam'ın ahlakî esaslarının bireyler tarafından içselleştirilerek, o ilkelere uygun şekilde yaşanmasıdır. Tarikat, tasavvufun kurumsallaşması ve itikat alanına ait temel esasların pratize edilmesidir. Âdâb ve erkân, kurumsallaşan tasavvufun (tarikât) pratikleridir. Tarikat pratikleri, temel referansları olan ayet ve hadislerden içtihat yoluyla çıkarılmıştır. Bu içtihatlar genellikle tarikâtların kurucu aktörlerine veya saff-ı evvel önderlerine (şeyhlerine) aittir. Tarikat kurumunun pratiğe dönük ritüel, sembol ve metaforları bu içtihatların ürettiği sonuçlardır.

Kur'an ve sünnet çerçevesinde temel dinî değerleri pratikleştirerek toplumsal hayata taşıyan ve kurumsallaştıran tarikâtlar tarihî süreçte birçok değeri işlevselleştirmiştir. Bu değerlerden bazıları şunlardır: İbadet, tevbe, zikir, kanaat, tevekkül, sabır, ihlas, şükür, rıza, takva, dürüstlük, merhamet, dayanışma, alçakgönüllülük, diğerkâmlık, af, infak, ihsan. Bu temel değerler İslam toplumlarında yerleşik geleneklere dönüşmüş ve kültürün önemli öğeleri haline gelmiştir. Yüzyıllarca devam eden bu kültürün güncel yansımaları din sosyolojisi açısından önem arz etmektedir.

Berger'in teori öncesi süreçte "kurumun kendisi" olarak kabul ettiği anlam çerçeveleri (zühd, dürüstlük, merhamet, yardımlaşma, vb.) tarikâtlarda İslâmî pratiklerin kurumsallaşmasını besleyen temel değerlerdir.<sup>1</sup> Örneğin Kur'an'da "zahidin" olarak dile getirilen ve kâmil insan olma yolunda önemli bir aşamayı dile getiren "zühd" bir anlam çerçevesi olarak kişinin bireysel ve toplumsal hayatını önemli düzeyde etkileyen bir temel değer ve pratik olmuştur. Tarikat, bu pratiği kurumsallaşma düzeyine taşıyarak yaşatmaya devam etmiştir. Tarikâtlara ait tekke, zâviye, Mevlevihane gibi mekânlarda ve tarikat mensubu bireylerce yaşatılan zühd, dünya hayatının hazlarından uzaklaşmayı ve ona esir olmamayı hedeflemektedir.

İslam tarihinin zühd ve tasavvuf dönemlerinde kültürel coğrafyalara ve tutumlara göre çeşitli mektepler ortaya çıkmıştır. Zühd döneminde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan mektepleri ortaya çıkarken tasavvufun teşekkül devrinde (III/IX. yüzyıldan itibaren) Bağdat, Şam, Horasan, Maveraünnehir, Mısır ve Endülüs mektepleri ortaya çıkmıştır.

Zühd, tasavvuf ve tarikat dönemlerinde temel amaç gündelik hayatın ayrılıklarını ortadan kaldırmak ve "ben" yerine "biz" duygusunu yerleştirmek olmuştur. Allah katında nefsin yok edilmesi ve yoklukta varlığın bulunması amacı etrafında şekillenen tasavvufun mücerret tarafı bir yana, pratiğe açılan

<sup>1</sup> Peter L. Berger, "Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları", Çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 95; Peter L. Berger, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", Toplumbilim Yazıları I, Der. ve Çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 130-131.



yüzü sosyolojik muhayyile için önem arz etmektedir. Tarihin farklı dönemlerinde müşşitlerin (pir, şeyh) etrafında halkalanan fertler büyük tarikat hareketlerinin ortaya çıkışına vesile olmuşlardır.<sup>2</sup>

VI/XI. yüzyıldan itibaren geniş bir meşruiyet alanı kazanmaya başlayan ve Müslüman toplumların gündelik hayatında görünür duruma gelen tasavvuf Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde saygınlık kazanmış ve bugüne kadar varlığı devam eden izler bırakmıştır. Tasavvuf özellikle IX/XV. yüzyıldan itibaren gücü temsil eden Müslüman devletlerde merkezî konuma yerleşmiş ve büyük ilgi görmeye başlamıştır.

Modernleşme süreci tasavvufun sosyo-politik konumunu doğrudan etkilemiştir. Sürecin ortaya çıkardığı çoğulculuk ve bireyselleşme, Müslüman devletlerin merkezî konumuna yerleşen tasavvufun bu konumunu kaybetmesini ve yeni toplumsal şartlara uygun bir konum elde etmesini beraberinde getirmiştir.

Tasavvuf hareketlerinin günümüzde geleneksel rollerini hangi düzeyde korudukları, kültür ve kimliklerini ne derece muhafaza ettikleri ve modern dönemlerde toplumda nasıl karşılık gördükleri önemlidir. Modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin geleneksel tasavvufun mekân merkezli (tekke, zaviye, dergâh, türbe vb.) varoluşsal gücünü zayıflatıp zayıflatmadığı, geleneksel formları aşarak modern kamusal yapılarla uyumlu ve bireyselleşmeyi belli düzeyde hoş gören yeni dinî cemaat yapılanmalarının günümüzde tasavvuf kültürünün taşıyıcıları ve yeni paydaşları olup olmadıkları sosyolojik bir problem olarak görülmektedir.

Toplumsal dünyayı anlamaya yönelik sosyoloji, toplumun nesnel gerçekliği ve pratik yönü kadar metafizik boyutunu da araştırmaktadır. Tasavvuf, toplumun hem nesnel ve gündelik hayatı hem de metafizik boyutu ile ilişkili bir olgudur. Bu anlamda sosyoloji tasavvufun sosyal varlık yönlerini araştırırken toplumu hem nesnel hem de ontolojik boyutlarıyla gözleme imkânı sağlamaktadır. Tasavvuf sosyolojisi, tasavvufu sosyolojik muhayyile içinde kavramaya yönelmekte, tasavvufun nasıl bir toplum bilinci geliştirmeye çalıştığını ve hangi uygulama pratikleri ortaya koyduğunu keşfetmeye çalışmaktadır.<sup>3</sup>

Coğrafyalara özgü toplumsal özelliklerin tasavvufu nasıl şekillendirdiği, tarihî ve toplumsal değişimlerin tasavvufa nasıl yansıdığı, bir özne olarak tasavvufun

<sup>2</sup> Sabri F. Ülgener, "Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözölme Devri İktisat Ahlakı" (İstanbul: Der Yayınları, 1981), 74-75.

<sup>3</sup> Ergün Yıldırım, "Sufî Sosyoloji Maneviyatın Toplumsal Varoluşu" (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 9.



toplumları hangi düzeyde etkilediği, genelde İslam coğrafyası özelde Anadolu coğrafyası açısından önem arz etmektedir. Tasavvuf hareketlerinin grupsal kimliklerini ve sosyal benliklerini nasıl inşa ettikleri, süreç içinde hangi dönüşümler geçirdikleri, tarikat formuna bürünmelerinde temel etkenlerin neler olduğu, modernleşme süreci ile birlikte nasıl bir grup ve cemaat formuna dönüştükleri ve nihayetinde bu kültürün güncel taşıyıcılarının kimler olduğu sosyolojik açıdan önem arz etmektedir.

Modernleşme sürecinin tasavvuf hareketleri üzerindeki etkisi ve günümüzde bu kültürün taşıyıcılarının veya paydaşlarının kimler olduğu problemine odaklanan bu çalışmada modernleşme sürecinin tarikatlar üzerindeki etkisi tarihî bağlamda Osmanlı Devleti ile sınırlandırılarak ele alınmıştır. Çalışmada Berger'in, "modernleşmenin hem davranışları yönlendirici hem de bilinç kalıplarını içerici bir paket olarak gelenekselleşen dinî kurumsallaşmaları doğrudan etkilediği" yönündeki tezi, tasavvuf hareketlerinin Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde yaşadığı dönüşümler bağlamında anlaşılması amaçlanmıştır.

Çalışmanın alt amacı ise tasavvufa ait kadim kültür ve irfanın modernleşme süreci ile birlikte -özellikle Cumhuriyet sonrasında- yeni dönemin dinî cemaatleri tarafından da paylaşılıp paylaşılmadığının açığa kavuşturulmasıdır. Luckmann'ın, "dinin kurumsal bir kimlikle bireyin davranışları için koyduğu normların modernleşme süreci ile birlikte dönüşüm yaşadığı" yönündeki tezinin de refere edildiği bu çalışmada tarama yöntemine uygun olarak ilgili literatür taranmış ve nitel veriler Berger ve Luckmann'ın tezleri çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır.



Tasavvuf olgusu ile ilgili sosyolojik tartışmalar giderek artmaktadır. Tasavvufun sosyolojik yorumu bağlamında özellikle Sabri Ülgener'in *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı* adlı eseri ile Erol Güngör'ün *İslam Tasavvufunun Meseleleri* adlı eseri dikkat çekmektedir. Tasavvufun sosyolojik bağlamını derinleştiren Şerif Mardin'in *Türkiye'de Din ve Siyaset, Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* ve *Din ve İdeoloji* adlı eserleri ise bu geleneğin devamı bağlamında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu noktada Ahmet Yaşar Ocak'ın tarihsel bağlamı baskın ama hayli sosyolojik veri sunan çalışmaları da kıymet arz etmektedir. Konu ile ilgili oldukça yeni bir literatürün de ortaya çıktığı görülmektedir. Ergün Yıldırım'ın *Sufî Sosyoloji Maneviyatın Toplumsal Varoluşu* çalışması ile Selim Sözer'in *Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar İskenderpaşa Cemaati Örneği* adlı Doktora çalışması bunlardan ikisidir. Fakat tasavvuf sosyolojisi tartışmalarında çözülmesi önem arz eden daha spesifik bir problem alanı karşımıza çıkmaktadır. Bu, modernleşme ve tasavvuf ilişkisidir. Berger ve Luckmann gibi önemli sosyologların modernleşme-din bağlamında gerçekleştirdikleri sosyolojik tartışmaların modernleşme-tasavvuf özelinde genişletilerek sürdürülmesi alana önemli düzeyde katkı sağlayacaktır. Çalışmanın bu noktada literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır.

## 1. Tasavvuf

Tasavvuf, zühd, güzel ahlak, kalp temizliği, nefis ile mücadele, kitap ve sünnete sarılmak, Allah'a tam teslimiyet, Hakk'a vuslat, İslam'ın ruh hayatı, batın ilmi ve havassa ait ledün ilmidir.<sup>4</sup> Aslında Müslümanın dinin emirlerini öğrenip ona göre yaşaması, nefis ve şeytana karşı mücadele etmesi aynı zamanda büyük cihaddır.<sup>5</sup> Tasavvuf metinlerinde aşağı yukarı benzer karşılıkları olan bu ıstılahların ve makamların bütün ehl-i sünnet çizgisindeki tarikatlarda geçerli olduğu görülmektedir.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> H. Kamil Yılmaz, "Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar" (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 28-29.

<sup>5</sup> Yasin Yılmaz, "Cihad Kavramı ve Hz. Peygamber'in (Sav) Mekke İle Medine'deki Uygulamaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 22 (2013), 285-307.

<sup>6</sup> Kelâbâzî'ye göre tasavvuf denilince akla gelen ıstılahlar ve makamlardan bazıları şunlardır: Tevbe, sabır, fakr, tevazu, havf, takva, ihlas, şükür, tevekkül, rıza, zikir, üns, kurp, ittisal, muhabbet, vect, galebe, fena-beka, firaset, gayretullah ve sema. Kuşeyrî'nin dikkat çektiği tasavvufa ait tabir ve ıstılahlardan bazıları ise şunlardır: kabz-bast, heybet-üns, cem-fark, gaybet-huzur, sahv-sekr, zevk-şürp, mahv-ispah, setr-tecelli, kurp-buut ve şeriat-hakikat. (Kelâbâzî, "Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf", Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 141-220; Abdülkerim Kuşeyrî, "Kuşeyri Risâlesi Sufilerin İnanç ve Ahlakı", Terc. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2009), 114-137).



“Sûfî” ve “tasavvuf” kavramlarının kökü hakkında çeşitli iddialar bulunmaktadır. Kelimenin kökenini Ashab-ı Suffe’ye\* bağlayanlar olduğu gibi, mütevası, aşk ehli anlamlarını yükleyenler de olmuştur. Tasavvuf kelimesinin Arapça dil bilgisi kurallarına uygunluğu bakımından kabul gören anlamı yün (sûf) giymektir. Kavramın ön safta durmaya işaret eden “es-saff-ı evvel”, cahiliye döneminde kâbe’ye hizmet eden “beni sûfe”, temizlik, saflık anlamına gelen “safa/safv”, Yunanca hikmet anlamına gelen “sofos” veya bilgi anlamına gelen “sophia” dan türetildiği tasavvuf kitaplarında yer almaktadır.<sup>7</sup>

Tasavvufun İslam mistisizmi olduğunu ve bunun Hristiyanlık, Yahudilik veya Hindu mistisizmi olmadığını dile getiren Güngör’e göre, İslam mistisizmi belli bir iç tecrübe ve belli bir bakış açısını dile getirmektedir. Bu bakış acısı Müslümanlığa ait hayat tarzıdır. O’na göre İslam mistisizminin amacı belli bir felsefî düşünce sistemini savunmak değil ahlaklı, samimi olmayı ve Allah’a karşı bağlılığı ifade etmektedir.<sup>8</sup> Bu bağlamda İslam mistisizmi olan tasavvuf,<sup>9</sup> Musevilikteki aşırı dünyevîlikten ve Hristiyanlıktaki aşırı uhrevîlikten yani ruhbanlık ve keşişlikten uzaktır.

Ülgener İslam tasavvufunu değerlendirirken ilk ve öz İslam’dan geniş bir kavisle İslâm mistisizmine sapan bir yol kavşağının varlığından söz etmektedir. Ona göre bu, içe/derine kapanışın uzun ve zahmetli yoludur. Hareketin başını çeken güçlü akım olarak tasavvuf Orta Asya kısmen Hint ve İran karışımı inançların\*\* İslâmî unsurlarla yoğruluşundan vücut bulmuştur. Tasavvufa -Şia bir yana- Sünnî ulemanın başını çektiği iktidar kervanına karşı güçlü ve silkeleyici bir protesto hareketi demek de yanlış değil.<sup>10</sup>

Tasavvufun başlangıcını Hz. Peygamber’e kadar uzatan yaklaşımlara göre tasavvuf, ilhamını Kur’an’dan almaktadır. Tasavvuf zincirinin ilk halkası olarak Hz. Peygamberi gören bu yaklaşım, Hz. Muhammed’in miraca çıkışını sûfîler için Allah’ın huzuruna manevi yükselişin ilk örneği olarak kabul etmektedir. Yaklaşımına göre tasavvuftaki bâtnî hikmet, Hz. Peygamber’in

\* Vakitlerini daha çok Kur’an ve hadis müzakeresi ile geçiren sahabiler.

<sup>7</sup> Kelâbâzî, 53; Kuşeyri, 308-309; Abdalbâki Gölpınarlı, “100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar” (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 9; Ahmet T. Karamustafa, “Tasavvufun Oluşumu” (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 12-13; Mustafa Kara, “Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi” (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 27; Eva de Vitray-Meyerowitch, “Hz. Mevlâna ve İslam Tasavvufu”, Terc. Mehmet Aydın (Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012), 85; Hülya Küçük, “Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş” (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2-30; Ahmet Cahit Haksever, “Tasavvuf Tanımları”, Tasavvuf El Kitabı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 13-14.

<sup>8</sup> Erol Güngör, “İslam Tasavvufunun Meseleleri” (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 15-17.

<sup>9</sup> Küçük, 24.

\*\* İlk Yunan ve Hristiyan etkilerini de dile getirmek gerekmektedir.

<sup>10</sup> Ülgener, 73.



damadı ve amcasının oğlu Hz. Ali'ye aktarılmıştır. Aslında bu yaklaşım İslam tasavvuf tarihinin bilinen temel kabulü olup günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.<sup>11</sup>

İbadetlerin ve iyiliklerin niyet ve ihlas gibi kalbî hasletlerle değer kazanması, vicdanda derin dinî kaygı ve sorumluluk duygusunun (takva) hâkim kılınması, nefsin saptırıcı eğilim ve ihtiraslarına (heva) karşı uyanık kalınması gibi konularda yapılan uyarılar, İslam dünyasında tasavvufî hayatın gelişmesine yol açmıştır.<sup>12</sup> Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu bu hayat tarzına uygun şekilde yaşamaya II/VIII. yüzyıldan itibaren "tasavvuf" denilmeye başlanmış, bunu benimseyip uygulayan kişilere de "sûfî" denilmiştir.

Tasavvuf hareketinin ortaya çıkışında rol oynayan önemli bazı sosyal ve siyasî gelişmeler dikkat çekmektedir. III/IX. yüzyıla kadarki tasavvuf hareketleri zühd ile ön plana çıkarken asıl sûfî hareket, bu yüzyıldan itibaren canlılık kazanmaya başlamıştır.<sup>13</sup> Bu döneme ait lüks ve israf içerikli hayat tarzına karşı İslâm mutasavvıflarının piri sayılan Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) tutumu dikkat çekmiştir.\* Dört Halife Devri'nden sonra başlayan Emevî saltanatı, İslam Devleti'ni bir dünyevî imparatorluk hâline getirmiş ve Hz. Peygamber zamanının idealist ve kanaatkâr İslâm hayatı yerine Şam'ın kozmopolit atmosferi geçmiştir. Fetihlerin getirdiği servet, şaşaalı bir saray hayatını doğurmuş, gelir seviyesindeki yükselme eskiye nispetle sefahat sayılan bir hayatın yayılmasına yol açmıştır.<sup>14</sup> Bu durum Hasan-ı Basrî'nin de içinde bulunduğu büyük bir kitlenin tepkisini çekmiş ve böylece fakrı, kanaatkârlığı ve dünyevi tutkulara karşı ahiret azabının korkusunu ön plana çıkaran tasavvuf hareketi ortaya çıkmıştır.

<sup>11</sup>Annemarie Schimmel, "İslamın Mistik Boyutları", Çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 43; Mustafa Kara, "Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar Tekkeler Şeyhler" (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 59; Martin Van Bruinessen, "Ağa Şeyh Devlet" (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003),316-317; Mim Kemal Öke, "Dervişin Sema Defteri" (İstanbul: Sûfî Kitap, 2016), 57.

<sup>12</sup> Haksever, 223.

<sup>13</sup> Güngör, 144.

\* Aslında Hasan-ı Basrî 'den önce tasavvufî geleneğin manevî atalarından da kabul edilen Hz. Peygamberin ashabından Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653)'nin itirazları dikkat çekmektedir. Gıfârî'nin Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan'ın bazı harcamalarına ve Müslümanların ihtiyaç fazlası mallarını Allah yolunda sarf etmeyip biriktirmelerine (kenz) şiddetle itiraz etmesi ve Medine'ye gelerek halife Hz. Osman'a şikâyet etmesi hatta onunla da anlaşamayarak Medine dışında bir yerde yaşaması bu geleneğin daha erken dönemde başladığını göstermektedir. (Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gıfârî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 266-269; Schimmel, 46).

<sup>14</sup> Schimmel, 67-68; Güngör, 144.





Hasan-ı Basrî'nin din olgusuna yaklaşımı ehl-i sünnet çizgisindeki fakihlerin veya müfessirlerin fikirlerinden farklı değildir. Sonraki dönemlerde tasavvuf adı altında şekillenen batınî yorum ve tavırlara bakıldığında Hasan-ı Basrî sûfilikten çok ulemâ zümresinden sayılmalıdır. Onun bir mutasavvıf olarak ayırt edici özelliği kalbe önem vermesi, nefis muhasebesi yoluyla günahtan kaçınması/kaçındırması, insanları dünyaya aldanmamaları için uyarması gibi Kur'an'ın normatif esaslarına ait bir çizgide davranış kalıpları sergilemesidir. Hasan-ı Basrî'nin bu tavrı, tabiat dışı/duyu dışı âlemle temas veya yaratıcı ile bir olma gibi mistik ve batınî akımlarla benzerlikler gösteren sonraki dönemlere ait sûfî davranış kalıplarından önemli düzeyde ayrışmaktadır.<sup>15</sup>

Tasavvuf olgusunu sadece imparatorluk dönemlerine ait servetlerin ürettiği arzu edilmeyen tutumların karşıt kutbu olarak görmenin ötesinde, çok yönlü bir sosyolojik perspektife ihtiyaç vardır. Öncelikle sûfilığın, İslâm dünyasındaki dinî doktrin birliğinin sarsıldığı zamanlarda bu birliği sağlama gayretini temsil ettiği ifade edilebilir. Öte yandan hem dünyada yaşanan tarihî değişimler hem de İslam toplumlarında yaşanan dâhili olaylar tasavvuf hareketlerinin ortaya çıkışını ve şekillenişini etkilemiştir. Sûfilığın çeşitli tarihî dönemlerde yaşanan siyasî ve sosyo-ekonomik buhranların sonucu değil, bu buhranlara karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu anlamda merkezi otoritelerin sarsıldığı dönemlerde sivil teşkilatların resmi fonksiyonları üstlenmesi ve bu bağlamda fütüvvet organizasyonları ile tasavvuf arasında yaşanan sıkı münasebetler bu durumun bir yansıması olarak görülmelidir. Çünkü Anadolu şehirlerinde esnaf ve zanaatkâr toplulukları fütüvvet (ahi) adı ile birer tarikat havası sürdürmüşler ve temsil ettikleri ahlak anlayışı ile tasavvufun tamamlayıcı cüz'ü olmuşlardır. Benzer şekilde tasavvufun XV. yüzyılın sonundan itibaren durgunlaşma dönemine girmesi, tasavvuf-siyasî istikrar ilişkisinin bir göstergesi olarak görülmelidir<sup>16</sup>

Sohbet ve zikir için bir araya gelen tasavvuf erbâbı zaman zaman inzivaya çekilmek için II/VIII. yüzyıldan itibaren hankâhlar kurmaya başlamıştır. Sonraki dönemlerde dergâh, tekke, zâviye gibi isimlerle de anılan bu tasavvuf merkezlerinin düzenli şekilde çalışması ve maksadına uygun faaliyetlerde bulunması için birtakım kurallar, adap ve erkân ortaya çıkarılmış ve bununla ilgili kitaplar kaleme alınmıştır. Hankâhların belli dönemlerde medresenin işlevlerini de üstlendiği, buralarda tasavvufî eğitimin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, akaid, Arapça gibi çeşitli dallarda dersler verildiği, ayrıca zamanla

<sup>15</sup> Güngör, 55-56.

<sup>16</sup> İrfan Gündüz, "Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri" (Ankara: Seha Neşriyat, 1989), 97; Ülgener, age, 89; Güngör, 158-162.



yanlarına kütüphane, derslane, misafirhane, tabhane, şifahane vb. birimler eklenerek değişik fonksiyonlar icra ettiği görülmektedir.<sup>17</sup>

## 2. Kültürel Coğrafyalar ve Tasavvuf Mektepleri

II/VIII. yüzyıllarda Arap yarımadasından çıkarak kadim din ve mistik geleneklerin yaygın olduğu Irak, Şam, Horasan, Maverâünnehir, Mısır, Mağrip ve Endülüs'ü fetheden Müslümanlar bu coğrafyalarda çeşitli insanlarla kültürel etkileşime girmiştir. Müslümanlar onlara İslamiyet'in değerlerini öğretirken, İslam'ı seçenler öğrenme süreçlerinde önceki inanç ve kültürlerinden pek çok unsuru beraberinde getirmişlerdi. Bu ilişki zamanla Müslümanlar arasında farklı din anlayışları ortaya çıkarmıştır. Emevîlerin sürdürdüğü sosyal politikalar da bu farklılıkların güçlenip derinleşmesine, dinî ve siyasî fırkalaşmalara, zühdi tepkilere zemin hazırlamıştır.<sup>18</sup> Zühdden sonraki tasavvuf devrinin teşekkülünde de benzer sosyal politikaların, bazı fıkıh ekollerinin şekilci ve Mutezilenin rasyonalist yorumlarının etkisi büyük olmuştur.<sup>19</sup>

Bazı yaklaşımlara göre tasavvuf dönemi, Nişabur'da zühde dayalı Kerramiliğe bir tepki olarak ortaya çıkan "Melamîlik" hareketi ile kaynakları farklı olup Horasan bölgesine yerleşen Irak kökenli "sûfî" hareketinin kaynaşmasıyla birlikte başlamıştır. Bu anlamda tasavvufu Irak merkezli "zühhd hareketi" ve ilahî aşk ve cezbeyi ön plana çıkararak "İran/Horasan mektebi" olarak ikiye ayırmanın yanıltıcı olabileceğine dikkat çekilmektedir. Bu yaklaşıma göre Melamîlik, Horasan tasavvufu ile tasavvuf da Horasan mektebiyle özdeşleştirilemez. Bu bağlamda anlayış ve coğrafya merkezli ayrımlara gitmek de doğru olmayabilir.<sup>20</sup>

Tasavvufun müstakil bir ilim olarak ortaya çıktığı yıllara kadar, iyi bir Müslüman'da bulunması gereken inanç, ibadet, ahlak ve adaba dair özelliklerin hepsine birden zühhd denilmiştir. Fakat her mezhebin buna sahip çıkmasıyla zahit kavramı yıpranmış ve yerine yeni bir kavram olan tasavvuf geçmiştir. Bu yeni kavramın ömrü zühhd kavramından daha uzun, muhteva ve etki alanı ise

<sup>17</sup> Haksever, 224.

<sup>18</sup> M. Necmeddin Bardakçı, "III-IV/IX-X. Yüzyıllarda Tasavvufun Teşekkül Süreci", İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar, Ed. Necmeddin Bardakçı (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017), 1.

<sup>19</sup> Güngör, 19-149.

<sup>20</sup> Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 85.



daha derin ve geniş olmuştur. Bu bağlamda takva ve zühd dâhil, iyi bir Müslüman'dan beklenen hasletler tasavvuf, bu hasletlere sahip kişiler de sûfî olarak anılmıştır.<sup>21</sup>

Asr-ı saadet sonrasında başlayan zühd hareketi ile II/VIII. yüzyıldan sonra gelişen tasavvuf hareketleri "coğrafya, kültür ve tutumlar" a bağlı olarak çeşitli mekteplere ayrılmıştır. Zühd döneminin mektepleri Medine, Basra, Kûfe ve Horasan olmuştur. III//IX. yüzyıldan itibaren nazariyesini oluşturmaya başlayan tasavvufun teşekkül devrinde ise yine sûfîlerin yaşadığı bölgelerden hareketle çeşitli tasavvuf mektepleri tasnifleri yapılmıştır. Bunların başında Bağdat, Şam, Horasan, Maverâünnehir, Mısır ve Endülüs mektepleri gelmektedir.

Tasavvuf tarihinde asr-ı saadetten başlayarak tabiîn ve Tebeu't-tâbiîn Devri'ni kapsayan ve Horasanlı ünlü zahit Şakîk-ı Belhî'ye (ö.194/809) kadar devam eden hicrî iki asırlık zühd hareketinin besleyici temel unsurları Kur'an ve sünnettir. Fakat özellikle Hz. Osman Devri'nden itibaren ortaya çıkan olaylar, Emevî yönetiminin keyfi uygulamaları ve bunların psikolojik ve sosyal yansımaları, zühd hareketini şekillendiren önemli unsurlardır.<sup>22</sup>

V/XI. yüzyıllar tasavvufun zühd olmaktan çıkıp, mistik bir karaktere büründüğü bir dönemdir. Bu dönem, tasavvufun bir ilim olarak teşekkül etmeye başladığı, temellerinin atılıp prensiplerinin belirlendiği, büyük mutasavvıfların yetişmeye, tasavvuf klasiklerinin yazılmaya ve böylece sûfîlerin toplumda müstakil bir sınıf oluşturmaya başladığı bir dönemdir. Bu dönemde ruhî ve batnî bazı hâller, ruh tasfiyesi, Allah'a vusul, marifeti elde etme gibi konular, artık herkesin anlayamayacağı terimlerle ifade edilmeye başlanmıştır.<sup>23</sup>

Bu dönemde sûfîler kendilerine özgü bir meşrep ve terminoloji geliştirmişlerdir. Zühdden tasavvufa geçişin önemli isimlerinden olan Cafer-i Sâdık makamları ve halleri tanımlayan ilk kişi olmuştur. O, insanları avam, evliya ve enbiya olarak üçe ayırmıştır. Bu dönemde yetişmiş olan önemli bazı kişiler şunlardır: Ma'rûf-i Kerhî [ö. 200/815-16 (?)], Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), İbrâhim el-Havvâs (ö. 291/904), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859-860), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/874-875), Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884), Cüneyd el-Bağdadi (ö. 297/909), eş-Şiblî (ö. 334/946) ve Hallâc (ö. 309/922). Sonraki dönemlerde

<sup>21</sup> Himmet Konur, "Zühdden Tasavvufa Geçiş", Tasavvuf'un Gelişimi, Tasavvuf El Kitabı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 138-139.

<sup>22</sup> Schimmel, 171; Ali Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", Tasavvuf El Kitabı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 109; İbrahim Sarmış, "Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam" (İstanbul: Ekin Yayınları, İstanbul, 1997), 47-51.

<sup>23</sup> Küçük, 213.



tasavvufa damgasını vuran Kuşeyrî (ö. 465/1072-73) ve Gazzâlî (450-505/1058-1112) gibi kişiler de bu dönemde yetişmiştir.<sup>24</sup>

### 3. Tasavvufun Kurumsallaşması ve Müslüman Devletlerde Merkezi Konuma Yükselmesi

Tasavvufta imana ve itikada ait kalbi yönelimler ve soyut kabuller ön plandadır. Bu yönelimlerin müşahhaslaşarak uygulanmasında tarikat yapılanmalarının önemli rolü olmuştur. Tarikatlar, itikat dairesine ait kabullerin soyuttan somuta yansımaları, pratiğe dönüşmesi ve kurumsallaşmasıdır.

Tarikatların ortaya çıkışı, başlangıçta tabii olarak bir araya gelen insanların, daha sonra yarı şekli bir organizasyon kazanmaları ile gerçekleşmiştir.<sup>25</sup> Tasavvuf, tatmak, yaşamak ve manevi tecrübe ile anlaşılan hâl ilmi olarak kabul edilmektedir. Tasavvuf bilgisinin konusu marifetullahtır. Bu bilgi bir hoca (üstat) nezdinde ve onun terbiyesi altında öğrenilmektedir. Mürşit ya da şeyh, Hz. Peygamber'e kadar ulaşan kesintisiz bir silsileye sahip olmalıdır. Tasavvuf kitabî bir ilim değil, akıl-üstü kalp ve vicdan ilmidir. Tasavvuf, şehadet âlemi gibi gayb âleminde de bahsetmektedir. Tasavvufa tarikat denilen ve Allah'a götüren özel yollarla girilmektedir.<sup>26</sup>

Tasavvuf, toplumun gündelik yaşam bilgileri, kabulleri ve değerleri olarak düşünüldüğünde, tarikat bu bilgiler ve kabuller üzerine inşa edilmiş bir nesnelığe karşılık gelmektedir. Bu nesnel durum kurumsallaşmadır.<sup>27</sup> İslamî pratikleri kurumsallaştıran tarikat olgusu, İslam'ın tarihî sürecinde zühd ve tasavvuf süreçlerinden sonraki üçüncü aşamadır.

İslam toplumlarının gündelik hayatında yerleşik olan bilgilerin ve değerlerin dayandığı temel referans Kur'an ve sünnettir. Zühd ve tasavvuf müesseseseleşmemiş, grup düzeyine taşınmamış bireysel kabuller ve anlam çerçeveleri iken tarikat, grup düzeni sağlayıcı özelliğe haiz, somutlaşmış, müesseseseleşmiş olgusal bir tabakalaşmaya karşılık gelmektedir.

İslam tarihinde Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi'nden sonra kurum düzeyine çıkmayan fakat belirgin kimselerde bireysel bilgi ve gündelik pratik olarak var olan zühd, II/VIII. yüzyıldan itibaren sınıfsal bir duruma işaret eden

<sup>24</sup> Küçük, 213.

<sup>25</sup> Güngör, 88.

<sup>26</sup> Yılmaz, "Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar", 21-22.

<sup>27</sup> Mehmet Tayfun Amman, "Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması" *Akademik Platform Eğitim ve Değişim Dergisi*, 1 (2017), 18-22.



tasavvuf dönemi olarak görülmeye başlanmıştır. VI/XII. yüzyıldan sonra bu sosyal inşa süreci tarikatla somutlaşmış ve kurumsallaşmıştır.

Nicholson'a göre Allah'ı arayan bir mutasavvıf/zahit kendisine salık/yolcu adını verir.<sup>28</sup> O, Hak'la bir olma yani fenafillah makamına götüren bir yolu/tarik takip ederek sırasıyla birtakım makamlardan geçmektedir. Tarikat, bu yolun kurumsallaşmasıdır. Dolayısıyla tarikatlar, İslam toplumlarında asr-ı saadet sonrası (VI/XII. yüzyıla kadar) devam eden gündelik hayatın tipleştirmelerinin kimlik kazanması, zihinsel ve pratik kabullerin rutinleştirilmesi ve değerlere dayalı eylemlerin biçimlenerek kurumsallaşmasıdır. İslam tarihinde tasavvuf, yüzyıllar boyunca sosyal müesseseleri olan tekkeler ve eğitim kurumu olan tarikatlar yoluyla toplumsal hayatı derinden etkilemiştir.

İslamî ilimlerin özü olarak ifade edilen tasavvufun hâl yönü onun haz tarafıdır. Tasavvufu ahlak şeklinde tarif edenlere göre ise o, bireylere kemal sıfatları kazandıran İslamî bir ilimdir. Yani tasavvuf insanın iç dünyasını imara ve kötü duygularını tashihe çalışan bir ahlâkî sistemdir.<sup>29</sup> Bu sistem, İslam toplumlarında bireysel davranışları şekillendirmeye dönük bir çaba içinde olmaya devam ederek zamanla kurumsallaşmaya doğru evrilmiştir.

Tasavvuf mektepleri IV/X. yüzyıldan itibaren İslam toplumlarının belli muhitlerinde yaşayan büyük sûfîlerin isimleriyle anılmaya başlanmış ve böylece ilk tarikat oluşumları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yüzyıllarda Nişabur, Mısır, Şam ve Bağdat gibi muhitlerde tasavvuf mekteplerinin önemli simaları yaşamıştır. Bu simalara ait takipçilerin artmasıyla birlikte tarikatların ilk formları ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup> V/XI. yüzyılın ikinci yarısında yol gösterici mürşitlerin etrafında toplanma şeklinde varlığı devam eden tarikatlar VI/XII ve daha sonraki yüzyıllarda elitten halka doğru akan büyük hareketler olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>31</sup>

VII/XIII. yüzyıllar tarikatların oluş (tekevvün) dönemidir. Bugünkü anlamıyla tekkesi, zaviyesi, şeyh ve mürit münasebetleriyle şekillenmiş ilk tarikatlar bu yüzyıllarda kurulmuştur. Bağdat'ta Abd'ül-Kâdir Geylânî (470-561/1077-1166), Basra'da Ahmet Rıfâî (ö. 578/1182), Türkistan bölgesinde Ahmet Yesevî (ö. 562/1166) bu dönemde yetişen ilk tarikat kurucularıdır.<sup>32</sup> Tasavvufun bu yüzyıllarda pratik bakımdan gelişmesi, teorik bakımdan gelişmesine denktir.

<sup>28</sup> Reynold A. Nicholson, "İslam Sufileri", Çev. Mehmet Dağ vd. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978), 28.

<sup>29</sup> Yılmaz, "Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar", 17.

<sup>30</sup> Baz, 144-145.

<sup>31</sup> Küçük, 311.

<sup>32</sup> Yılmaz, "Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar", 127.



Bağlılıklar ve kendisine şeyh/mürşit (postnişin) adı verilen zirve şahsiyetler etrafında toplanmalar bu dönemde başlamış ve gitgide yaygınlaşmıştır.<sup>33</sup>

V/XI. yüzyıllar tasavvuf ve tarikatların geniş düzlemde meşruiyet kazanmaya başladığı bir devredir. Bu meşruiyetin oluşmasında merkezi rolü Gazzâlî oynamıştır. V/XI. yüzyılın başında yaşayan ve tasavvuf tarihinde bir dönüm noktası olan Gazzâlî'nin geliştirip sistematize ettiği ehl-i sünnet tasavvufu, ondan sonra kurumsal düzeyde faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu yüzden VI/XII. ve daha sonraki yüzyıllar, tasavvufun tarikat şeklinde müesseseleştiği çağlardır. Tarikatların tekevvün döneminin ardından tasavvufî tefekkürün en önemli simaları (İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235), İbn Seb'in (ö. 669/1270) vb.) bu asırda yetişmiştir.<sup>34</sup>

Kurumsallaşan tasavvuf hareketleri süreç içinde Müslüman toplumlarının gündelik hayatında görünür duruma gelmiş ve Müslüman devletlerin siyasal yapılanmaları ve yöneticileri üzerinde önemli düzeyde etkiler bırakmıştır. Tarikat hareketleri özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde merkezî konuma yükselmiş ve bugüne kadar varlığı devam eden izler bırakmıştır. Örneğin Mevlevîler XV. yüzyıldan itibaren gücü temsil eden Müslüman devletlerde (Osmanlı'da II. Bayezid devrinden itibaren) merkezî konuma yerleşmiş ve büyük ilgi görmüştür.<sup>35</sup> Bu dönemde Osmanlı kamu yönetiminde yapılan hukukî ve idarî düzenlemeler sırasında Mevlevîliğe bir imparatorluk kurumu statüsü verilmiştir. XVI. yüzyılın sonlarına doğru ise Mevlevîlik bir devlet kurumu olma yoluna girmiştir. Aynı dönemlerde heterodoks bir tarikat olan Bektaşîliğin de resmen tanındığı ve merkezî yönetimin himayesine alındığı bilinmektedir. Benzer şekilde diğer bir tarikat olan Nakşibendîlik de Osmanlı Devleti himayesinde merkezî konumdadır. Sultan Abdülmecid döneminde İstanbul'da etkisi artan Nakşibendîliğin Hâlidî kolu\* özellikle Ziyaüddin Gümüşhanevî (ö.1893) ile birlikte günümüze kadar devam eden önemli bir siyasi etkiye sahip olmuştur. Şeyh Ahmet Gümüşhanevî'nin sohbetlerine Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve Sultan Abdülhamit'in de katıldığı bilinmektedir. Nakşibendîliğin Halidî kolu on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin en güçlü eğilimini temsil ediyordu. Bu tarikat İslam dünyasının geniş ölçüde kabul gören ve siyasî görev üstlenmeye istekli sûfi

<sup>33</sup> Bruinessen, 316; Küçük, 312-313.

<sup>34</sup> Schimmel, 147-148; Yılmaz, "Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar", 126.

<sup>35</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Sufiliğine Bakışlar" (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 154.

\* Genç yaşta aklı ve naklî ilimlerde üstün seviyeye yükselen, zekâ ve hafızası ile dikkat çeken Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin öncülüğünde kurulan Nakşibendîliğin önemli bir koludur.





gruplardan birisi olarak günümüze kadar bu güçlü konumunu devam ettirmiştir.<sup>36</sup>

Tarikatlar Osmanlı Devleti'nde merkezi konuma geldikten sonra resmi elit, mesajlarını bu tarikatlar ve meşayih üzerinden halka iletmekteydi. Savaş, cihad, ahlak ve terbiye gibi uygulama alanlarında da tekke, zaviye ve meşayih kritik konumda idi. Devletleşme döneminde tarikatlar askerî, idarî vb. sosyal hayatın her alanında bugün çok sayıda kurumun üstlendiği görevleri üstlenmiştir. Hatta toplumun psikolojisini dengede tutma misyonu dahi adı konulmadan tarikatlara devredilmişti.<sup>37</sup>

Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde seyfiye, ilmiye ve kalemiye, devletin resmi ideolojik yapıları olarak işlev görürken kurumsallaşan tarikatlar da -özellikle devletleştikleri XVI. yüzyıldan itibaren- yarı resmî ideolojik yapılar olarak işlev görmüşlerdir. Devletin resmi ideolojisi bu dört parametre üzerinden topluma aktarılmaktaydı.<sup>38</sup>

#### 4. Modernleşme Süreci ve Tasavvufun Merkezi Konumunu Kaybetmesi

Gücü temsil eden Müslüman devletlerde kurulu düzenin bir parçası haline gelen sünnî tarikatlar ulemâ gibi iktidara iştirak etmişler ve devlet katında nüfuzlarını hissettirmişlerdir. İçinde buldukları cemiyetin tipine göre çeşitli sosyal fonksiyonlar icrâ eden tarikatlar siyasî ve sosyal istikrarsızlık zamanlarında sıkıntıları bertaraf etmenin çabası içinde olmuşlar, huzur ve sükûn zamanlarında ise günümüzün vakıfları ve sivil toplum örgütleri gibi fonksiyonlar icra etmişlerdir. Sosyalleşme (yeni nesillere cemiyetin davranış normlarını yerleştirme) işi, tarikatların adeta ihtisas sahası haline gelmiştir. Özellikle yaş hiyerarşisinin ve hayat tecrübesinin çok önemli sayıldığı geleneksel cemiyet tipinde büyüklerden küçüklere intikal eden muaşeret mirası tarikat bünyesi içinde aktarılmaktaydı.<sup>39</sup>

Tarikatlar uzun yıllar gündelik yaşamın ihtiyaçlarına ve fertlerin zihin dünyalarına cevap vererek toplumsal dünya ile devlet arasında bir ara kurum rolünü oynamıştı. Osmanlı Devleti'nde tarikatların İslamlaştırma, fütuhât, iskân, güvenlik ve üretimde sürekliliği sağlaması onları merkezde tutmanın

<sup>36</sup> Abdulcebbar Kavak, "Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik" (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 193-196; Rüya Kılıç, "Osmanlıdan Cumhuriyete Sûfî Geleneğin Taşıyıcıları" (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 35-79.

<sup>37</sup> Zekerîya Işık, "Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri" (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 38-60.

<sup>38</sup> Zekerîya Işık, "Devlet ve Tarikat Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini" (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 172.

<sup>39</sup> Güngör, 95.



temel sebeplerinden bazıları olmuştur. Fakat modernleşme süreci ile birlikte tarikatların bu rollerle ilgili olarak işlevsiz kalması onların fert ve toplum hayatındaki güçlü konumlarını kaybetmesini beraberinde getirmiştir.

Osmanlı Devleti'nde tarikatlar, medreselere benzetilerek, ulema ve meşayih de birbirine yaklaştırılarak dönüştürülmüştür.<sup>40</sup> Tekke ve meşayihin ideolojik olarak medrese ve ulemaya benzetilmesi sürecinde tarikatlara çeşitli imkânlar sağlanmış ve beklentilere uygun roller verilmiştir. Örneğin tekkelerin şeyh atamalarına müdahale edilerek tarikatlara yüklenen "devletin ideolojik yapıları olma" rolleri tahkim edilmiştir.

Osmanlı padişahları genellikle tasavvuf erbabıyla ilişkisini kesmeyip tekke ve zaviyelere sahip çıkmış ve şeyhlerin itibarını korumuştur. Fakat modernleşme bu doğal ilişkiyi dönüştürmüştür. Padişah-şeyh ilişkilerinin daha farklı bir seyir izlediği bu dönemde Bektaşî tarikatı yasaklanmış (II. Mahmut dönemi) diğer tarikatlar ise sıkı bir denetime tabi tutulmuştur. Buna rağmen tarikatlar kısmen de olsa eski imtiyazlarını korumayı sürdürmüş, şeyhlerin saygınlıkları devam etmiş, tekke ve zaviyeler bütünüyle maddî desteklerden mahrum edilmemiştir.<sup>41</sup> Fakat on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı bürokrasisinde gelişen merkezîyetçi tutum tarikatlara dönük daha sıkı bir denetimi beraberinde getirmiştir.

Modernleşmenin dayatmaları karşısında tarikatlar, tekke ve zaviyeler yeni devlet ve toplum anlayışına adapte olmaya çalışmışlar, toplumsal hayatın içine karışmışlar ve duruma göre yeni yapılanmaların içine girmişlerdir. Bu bağlamda 1908 yılında II. Meşrutiyetin ilan edilmesiyle birlikte tasavvuf hareketlerinin yeni ve değişik faaliyet/hizmet alanlarında rol aldıkları görülmektedir. Meşrutiyetin oluşturduğu hürriyet ortamında çeşitli din, mezhep ve tarikat mensupları dernekler kurarak, gazete ve mecmualar yayımlayarak aralarındaki bağları kuvvetlendirmenin yollarını aramışlardır. Örneğin Cemiyet-i Sûfiyye bu amaçla kurulan bir cemiyettir. Cemiyetin çıkardığı "Tasavvuf" mecmuası da yeni ve değişik bir tecrübe olarak kayıtlara geçmiştir. Yine *Cemiyet-i Sufiye-i İttihadiye* ve *Muhibban* Dergisi gibi süreli yayınlar da bu bağlamda kayıtlara geçen önemli faaliyet alanları olarak karşımıza çıkmaktadır. Dönemin sıkıntıları ve Birinci Dünya Savaşı, arzu edilen neticelere ulaşmaya imkân tanımadıysa bile kayda değer yeni faaliyet alanları

<sup>40</sup> Işık, "Devlet ve Tarikat", 9-27.

<sup>41</sup> Ömer Yılmaz, "Tasavvuf Tarikat ve Tekkelerin Türk Toplumundaki Tesir ve Tezahürleri", Osmanlı Devleti'nde Padişah-Sûfi İlişkileri, Ed. Ömer Yılmaz (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 42-43.



olması açısından önem arz etmektedir.<sup>42</sup> Bu süreçte Nakşibendîlik modernleşme karşısında muhafazakârlığı temsil eden bir grup olmuştur. Örneğin Tanzimat döneminin reformlarında şeraite uygunluktan açık sapma gören Nakşibendiler protesto olayları ile buna tepki göstermişlerdir.<sup>43</sup>

Modernleşme olgusunun ortaya çıkardığı çoğulculuk ve bireyselleşme süreçleri tasavvuf üzerinde önemli düzeyde etkiler bırakmıştır. Geleneksel toplumlarda tarikat şeklinde kurumsallaşarak Müslüman devletlerin merkezi konumuna yerleşen tasavvuf, süreç içinde bu merkezî konumunu kaybetmiş ve modern toplumlara özgü yeni bir konum elde etmiştir.

Modernleşme hem davranışları yönlendirici hem de bilinç kalıplarını içerici bir paket olarak gelenekselleşen dini kurumsallaşmaları doğrudan etkileyen bir olgu olmuştur.<sup>44</sup> Bireyselleşme süreciyle birlikte çağdaş toplumlarda bireyin seçim şansı olabildiğince artmış, toplumsal bağlar ise olabildiğince gevşemiş ve miras alınan geleneksel bağların yerini, yeni bağlar almıştır. Modern toplum, geleneksel toplumlardaki dinî bütünlükten çoğulculuğa doğru kaymış, kurumlaşmış dindarlıkta bir gevşeme ortaya çıkmıştır. Bu anlamda çağdaş sanayi toplumlarının din ve dünya görüşleri ile anlam hiyerarşileri kurumsal dinselleşme dönemlerinden farklı olmuştur. Geleneksel dinî kurumların modern dönemlerin toplum hayatında güçlü rol oynamadığını ve modern bireyin anlam dünyasında düzenleyici bir karşılık bulmadığını dile getiren Luckmann'a göre modern sanayi toplumlarında bireye ait dinden bağımsız özerk alanların oluşmasının temel sebebi yaygın bir tüketici yöneliminin ortaya çıkmasıdır. Dinin kurumsal bir kimlikle bireyin davranışları için koyduğu normların yeni dönemde zayıflamaya başlaması bireysel tüketimin sadece ekonomik boyutunda değil, kültürel ilişkiler boyutunda da önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Yeni özerk birey hem şahsi kimliğini hem de bireysel nihai anlam sistemini kendisi inşa etmeye başlamıştır. Modern toplumdaki birey nihai anlam sistemi ve bireysel dindarlığı için ne birincil kamusal kurumlardan ne de resmî dinî kurumlardan destek ve onay almamaktadır. Bu yeni döneme ait bireysel dindarlık şekli, içerik bakımından hayli çeşitlilik göstermektedir.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Mustafa Kara, "Cem'iyet-i Sûfiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 335; Kılıç, 73; Mustafa Kara, "Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar Tekkeler Şeyhler", 88-89.

<sup>43</sup> Kılıç, 75-76.

<sup>44</sup> Peter L. Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", Bir Küre Binbir Küreselleşme Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik, Ed. Peter L. Berger-Samuel P. Huntington (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 20.

<sup>45</sup> Thomas Luckmann, "Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi", Çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 85-99.



Modernleşme ile birlikte örf ve din ile özdeşleşen geleneksel kurumların yapılanmaları tasfiye edilmiş, tasavvuf ve meşayihin konumu değişmiştir. Özellikle II. Mahmut dönemi bu süreçte dikkat çekmektedir. Modernleşme süreci resmi İslam'ı önceleyerek tasavvufî çevreleri ötelemiştir. Tanzimat'la birlikte bu durum derinleşmiş ve batılı değerlerle inşa edilen ihtisas sahibi yeni müesseseler merkezi konuma yerleşmiştir. Böylece tekke ve zaviyeler sürdürdükleri işlevlerin birçoğunu bu yeni kurumlara devretmek durumunda kalmıştır.<sup>46</sup>

Osmanlı Devleti'nin tarikatların inanç, zihniyet, tutum ve davranışlarına karşı ilk ciddi refleksi merkezî tekke uygulamasıdır. Bu bağlamda Bektaşî tekke ve zaviyelerine yapılacak olan bütün şeyh/baba atamalarının Hacı Bektâş-ı Velî dergâhında bulunan baba tarafından yapılması sağlanmış ve böylece devletçe problemlili görülen kişiler devre dışı bırakılmıştır.<sup>47</sup>

Modernleşme süreci ile birlikte on sekizinci yüzyılda başlayan bazı uygulamalar on dokuzuncu yüzyıl boyunca devam etmiştir. Meclis-i Meşayih bu uygulamaların en belirgin olanıdır. Bu kuruluşun temel amacı tekke ve zaviyelerdeki ıslahat çalışmalarıdır. Devlet resmî İslâm çerçevesinde tasavvuf çevrelerini dönüştürmeyi amaçlamış ve Meclis-i Meşayih bu amaçla kurmuştur.<sup>48</sup> Bu bağlamda şeyhlere imtihan usulü getirilmiş, kurumsal tarikatları ayakta tutan vakıflara el konulmuş, vergi maliyetleri getirilmiş, tarikatların hukukî ve adli itibarları kaybolmuş ve yeniçerilik başta olmak üzere askerî ayrıcalıkları ortadan kaldırılmıştır.<sup>49</sup>

## 5. Tasavvuf Kültürünün Günümüzdeki Taşıyıcıları

Tasavvuf ve tarikat hareketlerine ait bugünkü temayüller eski geleneklerin bir devamı niteliğindedir.<sup>50</sup> Fakat gelenekle modern arasında yaşanan geçişler, tarihî geçmişleri bulunan güncel dinî grupların kurumsal yapılarını etkilemiştir. Tarikatların geleneksel yapıları önemli düzeyde değişiklik yaşamış ve bazı tarikatların kurumsal kimlikleri görünmeyecek düzeyde zayıflamıştır. Tarikatların dergâhları kapatılmış, faaliyetleri yasaklanmış ve mensupları bireysel dünyalarına çekilmiş olmakla birlikte geleneksel ilişkiler -grupsal bütünlük içinde olmasa bile- devam etmiştir. Mevlevîlik gibi bazı tarikatlar ise bütünlüklerini koruyamadıkları için geleneksel kültürel zinciri parçalanmış,

<sup>46</sup> Işık, 205.

<sup>47</sup> Işık, "Şeyhler ve Şahlar", 249-257.

<sup>48</sup> Bütün çabalara rağmen devlet, Meclis-i Meşayih konusunda arzu ettiği neticeyi alamamıştır.

<sup>49</sup> Işık, 268-346.

<sup>50</sup> Güngör, 81, 179.



geleneğin kurumsallaşmış bir yapı içindeki aktarım imkânı ortadan kalkmıştır. Bu anlamda güncel tasavvuf hareketlerinin/dinî grupların sosyal ilişki biçimleri geleneksel formdan farklılaşmış ve Cumhuriyetten önceki fonksiyonlarını icra etme becerileri kaybolmuştur.<sup>51</sup> Modern toplumların din görüşü ile anlam hiyerarşisinin geleneksel kurumsal dinselleşme dönemlerinden farklı oluşu bireyselleşme ve çoğulculuk olgularını baskın duruma getirmiş ve geleneksel tasavvuf yapılanmalarının merkezî konumlarını sarsmıştır.

Tasavvuf hareketleri modernleşme ile ilişkilerinde ve gelenekle bugünü buluşturma çabalarında devamlılık, kırılma, uyum ve yeniden yapılanma gibi birçok farklı durum yaşamışlardır. Örneğin Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen uygulamalar konusunda tarikatlar farklı düzeyde tepkiler göstermişlerdir. Sessiz kalmak, uyumlu tepki göstermek, ileri düzeyde destek vermek, ılımlı olmak, sert bir muhalefet gerçekleştirmek gibi çeşitli düzeylerde tepkiler ortaya çıkmıştır. Bu türden tepkilere ait değişimleri ve tutarsızlıkları oportünizm olarak görmek yerine bireysel düzeydeki fikri temellere işaret etmek daha doğru görünmektedir. Çünkü yeni rejimin uygulamalarına bir meşruiyet zemini bulmak için dinî dayanaklar bulmak gibi uç tutumlar dâhil ortaya çıkabilmiştir. Bu tür meşrulaştırma çabalarına karşı Nakşibendîlik gibi güçlü tabana sahip tarikatların tutumu daha negatif olmuştur. Bu ekol rejime karşı olduğu halde aktif bir mücadele yolunu tercih etmemiş ve pasifist bir politik yol benimsemiştir. Bu açıdan Ziyaüddin Gümüşhanevî geleneğinden gelme geniş Nakşibendî kitlenin doğrudan çatışma yerine gayr-ı resmi bir inşa yolunu tercih ettiği görülmektedir.

Öte yandan uyum araçları olarak tarihin çeşitli dönemlerinde toplumsal kesimlerin çoğunluğunu ortak noktalarda buluşturabilme başarısı gösterebilen tarikatların güncel durumda bu rollerini yerine getirme çabasında oldukları görülmektedir. Sûfîlerin tekkesiz dönemlerde İslâm'ın kültür ve kimliğini muhafaza noktasında pozisyon alma çabalarının ne derece toplumsal karşılık gördüğü ise tartışmalıdır.

Bu yeni dönemle birlikte tasavvuf hareketleri geleneksel yapılanmalarına ve tarihî kurumsallaşmalarına nispetle toplumsal taban olarak daha zayıf, kontrol ettikleri toplumsal yaşam alanları daha dar ve etkiledikleri kitleler daha sınırlı kalmıştır. Fakat Cumhuriyet tarihinin sonraki dönemlerinde yaşanan siyasal değişimler dinin kamusal alandaki görünürlüğünü arttırmış ve bu durum tarikat gruplarının nispeten güçlü pozisyonlar alarak yeni ilişki biçimleri geliştirmelerini sağlamıştır. Gelenekten farklı ve çağın rasyonalitesine uyarlanmış bu yeni ilişki biçimleri bu kültürün sürdürülebilirlik gücünü

<sup>51</sup> Şerif Mardin, "Türkiye'de Din ve Siyaset" (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 84-85.



arttırmıştır.<sup>52</sup> Fakat her halükârda kurumsallaşan tasavvufun mekân merkezli (tekke, zaviye, dergâh, türbe vb.) varoluşsal gücünün, modernleştirme ve sekülerleşme süreçlerinin bu mekânları gündelik hayatın dışına çekmesi ile birlikte zayıfladığı kesindir.

Öte yandan Anadolu coğrafyası özelinde yaşanan sanayileşme süreci ve bunun ortaya çıkardığı göç olgusu büyük nüfus kitlelerini şehirlerin kenar mahallelerinde biriktirmiş ve geleneksel tasavvuf kültürünün yeni taşıyıcıları olan yeni cemaat hareketleri bu zeminden beslenerek büyümüştür. Bu yeni dinî grup yapılanmalarında geleneksel formlar aşılma, bireyselleşmeler belli düzeylerde hoş görülme ve modern kamusal yapılarla uyumluluk durumu dikkat çekmektedir. Geleneksel tasavvuf hareketlerinin bugünkü takipçileri ile bu yeni cemaat yapılanmaları arasında -zikir, giyim, âdâb-erkân vb. bazı detaylar dışında- gözle görünür bir fark bulunmamaktadır.

Geleneksel tasavvuf hareketleri belli eşikleri aşıp sosyo-ekonomik güç elde ettikten sonra kuruluş aşamasındaki misyon ve vizyonlarını güncellemişler ve yollarına devam etmişlerdir.<sup>53</sup> Bu hareketlerin güncellenen versiyonları mekân, faaliyet tarzı, toplumsal konum ve fonksiyonları açısından Cumhuriyet sonrasında şekillenen yeni dinî cemaat formları ile büyük benzerlikler göstermektedir. Görünür olmayan zikir ritüeli ve giyim tarzı ile detay bazı farklar dışında bu iki ekol arasındaki sınır çizgileri belirgin değildir. Yeni döneme ait dinî hareketlere bağlı vakıf ve derneklerin mekânları geleneksel dergâhların fonksiyonlarını icra etmektedir. Zamanın tarikat zamanı olmadığı söyleminin bu yeni sosyolojik duruma işaret ettiği ifade edilebilir. Geleneksel formların modernleşme ile birlikte anlam zeminini kaybettiği ve geleneksel tasavvufa ait kültür ve irfanın yeni dönemin tüm dinî hareketleri tarafından birlikte üstlendiği ifade edilebilir.

Nitekim Kenan Rıfî'nin, "neysek yine oyuz, erenler. Evvelce zahit tekkesinde demsaz idik, şimdi kalp tekkesinde dilsazız. Şimdi ten tekke oldu, gönül de makam, yine kalpler cemal nuruyla doldu" şeklindeki ifadeleri geleneksel tarikat hareketlerinin modern dünyanın şartlarına göre kendilerini yeniden konumlandıklarını göstermektedir. Dolayısıyla devletin hukuken sistemin dışına çıkardığı tarikat hareketleri modern kurum ve kurallara duyarlı yeni örgütsel kimliklerle, kadîm irfanî geleneği yeni dünyanın şartlarına entegre

<sup>52</sup> Selim Sözer, "Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: "İskenderpaşa Cemaati" Örneği" Doktora Tezi, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, 2018), 125-126.

<sup>53</sup> Işık, 214.





etmeye çalışmış ve böylece toplumsal varlıklarını sürdürmeye gayret etmişlerdir. Yine de yaşanan tarihî süreçler tasavvufî irfanın bakiyesini azaltmış, Türkiye’de ve dünyada yaşanan modernleşme ve sekülerleşme süreçleri bu irfanî geleneği örselemiş/öğütmüş eylem ve söylem kabiliyetini azaltmış ve entelektüel birikimini kaybettirmiştir.<sup>54</sup>

Günümüz cemaat hareketleri geleneksel tarikat hareketlerinde mevcut bulunan zikir, silsile, rabıta, çile, giyim vb. davranış kalıplarını, tekke ve dergâh gibi mekânları ve şeyh-mürîd gibi hiyerarşileri aşan yeni bir konseptte sahiptir. Kendilerini geleneksel tarikatların devamı olarak gören dinî grupların ise güncel dinî cemaatlerden daha fazla geleneksel izler taşıdıkları ve geleneğin uygulama pratiklerine sahip oldukları bilinmektedir. Buna rağmen Cumhuriyet öncesi tarikat hareketleri ile güncel takipçilerinin eş düzeyde fonksiyonlar yerine getirmedikleri ve tek başına bu kültürün taşıyıcıları olmadıkları ifade edilmelidir.

Teşkilatlı tasavvufun eskiden kalma bazı örnekleri devam etmekle birlikte, bugünkü tasavvuf anlayışında eskiye kıyasla önemli farkların olduğu kesindir. Mesela çile, inziva, şeyhe hizmet vb. uygulama pratikleri bugün için söz konusu değildir.<sup>55</sup> Modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni kamusal alan, tasavvufun irşat yöntemlerinde de önemli değişimlere yol açmıştır. Örneğin mürşitlik popüler kültürle buluşmaya başladıkça mahremiyet sınırlarında çözümler ortaya çıkmıştır<sup>56</sup>

Modernleşme süreci ve buna bağlı bir dizi değişime ek olarak Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen katı laiklik uygulamaları geleneksel tasavvuf hareketlerinden farklı yeni dinî grupların ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Tasavvuf hareketlerine ait fonksiyonların çoğu bu yeni dinî gruplar/cemaatler tarafından da üstlenmeye başlamıştır. Bu anlamda Nurculuk ve Süleymancılık yeni dönemde tasavvuf geleneğinin fonksiyonlarından bazılarını üstlenen güncel cemaat hareketlerinden ikisidir. Örneğin Osmanlı Devleti’nde özellikle asabiyet bağlarının güçlü olduğu Doğu Anadolu ve Irak bölgelerinde aşiretler arası ilişkilerde tasavvuf ve tarikatlar siyasî ve sosyo-ekonomik uzlaşının temel zemini iken modernleşme paradigması bu zemini zayıflatmış, tarikat şeyhleri ile aşiret reisleri arasındaki akrabalık ve güç ilişkilerine dayalı geleneksel dengede kırılma yaşanmış merkezîleşme, sekülerleşme ve nihayetinde bireyselleşme süreçleri ile birlikte bu denge değişmiştir. Erken Cumhuriyet döneminin zorla modernleştirme süreci sosyolojik zeminde karşıt tepkiler üretmiş ve tarihî gelenek farklı yapısal formlar içinde kültürel varlığını korumuştur. Bruinessen, Nurculuk hareketini, tarihî geleneğin farklı yapısal

<sup>54</sup> Işık, 216-217.

<sup>55</sup> Güngör, 179-180.

<sup>56</sup> Yıldırım, 171.



formlar içinde varlığını korumasının ve modern dinî hareketlerin/cemaatlerin ortaya çıkışının örneği olarak vermektedir.<sup>57</sup> Mardin de benzer şekilde Said Nursi ve Nurculuk hareketini tarihî geleneğin ve kültürel mirasın yeni yapısal formlar içindeki devamının bir örneği olarak vermektedir.<sup>58</sup>

Kurumsallaşan tasavvufun tezahür biçimi olan tarikatlar, fertle devlet arasındaki ikincil yapılar olarak birçok toplumsal işlevi yerine getirmektedir. Batı toplumlarında ikincil yapıların\* yerine getirdiği koruma fonksiyonunu doğu toplumlarında tarikatlar yerine getirmektedir. Ümmetin vahye ve şeriate dayalı iyiyi emretme ve kötüden sakındırma rolünü pratikte yerel dini cemaatler ve tarikatlar üstlenmektedir.<sup>59</sup>

Tarikat hareketleri çoğulcu bir anlayışla insanları bir arada tutma çabasıdır. Bosna'lı Abdullah Efendi'nin Bosna'da seyr ü sülûkunu tamamlaması Endülüslü İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimsemesi, Şam'da yaşaması ve Konya'da vefat etmesi, Niyaz-i Mısıri'nin Malatya'da doğup Mısır'da yaşaması, Elmalı'da tasavvuf eğitimini görmesi, dergâhını Bursa'da açması ve Limni'de vefat etmesi tasavvuftaki çoğulcu anlayışın iki somut yansımasıdır.<sup>60</sup> Hâlbuki postmodern dönemlerin çoğulculuğu atomize bir duruma karşılık gelmekte, çatışmaları derinleştirmekte, etnik ve kültürel ötekileştirmeler üretmektedir.<sup>61</sup> Dolayısıyla ortaya çıktığı günden itibaren insanların sosyal kimliklerine, mezheplerine ve meşreplerine bakmayarak bünyesinde barındıran, farklı kültür ve medeniyetlerin adetlerine ve sembollerine yer veren tasavvuf kültürünün günümüzde aynı pozisyonunu koruyup koruyamadığı önem arz etmektedir.

<sup>57</sup> Bruinessen, 341-385; Işık, 206-207.

<sup>58</sup> Şerif Mardin, "Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim" (İstanbul: İletişim Yayınlar, 1994), 27-99.

\* Batı toplumlarında mevcut olan bu ikincil yapılar "hükümdarların çıkardığı ya da onların namına çıkarılan kanunların yükümlülüklerinden muaf yapılar/gruplar"dr. Bu yapılar kendi otoritelerinin geçerli olduğu sınırlar dâhilinde devletin hukuki yetkilerini kullanabilmektedir. Sırasıyla kiliseler, feodal beyler, serbest şehirler ve belediyeler bu yetkiyi kullanmışlardır. Batı'da güçlü ve merkezi bir devletin yokluğu siyasi düzenin daha küçük ve ikincil olan yönetim birimlerince (Yunan polis şehirleri gibi) sağlanmasını beraberinde getirmişti.

<sup>59</sup> Şerif Mardin, "Din ve İdeoloji" (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 68-77.

<sup>60</sup> Ömer Yılmaz, "Tasavvuf Bize Ne Söyler?" (İstanbul: Sûfi Kitap, 2020), 214-215.

<sup>61</sup> Alain Touraine, "Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma", Çev. Olçay Kunal, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016); 220-250; Yasin Yılmaz, "Barış'ın İslam'ın Temel Kaynakları ve İslam Tarihi'ndeki Yeri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 10 (2017), 375-397; Yıldırım, age, 85-89.



Grup veya cemaatler -dinî veya seküler- birey için her dönem sıcak bir ortam, keyifli ve rahat bir yer olmuştur. Bauman cemaat ortamının hem güveni hem de riski beraberinde getirdiğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre bireyin tökezlemesi durumunda onun elinden tutup ayağa kaldıran cemaat aynı zamanda ona özgürlük bedeli ödetmekte ve kendi olma hakkını sınırlandırmaktadır. Postmodern dönem dinî, seküler, ekonomik, etnik, dijital vb. birçok cemaat türünün yükseldiği bir zaman dilimi olmuştur. Modern çağın yalnızlaşan bireylerine sığınak alanları olarak ortaya çıkan yeni cemaat formlarına dikkat çeken Bauman, bireylere ödetilen bedellere ve kolektivizmin bireyi baskılamasına da vurgu yapmaktadır.<sup>62</sup>

### Sonuç

Bir Müslüman cemaat hareketi olan tasavvufla ilgili bugüne kadar birbirine zıt birçok sosyolojik yorum yapılmıştır. Örneğin “tasavvufun mücadele tarzının İslâm’ın esprisinden uzak kaldığı, sosyolojik anlamda çözüm getirici olmadığı, yapıcı olmaktan ziyade reaksiyoner olduğu ve nizam koyucu olmadığı” şeklindeki eleştirel yaklaşımlardan “dünyanın değişen koşullarına rağmen bu ekolün yeni durumlara uyum başarısı gösterebildiği, Müslüman toplumların gündelik hayatlarına dair problemlere çözüm kaynağı olduğu ve artık büyük bir tasavvuf canlanması/rönesansı yaşandığı” şeklindeki pozitif değerlendirmelere kadar birçok yorum yapılmıştır.<sup>63</sup>

Fakat tasavvuf hareketlerinin sosyolojik bir olgu olarak tarihte ve günümüzde sivil toplum kuruluşlarına benzer roller oynayarak büyük insan kitlelerini etkilediği tartışmasızdır. Özellikle Osmanlı Devleti’nin yükselme döneminde tekkeler, zaviyeler, dergâhlar ve hangâhlar toplumla iç içe olmuş ve toplumsal sınıfların çoğuna hitap etmişlerdir. Örneğin demirciler, kazzazlar, iplikçiler tekkesi her zenaata hitap eden yapılanmalar olmuştur. Bu hareketler sosyal kimlik inşa etme fonksiyonu bağlamında cömertlik, kardeşlik, diğerkâmlık vb. davranış pratiklerini kurumsallaştırmış; toplumsal bütünleşme ve sosyalleşme işlevi bağlamında sohbet halkaları tesis etmiş; sanat, edebiyat, şiir, musiki ve spor alanlarında eğitimler gerçekleştirmiştir. Örneğin spor alanında okçuluk ve güreş eğitimlerinin gerçekleştirildiği ve bu yöndeki faaliyetlerin icra edildiği tekkeler bulunmaktaydı. Örneğin İstanbul Zeyrek yokuşundaki Pehlivan Mamurlar Tekkesinde üç yüzün üzerinde pehlivan yaşamıştı. İstanbul Ok Meydanındaki Okçular Tekkesi II. Abdülhamit dönemine kadar faaliyetlerini sürdürmüştü. Toplumun farklı kesimleri (Miskinler Tekkesi, Kediler Tekkesi, Edirne Romanlar Tekkesi) özelinde de kurumsallaşarak bu kesimlerin toplumla

<sup>62</sup> Zygmunt Bauman, “Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı”, Çev. Nurdan Soysal (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 7-11, 69-79.

<sup>63</sup> Güngör, age, 178-179; Yıldırım, 16.



ilişkisinin araçları olan tasavvuf, hastalıklı bireylerin bir tür karantinaya alınma yoluyla rehabilite edilmesi rolünü üstlenmişti. Bütün bu faaliyetler günümüz halk dindarlığının\* teşekkülünde büyük rol oynamıştır.<sup>64</sup>

İslam kültür ve medeniyetinin özel bir yanı olan tasavvuf kültürün taşıyıcıları bu olguyu hem ferdi hem de sosyal bir prensip olarak tasavvur etmektedir. Bu anlamda tasavvuftaki halvet salt bir yalnızlıktan çok insanı kuşatan dış dünyanın kötülüklerine karşı mesafe koymak ve kendine yoğunlaşmaktır. Esasında tasavvuf kültüründeki halvet, “halk içinde yaşamak ama Hak ile birlikte olmak” bağlamında önemli bir prensiptir. “Halvet der-encümen” kavramsallaştırması bu tutumu anlatmaktadır. Zâhirde halk ile fakat özde/bâtında Hak ile olma anlamındaki bu yaklaşım özellikle Nakşibendî geleneğinde belirgindir.<sup>65</sup>

Günümüz tasavvuf hareketleri geleneği tüm yönleri ile yaşatma gayesinde oldukları halde çağdaş dönemin şartları buna imkân tanımamaktadır. Postmodern dönemin ekonomik, siyasî, kültürel ve teknolojik şartları tarikatların Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde olduğu gibi merkezî konuma yerleşmelerine imkân tanımamaktadır. Bu durum tasavvuf hareketlerinin tarihte gördükleri bir kısım dünyevi fonksiyonlarını çağdaş döneme özgü kurumlara devretmelerini, uhrevî faaliyet alanlarının çoğunu ise modern dönemin dinî grup ve cemaatleri ile paylaşmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu durum Berger’in, “modernleşmenin gelenekselleşen dinî kurumsallaşmaları doğrudan etkilediği” yönündeki iddiasını ve Luckmann’ın, “dinin kurumsal bir kimlikle bireyin davranışları için koyduğu normların modernleşme süreci ile birlikte dönüşüm yaşadığı” şeklindeki yaklaşımını doğrular niteliktedir.

Dolayısıyla tasavvuf kültürünün bugünkü taşıyıcıları, sadece geleneğin devamı konumundaki günümüz tarikat hareketleri değildir. Sivil inisiyatifle ortaya çıkan yeni dinî grup ve cemaatler hatta resmî İslâm’ın kristalleştiği Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı kuruluşlar (Kur’an Kursları, Camiler, vakıflar, vb.) da bu kültürün günümüzdeki paydaş taşıyıcıları olarak karşımıza çıkmaktadır.

\* Yaşayan din, living religion, Volksglaube, Volksfrommigkeit.

<sup>64</sup> Ömer Yılmaz, “Tasavvuf Bize Ne Söyler?” 208-209; Yıldırım, age, 125-146.

<sup>65</sup> Süleyman Uludağ, “Halvet Der-Encümen”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları,1997), 15: 387-388.



## Kaynakça

- Amman, Mehmet Tayfun. "Anlamak ve Arınmak: Sosyoloji ile Tasavvuf Arasında Köprülerin Kurulması". *Akademik Platform Eğitim ve Değişim Dergisi*, 1 (2017), 18-22.
- Aydın, Abdullah. "Ebû Zer el-Gıfârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakçı, M., Necmeddin. "III-IV/IX-X. Yüzyıllarda Tasavvufun Teşekkül Süreci". *İslam Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, 1-28, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Berger, Peter L. "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi" *Toplumbilim Yazıları I. Der. ve çev. Adil Çiftçi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Berger, Peter L. "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri". *Bir Küre Binbir Küreselleşme Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik*. Çev. Ayla Ortaç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Berger, Peter L. "Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları". çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bolat, Ali. "Tasavvufun Doğuşu". *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Bruinessen, Martin Van. *Ağa Şeyh Devlet*. çev. Sabiha Banu Yalkut. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*. Ankara: Seha Neşriyat, 1989.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Haksever, Ahmet Cahit. "Tasavvuf Tanımları". *Tasavvuf El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Işık, Zekeriya. *Devlet ve Tarikat Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Işık, Zekeriya. *Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.



- Karamustafa, Ahmet, T. "Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kara, Mustafa. "Cem'iyet-i Sûfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/335, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatar Tekkeler Şeyhler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kılıç, Rüya. *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufî Geleneğın Taşıyıcıları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Konur, Himmet. "Zühdden Tasavvufa Geçiş, Tasavvuf 'un Gelişimi". *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi Sufilerin İnanç ve Ahlakı*. trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2009.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*. çev. Ali Coşkun- Fuat Aydın. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Meyerowitch, Eva de Vitray. *Hız. Mevlâna ve İslam Tasavvufu*. trc. Mehmet Aydın. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012.
- Nicholson, Reynold A. *İslam Sufileri*. çev. Mehmet Dağ vd. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.





- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Öke, Mim Kemal. *Dervişin Sema Defteri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayınları, 20018.
- Sözer, Selim. *Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar İskenderpaşa Cemaati Örneği*. Doktora Tezi, Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, 2018.
- Touraine, Alain. *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*. çev., Olçay Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "Halvet Der-Encümen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 15/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Sarmış, İbrahim. *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Ergün. *Sufî Sosyoloji Maneviyatın Toplumsal Varoluşu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Yılmaz, H. Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Yılmaz, Ömer. "Tasavvuf Tarikat ve Tekkelerin Türk Toplumundaki Tesir ve Tezahürleri". *Osmanlı Devleti'nde Padişah-Sûfî İlişkileri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Ömer. *Tasavvuf Bize Ne Söyler?*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2020.
- Yılmaz, Yasin. "Cihad Kavramı ve Hz. Peygamber'in (Sav) Mekke İle Medine'deki Uygulamaları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 22 (2013), 285-307.
- Yılmaz, Yasin. "Barış'ın İslam'ın Temel Kaynakları ve İslam Tarihi'ndeki Yeri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 10 (2017), 375-397.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2022, 6 (1): 372-395

**Endülüs Şairi İbnü'l-Haddâd'ın Divanı: Takdim ve Tahlil**

The Divan of Andalusian Poet Ibn al-Haddad: Introduction and Analysis

**Adnan ARSLAN**

**Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve  
Belâgâti Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye**

**Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences,  
Division of**

**Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric**

**adnan.arslan@bilecik.edu.tr**

**ORCID: 0000-0002-3989-6612**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 22.03.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 18.04.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 26.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Arslan, Adnan. "Endülüs Şairi İbnü'l-Haddâd'ın Divanı: Takdim ve Tahlil". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 372-395. <https://doi.org/10.32711/tiad.1091862>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Endülüs Şairi İbnü'l-Haddâd'ın Divanı: Takdim ve Tahlil

### Öz

Henüz hicri ilk yüzyılda Kuzey Afrika'nın tamamını fetheden Müslüman Araplar, Afrika ile yetinmemiş oradan İber Yarımadasına geçerek bugünkü İspanya topraklarının tamamına İslam'ı taşımışlardır. Yaklaşık sekiz asırlık Endülüs medeniyeti içerisinde pek çok alanda olduğu gibi edebiyat sahasında da Müslümanlar başarı göstermişler ve büyük şairler çıkarmışlardır. Bunlardan önemli bir isim olan İbnü'l-Haddâd (öl. 480/1087), edebi sanatları kullanmaya önem vermesi, Hristiyan bir rahibeye aşkını gazelleriyle dile getirmesi, Endülüslü olmasına rağmen Doğu Arap şairlerin yöntemini devam ettirmesi gibi pek çok açıdan dikkate değer bir şairdir. Bu çalışmada şairin divanı söz sanatları ve içerik bakımından incelenmiştir. Makalede daha ziyade kendisini mümtaz kılan yönleri ön plana çıkarılmış ve dikkat çeken yönleri incelenmiştir. Hristiyan bir rahibeye âşık olan fakat onunla evlenme imkânı bulamayan bir Müslüman şairin aşkını nasıl dile getirdiği özellikle irdelenmiştir. Söz sanatlarını kullanırken ne kadar tekellüften uzak olduğu üzerinde durulmuştur. Nesîbden methiyeye geçerken tehallus sanatında estetik kaygıları ne denli gözettiğine dair örnekler daha fazla ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili belagati, Endülüs şiiiri, İbnü'l-Haddâd, Nüveyra, Mu'tasım.

## The Divan of Andalusian Poet Ibn al-Haddad: Introduction and Analysis

### Abstract

The Muslim Arabs, who had conquered the whole of North Africa in the first century of the Hijra, were not content with Africa, but moved to the Iberian Peninsula from there, and brought Islam to all of today's Spanish lands. Within the eight-century-old Andalusian civilization, Muslims were successful in the field of literature, as in many other fields, and produced great poets. Ibn al-Haddad (d. 480/1087), one of the most important names, is a remarkable poet in many aspects such as giving importance to the use of literary arts, expressing his love for a Christian nun with his odes, and continuing the method of Eastern Arab poets despite being Andalusian. In this study, the poet's divan was examined in terms of rhetoric and content. In the article, rather, the aspects that make it stand out were highlighted and its remarkable aspects were examined. How a Muslim poet, who fell in love with a Christian nun but could not find the opportunity to marry her, expressed his love was especially examined. It has been emphasized how far from monopoly it is when using the rhetoric. Examples of how much aesthetic concerns are taken into account in the art of tehallus while passing from progeny to eulogy are discussed further

**Keywords:** Arabic rhetoric, Andalus poetry, İbnü'l-Haddâd, al-Nuweyra, al-Mu'tasım.



## Giriş

İspanya topraklarına ilk adım attıkları 711 yılından itibaren sadece birkaç yıl içerisinde oldukça büyük bir coğrafyaya hâkim olan Müslüman Araplar, bu topraklarda hüküm sürdükleri yaklaşık sekiz asır boyunca, sosyokültürel açıdan bambaşka bir medeniyetle etkileşime girmişlerdir. Bu etkileşimin en bariz görüldüğü sahalardan birisi de edebiyat alanıdır. Daha sonra literatüre “Endülüs Edebiyatı” olarak girecek olan bu yeni alanda, farklı bir dünya olan Avrupa'nın coğrafya ve medeniyetinin izleri görülecektir. İlk başlarda köklerinin bulunduğu Arap topraklarında yetişmiş büyük Arap şairlerinin yolundan giden Endülüslü şairler, bir süre sonra İspanya'nın tamamen bambaşka tabiat ve ikliminden etkilenecekler ve bu etki doğal olarak edebi ürünlerde de kendisini gösterecektir. Sadece içerik değil müveşşah türünde görüldüğü gibi biçim olarak da Endülüs şiiri bambaşka açılımlar arz edecektir. Özgünlüğü ve daha da önemlisi kaybedilmiş topraklara ait olduğu için Endülüs şiiri pek çok akademik çalışmanın konusunu teşkil etmiştir. Endülüs denildiğinde tarihi olarak epey geniş bir süreyi kapsadığı için araştırmacılar, incelemelerini sekiz asır içerisinde belirli tarih aralıklarıyla daraltarak yapmaktadırlar. Örneğin Fevzî İsâ, çalışmasında Muvahhidler Dönemi özelinde Endülüs şiirini ele almışken<sup>1</sup>, Hâlid Bâkir Hâşim ise Murâbitlar dönemi şiirini incelemiştir.<sup>2</sup> Bu tarzda dönem ve konu özelinde Arap dünyasında Endülüs şiiri üzerine yapılmış çalışmalar müstakil bir bibliyografya teşkil edecek sayıda.

Bu çalışmanın konusu ise Endülüs şiiri denildiğinde akla gelen önemli isimlerden olan İbnü'l-Haddâd'ın divanının edebi sanatlar ve içerik bakımından incelenmesidir. Böyle bir çalışmayı özgün ve önemli kılan husus en başta İbnü'l-Haddâd'ın, biyografik kaynaklarda nitelikli bir şair olarak tanıtılmış olmasına rağmen ülkemizde şairliği ve divanı hakkında herhangi bir akademik çalışma yapılmamış olmasıdır. Rahmi Er'in Diyanet İslam Ansiklopedisinde 2000 yılında “İbnü'l-Haddâd” makalesini kaleme almasından bugüne kadar Türk akademisinde henüz şairle ilgili bir araştırma yapılmaması dikkatimizi çekmiştir. Arap dünyasında şair hakkında sınırlı sayıda bir literatür oluşmuştur. İbnü'l-Haddâd'ın divanının diğer şairlere oranla az sayıda incelemeye tabi tutulmuş olması açıkçası bizi teşvik etmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Fevzî İsâ, *eş-Şi'ru'l-Endelusî fi 'asri'l-Muvahhidîn* (İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 2007).

<sup>2</sup> Hâlid Bâkir Hâşim ed-Derdîrî, *eş-Şi'ru'l-Endelusî fi 'asri'l-Murâbitîn* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 2000).

<sup>3</sup> Bu çalışmalardan bazıları için bk. 'Anûd bint Ahmed el-'Anzî, *el-Bedî' fi dîvân İbnu'l-Haddâd el-Endelusî* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014);



Bu çalışmalarda şairin divanı sanatsal açıdan incelenmiş ve şaire özgü yaklaşımlar titizlikle incelenmiştir. Fakat bu çalışmalarda şairin divanı incelenirken gözlerden kaçmış bazı incelikler olduğunu fark ettik. Bu makalede bu ayrıntılar bir araya getirilerek şair hakkında oluşmuş literatüre katkı sunma amaçlanmıştır. Çalışmada ağırlıklı olarak deskriptif/tasviri yöntem kullanılmıştır. Şairin kimi ifadelerinde dikkat çeken edebi yaklaşımı yer yer eleştirilmiştir. Araştırma, İbnü'l-Haddâd'ın divanı ile sınırlı tutulmuş ve şiirlerin biçim özelliklerine değinilmemiştir. Böyle bir araştırma ile ülkemizde yapılan Endülüs Arap şiiri araştırmalarına bir katkı sunulması amaçlanmaktadır. Nitekim son yıllarda Endülüs Arap şiiri çalışmalarında kayda değer bir artış görülmektedir. Ulusal Tez Merkezi'nin verilerine göre başlığında "Endülüs" geçen tez düzeyindeki doksan araştırmadan yaklaşık yirmisi doğrudan Endülüs Edebiyatı ile ilgilidir. Diğer taraftan İSAM Makale Veri Tabanı taramasına göre yine Endülüs başlıklı makale düzeyinde 253 çalışmanın mevcut bulunduğu, bunlardan da hatırı sayılır kısmının edebiyat hakkında kaleme alınmış olduğu gözlemlenmiştir.

Şairin hayatı hakkında ilgili ansiklopedi maddesinin yeterli düzeyde bilgi vermiş olduğu göz önünde bulundurularak<sup>4</sup> burada doğrudan İbnü'l-Haddâd'ın şiirlerinde dikkatimizi çeken ayrıntılar başlıklar halinde ele alınacaktır.

### 1. Fiziki Tasvirler

Pek çok gazel şairi mahubuyla olan ilişkisinde yaşadığı halet-i ruhiyeyi ölümle ilişkilendirir. Bunun örnekleri oldukça fazladır. İbnü'l-Haddâd'ın aşağıdaki beyti de bunun ilginç bir örneğini teşkil etmektedir:

وَقَدْ جَرَحْتُ عَيْنَايَ صَفْحَةَ حَيْدِهِ      عَلَى خَطِّ فَاحْتَارَ قَتْلِي عَلَى عَمْدٍ

*Gözlerim onun yanağını bakışlarıyla –sehven- yaraladı.*

*O ise benim canıma –bilerek- kastetti.<sup>5</sup>*

Bu beyitte şair, kasidelerin nesîb kısımlarında sıklıkla dile getirilen bir klişeyi kendi yorumuyla yeniden sunmaktadır. Şairler sevgilinin yanaklarını yani

<sup>4</sup> İsrâ Abdülmün'im Abdülhalîm, *Dîvânu İbni'l-Haddâd el-Endelusî: Dirâsetun belâğiyye* (Mısır: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015).

<sup>4</sup> Rahmi Er, "İbnü'l-Haddâd El-Vâdîâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/60-61.

<sup>5</sup> İbnü'l-Haddâd el-Endelusî, *Dîvânu İbni'l-Haddâd el-Endelusî*, thk. Yûsuf Alî Tavîl (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 198.



tenini çok yumuşak oluşuyla methederler. Mahbubun göz, endam, saç, bakış, kaş, kirpik ve zülüflerinin yanı sıra ten yumuşaklığı da başlı başına methe konu olmaktadır. Burada İbnü'l-Haddâd'ın tenin, bakışlardan dahi etkilenecek kadar narin olduğu mübalağasını Mütenebbî'de de görürüz. O kasidesinin nesîb kısmında İbnü'l-Haddâd gibi şöyle der:

وَرَفَّةٌ وَجْهِ لَوْ خُتِمَتْ بِنَظْرَةٍ      عَلَى وَجْتَيْهِ مَا إِتْحَى أَثَرُ الْحَتَمِ

*Yüzü öylesine narin ki eğer yüzüne bir bakış kondursan*

*Bakışların izi bir daha silinmez, (mühür gibi) öyle kalır.<sup>6</sup>*

Mütenebbî'nin buradaki tasvirine göre cildin hassaslığı öyle bir rikkate ulaşmıştır ki bakışlardan bile etkilenmektedir. İbnü'l-Haddâd'ın da yukarıdaki beytinde, Mütenebbî seviyesinde bir mübalağayı tercih ettiğini görüyoruz. Sevgilinin yanaklarına yanlılıkla bakma cüretinde bulunmuş ve bu bakışlar yanakları yaralamıştır. Sevgilinin bu hataya verdiği karşılık ise hiç de inşaf olmaması ve yaralamaya karşılık öldürmekle mukabele etmiştir.

## 2. Sitem

İbnü'l-Haddâd'ın dikkat çeken diğer özelliği de nesîb kısmında sıklıkla sitemde bulunmasıdır. Bu hususta diğer muasır şairlerden bir adım önde olduğu görülmektedir. Örneğin;

وَأَمَلُ مِنْ دَمْعِي إِلَانَةً قَلْبِهِ      وَلَا أَثَرَ لِلغَيْثِ فِي الْحَجَرِ الصَّالِدِ

*Gözyaşlarımla onun kalbini yumuşatmayı ümit ediyorum.*

*Ne var ki yağın yağmurun sert taşa hiçbir etkisi olmuyor.<sup>7</sup>*

Şair, mahbubunun aşkıdan dolayı hüznlenmiş ve ağlamıştır. Bu ağlayışlarının sevgilide, onun kalbini yumuşatmak gibi bir karşılığı olmamıştır. İbnü'l-Haddâd sevgilisinin bu katı kalpliliğinden şikâyetçidir. Onun kalbindeki bu umursamazlık, sert bir kaya parçasının sağanak yağın bir yağmurdan etkilenmeyişine benzetilmektedir. Şair temsili istiare sanatını kullanarak kendi gözyaşlarını yağmura, sevgilinin kalbini ise kaskatı bir taşa benzetmektedir.

<sup>6</sup> Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî* (Beirut: Dâru Beyrût, 1983), 82.

<sup>7</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 199.





### 3. Hikmet

Araplar nezdinde hayat tecrübelerinin edebi formda gelecek kuşaklara aktarılması çok önemlidir. Buna binaen ister gazel olsun ister methiye, pek çok farklı temalı şiirde ara ara hikmet beyitlerine yer verildiği görülür. Şair, aynı zamanda bilge bir şahsiyet olduğunu bu hikmet beyitleriyle gösterir. Hatta bazı şairlerin özellikle bu meyanda öne çıktığı ve hikmet şairi unvanıyla anıldığı bilinmektedir. İbnü'l-Haddâd da hikmet içerikli şiirler söylemiştir. Burada birkaç örnekle onun hakîm yönüne değinmek yerinde olacaktır.

İbnü'l-Haddâd bir şiirinde ilmin önemine vurgu yapmak için şu beyitleri söyler:

وَالنَّفْسُ عَادِمَةٌ الْكَمَالِ وَإِنَّمَا  
بِالْبَحْثِ عَنْ عِلْمِ الْحَقَائِقِ تُكْمَلُ  
وَالْمَرْءُ مِثْلُ النَّصْلِ فِي إِصْدَائِهِ  
وَالْجَهْلُ يُصَدِّي وَالتَّقَهُمُ يَصْقَلُ

*Kişi, kemalden yoksundur;*

*ancak hakikat ilmini araştırmakla bulur kemalini.*

*Kişi, paslanma açısından kılıcın keskin ucu gibidir.*

*cehalet paslandırır, anlayış ise parlatır.<sup>8</sup>*

Şair, ilimle iştiğal etmeyi kişinin yaratılıştan gelen öğrenme melekesini parlattığına ve ilimden uzak olmanın da bu melekenin körelmesine neden olduğuna işaret eder. İlimle iştiğali kılıcı bilemeye, terk etmeyi ise paslanmaya benzetir. Şu var ki bu hikmet şiirleri şairin bizzat maksadı değildir. Zira sonraki beyitte tehallusta bulunarak övdüğü kişinin methine geçecektir.

Şairin sosyal ilişkilerde düstur edilecek diğer bir hikmetli şiiri de şu şekildedir:

وَمَا النَّاسُ إِلَّا فِعَالُهُمْ  
فَدَعْ مَا تُزْخِرُهُ الْأَنْسُنُ  
سَجِيَّةُ أَصْلِ الْقَتَى فَعَلَهُ  
بِمَا عِنْدَهُ يَفْدِفُ الْمُعَادِنُ

*İnsanlar fillerinden ibarettir.*

*Dilleriyle süsledikleri şeylere bakma sen.*

<sup>8</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 244.



Çünkü maden ocağı, özündekini sunar.<sup>9</sup>

İbnü'l-Haddâd'ın burada işaret ettiği asıl karakter vurgusu özgün olmamakla birlikte ifade biçimi bakımından gayet mahsus bir üsluptadır. Zira Arap şiirinde karakterin asıl olduğu, insanların kendi mizaçlarını gizlemekte başarılı olamayacaklarına dair çok şey söylenmiştir.<sup>10</sup> Burada şairin ikinci beyitte insanları bir madene benzetmesi ilgi çekici olmuştur. Altın madeninden altın, demir madeninden demir çıktığı gibi her insan ayrı bir maden ocağı gibidir. İçinde ne varsa, hangi ahlak üzere yaratılmış ise onu dışarı vuracaktır.

#### 4. Söz Sanatlarından Cinasta Tekellüf

Bedî' ilmi söz sanatlarına oldukça yoğun bir şekilde yer veren şairin bu özelliğini kimi zaman tekellüfsüz gösterdiği fakat çoğu zaman da yapmacık bir şekilde sanat üretmeye çalıştığı görülür.<sup>11</sup> Aşağıdaki beyitte şairin cinas sanatını yaparken estetik kaygıyı sağlamak amacıyla bir bakıma tekellüfe girdiği görülür:

وَلِي فِي السَّرَى مِنْ نَارِهِمْ وَمَنَارِهِمْ      هُدَاةً حُدَاةً وَالنَّجُومُ طَوَائِفُ

*Gece onlara doğru gidişimde -yıldızlar sönmüş iken-*

*onların ışıkları ve ateşleri benim için birer rehber ve hâdi olmuştur.*

Araplar belki de günlerce sürecektir uzun çöl yolculuklarında, yollarını kaybetmemeleri için yanlarında rehberler bulundurlardı. Bunun yanında develerin yürüyüşünü tanzim etmek ve onları motive etmek için has bir ritimle şiirler okurlardı. Develerin bu nağmeli okuyuşlara ayak uydurdukları bilinmektedir. Develeri motive etmek için söyledikleri bu mahsus şiirlere *hadâ*, bu işi yapan kişiye de *hâdî* derlerdi. Yolda rehberlik eden kişi de *hâdî*

<sup>9</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 258.

<sup>10</sup> Bu konu hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Adnan Arslan, "Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ahlak-Yaratılış Karşılaştırması ve Şiirde Bunun Bir Motif Olarak Kullanılmasına Dair Bir Alan Taraması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (2021), 941-956.

<sup>11</sup> Çalışmanın girişinde atıfta bulunduğumuz gibi İbnü'l-Haddâd'ın divanındaki bedî' ilmi söz sanatlarının incelenmesine dair müstakil bir akademik çalışma mevcuttur. Bu yüzden söz sanatları gibi bir başlık atarak yeniden incelemeyi gereksiz gördük. Burada şairin özellikle cinas sanatında kimi zaman abartıya gittiği ve kulağı rahatsız edecek seviyede zorlama ses uyumlarına önem verdiği hususuna odaklanmayı uygun gördük.



idi. Şair gece yolculuğunda ulaşmak istediği kişilerin yakmış oldukları ateşin الحادي hâdî ve aynı zamanda da الهادي vazifesi gördüğünü söyler. Bu iki kelime vezin bakımından uyumlu olduğu gibi ses açısından da ahenklidirler. Ancak bu uyumun cümlelerin akışından gelen tabii bir gereklilik sonucu olmadığı söylenebilir. Zira gece yolculuğunda hedeflenen yerin ışıklarının yanması yıldızların bulunmayışının yerini tutabilir. Bu açıdan rehber ihtiyacı duyulmaz. Fakat develeri teşvik edip hızlandırmak için ezgiler söyleyen kişiye yine ihtiyaç vaki olacaktır. Develer ışığın varlığından dolayı şevke gelmezler. Anlaşılan o ki şair, ses benzerliği olan bu iki kelimeyi peş peşe getirerek lafzî süslemek amacına odaklandığı için böyle bir tekellüfe girmek zorunda kalmıştır.

Şairin diğer söz sanatları içerisinde özellikle cinasa ziyade bir değer verdiği dikkat çekmektedir. Fakat bir önceki örnekte olduğu gibi cinası uygularken kulağı tırmalayacak bir sunilikte pek çok beyte rastladığımızı ifade etmek zorundayız. Aşağıdaki beyitlerde şairin cinas üretirken nasıl zorlandığı açıkça görülecektir:

فَبَشِّرْ سَمَاءَ السَّمَاءِ وَالسَّنَاءِ      بِنَجْمٍ هَدَى لَاحٍ فِي آلِ هُودٍ

*Aydınlık ve ihtişamın semasını müjdele ki*

*Hûd ailesinde bir hidayet yıldızı görüldü.<sup>12</sup>*

Bu beyitte İbnü'l-Haddâd, aralarında tek bir hemze farkı olup vakıftan dolayı telaffuzu aynı olan iki kelimeyi peş peşe getirmiştir. Böyle bir cinas ise kulağa hoş gelen bir sanat olmaktan ziyade zevkiselim sahiplerini rahatsız edecek gereksiz bir tekrara benzemektedir.

İbnü'l-Haddâd'ın sesteş lafızlar bulmak için epey uğraştığına şahit olduğumuz diğer bir örnekte tekellüfle neyi kastettiğimiz daha belirgin bir şekilde anlaşılacaktır. Aşağıdaki beyitte şair maşuku Nüveyra'ya şöyle hitap eder:

عَسَاكَ بِحَقِّ عَيْسَاكَ      مُرِجَّةَ قَلْبِي الشَّكَ

*Ümidim budur ki sen, İsa'nın hatırına*

<sup>12</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 203.



Ummak anlamına gelen عسى ile İsa, lafız ve telaffuz bakımından çok yakındır. Şair bunlara muttasıl zamirler ekleyerek güzel bir ses ahengi meydana getirmiş olduğunu düşünmektedir. Divanı yayına hazırlayan ve şiirleri şerh eden Yûsuf Alî Tavîl'in de işaret ettiği gibi şairin bu tür çabaları şiire ruh kazandıran edebi derinlikten uzak birer kelime oyunu olmaktan öte geçmemektedir.

## 5. Teşbihler

Şairin divanında göz alıcı güzellikte teşbihler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Bunların içerisinde özellikle teşbih-i zımnî örnekleri bir hayli caziptir. Aşağıdaki beyitte şairin teşbihi hayranlık uyandıracak seviyededir:

وَقَدْ يَحْسِبُونَ السَّلَامَ مِنْكَ سَلَامَةً      وَرُبَّ مَنَامٍ دَبَّ فِيهِ حِمَامٌ

*Seninle barış içerisinde olmanın selamet getirdiğini sanıyor olabilirler.*

*Oysaki nice uykular vardır, ölüm onda sessizce yürür.<sup>14</sup>*

İbnü'l-Haddâd, bu beyitte övdüğü kişinin hasımlarıyla anlaşıp uzlaşma içerisine girdiği zamanlardaki halini methine konu etmek ister. Hâlbuki genel anlamda epik şiirde savaş meydanındaki kahramanlık ve cesaret sahneleri tasvir edilir. Barış halinde memdûhun kahramanlığı nasıl öne çıkarılabilir? Şair buradan da gizli bir kahramanlık üretmekte başarılıdır. Övülen kişi barış halinde çevresine zahiri bir emniyet duygusu verir. Hasımları onunla barış halinde iken kendilerine bir zarar gelemeyeceğinden emin olurlar. Oysaki onların bu yanlısı uykuya dalan kişinin selameti gibidir. Nice kişiler, dinlenmek için uykuya dalarlar. Hâlbuki ölüm onları, kendilerini en rahat hissettikleri yer olan uyku anında sessizce ama kısıvrak yakalar.

Şairin zımnî teşbihlerde başarılı olduğunu gösteren diğer bir örnek ise onun hikmet şiirlerinde yer almaktadır. Şair hatasız dost aramanın ne kadar yanlısı bir şey olduğunu etkileyici ve bir o kadar da ikna edici bir dille anlattığı şiirinde şu teşbihe yer verir:

وَلِكُلِّ شَيْءٍ أَفَةٌ مُؤْجِدَةٌ      إِنَّ السِّرَاحَ عَلَى سَنَاءٍ يُدَجِّنُ

<sup>13</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 241.

<sup>14</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 254.



*Her şeyin bir afeti elbette vardır.*

*Nitekim lambanın ışığının üzerinden çıkan dumandır.<sup>15</sup>*

Lambanın karanlığı aydınlatıp işlerimizi gördürmek gibi büyük bir faydası vardır. Fakat lamba, ışık saçmasına rağmen üzerinde dumanı çıkar ve bulunduğu ortama az da olsa is ve koku yayar ki bunlar sağladığı faydanın yanında hiç görünmez. İnsanlar da lambalar gibidir. Asıl itibarıyla ışık saçmalarına ve bizlere fayda sağlamalarına rağmen duman misali hataları da olacaktır. Şair bu beyitte insanları lambaya, faydalarını ışığa, zararlarını ise ister istemez meydana gelen is ve kokuya sebebiyet veren dumana benzetmektedir.

Şairin divanında başarılı temsili teşbih örneklerine de rastlarız. Özellikle hikmet içerikli şiirlerinde bu tür teşbihleri sıklıkla kullanır:

فَدَعَ الزَّمَانَ فَإِنَّهُ لَمْ يَعْتَمِدِ      بِجَلَالِهِ أَحَدًا وَلَا بِهَوَايِهِ

كَالْمُرْنِ لَمْ يُخَصِّصْ بِنَافِعِ صَوْبُهُ      أَفْقًا وَلَمْ يُخَيَّرْ أَذَى طُوفَانِهِ

*Boş ver zamanı! O, kimseyi kasten ne yüceltir ne de alçaltır.*

*Bulut gibi, yağışının faydası kimseye mahsus değil.*

*Tufanıyla da kimseye kasten eza vermeye çalışmaz.<sup>16</sup>*

Arap şiirinde pek çok şairin zamandan veryansın ettiğini görürüz. Şairler, hayatta başlarına gelen musibetlerin müsebbibi olarak gördükleri zamanın sillelerinden hep şikâyet edip dururlar. İbnü'l-Haddâd, yukarıdaki beyitleriyle bu tavra itiraz eder. Zaman, özellikle birilerin zararı yahut menfaati için kasten bir şeyler yapmaz. Bulut gibidir. Yağdığı zaman fayda görenler de olur zarar edenler de. Bulutun böyle bir kastı olmadığı gibi zaman da kasıtlı işler yapacak değildir. Buradaki teşbihin gayet yerinde olduğu açıkça görülmektedir.

## 6. Dini Referanslar

İbnü'l-Haddâd'ın şiirlerinde dikkat çekecek derecede dini kavram ve terimlere atıfta bulunulduğu görülür. Şairin ismini açıkça zikrettiği maşuku Hristiyan kadın Nüveyra'ye hitaben söylediği şu sözlerinde onun bu yönü açıkça görülür:

<sup>15</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 259.

<sup>16</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 301.



*Ey katil bakışlı, aşk zahidi! Takva sahibisin.*

*Fakat gözün bir kez yanlış baktı.*

Şair, sevdiği kadının bakışlarının öldürücü bir etkisi olduğunu ifade eder. Bu, Arap şiirinde sıradanlaşmış bir kullanımdır. Fakat şairin “aşk zahidi” tabiri kendine mahsus ustaca bir ifadedir. Şöyle ki zühd, kişinin kendisini dünyadan ve dünyaya ait her şeyden çekmesi ve yüzünü sadece Allah’a hasretmesi anlamından daha ziyade tasavvufi bir kavramdır. Şairin maşukunu “aşk zahidi” olarak tavsif etmesi ise onun kendine âşık olana zerre kadar tenezzül etmemesine işarettir. Kendisine aşkla gelene karşı O, yüzünü çevirmiş adeta zühde girmiştir. Şair sevgilisinin kendisine karşı takındığı bu tavrı “vera’” ile ifade eder. Hâlbuki vera’ da zühd gibi tasavvufi literatürün kavramlarından birisidir ki takva benzeri bir anlama gelmektedir. Yani sevgilisi maşukuna hiç bakmamış olmakla adeta takva sahibi olmuştur. Fakat her nasılsa bu sevgili sadece tek bir bakışla vera’ ve zühdüne aykırı davranmış, günah işlemiş ve bunun neticesi de şairi tarumar eden bir aşkın kalbine yerleştirmiştir. Bu tür dini referanslı beyitler İbnü'l-Haddâd divanında sıklıkla görülür. Şairin maşuku Nüveyra’ya hitaben söylediği şu sözlerinde de dini terminolojinin izleri açıkça görünür:

فَيَا عَجَبًا أَنْ ظَلَّ قَلْبِي مُؤْمِنًا      بِشَرِّ عِزَامٍ ظَلَّ بِالْوَصْلِ كَافِرًا

أَرْجِي لِسُلُوكِي نُشُورًا وَحَسَنَةً      بَرَى رَأْيِي ذِي الْإِحَادِ أَنْ لَيْسَ نَاشِرًا

*Ne tuhaf ki kalbim vuslat kâfiri olan aşk şeriatına*

*Öyle iman edip durmuş.*

*Ben tesellimin tekrar dirileceğini (haşir) umuyorum,*

*Oysaki onun güzelliği, mülhit bir kalple dirilişi inkâr ediyor.<sup>17</sup>*

Bu iki beyitte İbnü'l-Haddâd'ın aşk meselesini, iman-küfür bağlamında telaffuz edilen kavramlarla değerli kılmaya çalıştığı görülür. Onun anlatımına göre aşk bir din gibidir ve kendine mahsus bir “şeriat”ı vardır. Şairin kalbi bu

<sup>17</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 215.





dinin “mümin”idir. Hâlbuki ahkâmını maşukunun vaz ettiği bu dinin şeriatı vuslatı yani kavuşmayı “inkâr” etmektedir. İkinci beyitte ise diğer bir akide kavramı olan “haşr”e atıfta bulunur. Ölülerin tekrar dirilmesi anlamındaki bu kavramı şair, sevgilinin vuslat ve hayali ile teselli bulması manasında kullanır. Buna göre firaktan adeta ölmüş olan kalbini hayat üfleyerek diriltecek olan teselli akidesi, sevgili tarafından inkâr edilmektedir. Yani maşuk, vuslatı ile şaire teselli verip onu diriltmek meselesinde özel kavramıyla bir “mülhit”tir.

Diğer bir örnekte de benzer bir yaklaşımla tefsir kaynaklarında görmeye alışkın olduğumuz kavramlara yer verir. Mu’tasım’ı methettiği bir kasidesinin ilk beytinde şöyle der:

بِلَادٍ عَدَتْ بِأَجْوَجٍ فِيهَا فَأُفْسِدَتْ      فَكُنْتُ كَذِي الْقَرْنَيْنِ وَالْجَحْفَلِ السَّدِّ

*Öyle memleketler ki Ye’cûc geldi de getirdi mefsedet;*

*sen ise Zülkarneyn gibiydin. Ordun da bir set.<sup>18</sup>*

Bu beyitte şair görüldüğü gibi övdüğü kişiyi Zülkarneyn’e, savaştığı kişileri ise Ye’cûc’a benzetir. Ordusu ise etten bir duvar gibidir ki bu haliyle set gibi görünmektedir. Şairin burada kullandığı ifadeler bilindiği üzere dini referanslıdır. İbnü'l-Haddâd’ın divanında bu kabilden pek çok örnek bulunmaktadır. Memdûhu kişilerin hüküm sürdüğü coğrafyaları, Arafat ve Mina gibi kutsal ve emniyetli topraklara benzetmektedir.<sup>19</sup>

Şairin, kavram düzeyinde dini kavramlara başvurmasının yanı sıra bir de dini naslara doğrudan atıfta bulunduğu da görülür. Bedî’ ilminde *tazmin/iktibas* olarak bilinen alıntı estetiği, şairin divanında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Haddâd, şiirlerini Kur’ân ayetlerinden yaptığı iktibaslarla güzelleştirmek ister. Sarakusta Hükümdarının girdiği bir savaşta galip gelmesini methettiği bir kasidesinde şöyle der:

وَأَيْسَ يَجِيئُ الْمَكْرُ إِلَّا بِالْهَلِيبِ      وَكَمْ مِنْ مَوْقِدٍ يَغْشَاهُ مِنْ وَقْدِهِ لَفْحٌ

*Tuzak ancak sahibini kuşatır.*

*Nice ateş yakarı, onun alevleri içinde kalır.<sup>20</sup>*

<sup>18</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 185.

<sup>19</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 217.

<sup>20</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 179.



Bu beytin ilk mısraında geçen *ولا يحقُّ المكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ* و ليس يحق المکر إلا بأهله ifadesi “Kötülük tuzakları, kuranların ayağına dolaşır.”<sup>21</sup> âyetinden iktibas edilmiştir.

## 7. Şiirde İlmi Kavramlar

İbnü'l-Haddâd'ın dikkat çeken diğer ilginç bir yönü, şiirinde dini referanslar yanında diğer ilim dallarında da vukufiyetini göstermesidir. Şair, söz sanatlarıyla edebi hünerini göstermeye çalışırken bir taraftan da muhtelif ilim dallarına ait kavramlara başvurarak ilmi birikimiyle edebiyatını desteklemek ister. Aşağıdaki beyitte şairin nahiv ilminin kavramlarını, maşukunun kalbini fethetmek için nasıl cazip bir iltifata dönüştürdüğü görünmektedir.

فَأَنْتَ صَمِيمٌ لَيْسَ يُعْرَفُ كُنْهُهُ      فَلَمْ صَيَّرُوا فِي الْمَعْرِفَاتِ الصَّمَائِرَ

*Sen hakikati bilinmez bir zamirsin.*

*Ne diye zamirleri, marife isimlerden saydılar ki!*<sup>22</sup>

Arap nahvinde ismin yerine kullanılan zamirler belirli/marife isimlerden kabul edilmektedir. Aksi ise nekra/belirsiz isimlerdir. Şair maşukunun hakikati bilinmez bir zamir olduğunu söyler. Burada bedî' ilminin alt disiplinlerinden olan tevriye sanatından da bahsetmek mümkündür. Çift anlamlı bir lafzı zikredip onun uzak olan anlamını kastetmek manasındaki tevriye sanatı<sup>23</sup> uyarınca şair, bu beyitte “zamir” ile sevgiliye, kalp/gönül/vicdan diyerek hitap etmektedir. Sevgili, şairin iç dünyasını tamamıyla kaplamış ve kabini büsbütün fethetmiştir. Kalbinde taht kuran ve mahiyetini de bir türlü derk edemediği bu sevgi, nekra/belirsiz olması gerekirken ne hikmetse nahiv âlimlerince marife/belirli isimler kategorisinde incelenir.

Methiyede nahiv ilmine atıfta bulunma aslında Arap şairleri arasında kullanılagelen bir üsluptur. Abbasi şairi Mütenebbî'nin de bu tarzda şiirleri bulunmaktadır. Şairler anlaşılan bu geleneğe uyararak şiirine renk katmaya çalışmakta

<sup>21</sup> el-Fâtır 35/43.

<sup>22</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 215.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Zekiyyüddîn İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrü't-Tahbîr* (ft şinâti's-ş-ir ve'n-nes.r ve beyâni icâzi'l-Kurân), thk. Hafnî Muhammed Şerîf (B.y.: Lecnetu İhyâi'-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 268.



ve beklenmedik ilişkilerle övdüğü kişileri şaşırtmaya çalışmaktadır. İbnü'l-Haddâd bir önceki örnekte olduğu gibi bu kez de övdüğü kişinin sıfatları arasında zulmün bulunamayacağını ilginç bir şekilde şöyle dile getirir:

لَا تَأْتِي الْأَحْكَامُ حَيْفًا عِنْدَهُ      فَكأنما الأفعال والتَّوَيُّنُ

*Onun verdiği kararlar asla zulümle bir araya gelmez.*

*Tıpkı fiillerle tenvinin yan yana gelmediği gibi.<sup>24</sup>*

Bilindiği üzere fiiller tenvin almaz. Tenvin almak isimlere mahsus bir durumdur. Şair nahiv ilmiyle ilgili bu kuralı övdüğü kişiye uygular. Onun verdiği kararlar ve zulmün de –fiil ve tenvin gibi- bir araya gelmesine imkân yoktur.

Şairin, astronomi biliminin kaynaklarına vakıf olduğunu gösteren bir beyti ise şöyledir:

فَنُجُومُهُ زَهْرٌ تَوَابِتٌ لَمْ يَرْمِ      تَعْدِيلُهَا زَيْجٌ وَلَا قَانُونٌ

*Onun (sarayın) yıldızları parlak ve sabittir.*

*Ne bir zîc ve ne de bir yasa onu hareket ettiremez.<sup>25</sup>*

İbnü'l-Haddâd bu beyitte memdûhu Mu'tasım'ı (Mu'tasım b. Sumâdih et-Tüçbî (ö. 484/1091) Meriye Sultanı) sarayı üzerinden övmektedir. Sarayın pencerelerinden görünen ışıklar gökyüzünde sabit yıldızlar gibidir. Şair, bu ışıkların semadaki sabit yıldızlara benzediğini ifade etmekle sarayda hâkim olan Mu'tasım'ın hâkimiyetinin kalıcılığına işaret etmektedir. Şair, sarayı yıldızlarla ilişkilendirirken bir taraftan da astronomi ilmine vakıf olduğunu göstermek ister. Hakkında ender kimselerin bilgi sahibi olduğu "Zîc" denilen yıldız bilimine ait bir kaynaktan bahseder. Yıldızların hareketlerini inceleyen ilim ehlinin başucu kitabı olan bu kaynak, gök cisimlerinin hareketleri hakkında bir şeyler söylese de söz konusu Mu'tasım'ın yıldız misal sarayı olunca susmak zorunda kalacaktır. Zira sarayın sabit yeri asla değişmeyecek ve yerler ve gökler durdukça halkına ümit ve kuvvet vererek ışık saçmaya ve yol göstermeye devam edecektir. Şair aynı kasidenin devamında yine astronomi

<sup>24</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 277.

<sup>25</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 270.



ilminin kavramları olan تقاطع الأضلاع “Yörüngelerin kesişmesi” ve الرأس والتنين “baş ve iki yılan” kullanarak övgüsüne devam edecektir.<sup>26</sup> İbnü'l-Haddâd'ın özellikle bu kasidede antik ve ilkçağ Yunan felsefe ve mitolojisine de hâkim olduğunu gösterdiği görülür. Mu'tasım'ın hattının güzelliğini Matematikçi Öklid<sup>27</sup>, düşüncelerindeki derinliği Platon ve bilgeliğini de Hermes<sup>28</sup> ile karşılaştırır.<sup>29</sup> Şair bu ifadeleriyle Mu'tasım'ı methederken bir bakıma ilmi birikimini ispatlayarak da kendisi ile övünmektedir. Bir başka şiirinde ise âşık olduğu Hristiyan kadın Nüveyra'ya gazelinde matematik ilminin kavramlarıyla ilan-ı aşk etmektedir.<sup>30</sup>

## 8. Hüsn-ü Tehallus

Arap şiirinin klasik formu olan kaside türünde sanatsal bütünlük kendini kaside içi fasılların uyumu olarak gösterir.<sup>31</sup> Şair fasıllara ayırdığı kasidesinde önce sevgilisinin yaşadığı mekâna gelir, onu bulamaz. el-Vukûf ale'l-atlâl yahut Vakfetun taleliyye denilen bu girişte sevgiliye duyulan özlem, onda arta kalan şeyler üzerinden dile getirilir.<sup>32</sup> Türlü türlü üsluplarla onun güzelliği ve aşk vasfedilir. Fakat kasidenin amacı sadece gazel değildir. Şair birazdan kendini övecek (fahir), kabilesini yüceltecek (methiye), savaş sahnelerine yer verecek (hamaset) ve hasımlarını yerin dibine sokacaktır (hiciv).<sup>33</sup> Bunların her birinin

<sup>26</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 271.

<sup>27</sup> İlkçağ'ın en ünlü matematikçisi. Hüseyin Gazi Topdemir, “Öklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/24-25.

<sup>28</sup> Çeşitli kültürlerde değişik isimlerle anılan mitolojik veya yarı mitolojik bir şahsiyet. Mahmud Erol Kılıç, “Hermes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/228-233.

<sup>29</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 272.

<sup>30</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 308.

<sup>31</sup> Ebü'l-Hasen Henüddîn Hâzım b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bülegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*, thk. Muhammed el-Habib b. Hûca (Beyrut: Dâru'l- Garbi'l-İslâmî, ts.), 287.

<sup>32</sup> Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Nakdû's-Şîr* (Konstantiniyye, Matbaatu'l-Cevânib, 1302), 43; Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-Tâ'iyyeyn* (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtûrî), thk. Ahmed Sakr (B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994), 1/429.

<sup>33</sup> Burada edebiyat eleştiri tarihinde kadim bir tartışma olan kaside bütünlüğü meselesine atıfta bulunmaktadır. Bazı eleştirmenler kaside içerisinde vezin ve kafiye dışında bir bütünlük olmadığını savunurken bazıları da bunu mevcut olduğu görüşüne zehap etmişlerdir. Biz bu makalede kasidenin yapısını oluşturan fasılların bulunduğunu ve bunların da birbiri ile intizam halinde olduğu nispette yapının başarılı olabileceği görüşünü tercih ettik. Konu hakkında müstakil bir çalışmaya kısaca bakmakta fayda olacağı söylenebilir. Bkz. Merve Özçetin, “Batı Ve Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetü'l-Kaside Meselesi”, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (Aralık 2020), 155-192



konu ve amacı ayrı ayrı olsa da konular arası geçişlerde yumuşak bir intikal güzel bulunmuştur. Bundan dolayı kaside içi geçişlerde bağlantı kurulması ya da daha doğrusu teşbîbden<sup>34</sup> methiyeye intikalde kulağı tırmalamayacak ifadelerle geçişin sağlanması bir sanat kabul edilmiştir.<sup>35</sup> Bu geçişin dinleyicinin hissetmeyeceği yumuşaklıkta olması ustalık sayılmıştır.<sup>36</sup> Bu sanatla kaside tek bir kalıptan çıkmış gibi mükemmel bir uyumu gösterecektir.<sup>37</sup> Belagat âlimleri bu sanatın estetik bir miyar olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte adının ne olduğu hususunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bugün itibarıyla bu sanata dair en çok kabul görmüş yaygın kullanım tehallus olmuştur.<sup>38</sup>

İbnü'l-Haddâd'ın kasidelerine baktığımızda tehallus bağlamında Doğu Arap şairlerinin izinden gitmeye çalıştığı görülür. Teşbîbten methiyeye geçişte bu geçiş estetik bir şekilde yapmakta tekdüze değildir. Kimi şiirlerinde takdire şayan bir ustalık varken kimi şiirlerinde ise zayıf kimi zaman da anlamlı bir bağ kurmadan doğrudan methe geçmektedir.

İbnü'l-Haddâd, hakkında pek çok methiye söylediği Mu'tasım hakkındaki bir kasidesine teşbîble başlar. İlk beş beyitte klasik methiyelerde izlenen yöntemi benimseyerek giden sevgilinin ardından hasret ve özlemini ifade eder. Deve hevdecinde oturan sevgilinin gidişi, ayrılığın acısı ve maşukun yanaklarının kırmızılığının vasfından sonra beşinci beyitte şöyle der:

وَكُونُ ابْنِ مَعْنٍ صُبْحُهَا الْمَبَالِغُ

وما الدُّخْرُ إِلَّا لَيْلَةٌ مُدْمَمَةٌ

*Felek, karanlık bir geceden ibarettir.*

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-şu'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423),1/75.

<sup>35</sup> Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz, *el-Bedî'* (B.y.; Dâru'l-Cil, 1410/1990), 155; Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini's-şir ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Dâru'l-Cil, 1401/1998), 1/234; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî, *Sirru'l-fesâhâ* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982), 268

<sup>36</sup> Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî, *Hiżânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. İsam Şekyû (Beirut: Dâru'l-Bihâr, 2004), 1/329. (2 Cilt)

<sup>37</sup> Ebü İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *et-Tirâz liesrâri'l-belâga* (Beirut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423), 2/173. (3 Cilt).

<sup>38</sup> Konu hakkında ayrıntı için bk. İsmail Durmuş, "Tehallus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/317-319.



İbn Ma'n (el-Mu'tasım-Billâh Muhammed b. Ma'n) ise bu karanlık gecenin aydınlık sabahıdır.<sup>39</sup>

Yukarıda bahsedildiği gibi teşbîbden methe geçişte anlamlı bir irtibatı gözetmek olan hüsn-ü tehallus sanatının İbnü'l-Haddâd'ın bu kasidesinde başarılı bir şekilde uygulandığını söylemek mümkün değildir. Zira ilk beş beyitte anlatılanlar tamamen ayrılıp giden sevgiliye dair iken altıncı beyitte memdûh (övülen kişi) zifiri bir karanlığa benzeyen feleği aydınlatan sabah olarak takdim edilmiştir. Şair teşbîb mukaddimesinde sevgilisinin ayrılığundan dolayı kapkara bir halet-i ruhiye yaşamış olduğunu dile getirmiş olsaydı böyle bir tehallus anlamlı olabilirdi. Hâlbuki burada böyle bir geçiş estetiği sağlanmış görünmemektedir.

Şairin tehallus sanatını başarıyla uyguladığını gördüğümüz bir örnekte İbnü'l-Haddâd, genelde Arap şiirinde uygulanan bir tarz olan teşbîbden methe geçişte farklı bir yöntem uygular. Şair bu kez beklenmedik bir şekilde teşbîbden tabiat tasvirine oradan methe geçecektir. Nehri şöyle vafeder:

وَيَا لَكَ مِنْ مَهْرٍ صَوُولٍ مُجَلْجَلٍ      كَأَنَّ الْقَرَى مُزْنَ بِهٍ دَائِمِ الرَّغْدِ

*Ey gürül gürül akan nehir!*

*Sanki toprak, sürekli gök gürültülü bir bulut.<sup>40</sup>*

Bu beyitte şair, güçlü akıntısıyla coşkun bir nehri tasvir eder. Yerden heybetli bir ihtişamlı fıskıran nehir sağanak yağan bir yağmuru andırır. Buna binaen şair toprağı sağanak yağan bir yağmurun membaı olan buluta benzeter. Yağmur buluttan döküldüğü gibi nehir de topraktan öyle coşmaktadır. Diğer taraftan temsili teşbihe zenginlik katmak için şair, nehrin yerden kaynarken veyahut akıp giderken çıkardığı uğultuyu da kapkara yağmur bulutlarının derinliklerinden gelen gök gürültüsüne benzeter. Bu tasvire bir derinlik daha katmak için şöyle bir ilavede bulunur:

إِذَا صَافَحَتْهُ الرِّيحُ تَصْفُفُ مَنَّهُ      وَتَصْنَعُ فِيهِ صُنْعَ دَاوُدَ بْنِ السَّرْدِ

*Rüzgâr onu sıyrıp geçtiğinde yüzeyini parlatır.*

<sup>39</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 175.

<sup>40</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 199.





*Ondan Davud eseri bir zırh yapar.<sup>41</sup>*

Derin ve uğultulu bir akışla boşalıp gelen bu nehrin üzerinden sıyrılıp geçen rüzgâr, su yüzeyinde bambaşka bir güzellik meydana getirmektedir. Normalde nehrin yüzeyi ayna gibi olup gökyüzünü yansıtarak mavi yahut buluttan dolayı koyu bir renk olması beklenirken rüzgârın titretmesiyle yüzey bembeyaz bir perdeye döner. Şair bu parlaklığı çelikten imal edilmiş bembeyaz bir parlak zırhın yüzeyine benzetir. Sanki rüzgâr eserek su yüzeyini parlatmış ve bir zırha çevirmiştir. Şairin bu nehir tasvirinin methiye içerisinde bir yeri olmalıdır. Bundan sonraki beyitte methe geçilecek ve nehir ile memdûh arasında bir bağlantı sağlanacaktır:

تُفَيِّجُهُ مِنْ مَنبَعِ الْجُودِ وَالرِّفْدِ

كَأَنَّ يَدَ الْمَلِكِ ابْنِ مَعْنٍ مُحَمَّدٍ

*Sanki Melik İbn Ma'n Muhammed'in eli*

*Cömertlik menbaından o nehri akıtıyor.<sup>42</sup>*

Şairin nehir tasviriyle ne yapmak istediği bu beyitle anlaşılmaktadır. Buna göre övülen kişi, o kadar büyük bir cömertlik ve ikram sahibidir ki gürül gürül akan o nehir sanki onun elinin içinden kaynamaktadır. Burada karmaşık ve oldukça girift bir temsili teşbihten bahsedildiği söylenebilir. Şöyle ki tasvir edilen nehrin üç özelliği öne çıkarılmaktadır. Rüzgârın esmesiyle parlaklığı, sağanak yağın yağmur gibi bol akması, gök gürültüsü gibi ürpertici bir uğultu çıkarması. Bu üç öge ise medih makamında güzellik, heybet ve cömertliğe işaret etmektedir. Görünen o ki şair, övülen kişinin elini düşmana gök gürültüsü gibi korku salan, kendi halkına ise yağmur gibi bereketler getiren bir keyfiyette tasvir etmek istemiştir. Bunu mübalağalı bir şekilde aktarmak için de o nehrin övülen kişinin elinin içinden kaynadığını ifade etmiştir. Bu beyitle şairin yapmış olduğu tehallusta başarılı olduğu görülmektedir.

## 9. İcâz ve Tatvil-i Kelamlar

Edebi ürünlerin kalitesini belirleyen en önemli kriterlerden birisi de az söze çok mana yükleyebilmektir ki buna maânî ilminde icâz denilmektedir. Şairin aktarmak istediği manayı aktarırken kelime israfından kaçınması ve veciz bir dille maksadını anlatabilmesi gerekir. Bu suretle söylenen kelimeler anlam bakımından daha zengin bir keyfiyet kazanır ve hayal gücünün devreye

<sup>41</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 199.

<sup>42</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 199.



girmesiyle çağrışımları bol ifadeler meydana gelmiş olur. Şairlerin kullandıkları dilin kalitesine bu açıdan da bakılmaktadır.

İbnü'l-Haddâd'ın şiirlerine îcâz açısından bakıldığında farklı seviyelerde şiirlerinin olduğu görülür. Bunların bir kısmında şairin çağrışımlı ve zengin anlamlı ifadeler kullandığı görülürken bir kısmında ise tam aksine gereksiz izahlarla sözü uzattığı dikkat çekmektedir. Şairin bu bağlamda dikkatimizi çeken bir tatvili şu beyitte göze çarpmaktadır:

تَكَادُ تَغْنَى إِذَا شَاهَدْتَ مُعْتَرِكَا      عَنْ أَنْ يُسْأَلَ حَسَامٌ أَوْ يُسْأَلَ دَمٌ

بَلْحِظَةٍ مِنْكَ يَنْتَقِي الْقِرْنَ مُنْعَفِرَا      كَانَ لِحَاظِكَ فِيهِ صَارِمٌ خَدِمٌ

*Savaş alanına baktığında neredeyse*

*kılıç çekmene ve kan dökmene gerek kalmayacaktı.*

*Senin bir bakışın hasmı yere serer.*

*Senin nazarında keskin bir kılıç saklı.<sup>43</sup>*

İbnü'l-Haddâd övdüğü kişinin savaş meydanında ne kadar büyük bir kahraman olduğuna dikkat çekmek için onun heybetli duruş ve haşmetli bakışını metheder. Onun bakışları düşmana öylesine korku salar ki kılıç çekmeye ve kan dökmeye gerek bile kalmaz. Zira düşman onun bakışlarını görür görmez arkasına bile bakmadan çekip gider. İlk beyitte bu anlam kolaylıkla anlaşılmaktadır. İkinci beyitte ise şair بلحظة “şöyle bir bakışla ki” diyerek ilk beyitte zaten ifade ettiği şeyleri tekrar etmekte ve sözü gereksiz yere uzatmaktadır.

## 10. Hristiyan Aşkı

İbnü'l-Haddâd'ın en özgün olduğu hususlardan birisi de kuşkusuz onun Hristiyan bir kadına duyduğu aşkı, dini farklılık üzerinden dile getirmesidir. Daha önce de bahsedildiği gibi Nüveyra adındaki Hristiyan kadına olan aşkını dini motifleri kullanarak dikkat çekici bir üslupla ifade edebilmiştir. Bu başlık altında ele alınacak birkaç örnek yeterli olacaktır:

<sup>43</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 250.



مُتَلِّقَةٌ قَدِ وَحَدَّ اللهُ حُسْنَهَا      فُتِّي فِي قَلْبِي بِهَا الْوَجْدُ وَالْحَزْنُ

*Teslis inancına sahip. Fakat Allah onun güzelliğini tek kılmış.*

*Kalbinde de onun hasret ve hüznü ile ikilendi.<sup>44</sup>*

Şair, Nüveyra'nın teslis inancına sahip bir Hristiyan oluşunu estetik bir edebi dile dönüştürür. Kadın, akidesine uyararak teslise inanmış olsa da Allah Onun güzelliğini eşsiz yani vahdet üzere tek bir surette yaratmıştır. Bu hakikaten çok anlamlı bir ifadedir. Kadın Allah'ı üçlüyorken Allah Onu tek yaratmıştır. İbnü'l-Haddâd kadının teslis inancını akide bakımından kabul etmez. Fakat Onun güzelliğinin yanında bir de kalbindeki hasret ve hüznü de ekleyince bir nevi teslis ortaya çıkar. Kadının (haşa!) baba-oğul-kutsal ruh şeklindeki teslisine karşılık şairde güzellik-hasret-hüzün üçlemesi akide şekline dönüşmüştür.

Belki de şair, bir Müslüman olarak Hristiyan bir kadına âşık olmakla düştüğü durumun tuhaflığının farkındadır ve bu garip hali Hristiyanlık-Müslümanlık vurgusu üzerinden ifade etmeyi daha uygun görmektedir. Şairin bu renkli üslubunu başka şiirlerinde de görmek mümkündür. Örneğin aşağıdaki beyitte yine bir Hristiyan'a âşık olduğunu dini semboller üzerinden ifade etmektedir:

وَفِي شِرْعَةِ التَّنْزِيلِ فَرَدَّ مَحَابِسَ      تَنْزَلَ شَرْعَ الْحُبِّ مِنْ طَرْفِهِ وَحُبًّا  
وَأُدْهِلَ نَفْسِي فِي هَوَى عَيْسَوِيَّةٍ      بِمَا ضَلَّتْ النِّفْسَ الْمُتَقَبِّيةَ الْهُدَا

*Teslis akidesinde güzelliği tekledi. (tüm güzelliği kendinden topladı)*

*Aşk şeriatı Onun gözlerinden vahiy yoluyla nazil olmuştur.*

*İsevi bir aşıkta (Bir Hristiyan'ın aşkıyla) nefsim hayretler içinde,*

*Onunla Hanîf olan (tevhit ehli) ruhum dalalette düştü.<sup>45</sup>*

Şair, Nüveyra'nın inandığı teslis akidesi üzerinden gazeline renk katmaya çalışmaktadır. Maşuk teslise inanmış olsa da sahip olduğu güzellik ile ehli-tevhittir. Hristiyan bir kadına âşık olmakla şaşkınlıklar içerisindeki nefsi, Hanîf yani tevhit ehli iken yoldan çıkmış ve sapmıştır. Şairin burada zikrettiği dalalet

<sup>44</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 256.

<sup>45</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 306.



düşmek ile dinden çıkmayı değil aşka düşmekle aklını kaybettiğini kastetmektedir. Divan bu kabilden pek çok örnekle doludur.

## 11. Muğlaklık ve Anlaşılrlık

Şiir eleştirmenleri, şairlerin duygularını ifade ederken yahut tasvirlerde bulunurken maksatlarını kolayca anlaşılır bir dil kullanmaları gerektiğinin altını çizmişlerdir. Tabi ki anlaşılır olmak basit ve yüzeysel bir dil kullanmak anlamına gelmez. Şair, olabildiğince derin, geniş ve zengin anlamlar sunarken bunu oldukça anlaşılır, sade ve muğlaklıktan uzak lafız ve ifade biçimleriyle anlatabilmelidir. Böyle bir derinlik ve sadeliği normal olarak her şair her şiirinde sağlayamaz. Şairlerin şiirleri bu meziyet çerçevesinde eleştirilmektedir. İbnü'l-Haddâd'ın şiirlerine bu miyar çerçevesinde bakıldığında iki zıt kutup olan muğlaklık ve anlaşılrlık arasında muhtelif seviyelerde gelip gittiği görülür. Bazı şiirlerinde şair gayet sade bir dille kulağa hoş, zihne kolay fakat anlamı güzel ifadeler kullanır:

مَلِكِ الْقُلُوبِ بِسِيَرَةِ عُمَرَ

*Kalpleri Ömer ahlakıyla fethetti.* <sup>46</sup>

Övülen bir kişi hakkında “Ömer ahlakı taşıyor” ve “bununla da kalpleri fethetmiştir” anlamındaki ifadede kullanılan lafızlar görüldüğü gibi muğlaklıktan uzaktır. Şair basit kelimelerle Hz. Ömer'in siretini düşündürerek pek çok açıdan karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Zira herkesin zihnindeki “Ömer” çağrışımları farklıdır ve herkesin hayal dünyasında kendine ait bir “Ömer” bulunmaktadır. Şair, her dinleyicinin kendi dünyasında yansıyan Hz. Ömer figürünü övülen kişinin üzerine düşürmeye çalışmıştır.

Şiirde, gözlerin ve kulakların aradığı önemli bir husus da beyitler arasında anlam bakımından tutarlılığın sağlanmasıdır. Şairin his dünyasında yakaladığı kareyi bir bütün halinde doğru yansıtabilmesi için bütünün parçaları arasında anlam tutarlılığını sağlayabilmesi gerekir. Bir beyitte aktarılan bir duygu yahut düşünce ile çelişen yahut onu desteklemeyen diğer bir beyit, şairin duygularında samimi olmadığı izlenimi uyandıracaktır. Bu tür bir kopukluk yahut daha doğrusu şiirin anlamsal yapısındaki çatlaklık, nadiren de olsa İbnü'l-Haddâd'da görünmektedir.

İbnü'l-Haddâd bir kasidesinde Mu'tasım'ın annesi üzerine mersiye söyler. Hemen her mersiyede olduğu gibi dünyanın fani olduğu, ölüm gerçeği ve insanın ecel

<sup>46</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 277.



karşısında çaresizliği gibi bilindik mevzulara değinir. Fakat bu bağlamda şöyle bir ifade sarf eder:

ولربما أعطى الزمان مقادَهُ      لا تيأسنَّ فزربَّ صعِبَ أمكنا

*Belki de zaman bize teslim olmuştur.*

*Ümitsizliğe düşme! Nice zorlar mümkün olur.<sup>47</sup>*

Önceki beyitte hayatın ne çetin zorluklar getirdiği ve bir sonrasında ise gündüzden sonra gece geldiği gibi hayattan sonra da ölümün geleceğini ifade eden şairin bu arada “ümitsizliğe düşme” şeklindeki bir çıkışı kanaatimizce bağlam dışıdır. Zira bu bir mersiye ve beklenen de vefat eden kişinin ardından üzölmek, yas tutmak ve dünyanın gerçeğini anlatmaktır. Annesinin ölümü karşısında elinden hiçbir şey gelmeyen Mu'tasım'a hitaben tekitli bir şekilde, “ümitsizliğe kapılma” demek hem mersiye geleneğine uymamış hem de kaside için anlam bütünlüğüne hanel getirmiştir. Şairin bu ifadeyle ne yapmak istediği açıkçası tam bir muğlaklıktır denilebilir.

## Sonuç

Bu çalışmada Endülüs şairlerinden İbnü'l-Haddâd'ın divanı içerik açısından incelenmiştir. Divanının tamamına bakıldığında şairin söz sanatlarına gereğinden fazla bir biçimde yoğunlaştığı ve bunun sonucunda da yer yer mana zenginliğini gölgede bırakacak derece lafzı öne çıkardığı görölmüştür. Bu açıdan İbnü'l-Haddâd'ın şiirleri bilhassa cinasın aşırıya kaçıldığı durumlarda edebiyatın nasıl hanel gördüğü hususunda fikir verici olmuştur. Şair Hristiyan bir rahibe duyduğu aşkı pervasızca dile getirmiştir. Bu açıdan onun şiirlerinde bir Hristiyan'a duyulan sevginin hangi edebi üslupta ifade edildiği gözlemlenmiştir. Şair kalbinde taşıdığı aşkı, sıklıkla akide üzerinden dile getirmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Haddâd, entelektüel birikimini şiirine taşıyan bir şair olarak karşımıza çıkmaktadır. Matematik ve astronomi gibi ilimlerin kavramlarıyla konuşarak şiirini kimi zaman anlaşılması güç bir hale dönüştürmüş ve edebiyatın özü olan duygu aktarımı vasfını bazı durumlarda kaybetmiştir. Zira bu kavramlarla şairin ne anlatmak istediği muğlak bir hale gelmiştir. Anlaşılan şair bu kavramları gazel ve methiyede kullanarak bir bakıma fahirde bulunmuş yani aslında kendisini övmüştür. Pek çok ilme muttali olduğunu dolaylı ve suni bir şekilde dile getirmiştir. Bunun dışında şairin kimi şiirlerinde sözünü gereksiz yere uzatarak *tatvîl* ve *haşv* noktasına yaklaştığı da görölmüştür. Buna karşılık şairin takdire şayan yönleri de vardır. İbnü'l-Haddâd'ın bir saray şairi olmasına rağmen şiirlerinde halkın anlayacağı bir dil kullandığı ve halkın ilgi duyduğu temalar işlediği de tarafımızca tespit edilmiştir.

<sup>47</sup> İbnü'l-Haddâd, *Dîvân*, 280.



## Kaynakça

'Anzî, 'Anûd bint Ahmed. *el-Bedî' fî dîvân İbnu'l-Haddâd el-Endelusî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Abdülhalîm, İsrâ Abdulmün'im. *Dîvânu İbni'l-Haddâd el-Endelusî: Dirâsetun belâğiyye*. Mısır: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Alevî, Ebû İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî. *et-Tırâz liesrâri'l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1423.

Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-  
Tâiyyeyn* (el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî). thk. Ahmed Sakr. B.y.; Dâru'l-Maârif, 1994.

Arslan, Adnan. "Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ahlak-Yaratılış Karşılaştırması ve Şiirde Bunun Bir Motif Olarak Kullanılmasına Dair Bir Alan Taraması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (2021), 941-956.

Derdîrî, Hâlid Bâkir Hâşim. *eş-Şi'ru'l-Endelusî fî 'asri'l-Murâbitî*. Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 2000.

Durmuş, İsmail. "Tehallus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Endelusî, İbnü'l-Haddâd. *Dîvânu İbni'l-Haddâd el-Endelusî*. thk. Yûsuf Alî Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Er, Rahmi. "İbnü'l-Haddâd El-Vâdîâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Halebî. *Sirru'l-fesâhâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982.

Hamevî, Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. İsmâ Şekyû. Beyrut: Dâru'l-Bihâr, 2004.

İbn Ebü'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn. *Tahrîrü't-Taḥbîr (fî şinâati's-şîr ve'n-nesr ve beyâni icâzi'l-Kurân)*. thk. Hafnî Muhammed Şerîf. B.y.: Lecnetu İhyâi'-Turâsî'l-'Arabî, ts.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Naḫdü's-şîr*. Konstantiniyye, Matbaatu'l-Cevânib, 1302.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müsli. *eş-Şi'ru ve's-şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.





İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. *el-Umde fî mehâsini's-şîr ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru'l-Cîl, 1401/1998.

İbnü'l-Mu'tezz, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedî*: B.y.; Dâru'l-Cîl, 1410/1990.

Îsâ, Fevzî. *eş-Şî'ru'l-Endelusî fî 'asri'l-Muvahhidîn*. İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 2007.

Kartâcennî, Ebü'l-Hasen Henüddîn Hâzim b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed. *Minhâcu'l-Bülegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*. thk. Muhammed el-Habib b. Hûca. Beyrut: Dâru'l- Garbi'l-İslâmî, ts.

Kılıç, Mahmud Erol. "Hermes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/228-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Mütenebbî, Ebü't-Tayyib. *Dîvânü'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.

Özçetin, Merve. "Batı Ve Arap Şiir Eleştirmenlerine Göre Vahdetü'l-Kaside Meselesi". *Balıkesir İlahiyat Dergisi*. 12 (Aralık 2020), 155-192

Topdemir, Hüseyin Gazi. "Öklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 34/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 396-414

**Tefsir Kaynaklarında Kadın Sahâbîlerin Kıraat Rivayetlerindeki Rolü**

The Role of Women Companions in Recitation Narrations in Tafsir Sources

Mustafa HAMURLI

Dr., Öğr. Gör. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Dr., Lecturer, Harran University Faculty of Theology, Şanlıurfa, Turkey  
Department of Reading the Qur'an and Qirā'āt Science.

mustafahamurli@harran.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9153-2800

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 23.03.2022  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 07.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 26.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Hamurlu, Mustafa. "Tefsir Kaynaklarında Kadın Sahâbîlerin Kıraat Rivayetlerindeki Rolü". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 396-414. <https://doi.org/10.32711/tiad.1092379>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Tefsir Kaynaklarında Kadın Sahâbîlerin Kıraat Rivayetlerindeki Rolü

### Öz

Kur'an ilimleri çok yönlü bir kavram olup içerisinde birçok ilim dalını barındırmaktadır. Bu ilimler arasında onu okumak, en doğru şekilde telaffuz etmek, farklı kıraatlerin cümleye kazandırdığı anlamları bilmek ve içerdiği hükümlerle amel etmek yer almaktadır. Kur'an'ın tefsiri ve hadislerin rivayet edilmesinde kadın sahâbîlerin büyük bir role sahip oldukları bilinmektedir. Ancak kıraat ilminde de bu yetkinliğe sahip olup olmadıkları merak konusudur. Kıraat ilminin teselsül yoluyla nakledilmesinde muhaddislerin belirlemiş olduğu isnâd sisteminin önemli role sahip olduğu müşahede edilmektedir. Bu sebeple kıraati nakleden kişinin, hocasından naklettiği rivayeti muttasıl bir senetle rivayet etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla rivayet silsilesinin sahâbeye ulaşmaması veya senet içerisinde herhangi bir kopukluğun meydana gelmesi durumunda ilgili kıraat rivayeti reddedilmektedir. Kadın sahâbîlerin tefsir ve hadis alanlarında olduğu gibi kıraat nakillerinde de nispeten yer aldıkları görülmektedir. Bu çalışmada kıraat ilmine katkı sunan kadın sahâbîlerin kimler olduğu, kaç rivayet naklettikleri, naklettikleri bu rivayetlerin sahih ya da şâz kıraatler kapsamında mı değerlendirildiği konusuna açıklık getirilmesi hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsîr, Kıraat, Kur'an, Âyet, Kadın Sahâbî

### The Role of Women Companions in Recitation Narrations in Tafsir Sources

#### Abstract

The sciences of the Qur'an is a versatile concept and includes many branches of science. Among these sciences are reading it, pronouncing it in the most correct way, knowing the meanings that different readings give to the sentence and acting on the provisions it contains. It is known that women Companions have a great role in the interpretation of the Qur'an and the transmission of hadiths. However, it is a matter of curiosity whether they have this competence in the science of recitation. It is observed that the isnâd system, which was determined by the muhaddis, has an important role in the transmission of the science of qira'at through teselsul. It is seen that Women Companions are relatively involved in recitation transmissions as well as in the fields of tafsir and hadith. In this study, it is aimed to clarify the issue of who the women companions who contributed to the science of recitation are, how many narrations they narrated, and whether these narrations are evaluated within the scope of sound or shad recitations.

**Keywords:** Tafsir, Recitation, Qur'an, Verse, Women Companion.

#### Giriş



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
Turkey Journal of Theological Studies  
[Tiad: 2602-3067]

Cilt / Vol: 6  
Sayı/Issue: 1  
2022

Kıraat ilminin ilk üç asırda Kur'an ilimleri başlığı altında ele alındığı bilinmektedir. Bu alanda kaleme alınan eserler, kıraat ilmi kavramının henüz yaygınlaşmadığı döneme rastlamaktadır. Hârûn b. Mûsâ'nın (öl. 170/786) *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (öl. 255/869) *el-Kırâât* adlı eserleri, kıraat ile ilgili telif edilen ilk eserler arasında yer almaktadır. Dördüncü asırda kıraat ilminin müstakil bir alana sahip olduğu ve yedi kıraat veya on kıraat adıyla ismini duyurduğu görülmektedir. Bu tarihten itibaren farklı coğrafyalarda yaşayan ilim talebeleri kıraat ilmine yönelmeye başlamışlardır.<sup>1</sup> Taberî, Zemaşerî, Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân tefsiri gibi kaynaklarda kadın sahâbî ve tâbiilerin toplamda kırk dört kıraat rivayeti yer almaktadır. Mâturîdî tefsirinde bu sayı yetmiş küsur olarak zikredilmektedir. Ancak Mâturîdî tefsirinde yer alan bazı rivayetlerin kıraat rivayeti olmaktan ziyade ilgili âyetin tefsiri ve yorumu mahiyetinde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla birçok müfessirin naklettiği bu rivayetlerden altı tanesinin meşhur yedi kıraatin içerisinde, geri kalan otuz sekiz rivayetin ise yedi kıraatin dışında, farklı tefsir kaynaklarında ve şâz kıraatlerin cem' edildiği eserlerde yer aldığı göze çarpmaktadır. Kadın sahâbîlerin en-Nisâ (4/128. âyeti), el-Mâide, Hûd, Yûsuf, Tâhâ ve et-Tekvîr sûrelerindeki kıraat rivayetleri sahih yedi kıraat içerisinde yer alan rivayetlerdir. Diğer sûrelerde bulunan kıraat rivayetleri ise tefsir kaynaklarında ve yedi kıraat dışındaki eserlerde geçmektedir. Yapılan bu makale çalışmasında kadınlardan Hz. Âişe (öl. 58/678), Hz. Hafsa (öl. 45/665), Hz. Ümmü Seleme (öl. 62/681), Hz. Fâtıma (öl. 11/632), Esmâ (öl. 30/650), Ümmü Sa'd, Ümmü'd-Derdâ (öl. 81/700), 'Amre (öl. 98/717), Ümmü Süfyân (öl. 107/726) ve Ümmü'l-Heysem'in kıraat rivayetlerinde buldukları anlaşılmaktadır. Bu isimler içerisinde sahâbî olmayan kadınlar olabilir. Ancak tâbiî kadınların naklettiği birkaç rivayet dışındaki bütün rivayetlerin sahâbî kadınlar tarafından nakledilmiş olmasından dolayı makale başlığı olarak sadece kadın sahâbîler ismine yer verilmiştir. Alan taraması neticesinde konumuzla ilgili üç makalenin kaleme alındığı anlaşılmıştır. İlk iki makalede Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'nın kıraat rivayetlerinin tefsire yansması konusu işlenmiş ve bu kıraatleri hangi yöntemle naklettikleri üzerinde durulmuştur.<sup>2</sup> Yapılan bu her iki çalışmada belirli şahısların merkeze alındığı ve diğer kadın sahâbîlerin konu edilmediği dikkat çekmektedir. Diğer makalede ise Medinelî

<sup>1</sup> Subhî Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1965), 250.

<sup>2</sup> Nesrişah Saylan, "Hz. Âişe'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2017), 135-151; Nesrişah Saylan, "Hz. Hafsa'ya Nisbet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâturîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 397-420.



kadın sahâbî ve tâbiîlerin tefsire katkısı konu edilmiştir.<sup>3</sup> Ancak her üç makalede de bu rivayetlerin kaç tane olduğu, hangi sûrelerde geçtiği ve bu rivayetlerin hangi tefsir kaynaklarında zikredildiği konusuna değinilmemiştir. Yaptığımız bu çalışma, kadın sahâbîlerin kıraat alanındaki bütün rivayetlerini öğrenmeyi, bu rivayetlerin hangi sûrelerde ve hangi tefsirlerde nakledildiği bilgisini sunmayı hedeflemektedir. Kadın sahâbîlerin kıraat rivayetlerinin azlığı sebebiyle çalışmanın dar bir çerçevede ele alınması zorunlu hâle gelmiştir. Konu işlenirken Taberî (öl. 310/923), Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273) ve Ebû Hayyân (öl. 745/1344) tefsirinin yanı sıra İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980) *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an min kitâbi'l-bedî'* adlı eseri temel kaynak olacaktır. Bununla beraber kadın sahâbîlerin kıraat rivayetlerinin zikredildiği diğer tefsirlere de yer yer değinilecektir. Son olarak söz konusu rivayetlerin sahih ya da zayıf rivayetler kapsamında değerlendirildiği konusuna açıklık getirilecektir.

## 1. Kadın Sahâbîlerin Kıraat Rivayetleri

Kur'an ilimleri sahasında yetkin sayılan kadın sahâbîlerin kendilerine özgü farklı kıraat tercihlerinde buldukları görülmektedir. Yaptıkları bu tercihlerin sonraki dönemlerde bazı kıraat imamları tarafından da benimsendiği müşahede edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın tamamında bu tür farklılıklara rastlamak mümkündür. Kadın sahâbîlerin kıraat tercihlerini sûreler halinde ele almamızın konuyu daha anlaşılır hâle getireceği düşünülmektedir.

### 1.1. Fâtihâ ve Bakara Sûreleri

Sûre başlarında isti'âze ve besmele ile birlikte kıraate başlanması, farklı bazı kıraat vecihlerinin icra edilmesini ortaya çıkarmaktadır. Fâtihâ sûresinde de aynı durum söz konusudur. Besmele ile Fâtihâ sûresi birlikte okunduğunda (vasl) birçok kıraat âlimi bismelenin sonundaki الرَّحِيمِ kelimesini kesreli okuyup اَلْحَمْدُ kelimesindeki hemze'yi vasl ederek okumuşlardır.<sup>4</sup> Ancak Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme annemiz, besmeleyi Fâtihâ sûresiyle vasl ederken بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَلْحَمْدُ şeklinde sakin mîm harfi ve hemzeyi katı' ile okumuştur. Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'den naklederek dile getirdiği bu okuyuş tarzı sadece kendisiyle sınırlı kalmamış, sonraki dönemlerde yetişen Kûfe'li bazı kıraat imamları tarafından da benimsenmiştir.<sup>5</sup> Fâtihâ sûresindeki

<sup>3</sup> Ceyda Gürman, "Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbiûnun Tefsire Katkıları", *Eskişeni Dergisi* 43 (2021), 77-93.

<sup>4</sup> Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, thk. Abdurrahim Mehera (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2006), 1/88.

<sup>5</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/107; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002), 1/129; Ahmed Muhtâr Ömer - Abdu'l-âl Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraâti'l-Kur'aniyye* (Kuveyt: Matba'atü Câmi'atü'l-Kuveyt, 1988), 1/5.



bir diğer farklılık da مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ 6 âyetindedir. Hz. Âişe bu âyeti مَالِكِ şeklinde merfû okumuştur. Sahâbeden Sa'd b. Ebî Vakkâs ve diğer bazı kıraat imamları da âyeti bu şekilde okumuşlardır.<sup>7</sup>

Bakara sûresinde geçen لا يَرْجِعُونَ صُمْ بَكُمْ غُمِّي فَهَمْ لا يَرْجِعُونَ âyeti,<sup>8</sup> başta Âsım kıraati olmak üzere birçok kıraatte صُمْ بَكُمْ şeklinde merfû okunmaktadır.<sup>9</sup> Ancak Hz. Hafsa'ın bu âyeti صُمْ بَكُمْ غُمِّياً şeklinde mansûb okuduğu görülmektedir. Müfessir sahâbelerden Abdullah b. Mes'ûd da bu okuyuşu benimsemiştir.<sup>10</sup> Aynı şekilde Bakara sûresinde zikredilen ve Âsım'ın وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ şeklinde<sup>11</sup> naklettiği âyeti<sup>12</sup> Hz. Hafsa رِيحِ الأَرْوَاحِ tarzında okumuştur. Burada zikredilen الأَرْوَاحِ kalıbı رِيحِ kelimesinin çoğul sığasıdır.<sup>13</sup> Dolayısıyla âyetteki kıraat farklılığının anlam bakımından birbirini desteklediği söylenebilir. Hz. Hafsa'nın naklettiği bu kıraat şeklinin kendisi dışında başka hiç kimseye nispet edilmediği dikkat çekmektedir.<sup>14</sup> Âsım'ın عَلَى الَّذِينَ يُطِيفُونَ فِدْيَةَ طَعَامِ مَسْكِينٍ şeklinde okuduğu âyeti,<sup>15</sup> Hz. Âişe يُطِيفُونَ ve يُطِيفُونَ tarzında farklı iki şekilde okumuştur.<sup>16</sup> Âyette يُطِيفُونَ şeklinde okunan birinci kelime meçhul kalıbıyla okunmuştur. İkinci kelimenin sözlükteki aslı يُطِيفُونَ'dur. Sarf kuralı gereği ط harfi ت harfine dönüştürülüp idgâm yapılmıştır. Hz. Âişe'nin naklettiği bu kıraati Abdullah b. Abbas ve diğer bazı sahâbeler de zikretmişlerdir.<sup>17</sup>

<sup>6</sup> Fâtihâ 1/3

<sup>7</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 1/134; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 1/7.

<sup>8</sup> el-Bakarâ 2/18

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kırâati's-seb'a* (Beyrut: Daru's-Şurûk, 1977), 9-10.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî İbn Hâleveyh, *Muħtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 9; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/214; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 1/217; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 1/32.

<sup>11</sup> el-Bakarâ 2/164

<sup>12</sup> Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tahbîrüt-teysîr fi kırâ'ati'l-e'immeti'l-aşere* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000), 297.

<sup>13</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*. (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 2/455.

<sup>14</sup> Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/198; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 1/641; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 1/131.

<sup>15</sup> el-Bakarâ 2/184

<sup>16</sup> Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân en-Nîsâbü'rî, *el-Mebsût fi'l-kırâati'l-aşr* (Dimeşk: Mecmeu'l-luğati'l-arabiyye, 1981), 1/142; Ebû Zür'a İbn Zencele, *el-Hüccetü fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Saîd Afğânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/124.

<sup>17</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 2001), 2/165; İbn Hâleveyh, *Muħtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 12; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Muħteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'at ve'l-îzâh 'anhâ* (Kahire: Matbaatu'l-





Kıraat imamlarından Âsım, Bakara sûresinde zikredilen *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ* kelimesini bir önceki kelimeye atfederek kesra ile okumaktadır.<sup>19</sup> Buna karşın Hz. Âişe'den gelen rivayetlere bakıldığında ise kendisinin bu âyetteki kelimeyi *الصَّلَاةِ* şeklinde fetha ile okuduğu ve kelimedenden önce bir fiil takdir ettiği görülmektedir.<sup>20</sup> Hz. Hafsa ve Ümmü Seleme ise âyeti farklı dört şekilde rivayet etmişlerdir. Birincisi, *وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ* şeklinde âyete *صَلَاةِ الْعَصْرِ* ifadesini eklemişlerdir. İkincisi, ekledikleri bu ifadeye atıf harfi ekleyerek *وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَ صَلَاةِ الْعَصْرِ* tarzında rivayet etmişlerdir. Bu iki kıraatin Abdullah b. Abbas'tan da nakledildiği müşahede edilmektedir. Üçüncüsü, aralarına *هِيَ* zamirini ekleyerek *وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَ هِيَ الْعَصْرُ* şeklinde, dördüncüsü de *وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَ هِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ* şeklinde atıf harfi ve zamiri birlikte kullanarak okumuşlardır.<sup>21</sup> Ancak bu son iki kıraatin Hz. Hafsa ve Ümmü Seleme dışında başka hiç kimseye nispet edilmediği ve bu sebeple yapılan bu rivayetlerin kıraat rivayeti olmaktan ziyade âyetin tefsiri ve yorumu mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

## 1.2. Âl-i İmrân ve Nisâ Sûreleri

Âl-i İmrân sûresinde zikredilen âyette *لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ* geçen *مِنْ أَنْفُسِهِمْ* kelimesini birçok kıraat imamı *ف* harfinin zammesi ile *مِنْ أَنْفُسِهِمْ* şeklinde okurken<sup>22</sup> Hz. Âişe ve Hz. Fâtıma *ف* harfinin fethası ile *مِنْ أَنْفُسِهِمْ* şeklinde rivayet etmektedirler. Onların naklettiği bu rivayeti Zemahşerî ve Ebû Hayyân tefsir eserlerinde zikretmişlerdir.<sup>23</sup>

Nisâ sûresinde, kadın sahâbîlerin naklettiği birkaç kıraat rivayeti yer almaktadır. Bunlardan ilki *وَالْيَحْشَى الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ضِعَافًا* âyetiyle ilgili rivayettir.<sup>24</sup> Zira birçok kıraat imamı bu âyeti *ضِعَافًا* şeklinde okumaktadır.<sup>25</sup> Buna rağmen Hz. Âişe bu kelimeyi *ضِعَافًا* şeklinde cemi sîgası olarak

Ehrâm, 1994), 1/118; Kurtubî, *el-Câm'î li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 2/286; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 1/141.

<sup>18</sup> el-Bakara 2/238

<sup>19</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1983), 1/156.

<sup>20</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 18; Ebü'l-Kâsım Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 140; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 2/251; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 1/184.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 2/665; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 139; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 1/185.

<sup>22</sup> Âl-i İmrân 3/164

<sup>23</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 25; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 204; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 3/110; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 2/82.

<sup>24</sup> en-Nisâ 4/9

<sup>25</sup> Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kıraât* (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1400), 1/227; Ebû Ali Hasan b. Ahmed Abdulgaffâr el-Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'a*, ed. Bedrettin Kahveci - Beşir Cüveycânî (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1993), 3/133; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyyis fi'l-kıraâtî's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 1/94.



nakletmektedir. Bu hususta Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un da ona muvafakat ettiği görülmektedir.<sup>26</sup> İkincisi, sûrenin 33. âyetinde zikredilen وَالَّذِينَ وَعَدْتُمْ أَبِيمَانَكُمْ عَقَدْتُمْ cümlesidir.<sup>27</sup> Başta Âsım olmak üzere birçok kıraat imamı kelimeyi عَقَدْتُمْ şeklinde telaffuz ederken kadın sahâbilerden Ümmü Sa'd bnt. Sa'd b. Reb'î bu kelimeyi عَقَّدْتُمْ şeklinde şeddeli okumaktadır. Kıraat imamlarından Hamza'nın<sup>28</sup> da bu kıraati tercih ettiği görülmektedir.<sup>29</sup> Üçüncüsü, وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ âyetidir.<sup>30</sup> Cümlenin sonunda yer alan فَمِنْ نَفْسِكَ kelimesini bütün kıraat imamları bu şekilde okumaktadır. Buna karşın Hz. Âişe'nin bu kelimeyi فَمِنْ نَفْسِكَ şeklinde istifhâm kalıbı olarak kullandığı görülmektedir. Bu kıraat şeklinin Hz. Âişe'den başka hiç kimseye nispet edilmediği göze çarpmaktadır.<sup>31</sup> Dördüncüsü, أَنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَّا كُنتُمْ لَعْنَتًا kelimesidir. Kadın sahâbilerden Hz. Âişe'nin bu kelimeyi farklı şekillerde okuduğu görülmektedir. Putlar diye tercüme edilen ilgili kelimeyi أَوْثَانًا şeklinde okuyan Hz. Âişe'nin bu okuyuşunu Mücâhid ve diğer bazı kıraat imamları da<sup>33</sup> anlam bakımından tercih etmektedir.<sup>34</sup> Zira bu durumda âyetin anlamı; "onlar Allah'ı bırakıp birtakım dişi putlardan medet umuyorlar" şeklinde yorumlanmaktadır. Aynı kelimeyi إِنَّا كُنتُمْ kelimesinin çoğulu olan أُنْتُمْ şeklinde de okuyan Hz. Âişe'nin bu görüşüne Abdullah b. Abbas'ın da katıldığı göze çarpmaktadır.<sup>35</sup> Son olarak فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صَلْحًا kelimesinin farklı şekilde okunduğu görülmektedir. Zira Hz. Âişe bu kelimeyi أَنْ يُصَالِحَا şeklinde telaffuz etmektedir. Kelimenin aslı يَصَالِحَا iken sarf kuralı gereği kelimedeki ص harfi ت harfine dönüştürülmüş ve daha sonra idğâm yapılmıştır. Hz. Âişe'nin bu okuyuş tarzını İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn

<sup>26</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'an*, 27; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 3/186; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 2/112.

<sup>27</sup> en-Nisâ 4/33

<sup>28</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirâati's-seb'a*, 1/123; İbn Zencele, *el-Hucetü fi'l-kirâati's-seb'*, 1/201; Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el Ehvâzî, *el-Vecîz fi'l-kirâ'ati's-şemâniyye* (Beirut: Daru'l-Garbu'l-İslâmî, 2002), 1/159; İbnü'l-Cezerî, *et-Teyşîr*, 1/339.

<sup>29</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'an*, 29; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/167; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 2/129.

<sup>30</sup> en-Nisâ 4/79

<sup>31</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 3/314; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 2/147.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/117

<sup>33</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirâati's-seb'a*, 1/76; Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'a*, 2/55.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 5/326; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'an*, 32; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 260; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/387.

<sup>35</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/289; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'an*, 1/198; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab.*, 2/112; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 3/368.

<sup>36</sup> en-Nisâ 4/128



'Âmir, Nafi' ve diğer bazı kıraat imamları da tercih etmişlerdir.<sup>37</sup> Nakledilen her iki kıraat rivayeti göz önüne alındığında bu kıraatlerin anlam bakımından birbirini desteklediği görülmektedir. Bunun yanı sıra Hz. Âişe'nin hadis alanında olduğu gibi tefsir ve kıraat ilimlerinde de birçok sahabe ve tabiîne öncülük ettiği söylenebilir.

### 1.3. Mâide, En'am ve A'râf Sûreleri

Mâide sûresinin 69. âyetinde zikredilen وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى kelimesini birçok kıraat imamı müzekker çoğul kalıbının merfû' formunda وَالصَّابِقُونَ şeklinde okumaktadır.<sup>39</sup> Ancak Hz. Âişe bu kelimeyi çoğunluğun tercih ettiği şeklin aksine, müzekker çoğul kalıbının mansûb formunda وَالصَّابِقِينَ diye okumuştur. Onun bu okuyuş tarzını kıraat imamlarından İbn Kesîr'in de benimsediği görülmektedir.<sup>40</sup> Yine Mâide sûresinde yer alan إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ مِنْ السَّمَاءِ âyetini<sup>41</sup> kıraat imamları هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ şeklinde رَبُّكَ ismini merfû okumaktadır.<sup>42</sup> Buna karşın Hz. Âişe'nin bu cümleyi هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ şeklinde okuduğu, رَبُّكَ kelimesini mansûb okumasına gerekçe olarak da kelimedenden önce bir fiil takdir ettiği ve âyeti "Sen rabbinden bizim için bir sofrayı indirmesini isteyebilir misin" şeklinde yorumladığı görülmektedir. Kendisi dışında Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve kıraat imamlarından Kisâi de bu okuyuşu benimsemektedir.<sup>43</sup>

En'am sûresinde kadın sahâbîler tarafından nakledilen farklı bir kıraat rivayetinin var olduğu görülmektedir. قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ kelimesini birçok kıraat imamının aksine Hz. Âişe fiili mâzi formunda طَعَمَهُ şeklinde okumaktadır.<sup>44</sup> Bu okuyuş tarzını Muhammed b. Hanefîye (öl. 81/700) gibi bazı âlimler de benimsemektedir.<sup>45</sup> Ancak bu okuyuş, âyetin anlamında herhangi bir olumsuz etki oluşturmamaktadır. A'râf sûresinde ise وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبَ âyetiyle<sup>46</sup> ilgili farklı bir rivayetin zikredildiği

<sup>37</sup> İbn Mücâhid, *es-Sab'atü fi'l-kirâât*, 238; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 126; Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an vüçûhi'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hüccihâ* (Dimeşk: Mecmeu'l-luğati'l-arabiyye, 1974), 399; Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kirââti's-seb'*, 97.

<sup>38</sup> el-Mâide 5/69

<sup>39</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirââti's-seb'a*, 1/81; Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 7/13.

<sup>40</sup> İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/217; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 302; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 3/541; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kirâât*, 2/230.

<sup>41</sup> el-Mâide 5/112

<sup>42</sup> İbn Mücâhid, *es-Sab'atü fi'l-kirâât*, 1/249; İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirââti's-seb'a*, 1/135; Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 3/272; Kaysî, *el-Keşf*, 1/422; Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-Kirââti'l-'Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009), 2/256.

<sup>43</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/325; Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 7/152; İbn Zencele, *el-Hucetü fi'l-kirââti's-seb'*, 241; Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kirââti's-seb'*, 101; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 4/58.

<sup>44</sup> el-En'am 6/145

<sup>45</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 35; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/123; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 4/242.

<sup>46</sup> el-A'râf 7/154



müşahede edilmektedir. Kıraat imamlarının tamamı âyeti وَلَمَّا سَكَتَ şeklinde okumuşlardır. Ancak Hz. Hafsa'nın âyette dile getirilen سَكَتَ kelimesini, mâzi formunun meçhul kalıbıyla أُسَكِتَ şeklinde zikrettiği görülmektedir. Hz. Hafsa'nın naklettiği bu kıraat rivayetinin kendisiyle sınırlı kaldığı ve başka biri tarafından aktarılmadığı anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> Buradan hareketle Hz. Hafsa'dan gelen bu kıraat rivayetinin şâz olduğu söylenebilir.

#### 1.4. Tevbe, Yûnus ve Hûd Sûreleri

Konu ile ilgili Tevbe sûresinde yer alan لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ âyeti dikkat çekmektedir.<sup>48</sup> Bu âyetteki أَنْفُسِكُمْ kelimesini, Ebû 'Amr dışındaki bütün kıraat imamları örnekte de belirtildiği üzere fâ harfini zamme ile okumuşlardır. Bu durumda âyetin anlamı şöyledir: "Hiç şüphesiz size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir" Buna karşın Hz. Âişe ve Hz. Fâtıma âyette geçen bu kelimeyi fâ harfinin fethası ile أَنْفُسِكُمْ okumuşlardır. Onların okuduğu kıraate göre âyetin anlamı "Hiç şüphesiz içinizde en değerli olanınız size peygamber olarak gelmiştir" şeklindedir. Sahâbeden Abdullah b. Abbas ve kıraat imamlarından Ebû 'Amr da bu okuyuşu tercih etmişlerdir.<sup>49</sup> Hz. Âişe'nin naklettiği ikinci kıraat göz önüne alındığında âyetin farklı bir anlam kazandığı görülmektedir. Yûnus sûresinde zikredilen âyet de şöyledir: حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ 50 Bütün kıraat imamları, cümlede geçen الْفُلْكِ kelimesinin sonuna herhangi bir harf eklemekten olduğu şekliyle naklederken, sahâbeden Ümmü'd-Derdâ ve Ebû'd-Derdâ bu kelimenin sonuna şeddeli bir yâ harfi ekleyerek الْفُلْكِي okumuşlardır.<sup>51</sup> Kıraat ve tefsir alanında yetkinliğiyle bilinen sahâbilerden böyle bir rivayet gelmemesi ve kıraat imamlarının da bu okuyuşu tercih etmemesi, ilgili rivayetın zayıf olduğu görüşünü desteklemektedir. Hûd sûresinde ise قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ âyeti geçmektedir.<sup>52</sup> Kıraat imamlarının çoğunluğu âyeti az önce belirtilen şekilde okumuşlardır.<sup>53</sup> Ancak Hz. Âişe ve Ümmü Seleme, cümlenin başında geçen النَّارِ'nin haberini fiil cümlesi halinde zikretmiş غَيْرَ صَالِحٍ ve âyette إِنَّ عَمَلًا غَيْرَ صَالِحٍ cümlesini takdir etmişlerdir. Bu konuda Abdullah b. Abbas

<sup>47</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 46; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 389; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħît*, 4/396; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 2/408.

<sup>48</sup> et-Tevbe 9/128

<sup>49</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirââti's-seb'a*, 56; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/306; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 455; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 8/301; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħît*, 5/121.

<sup>50</sup> Yûnus 10/22

<sup>51</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/310; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 460; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħît*, 5/142; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 3/67.

<sup>52</sup> Hûd 11/49

<sup>53</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât*, 1/334; İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirââti's-seb'a*, 1/187; Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'a*, 4/341; Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kirââti's-seb'*, 1/125.



ve kıraat imamlarından Kisâî de onların bu görüşünü benimsemiştir.<sup>54</sup> Kıraat imamlarının tercih ettiği okuyuş ile Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin tercih ettiği okuyuş arasında anlam bakımından herhangi bir fark görünmemektedir. Ayrıca kıraat imamlarından Kisâî'nin, Hz. Âişe'nin naklettiği kıraati tercih etmesi bu kıraatin varlığını daha da pekiştirdiği söylenebilir.

### 1.5. Yûsuf, İbrâhîm ve Tâhâ Sûreleri

Yûsuf sûresinde hanım sahâbîlerin naklettiği dört kıraat rivayeti bulunmaktadır. Birincisi, *وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ* âyetidir.<sup>55</sup> Bütün kıraat imamları âyeti bu şekilde okumaktadır.<sup>56</sup> Bu durumda âyetin manası "gömleğinin üzerinde uydurma bir kan iziyle babalarına geldiler" şeklindedir. Ancak Hz. Âişe'den nakledildiğine göre kendisi âyette yer alan *كَذِبٍ* kelimesini *dâl* harfiyle *كَدِبٍ* şeklinde okumuştur. Bu konuda Abdullah b. Abbas ve Hasan-ı Basrî'nin de bu okuyuşu benimsedikleri müşahede edilmektedir.<sup>57</sup> Bu kıraate göre âyetin anlamı "gömleğinin üzerinde rengi beyaza çalan taze bir kan ile babalarına geldiler" şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>58</sup> Dolayısıyla gömleğe sürülen kanın uydurma olduğunu belirten birinci kıraatle "كَذِبٍ", görülen kanın insan kanına benzemediğini belirten ikinci kıraatin "كَدِبٍ" anlam bakımından birbirini desteklediği söylenebilir. İkincisi *وَقُلْنَ خَاشِعًا بِيَهُ مَا هَذَا بَشَرًا* âyetinde yer alan *بَشَرًا* kelimesidir.<sup>59</sup> Kıraat imamları bu kelimeyi *بَشَرًا* şeklinde *ما* harfinin haberi olarak mansûb okumaktadır. Buna karşın Hz. Hafsa'nın bu kelimeyi *بِشَرٍ* şeklinde mecrûr okuduğu ve *إِرَاب* bakımından da kelimeyi mansûb mahallinde kabul edip yine *ما* harfinin haberi olarak zikrettiği görülmüştür. Ancak bu kıraatin herhangi bir sahâbîye ya da kıraat imamına nispet edilmediği dikkat çekmektedir.<sup>60</sup> Üçüncüsü, *مَا قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بَضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا* âyetinde zikredilen *مَا نَبْغِي* kelimesidir.<sup>61</sup> Zira bu kelime, birçok sahâbe ve kıraat imamı tarafından *نَبْغِي* şeklinde mütekellim *nûn*'u ile okunmuştur. Halbuki Hz. Âişe'nin bu kelimeyi *نَبْغِي* şeklinde muhatap kalıbıyla okuduğu görülmektedir. Bu okuyuşun sadece Hz. Âişe ile sınırlı kalmadığı, aynı zamanda ilgili kıraatin Abdullah b. Mes'ûd

<sup>54</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/18; İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât*, 334; İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirââti's-seb'a*, 341; Kaysî, *el-Keşf*, 1/531; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirââti's-seb'*, 125; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/46; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtât*, 5/229.

<sup>55</sup> Yûsuf 12/18

<sup>56</sup> Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kirâât* (Mısır: Müessesetü Semâ, 2007), 1/575.

<sup>57</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/335; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 507; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/149; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtât*, 5/289.

<sup>58</sup> Ahmed Fâris, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 5/167; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab.*, 1/704.

<sup>59</sup> Yûsuf 12/31

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/182; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kirâât*, 3/167.

<sup>61</sup> Yûsuf 12/65





tarafından da benimsendiği müşahede edilmektedir.<sup>62</sup> Dördüncüsü, وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا كَذَّبُوا âyetinde<sup>63</sup> yer alan كَذَّبُوا meçhul fiilidir. Âsım, Ebû 'Amr, Hamza ve diğer bazı kıraat imamı bu fiili şeddetsiz olarak كَذَّبُوا şeklinde rivayet etmişlerdir.<sup>64</sup> Ancak Hz. Âişe'nin bu kelimeyi şeddelli كَذَّبُوا diye okuduğu ifade edilmektedir. Nâfi', İbn Kesîr, İbn 'Âmir ve diğer bazı kıraat imamlarının da bu kıraati tercih ettikleri görülmektedir.<sup>65</sup> Âyette geçen كَذَّبُوا kelimesinin şeddelli veya şeddetsiz okunmasıyla ilgili anlam farklılığı oluşmuş ve tefsir kaynaklarında bu konuyla ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Müfessirler kelime şeddetsiz okunduğunda âyete; "Peygamberler, ümmetlerinin iman etmelerinden ümitsizliğe düşüp yalanlandıklarını sanınca, onlara yardımımız ulaşmıştır" şeklinde anlam verirken, ilgili kelime şeddelli okunduğunda ise âyete; "Peygamberler, kavimlerinin iman etmelerinden ümit kesip, kavimleri de Peygamberlerinin yalancı olduklarını sanınca Peygamberlere zaferimiz geldi" ya da "Peygamberler, kavimlerinin iman etmelerinden ümit kesip, kendilerine iman edenler de, iman etmeyenler tarafından yalanlandıkları kanaatine varınca, Peygamberlere ve onlara iman edenlere yardımımız ulaştı"<sup>66</sup> şeklinde mana vermişlerdir.

İbrâhîm sûresinde bahse konu bir âyet yer almaktadır. Kıraat imamı فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً kelimesini hemze ile okumaktadır.<sup>67</sup> Diğer yandan Ümmü Heysem ise âyetteki kelimeyi أَفْوَدَةً şeklinde, yani hemze'nin yerine vâv harfini getirerek okumaktadır. Âyetteki kıraat farklılığına rağmen ilgili kelimeyle "bir grup insanın" kastedildiği ve dolayısıyla cümlenin anlamının değişmediği anlaşılmaktadır. Ancak Ümmü Heysem'in bu kıraat tercihi başka bir kimse tarafından dile getirilmemiştir.<sup>68</sup> Tâhâ sûresinde ise konuyla ilgili iki âyet bulunmaktadır. Birincisi, قَالَ رَبُّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُغْرَطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْعَى

<sup>62</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 64; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 522; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 5/321; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 3/180.

<sup>63</sup> Yûsuf 12/110

<sup>64</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât*, 1/351; İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirââti's-seb'a*, 1/199; Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 4/441; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirââti's-seb'*, 1/130.

<sup>65</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/56; Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 3/105; İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât*, 351; Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 199; Kaysî, *el-Keşf*, 2/16; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirââti's-seb'*, 130; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 5/347.

<sup>66</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 16/297-298; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2002), 2/477; Ebu Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 18/521.

<sup>67</sup> İbrâhîm 14/37

<sup>68</sup> Osman Sa'id Ebû 'Amr ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirââti's-seb'* (el-İmârât (BAE): Câmi'atü's-şârika, 2007), 3/1259.

<sup>69</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 5/421; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 3/239.





âyetidir.<sup>70</sup> Bu âyetin başında zikredilen mâzî fiili birçok kıraat imamı tarafından ikil kalıbyla okunmuştur. Buna göre konuşan iki kişi Hz. Mûsâ ve kardeşi Hz. Hârûn'dur. Ancak Hz. Hafsa'nın bu fiili müfred kalıbyla قَالَ رَبَّنَا okuduğu ve bu kıraatle, konuşan kişinin sadece Hz. Mûsâ olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu kıraatin yalnızca Hz. Hafsa tarafından benimsenmediği ve Abdullah b. Mes'ûd'un da bu okuyuşu tercih ettiği göze çarpmaktadır.<sup>71</sup> Tâhâ sûresindeki ikinci âyet şudur: قَالَوا إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ Bir çok kıraat imamı bu âyette geçen اِنَّ harfini olumsuzluk edatı olarak kabul etmekte ve sonrasındaki iki kelimeyi mübtedâ ve haber olarak zikretmektedirler.<sup>72</sup> Bu sebeple اِنَّ harfinden sonraki her iki ismi de merfû okumaktadırlar.<sup>73</sup> Diğer yandan Hz. Âişe'nin bu âyeti هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ şeklinde okuduğu, اِنَّ'den sonra gelen birinci kelimeyi mansûb, ikinci kelimeyi de merfû okuyarak اِنَّ'nin isim ve haberi yaptığı görülmektedir. Hz. Âişe'nin okuduğu bu kıraati, Ebû 'Amr ve benzeri bazı kıraat imamlarının da tercih ettiği müşahede edilmektedir.<sup>74</sup> Âyetteki kıraat farklılığının sadece manayı pekiştirdiği ve âyete farklı bir anlam katmadığı söylenebilir.

### 1.6. Enbiyâ ve Mü'minûn Sûreleri

Bu iki sûrede kadın sahâbîlerin naklettiği iki rivayet yer almaktadır. Bunlardan birincisi Enbiyâ sûresinde zikredilen وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ âyetidir.<sup>75</sup> Kıraat imamlarının çoğunluğu âyeti az önce belirttiğimiz şekilde okumuşlardır. Buna göre âyetin manası: “Şüphe yok ki siz ve Allah'tan başka ibadet ettiğiniz varlıklar cehennemde yanacak taşlarıdır. (cehennem yakıtısınız) Hepiniz oraya gireceksiniz”<sup>76</sup> şeklindedir. Buna karşılık başta Hz. Âişe olmak üzere sahâbîlerden Ubey b. Ka'b, Ali b. Ebî Tâlib ve diğer bazı kıraat imamları da âyeti حَطْبُ جَهَنَّمَ şeklinde okumuşlardır. Bu kıraate göre âyetin anlamı: “Siz ve Allah'tan başka ibadet ettiğiniz varlıklar cehennem odunlarıdır” şeklindedir.<sup>77</sup> Mü'minûn sûresinde de وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ âyeti yer almaktadır.<sup>78</sup> Âyetin başındaki muzâri fiilini birçok kıraat imamı يُؤْتُونَ şeklinde sülâsî mezîd formunda

<sup>70</sup> Tâhâ 20/45

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 22/58; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/83.

<sup>72</sup> Tâhâ 20/63

<sup>73</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât*, 1/419; İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirâati's-seb'a*, 1/242; Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 5/229; ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'*, 3/1357.

<sup>74</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/183; Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 16/211; İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât*, 419; Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 242; Dânî, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, 151; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/216; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 6/238.

<sup>75</sup> el-Enbiyâ 21/98

<sup>76</sup> el-Enbiyâ 21/98

<sup>77</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/212; İbn Hâleveyh, *Muhtâşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 98; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/95; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/343; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 6/316; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/152.

<sup>78</sup> el-Mü'minûn 23/60



zikretmişlerdir. Ancak Hz. Âişe'nin bu kelimeyi يَأْتُونَ şeklinde sülâsî formunda okuduğu ve Abdullah b. Abbas'ın da bu görüşü tercih ettiği görülmektedir.<sup>79</sup>

### 1.7. Nûr Sûresi

Nûr sûresinde konuyla ilgili beş âyet bulunmaktadır. Birincisi, sûrenin ilk âyeti olan وَأَنْزَلْنَاهَا فَرَضْنَاهَا سُوْرَةٌ cümlesiyle başlayan âyettir.<sup>80</sup> Kıraat imamlarının çoğunluğu, âyetin başında geçen سُوْرَةٌ kelimesini haber konumunda merfû okumuşlardır.<sup>81</sup> Diğer yandan kadın sahâbilerden Ümmü Derdâ, tabî âlimlerden Mücâhid ve kıraat imamlarından Ebû 'Amr ise bu kelimeyi سُوْرَةٌ şeklinde mansûb okumakta ve mukadder bir fiilin mef'ûlü olarak kabul etmektedirler.<sup>82</sup> Nûr sûresinin 11. âyetinde yer alan şu cümle وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ, konuyla ilgili diğer bir örneği teşkil etmektedir. Zira kıraat imamlarının kâhir ekseriyeti, cümlede geçen كِبْرَهُ kelimesini örnekteki gibi okumuşlardır. Fakat kadın tabîilerden 'Amre bnt. Abdurrahman kelimeyi كُبْرَهُ şeklinde kâf harfini zammeli okumuştur. Kıraat imamlarından Kisâî ve başkaları da bu konuda onun kıraat rivayetini tercih etmişlerdir.<sup>83</sup> Üçüncüsü, إِذْ تَلْفُؤْنَ بِأَفْوَاهِكُمْ بِاللَّسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ إِذْ تَلْفُؤْنَ şeklinde okumuşlardır.<sup>84</sup> Meşhur kıraat imamları âyetin başındaki fiili tefa'ül babında تَلْفُؤْنَ şeklinde okumuşlardır.<sup>85</sup> Ancak Hz. Âişe'nin bu kelimeyi sülâsî formunda تَلْفُؤْنَ şeklinde okuduğu ve bu konuda Abdullah b. Abbas gibi bazı sahâbilerin de aynı kıraati tercih ettikleri görülmektedir.<sup>86</sup> Kadın tabîilerden Ümmü Süfyân'ın ilgili kelimeyi إِذْ تَلْفُؤْنَ şeklinde okuduğu, aynı şekilde Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'ın da bu okuyuşu tercih ettiği görülmektedir.<sup>87</sup> Bunun yanı sıra Ümmü b. Uyeyne'nin de bu kelimeyi تَلْفُؤْنَ şeklinde okuduğu ve bu kıraatin Abdullah b. Mes'ûd tarafından da tercih edildiği müşahede edilmektedir.<sup>88</sup> Dördüncüsü, وَالْيَعْفُوا وَالْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ

<sup>79</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/238; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzzi'l-Kur'an*, 98; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/95; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 710; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/217.

<sup>80</sup> Nûr 24/1

<sup>81</sup> İbn Hâleveyh, *el-Hucetü fi'l-kirâati's-seb'a*, 1/304.

<sup>82</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/99; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 6/392; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/233.

<sup>83</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzzi'l-Kur'an*, 101; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/104; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 6/402; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/239.

<sup>84</sup> Nûr 24/15

<sup>85</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât*, 1/453; Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'a*, 5/317.

<sup>86</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/248; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzzi'l-Kur'an*, 100; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/104; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 722; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/204; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 6/402; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/240.

<sup>87</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzzi'l-Kur'an*, 100; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/104; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 6/402; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/241.

<sup>88</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/104; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/241.



لَكُمْ âyetinde yer alan وَالْيَعْفُوا وَالْيَصْفَحُوا<sup>89</sup> kelimeleridir. Kıraat imamlarının tamamı bu fiilleri *yâ* harfiyle gâib formunda okumuşlardır. Ancak kadın sahâbîlerden Esmâ bnt. Yezîd'in bu fiilleri muhâtab formunda وَالتَّعْفُوا وَالتَّصْفَحُوا okuduğu rivayet edilmektedir. Aynı zamanda bu kıraat Abdullah b. Mes'ûd tarafından da tercih edilmektedir.<sup>90</sup> Beşincisi, عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ، âyetidir.<sup>91</sup> Kıraat imamlarının tamamı âyette yer alan الطِّفْلِ kelimesini müfred olarak nakletmekten Hz. Hafsa'nın bu kelimeyi الأَطْفَالِ şeklinde cemî kalıbıyla naklettiği görülmektedir. Ancak bu kıraat rivayeti Hz. Hafsa dışında başka herhangi birinden nakledilmemektedir.<sup>92</sup>

### 1.8. Yâsîn ve Zümer Sûreleri

Yâsîn sûresinde konuyla ilgili sadece bir âyetin yer aldığı görülmektedir. Sûrede geçen وَدَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ<sup>93</sup> âyetindeki<sup>93</sup> رَكُوبُهُمْ kelimesi birçok kıraat imamı tarafından örnekte belirtildiği üzere nakledilmektedir. Buna karşın Hz. Âişe'nin bu kelimeyi رَكُوبُهُمْ şeklinde okuduğu ifade edilmektedir. Bu hususta Ubey b. Ka'b'ın da aynı kıraati tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>94</sup>

Zümer sûresinde konuyla ilgili üç âyet yer almaktadır. Birincisi, لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ<sup>95</sup> âyetidir. Kıraat imamlarının büyük çoğunluğu âyeti, herhangi bir ekleme yapmadan örnekte belirtildiği üzere okurken Hz. Fâtıma ve Hz. Esmâ âyete وَلَا يُبَالِي kelimesini ekleyerek cümleyi إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً وَلَا يُبَالِي şeklinde okumuşlardır.<sup>96</sup> Âyetin sonuna eklenen kelime göz önüne alındığında bunun kıraat okuyuşundan ziyade âyetin yorumu ve tefsiri mahiyetinde olduğu anlaşılacaktır. İkincisi, أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ<sup>97</sup> Muteber kıraat imamlarının tamamı ilgili âyeti az önce belirtilen şekilde okumuştur. Buna karşın Hz. Hafsa'nın âyeti فِي ذِكْرِ اللَّهِ şeklinde okuduğu, Abdullah b. Mes'ûd'un da bu kıraati tercih ettiği müşahede edilmektedir.<sup>98</sup> Üçüncüsü ise بَلَىٰ قَدْ جَاءَ تِلْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ<sup>99</sup> âyetidir. İbn Kesîr dışındaki meşhur kıraat imamları âyette bulunan zamirleri

<sup>89</sup> Nûr 24/22

<sup>90</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 101; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/106; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtât*, 6/404.

<sup>91</sup> Nûr 24/31

<sup>92</sup> Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 12/157; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 4/248.

<sup>93</sup> Yâsîn 36/72

<sup>94</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/381; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 126; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 15/56; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtât*, 7/331; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 5/222.

<sup>95</sup> ez-Zümer 39/53

<sup>96</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 132; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 944; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 15/269; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 6/23.

<sup>97</sup> ez-Zümer 39/56

<sup>98</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 945; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 6/24.

<sup>99</sup> ez-Zümer 39/59



müzekker formunda zikretmişlerdir. Fakat Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin bu zamirleri müennes formunda فَكَدَّبَتْ بِهَا وَاسْتَكْبَرَتْ وَكُنْتِ مِنَ الْكَافِرِينَ şeklinde okuduğu görülmektedir. Onların bu okuyuş tarzını İbn Kesîr de nakletmektedir.<sup>100</sup> Kıraat imamlarının okuyuşuna göre âyetteki muhatabın insanlar olduğu kabul edildiğinden, zamirlerin müzekker formunda gelmesi tercih edilmiştir. Kadın sahâbilerin kıraatında ise insan nefsi muhatap alındığı için zamirlerin müennes kalıbıyla zikredildiği anlaşılmıştır.

### 1.9. Vâki'a, İnsân ve Nâzi'ât Sûreleri

Bu üç sûrede de konuyla ilgili birer âyet yer almaktadır. Vâki'a sûresinin 89. âyeti bu hususa örneklik teşkil etmektedir. Zira bu âyeti birçok kıraat imamı فِي رَوْحٍ وَرَيْحَانٍ وَجَنَّةٍ نَعِيمٍ şeklinde okumuşlardır.<sup>101</sup> Bu kıraate göre رَوْحٌ kelimesi kabirdeki genişlik ve ferahlık anlamına gelmektedir. Ancak Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbas âyetteki ilk kelimeyi فِي رَوْحٍ şeklinde nakletmişlerdir.<sup>102</sup> Bu kıraate göre رَوْحٌ kelimesi ölümsüz bir yaşam anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla âyetteki kıraat farklılığının anlama yansıdığı görülmektedir. İnsân sûresinde ise عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ âyeti dikkat çekmektedir.<sup>103</sup> Zira âyetteki ilk kelimeyi kıraat imamları عَلَيْهِمْ şeklinde okumuşlardır.<sup>104</sup> Fakat Hz. Âişe bu kelimeyi mâzi fiil kalıbıyla عَلَتْهُمْ diye zikretmiştir.<sup>105</sup> Bu okuyuş tarzının sadece Hz. Âişe'den nakledilmiş olması bu kıraatin şâz olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Nâzi'ât sûresine gelince bu sûredeki 36. âyetin konumuzla ilgili bir örneği içerdiği görülmektedir. Meşhur kıraat imamları, ilgili âyetin sonunda geçen muzâri fiilini gâib formunda وَيُرَزَّتْ أَلْحَجِيمُ لِمَنْ يَرَى okumuşlardır.<sup>106</sup> Bu durumda âyetin anlamı; “ve görecek olanlara cehennem açık bir şekilde gösterilecektir” şeklindedir. Buna karşın Hz. Âişe, Zeyd b. Ali ve 'İkrime'nin bu fiili muhatap kalıbıyla تَرَى لِمَنْ تَرَى şeklinde rivayet ettikleri müşahede edilmektedir.<sup>107</sup> Bu kıraate göre muhatap Hz. Peygamberdir ve âyetin manası;

<sup>100</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/423; Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 24/27; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 131; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/273; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 7/419.

<sup>101</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/383.

<sup>102</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/131; Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 27/246; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 152; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/310; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/232.

<sup>103</sup> el-İnsân 76/21

<sup>104</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kirâât*, 1/664; Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'a*, 6/355; Nîsâbü'rî, *el-Mebsût*, 1/455.

<sup>105</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 8/391; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kirâât*, 8/26.

<sup>106</sup> En-Nâziât 79/36

<sup>107</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 168; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/351; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1177; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâf*, 8/415.



“(Ey Muhammed) senin gördüğün kimselere (müşrikler) cehennem açık bir şekilde gösterilecektir” şeklindedir.

### 1.10. Tekvîr, Tekâsür, Kureyş ve Kevser Sûreleri

Zemahşerî ve Ebû Hayyân Tekvîr sûresinin tefsirinde bazı âyetlerin kıraat farklılıklarına değinirken عَلَى الْغَيْبِ بَصَرَيْنِ âyetini zikretmişlerdir.<sup>108</sup> Kıraat imamlarının çoğunluğunun âyette yer alan ضنين kelimesini *dâd* harfiyle “O, *gayba ait bilgileri sizden esirgemez*” anlamında okudukları görülmektedir.<sup>109</sup> Buna karşın Hz. Âişe’nin ilgili kelimeyi ظنين şeklinde *zâ* harfiyle okuduğu göze çarpmaktadır. Buna göre âyetin anlamı “O, *gayba ait bilgileri gizlemekle itham edilemez*” şeklinde yorumlanmaktadır. İbn Kesîr, Ebû ‘Amr ve Kisâh gibi kıraat imamları da bu görüşü tercih etmişlerdir.<sup>110</sup> Âyetteki kıraat farklılığı dikkate alındığında her iki kelimenin anlam bakımından birbirini desteklediği söylenebilir. Zira âyette, Hz. Peygambere nisbet edilen cimrilik ve vahyi gizleme vasıflarının reddedildiği görülmektedir. Tekâsür sûresinin ilk âyetini bütün kıraat imamları أَلْهَاتُ النَّكَاتُ şeklinde<sup>111</sup> haber cümlesi olarak okumuşlardır.<sup>112</sup> Fakat Hz. Âişe’nin bu âyeti istifhâm cümlesi olarak أَلْهَاتُ النَّكَاتُ şeklinde okuduğu ve Abdullah b. Abbas’ın da bu konuda onunla hemfikir olduğu görülmektedir.<sup>113</sup> Âyetin haber cümlesi ya da soru cümlesi şeklinde okunmasının bir tezat içermediği ve her iki okuyuş vechinde de çoklukla övünmenin tenkit edildiği söylenebilir. Kureyş sûresinin ikinci âyetinde yer alan ilk kelimeyi birçok kıraat imamı إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ şeklinde<sup>114</sup> telaffuz ederken<sup>115</sup> kadın sahâbîlerden Esmâ bt. Ebû Yezîd bu kelimeyi أَلْفِهِمْ şeklinde okumaktadır. Sahâbeden Abdullah b. Abbas ve kıraat imamlarından da İbn Kesîr ile Ebû Ca’fer bu görüşü tercih etmişlerdir.<sup>116</sup> Kevser sûresine gelince bu sûrenin ilk âyetini bütün kıraat imamları إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوزُورُ şeklinde *acvî* fiiliyle okumuşlardır.<sup>117</sup> Buna karşın Ümmü Seleme’nin ilgili âyeti إِنَّا أَنْطَيْنَاكَ şeklinde okuduğu ve fiildeki ‘ayn harfi yerine *nûn* harfini kullandığı müşahede

<sup>108</sup> et-Tekvîr 81/24

<sup>109</sup> ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kıraâtî’s-seb’*, 1/122.

<sup>110</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/242; İbn Mücâhid, *es-Seb’atü fi’l-kırâât*, 673; Hasan b. Ahmed Ebû Ali, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’a* (Beyrut: Dâru’l-Me’mûn, 1993), 364; Kaysî, *el-Keşf*, 2/364; Dânî, *et-Teyisr fi’l-kırââtî’s-seb’*, 220; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1184; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhtât*, 8/426; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/85.

<sup>111</sup> et-Tekâsür 102/1

<sup>112</sup> ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kıraâtî’s-seb’*, 2/610; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/420.

<sup>113</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtâşar fi şevâzî’l-Kur’ân*, 178; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhtât*, 8/506; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu’cemü’l-kırâât*, 8/225.

<sup>114</sup> Kureyş 106/2

<sup>115</sup> İbn Mücâhid, *es-Seb’atü fi’l-kırâât*, 1/698; Fârisî, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’a*, 6/444; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/403.

<sup>116</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/293; İbn Hâleveyh, *Muhtâşar fi şevâzî’l-Kur’ân*, 180; Fârisî, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’a*, 773; Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 24/619; Kurtubî, *el-Câm’i li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/203.

<sup>117</sup> el-Kevser 108/1





edilmektedir. Hasan-i Basrî ve Talhâ b. Musarrif'in de bu okuyuşu benimsedikleri, zira bu iki kelimenin aynı anlamı taşıdığı ifade edilmektedir.<sup>118</sup>

### Sonuç

Tefsir kaynakları, âyetlerin yorumlarıyla ilgili görüşleri aktarırken, bunun yanında âyetlerle ilgili farklı kıraat rivayetlerine de değinmiştir. Müfessirler, naklettikleri bu rivayetler içerisinden kendi tercih ettikleri görüşleri de açıklamışlardır. Kıraat âlimlerinin herhangi bir kıraat rivayetinin kabulü için belirli kriterler ortaya koydukları, Taberî ve Kurtubî gibi tefsir kaynaklarında yer almış olsa bile belirlenen kriterleri taşımayan rivayetleri dikkate almadıkları anlaşılmaktadır. Kıraat rivayetlerinin resmü'l-Mushaf'a ve Arapça dil kurallarına uymakla birlikte muttasıl bir senedle nakledilmiş olması gerekmektedir. Âyetlerin tefsiri ve hadis rivayetlerinin tahlili konusunda kadın sahâbîlerin önemli bir role sahip oldukları bilinmektedir. Zira Hz. Âişe gibi muhaddis sahâbîlerin yüzlerce talebeye hadis ve fıkıh dersi verdikleri, ihtiyaç duyulan alanlarda toplumu bilgilendirdikleri ve İslâm ilimlerinin öğretilmesine ciddi katkı sundukları âşikardır. Farklı tefsir kaynaklarında ve kıraat ilmiyle alakalı eserlerde yapılan çalışma neticesinde kadın sahâbîlerin çeşitli kıraatleri benimsedikleri görülmektedir. Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Ümmü Seleme, Hz. Fâtıma, Esmâ, Ümmü Sa'd, Ümmü'd-Derdâ, Ümmü Süfyân ve Ümmü'l-Heysem bu alanda öne çıkan isimlerdir. Tercih ettikleri kıraatlerin bir kısmı yedi meşhur kıraat okuyuşu arasında yer alırken, bazen de yaptıkları tercihlerin sadece kendileriyle sınırlı kaldığı göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra kadın sahâbîler tarafından nakledilen kıraat rivayetlerinin belirli bir kısmının zayıf ve şâz rivayetler arasında yer aldığı görülmüştür. Ancak söz konusu rivayetler sadece kadın sahâbîler tarafından aktarılmamış, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd gibi seçkin sahâbîler de bu rivayetleri nakletmişlerdir. Mâturîdî tefsiri gibi bazı tefsir kaynaklarında yer alan kadın sahâbîlerin kıraat rivayetlerine bakıldığında bu rivayetlerin kıraat rivayeti olmaktan ziyade ilgili âyetin tefsiri ve yorumu mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan bu araştırma neticesinde kadın sahâbîlerin kıraat alanındaki rivayetlerinin, tefsir ve hadis alanlarında yaptıkları yorumlar kadar zengin olmadığı anlaşılmıştır. Çünkü erkek sahâbîlerin kıraat ilmiyle iştigal ettiği kadar kadın sahâbîlerin buna pek vakit bulamadıkları düşünülmektedir. Üstlendikleri farklı birtakım sorumluluklar ve içinde buldukları sosyo-kültürel yapının da bunda etkili olduğu söylenebilir. Buna rağmen başta Hz. Âişe ve Hz. Hafsa olmak üzere sahâbî kadınların kıraat ilmi tedrisatında ve bu ilmin sonraki nesillere aktarılmasında büyük bir role sahip oldukları görülmektedir.

<sup>118</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 181; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1224; Kurtubî, *el-Câm'i li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 20/216; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 8/520; Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-kıraât*, 8/253.





## Kaynakça

- Ahmed Muhtâr Ömer - Sâlim Mükrem, Abdu'l-âl. *Mu'cemü'l-kıraâti'l-Kur'aniyye*. Kuveyt: Matba'atü Câmî'atü'l-Kuveyt, 2. Basım, 1988.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*. thk. Abdurrahim Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Dânî, Ebû Amr. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1984.
- Dânî, Osman Sa'id Ebû 'Amr. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kıraâti's-seb'*. el-İmârât (BAE): Câmî'atü'ş-şârika, 1. Basım, 2007.
- Ebû Ali, Hasan b. Ahmed. *el-Hucetü li'l-kurrâi's-seb'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 2. Basım, 1993.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhtâ*. 21 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002.
- Ehvâzî, Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd. *el-Vecîz fi'l-kırâ'âti's-semâniyye*. Beyrut: Daru'l-Garbu'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- Fâris, Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed Abdulgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. ed. Bedrettin Kahveci - Beşir Cüveycânî. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 3. Basım, 1983.
- Gürman, Ceyda. "Medineli Kadın Sahâbe ve Tâbiûnun Tefsire Katkıları". *Eskişeni Dergisi* 43 (2021), 77-93.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fi'l-kırâât*. Mısır: Müessesetü Semâ, 2007.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. Kahire: Matbaatü'l-Ehrâm, 1994.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî. *el-Hucetü fi'l-kırâati's-seb'a*. Beyrut: Daru'ş-Şurûk, 2. Basım, 1977.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî. *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 1414.



- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ. *es-Seb'atü fi'l-kırâât*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 2. Basım, 1400.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a. *el-Hüccetü fi'l-kırââti's-seb'*. thk. Saîd Afğânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 8 Cilt. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşru fi'l-Kırâati'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. 3 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *Tahbîrü't-Teysîr fi kırâ'âti'l-e'immeti'l-'aşere*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2000.
- Kaysî, Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hücecihâ*. Dimeşk: Mecmeu'l-luğati'l-arabiyye, 1974.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câm'i li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Nisâbûrî, Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân. *el-Mebsût fi'l-kırââti'l-'aşr*. Dimeşk: Mecmeu'l-luğati'l-arabiyye, 1981.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahreddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Salih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 5. Basım, 1965.
- Saylan, Nesrişah. "Hz. Âişe'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2017), 135-151.
- Saylan, Nesrişah. "Hz. Hafsa'ya Nisbet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâturîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 397-420.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1. Basım, 2001.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2022, 6 (1): 415-446

**İslâm Kültür Geleneğinde İlahî Sıfatlar Kuramı**

Theory of Divine Attributes in the Islamic Cultural Tradition

**Bayram ÇINAR**

**Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi, Kalam ve İtikadi İslam Mezhepleri**

**Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Islamic  
Sciences, Department of Kalam and Islamic Sects Nevşehir, Türkiye  
kocacinarby@gmail.com**

**ORCID: 0000-0002-4886-7610**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 27.03.2022

**Kabul Tarihi / Accepted** : 22.06.2022

**Yayın Tarihi / Published** : 26.06.2022

**Yayın Sezonu** : Haziran

**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Çınar, Bayram. "İslâm Kültür Geleneğinde İlahî Sıfatlar Kuramı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 415-446. <https://doi.org/10.32711/tiad.1094118>

**İntihal /Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## İslâm Kültür Geleneğinde İlahî Sıfatlar Kuramı

### Öz

Allah'a ilişkin konuşmanın zorluğu, O'nun âlemden ayrı bir varlık olması sebebiyledir. Allah, Kur'an'da kendisine bazı nispetler yapmış, bu yolla kendisi hakkında konuşmuştur. İlahî vahyin anlaşılmayı amaçladığı bu yüzden varsayılabilir. Bu insanın teklife muhatap olması ile yakından ilişkilidir. Söz konusu varsayım, Allah'a yapılan nispetlerin anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Müslüman kelâmcılar, Allah'a ilişkin konuşmanın zorluğunu farkında olarak, bu teolojik soruna yönelmiş ve çözüm üretme çabası göstermişlerdir. Karşı karşıya bulunulan bu çok bilinmeyenli denklemde, bilinenlerden hareketle bazı çözüm teşebbüslerinde bulunmuşlardır.

Bu çalışmadaki amaç, sıfatlar konusunda geliştirdikleri teolojik dil üzerinden ekolleri yargılamak değildir. Onların sıfatlara ilişkin kuramlarını ortaya koymak da bu çalışma çerçevesinde amaçlanmamıştır. Bu çalışma İslâm kelâm ekollerinin sıfatlar kuramına ilişkin varsayımlarındaki temel hareket noktaları, iddialarını dile getirmekte endişesini yaşadıkları teolojik algılar gösterilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle çalışmamız tamamen kuramsal ve kavramsal bir çalışmadır. Zaman zaman farklı ekollere mensup kelâmcılara atıf yapılması ise teorik kurgumuzun alandan test edilmesi ve doğrulanması amacı taşır.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Ulûhiyyet, Tevhîd, İlahî Sıfatlar, Zât Sıfat İlişkisi

### Theory of Attributes of God in the Islamic Cultural Tradition

### Abstract

The difficulty of talking about God is because He is a separate entity from the world. Allah made some proportions to himself in the Qur'an, and spoke about himself in this way. It can therefore be assumed that divine revelation aims to be understood. This is closely related to the person being the addressee of the offer. The assumption in question reveals that it is necessary to understand the proportions made to God. Muslim theologians, being aware of the difficulty of speaking about God, turned to this theological problem and tried to find a solution. In this equation with many unknowns, they tried to solve some of the known ones.

The purpose of this study is not to judge the schools through the theological language they developed about adjectives. It is not aimed within the framework of this study to reveal their theories about adjectives. In this study, it has been tried to show the basic starting points in the assumptions of Islamic theological schools regarding the theory of adjectives (Attributes of God), and the theological perceptions that they are worried about in expressing their claims. In this respect, our study is a purely theoretical and conceptual study. Making reference to theologians from different schools from time to time, on the other hand, aims to test and verify our theoretical construct from the field.

**Keywords:** Theology, Allah, Attributes of God, Essence, Relationship between Essence and Attributes



## Giriş

Allah'a nispet edilecek nitelikler konusunda İslâm geleneğinde temelde iki görüş vardır. Bunlardan ilki, İlâhî isimlerin sem'î yolla olabileceğini yani isim ve sıfatların tevkîfî olması gerektiğini ifade eden görüştür. Birinci görüş sahiplerine göre Allah sadece Kur'ân'ın koyduğu isimlerle isimlendirilir. O'na bunlardan başka isimler vermek caiz değildir. Bu yaklaşıma göre Kur'ân'da mana olarak açıkça var olsa bile, sem'î yolla Allah'a isnad edilmemiş hiçbir isim Allah hakkında kullanılamaz.

İkincisi de İlâhî isimlerin kaynağının akıl yoluyla tespit edilebileceğini yani Allah'a nispet edilen isim ve sıfatların kıyasî olacağını ifade eden görüştür. Kıyasla isimlendirmenin caiz olduğunu savunanlara göre Allah'ın fiillerinden yola çıkılarak aklın kabul ettiği (ma'kûl) isimleri O'na vermek caizdir. Eğer akıl bir ismin manasını Allah'a vermeyi uygun görüyor ve bu isim ve sıfat tenzih ve takdise zarar vermiyorsa, Allah bununla isimlendirilebilir, görüşünü savunurlar.

Bu nispetlerin kıyasî olduğunu varsayan görüşe göre Kur'ân'da Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlar birer modeldir, onlara kıyas yapılarak O'na başka isimler ve sıfatların verilmesini de mümkün görür.

Allah'ın sıfatları bağlamında İslâm geleneğinde gündemi işgal etmiş bir diğer tartışma da mahlûkata verilebilecek isimleri ve sıfatları Allah'a nispet etmenin dinî meşruiyetidir. Bu tartışma temelde yaratılmış evrenden farklı olan Allah'a; mahlûkatın isim ve sıfatlarını vermenin cevazı ile ilişkili bir sorundur. İmam Mâturîdî (ö. 333/944), mâhiyet farklılığı üzerinden isim benzerliğinin Allah ile evren arasında benzerlik ve misliyet anlamında bir sorun oluşturmayacağı teziyle konuya bir vüsat kazandırmıştır.

Öte yandan "İster Allah deyin ister Rahmân deyin; hangisi ile dua ederseniz edin, bütün güzel isimler O'nundur..."<sup>1</sup> âyeti ise zâtın tek, isimlerin ise çok olmasına imkân veren bir anlayışı beslemiştir. Kelâm geleneğinde isim-müsemma sorununun çözümünde bu algı önemli bir görev üstlenmiştir. Söz konusu âyetin sağladığı imkânla Müslüman gelenek esmanın çokluğunun zâtın tekliğine mani' olamayacağı kanaatine ulaşır.

Sıfatlar konusu ile ilişkili İslâm geleneğinde ortaya çıkan bir diğer sorun alanı zât-sıfat ilişkisi olmuştur. Bu konuda İslâm geleneğinde üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlar:

<sup>1</sup> el-İsrâ 17/110.



1. İlahî zâttan bağımsız olarak sıfatların dışta bir gerçeklikleri yoktur. Bu yaklaşıma göre sıfatlar zâta zâid değillerdir.
2. Sıfatlar zâttan ayrı, hâdis birer varlıktırlar. Bu yaklaşıma göre her bir sıfat diğerlerinden farklı bir varlıktır.
3. Sıfatlar İlahî zâtın ne aynı, ne gayrıdır. İlahî zât bu sıfatlardan ibaret olmadığı gibi, sıfatların İlahî zâttan bağımsız bir varlıklarının da olmadığını ifade eden anlayıştır.

Fakat gelinen noktada zât-sıfat teolojik sorunu önemli oranda zâta ilişkin nitelikler bağlamında, çözüme kavuşmuş, görünüyor.

Allah'ın sıfatları konusuna ilişkin araştırmalar, Allah'ı bilmek O'na ilişkin tasavvur oluşturmanın bir parçasıdır. Sıfatlar teorisi tevhîd inancı ile ilişkisi sebebiyle Müslüman gelenek tarafından ilgi çekici bulunmuştur.

Sıfatlar konusu ile ilişkili çalışmalar daha çok ekol ve kişinin sıfat değerlendirmeleri şeklinde olmuştur. Bu çalışmada metin analizi yoluyla analitik değerlendirme metotları kullanılarak bazı sentezlere ulaşılmıştır. Bu yönüyle bizim çalışmamız İslâm geleneğinin sıfatlara ilişkin metodolojik genel bir değerlendirmesini yapmayı amaçlar.

### 1. Bir Sıfatlar Kuramı Oluşturmanın Zorluğu ve Bunun Nedenleri

Kur'ân'da âyetler en temelde, “*muhkem* ve *müteşâbih*” şeklinde bir ayrıma tâbi tutulmuştur. Bu ayrım, Kur'ân'ın kendisinin yaptığı bir kategorik sınıflamadır.<sup>2</sup> Bunlardan, delâleti kat'î âyetler *muhkem*, delâleti zan ifade edenlerin ise *müteşâbih* âyetler olduğu varsayılmıştır. Bu ayrım temelinde yapılan değerlendirmelerin sonucu olarak, yaratılmış evrene benzemeyen, ondan tamamen farklı olan Allah'a ilişkin Kur'ân âyetleri de müteşâbih âyetler arasında sayılmıştır.<sup>3</sup> Zâtı itibarıyla evrenle benzeşmeyen Allah'ın, sıfatlarının da literal anlamıyla anlaşılamayacağı, söz konusu sıfatların da Allah'ın âlemden ayrılığı oranında evrenden farklılık göstereceği varsayımı, akıl yürütmenin bir sonucu olarak kelâmcıların ekserisinin ulaştıkları bir sonuçtur.

Fakat İslâm geleneği içerisinde Allah'a ilişkin sıfat ve isimleri, literal yorumlayan yaklaşımların bulunduğu da bilinen bir durumdur. Onlar muhtemelen ya Allah'ın yaratılmış evrenden farklı olduğuna dikkat çeken

<sup>2</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>3</sup> Şûrâ, 42/11.





âyetleri göz ardı etmekteydiler; ya da onların *benzerlik* kuramına ilişkin değerlendirmeleri bugün varsayılan benzerlik algularımızdan farklılık göstermekteydi. Bu ihtimali göz önünde bulunduramamızı gerektiren şey, onların çizdikleri Tanrı profilinde, Allah'a *üstün insan* ya da *kusursuz insan* nitelikleri nispet etmeleridir. Onların bu teolojik tasavvurlarında öne çıkan şey, teşbih ve tecsîmi onaylayanların da kendi algıları içerisinde bir tenzih anlayışına sahip olduklarıdır.<sup>4</sup> Dolayısıyla *tecsîm* ve *teşbihe* meyleden âlimlerin, Allah'ı daha az tenzih ve tazîm ettikleri varsayılmaz. Bu durumda muhtemelen onlar "leyse ke mislihi şeyun ve hüve semiu'l-basîr" âyetinin sınırlarını bugün bizim varsaydığımızdan farklı bir değerlendirmeye tabi tutmaktaydılar.

Buna karşın, kelâmcıların evrenden farklı Tanrı tasavvurları, O'nun *cins* ve *tür* olarak da yaratılmış evrenden farklılaştığını varsayan felsefi bir okuryazarlık bağlamında ele almışlardır. Zira kelâmcıların kabullerine göre Allah, hem cins olarak hem de tür olarak *tek/biriciktir*. Bu algıya göre O, gerek cinsinin gerekse türünün yegâne *ferdidir*; O'nun alt türleri olmadığı gibi, tür ve cins olarak akrabası da yoktur. Bu yaklaşımın bir gereği olarak İslâm geleneğinde diğer varlıkların aksine olarak Allah'ın *zâtı* ve *mâhiyeti* şeklinde bir ayırım da öngörülmemiş, 'O'nun *zâtı* ve *mâhiyetinin aynı*' olduğu varsayılmıştır. Bu kanaat konuya ilişkin literatüre de yansımıştır.<sup>5</sup> Zât mâhiyet ayırımına gitmeyen kelâmcıların biri de Eş'arî kelamcısı Fâhru'd-din er-Râzî'dir (ö. 606/1210). O, Allah'ın cisim ve cevher olduğu iddialarını reddetmesine ek olarak, O'na mekân ve uzuv nispet edilemeyeceğini İhlâs suresi üzerinden felsefî olarak temellendirir.<sup>6</sup>

Allah'a ilişkin bilinmezlerin arttığı bir algıda, doğal olarak O'na ilişkin bir dil geliştirme ihtimali de teolojik olarak zorlaşmıştır. Öte yandan bu durum, O'nun kendine nispet ettiği niteliklerin anlaşılmasına da olanak tanımayan bir teolojik kaosa/imkânsızlığa kapı aralar. Zira tanımadığımız bir Tanrı hakkında konuşmanın zorluğunun<sup>7</sup> doğurduğu paradoksal teolojik durumu çözme çabaları, teistik felsefi çevreleri harekete geçirmiş ve söz konusu çevreler bir

<sup>4</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsu't-takdîs* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetu'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 28, 29.

<sup>5</sup> Osman Demir, "Zât", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zat> (14.11.2021).

<sup>6</sup> Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 30-47.

<sup>7</sup> Bu zorunluluk Tanrı'nın dinî öğretinin merkezi ögesi olmasından doğan bir zorunluluktur. Buna göre; nasıl bir Tanrı'ya inanılacağı, O'na ilişkin algıların (tasavvur) doğurduğu bir onaylamaya (tasdik) kaynaklık edecek olmasındandır.



çözüm önerisi ile ortaya çıkmıştır. Bu çözüm önerisine göre Tanrı'ya ilişkin pozitif bir söylemin geliştirilemeyeceği savunulmuştur. Bu yaklaşımın taraftarlarınca "Tanrı'ya ilişkin kurulabilecek yegâne pozitif cümlelerin O'nun var olduğunu söylemekten ibaret olduğu" söylenmiştir. Negatif bir din dili öneren bu çevreler, Tanrı hakkında kurulacak pozitif dilin, O'nun ne olduğunu söylemekten aciz olduğunu, bu konudaki doğru yaklaşımın, O'nun ne olmadığını söylemek olduğu iddiasında bulunur. Bu iddia, insanın algılarının Tanrı'nun doğasına yabancı oluşu ile kendini gerekçelendirir. Yahudi ve Hıristiyan teolojisinde belirli bir söylem gücüne ulaşan bu iddia, konuya ilişkin tartışmalarda Müslüman teologlar arasında da dile getirilmiştir.<sup>8</sup> Özellikle Mu'tezilî kelâmcıların "Allah'ın âlim olması, O'nun cahil olmamasıdır" ya da "Allah'ın kâdir olması O'nun aciz olmamasıdır" şekliyle konuya ilişkin edebiyata yansıyan ifadelerini, İslâm geleneği içerisindeki *negatif din dili* egzersizleri olarak okumak, bu yönüyle makul görülebilir.<sup>9</sup> Bu bağlamda Nazzâm'ın (ö. 231/845) Allah için kullanılan *âlim* ifadesinin, O'ndan cehaleti reddetmek anlamı taşıdığını, O'na ilişkin *kâdir* nispetinin anlamı ise O'nun aciz olmadığını vurgulamak amacı taşıdığı yönündeki kanaati, O'na ilişkin kurulacak dilin doğurduğu bu teolojik zorluk sebebiyle olmalıdır. Buna göre 'Allah *hayy*'dir' demek ise, Nazzâm algısında; O'nun mevcut olduğunu ifade eder.<sup>10</sup> Bu görüş, Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından Allâf'a (ö. 235/849) da nispet edilmiş, onun sıfatlar algısının da felsefî etkiler taşıdığı söylenmiştir.<sup>11</sup>

Öte yandan Mu'tezilî kelâmcıların "Allah ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir" şeklindeki çıkışları ile yaptıkları şey Allah'ın söz konusu sıfatı ile ilgili çalışma değil, aksine bu sıfatın Allah'a nispet etme imkânı olup olmadığı ile ilgilidir.<sup>12</sup> Zira sözü edilen niteliğin tam olarak neyi kapsadığını, Allah'ın âlemden ayrı ve ondan farklı olması sebebiyle, bilmelerine imkân olmadığını onlar da farkındadırlar. Bu durumda yapabilecekleri yegâne şey, Kur'ân 'da Allah'ın kendine nispet ettiği nitelikleri O'na nispet etmektir. Onlar da bunu yaptı ve bununla yetindiler.

<sup>8</sup> Bayram Çınar, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı: Negatif Din Dili", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231-249.

<sup>9</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 248.

<sup>10</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 250.

<sup>11</sup> Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed. (Beyrut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992), 1/44.

<sup>12</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 240- 246.



Bu bağlamda; 'Allah ezelde âlim ve kâdirdir' görüşünde olan Hişâm b. Amr el-Fuâtî'ye (ö. 218/833), Allah ezelde varlığı (eşya) biliyor muydu diye sorulduğunda, onun; "O'nun ezelde âlim ve ikincisi olmayan tek ve ferd olduğunu biliyorum"<sup>13</sup> şeklinde cevap vermesi, bu yüzden olmalıdır.<sup>14</sup> Zira o, 'Allah eşyayı ezelden biliyordu' demenin yaratılmışa kıdem nispet etmesini gerektirdiğini, 'hayır bilmiyordu' demenin de Allah'ın ilmine bir sınır çizmek anlamı içerdiğini farkındadır. Bu yüzden de o söylemekten kaçınması gereken ile söylemesi icap eden aralığında bir dil geliştirmek zorundaydı. Doğaldır ki Tanrı'ya ilişkin bu dil kusursuz ve akıcı olamayacak, birçok eleştiriye konu olacaktı. Bu söylem zorluğu sebebiyle onun (Fuâtî) bu ifadeleri, İbnu'r-Râvendî (ö. 301/913) tarafından eleştiriye konu olmuş ve Hayyât (ö. 300/913), onun konuya ilişkin ifadelerini savunmak zorunda kalmıştır.<sup>15</sup>

Sıfatlar kuramı bağlamında Allah'a ilişkin konuşmanın imkânı tartışmalarına ek olarak gündeme gelen mesele; O'na nisabet edilen niteliklerin teolojik olarak ne anlam ifade ettiği ve doğru yorumun ne olduğunun nasıl bilineceğidir. Temel tartışmaya nispeten daha tali olan bu problem de söz konusu temel tartışmanın bir parçası olarak gündeme gelmiştir. Bu durumda ortaya çıkan sorun, İslâm öğretisi içerisindeki müteşâbih âyetlerin muhatapça farklı anlaşılmaya/yorumlanmaya açık olduğudur. Zira bu konuda ortaya konulmuş bir kriter olmadığı gibi, üzerinde uzlaşmış bir yöntemin olduğunu söylemeye de imkân yoktur. Bu durum, ekoller arasında farklılaşan söylemlerin ortaya çıkmasına imkân vermiş, aynı ekol içerisindeki farklı âlim grupları, ekollerinin genel söyleminden ayrılmak durumunda kalmışlardır.<sup>16</sup> Bu teolojik krizde söz

<sup>13</sup> Bu ifade ilim sıfatını ezeli kabul ederek Allah'a nispet ettiği gibi, Allah dışında bir kadimi olası görmeyen bir anlamı da içermesi açısından önemlidir. Sıfatı ezeli kabul ediyor ve Allah'a nispet ediyor, öte yandan Allah'ı yegâne kadim olarak kabul ediyorsanız sıfatın varlığını mevsâfa bağlı kabul etmek kaçınılmaz olacaktır. Bu yüzden olmalı ki Ebu'l-Huzeyl, "Allah ilim ile âlimdir, İlim odur." "Allah ilim ile âlimdir" demekle yetinilse, ilim ezeldir o halde Allah dışında kadimler sorunu baş gösterecektir. Oysa Mu'tezile'nin tevhîd konusundaki hassasiyeti onların ikinci cümleyi "ilim odur" şeklinde kurmalarına neden olmuştur. Böylece ezeli olan ilmin, Allah'ın kademini riske etmediğini, ona ait bir nitelik olduğunu söylemiş olmayı ummaktaydılar. bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 248. Fakat bu söyleyişe farklı eleştiriler yapılmıştır. bk. Ebu'l-Hüseyn Hayyât, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Beyrut: Evraku's-Şarkiya, 1993), 75, 76.

<sup>14</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 240.; Bir şey yok iken bilinmez, çünkü madum bilinmez. Var olduktan sonra ancak bilinir. Zira var olduktan sonra o şeydir ve şey bilginin konusudur görüşü sebebiyle Onun Allah evreni yaratmadan önce âlim değildi dediğini varsayarak, Sehrîstânî, Fuâtî'yi eleştirir. bk. Sehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/63.

<sup>15</sup> Hayyât, *el-İntisar*, 60.

<sup>16</sup> Gazzâlî, Bâkîlânî'nin sıfatlar teorisinde Eş'arî kurama muhalefet ettiğini ve ekolün genel söyleminden ayrıldığını aktarır. bk. Ebu Hamid Gazzâlî, *Faysalu't-tefrikâ*, nşr. Mahmud Bîcû (Dimeşk: by. 1993), 20-23.



konusu bu farklı âlim grupları tarafından yapılmaya çalışılan şey, dinin çerçevesini çizdiği öğretisi ile mezhebin söylemini örtüştürerek konuya ilişkin kıstaslar ortaya koymaktır. Kronolojik süreçte İslâm geleneğinde bu farklı yaklaşımlar karşısında halkın algısı, alanda henüz çözülemeyen dolayısıyla üzerinde uzlaşılabilen konuların olduğu, bu yüzden de tarafların hakikat arayışının sürdürüldüğü şeklinde değil, buldukları noktada farklı iki taraftan birinin hakikati temsil ettiği şeklinde olmuştur. Oysa henüz ortada var olan şey hakikat değil, hakikat arayışıdır. Bu durumda yapılan şey, tamamlanmamış bir teori, bitmemiş bir söylem üzerinden taraflardan birinin tekfir etmesi şeklinde olmuştur. Sıfatlar teorisi Müslüman geleneğinin tekfir yoğun başvurduğu alanlardandır.

Öte yandan dinin yoruma imkân verip vermediği tartışmaları da süreç boyunca sürdürülmüş ve bu tartışma farklı ayrışmalara kaynaklık etmiştir. Bunlar arasında genel olarak müteşâbihe ilişkin, fakat özel olarak sıfatlar konusunda yorumu reddeden gruplar *bilâ keyf* doktrini ekseninde tavırlarını belirginleştirirken,<sup>17</sup> dinin yoruma imkân tanıdığını varsayan gruplar arasında da bu yorumların belirli limitlerde tutulması gerektiğini varsayanlar görülmüştür. Konuya ilişkin kriter koyma eğilimi, te'vile bir sınır çizmekten kaçınan Bâtinî grupların ortaya çıkmasının doğal bir neticesidir.

Te'villerin belirli limitlerde olmasını savunanlar arasında; dinin temel öğretilerinin onaylanmadığı, fakat din adına yapılan te'villerin, dine rağmen yorumlar olacağı, dolayısıyla te'vilin belirli kıstas ve kaidelerinin ortaya konulması gerektiğini savunan âlim grupları ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Çünkü bu

<sup>17</sup> Kur'ân'da geçen, müteşâbih` karakterli âyetlerde ifade edilen durumun yalnızca Allah tarafından bilinebileceği dile getirilmekte söze konu alanda ifade edilen çeşitli yorumlamaların da bir anlamda önüne geçilmek istenmektedir. Bu teolojik tutum, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) tarafından yoğun biçimde kullanılmış ve yorumdan kaçınmak isteyen ekoller tarafından alanda kullanılmıştır.

<sup>18</sup> Gazzâlî, dinin bazı naslarının zahir anlamı ile anlaşılmasının olası olmadığını, te'vile karşı katı tutum sergileyen âlimlerinde zaman zaman teşbih içeren bazı nasları tevil etmekten kaçınmadığını dile getirir. Bu durumda yoruma imkân veren naslarını tevil etmenin dinî bir ruhsatı aşan bir gereklilik olduğu sonucuna ulaşır. Öte yandan yorumun bazı kurallarının olması gerektiği, aksi durumun kaosa neden olacağı varsayımı ile kendisinin te'vil kuramını ortaya koyar. bk. Gazzâlî, *Fayşalu't-tefrikâ*, 25-94.



süreçte muhtemelen Bâtınî ekollerin göreceli teolojik yorumları, İslâmî öğretinin sıhhatini riske eden bir nitelik kazanmıştı.<sup>19</sup>

Konuya ilişkin fakat bu temel teolojik tartışmalardan ayrışan bir diğer kriz ise kavramsal olarak, Allah'ın kendisine nispet ettiği şeyleri, Kur'ân'da Allah'ın kendisine nispet etmediği için bir "sıfat" kavramı çatısı altında ele alınıp alınamayacağına ilişkindir. Allah kendisine Âlim, Kâdir, Hâlik... gibi nispetler yapar ve bunlar insanın algılar dünyasında *sıfat* olarak çerçevelenmiştir. Bu çerçeve Allah için de kullanılabilir miydi? Yoksa bunları farklı bir çatı kavram ile mi ele almak icap eder? Temelde dil kökenli bu tartışmalar, teolojik bir değere karşılık geldiği için, direk değil, fakat dolaylı olarak bu konu teolojik tartışmalarda yer işgal etmiştir. Bu bağlamda bazı ekoller, Allah'ın kendisine nispet etmediği bir kavramın onun niteliklerini ifade etmekte kullanılmayacağı varsayımını savundular ve sıfat kavramını kullanmayı reddettiler. Mu'tezile'nin sıfatlara temkinli yaklaşımının sebebi ise zâtın dışında ve ondan bağımsız kâdimler olma ihtimaliydi.<sup>20</sup> Fakat tartışmaların hararetini yitirdiği, daha soğukkanlı davranıldığı bir zeminde filolojinin sağladığı imkânlarla *sıfat*, nitelenen zâta gerekli olan bir işarettir ki zât onunla bilinsin<sup>21</sup> yaklaşımı, sıfat kavramının Allah hakkında kullanılabilirliğine alan açmıştır. Râgıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) sıfat kavramının "kendisiyle bir şeyin zâtının bilinmesine imkân veren şey" ıstılâhî manasının da bu kullanıma onay verdiğini söyler. *Sıfat* "Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zâtına nispet edilen mâna ve mefhum" diye tanımlanır.<sup>22</sup> İslâm kültür geleneğinde Allah'ın niteliklerini ifade etmek için kelâm tarihinde farklı lafızlar kullanılmıştır. Bunlardan bazıları; isim,<sup>23</sup> sıfat,<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-mustakîm* çev. İbrahim Çapak (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016); Ebu Hamid Gazzâlî, *Fadâ'ihu'l-Bâtiniye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Dâru'l-Kavmiye li Tabâ'ati ve'n-Neşr, 1964).

<sup>20</sup> Nader el-Bizrî, "God: Essence and Attributes", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 121-140.

<sup>21</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, ed. Gustavus Flugel (Mektebetu Lübnan, 1985), 138, 139.

<sup>22</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat> (14.11.2021).

<sup>23</sup> İsim, bir şeyin kendisiyle bilindiği ad ya da müsemmaya (isimlendirilene) delâlet etmek üzere konulan lafızdır. bk. Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî (Muessesetu'r- Risâle, 1998); Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, 21. Kelâm geleneğinde isim müsemma ilişkisi tartışmalara konu olmuş, İsim müsemmanın aynı mıdır? İsim yaratılmış olması müsemmaya zarar verir mi?... vb. bu bağlamda tartışılmıştır. bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 161.

<sup>24</sup> Sıfat, bir şeyin ârîzî hâli ve sureti mânasına gelirken, sıfatlanan (mevsûf), kendisine söz konusu sıfatın nispet edildiği şeye denir. Bir sığata sahip olan şeye *muttasıf* denilir.



na't,<sup>25</sup>mâna,<sup>26</sup>araz,<sup>27</sup>... vb. gibi kavramlardır.<sup>28</sup> Söz konusu lafızların anlamlarının birbirine yakın olması sebebiyle hangisinin tercih edileceği hususunda görüş farklılıkları olmuştur. Bu durum ekoller arasında çeşitli ithamları gündeme getirmiş; Mu'tezile, *mu'attılâ* nispetini sıfatlar konusunda gösterdiği tavır sebebiyle almıştır.<sup>29</sup>

Mâturîdî, bu konuda "araz" ve "sıfat" şeklinde farklı kullanımların olduğuna dikkat çekerek, dilin bu tercihte bağlayıcı rolüne işaret eder. Dilin konuya ilişkin hakemliğini o, bir şeyi isimlendirmekten maksadın, onu anlatmak olduğu ilkesinden istidlal ile dile getirir.<sup>30</sup>

Fakat İslâm geleneğinde zât kavramının etimolojik kökeninden sahip olduğu dışillik sebebiyle Allah'a nispetinin imkânı da tartışılmış görünür.<sup>31</sup> Mu'tezile zât sıfat tartışmasında zâttan yana tavır almış ve sıfatları varlıkları zâta bağlı mana ve nitelikler oldukları şekliyle değerlendirmiştir.<sup>32</sup>

Son olarak, XII. yüzyıla gelindiğinde Allah'ı niteleyen ve O'na nispet edilen şeylerin esmâ ve sıfat şeklinde bir ayrıma tutulduğunu, sıfat kullanımının ise

<sup>25</sup> Vasıf, nitelik, tarif anlamı ifade eden bir kavramdır. bk. Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, 297.

<sup>26</sup> Bir şeyle kastedilen anlam olarak tarif edilmiştir. bk. Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, 235,236; İlahî sıfatlar için "mâna" ifadesini kullanan ilk kişinin, Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) olduğu söylenmiştir. O, ilahî sıfatların Allah'ın zâtında bulunan mânalara nispet ettiği kaydedilmiştir. Buna göre her mâna bir mânaya bağlıdır. Bu görüş, teselsül fikrini doğurmuş kelâm tarihinde konu bu bağlamda tartışılmıştır. bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 252; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahval> (02.06.2022).

<sup>27</sup> Kendi başına bir varlığa sahip olmayan, var olmak için bir zâta muhtaç olan ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, araza denir. bk. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 83; Allah'a arazların nispet edilemeyeceği anlayışıyla muhtemelen, kelâm geleneğinde bazı ekoller sıfatlar teorisine temkinli yaklaşmışlardır. Cevhere nispet edilen nitelik olarak da görülmüştür. bk. Seyfuddin Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi me'ânî el-fâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* thk. Hasan Mahmud Şafi'î (Kahire: Mektetu Vehbe, 1993), 72,73. Allah'ı cevher olarak gören teolojik anlayışlara bu yaklaşımın kaynaklık ettiği bu yönüyle varsayılabilir.

<sup>28</sup> Ziya Erdiç, *Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımlar ve Delilleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013),11.

<sup>29</sup> Cehmiyye ekolüne daha önce nispet edilen *mu'attıla* sıfatı, onların Allah'ı sıfatlardan arındırması ve ona sıfat nispet etmemelerinden dolayıdır. Bu nispe daha sonra Mu'tezile ekolüne de aynı gerekçe ile yapılmıştır. bk. Zuhdî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Arâbiyye li'd-Dirasâti ve'n-neşr, 1990),10.

<sup>30</sup> Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 83.

<sup>31</sup> *Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 9-12.

<sup>32</sup> el-Bizrî, "God: Essence and Attributes", 121-140.





alandaki kabullenildiği görülür.<sup>33</sup> Gazzâlî, “İsim, müsemmaya delâlet eden lafızdır” şeklindeki vurgusuyla isimden beklenen şeyin müsemmaya (isimlendirilen) delâlet etmesidir. Fakat sıfat isimden farklı olarak, mevsûfa delâlet etmek dışında, nitelediği varlığa ilişkin detaylara da kaynaklık eder. Bu bağlamda Gazzâlî, Allah’a nispet edilen isimler ve sıfatlar arasında bir ayrım yapmayı önerir.<sup>34</sup> Buna göre “Zeyd” isminde birinin illa “Zeyd” lafzının taşıdığı anlamı taşıması gerekmez.<sup>35</sup> Ancak onu “uzun boylu” veya “beyaz tenli” olarak vasıflandırdığımızda, onu sıfatlandırmış oluruz ve o kişinin bu özellikleri taşımasını bekleriz değerlendirmesinde bulunur.

Allah’ın isimleri ve sıfatları konusundaki bu tartışmada Gazzâlî, sıfatın nitelenene ilişkin özellikleri içermesi sebebiyle habere konu olduğunu, bunun da doğru ve yalanı içermesinin muhtemel olduğunu söyler. Fakat isimde, söz konusu ismin ifade ettiği anlamın müsemmada bulunması beklenemez. Bu değerlendirmeye göre Allah’a nispet edilen ismin şer’an ona nispet edilip edilmemesinin tespiti yeterlidir. Gazzâlî’ye göre bu konuda güvenli olan ise kıyasılık değil, tevkîfîliktir.<sup>36</sup>

Fakat onun sıfatlar konusundaki tavrı, takdis ve tenzihe zarar vermeyen, makul sıfatların Allah’a nispetinde bir mahsur görmediği iması yapsa da bu konuda temkinli olmak gerekir.<sup>37</sup> Zira o, Allah için, sem’, basar ve ilim gibi nispetler yapıldığı için, bu lafızlar ile yetinmek, Allah için dinde kullanılmayan nispetleri kullanmaktan ise imtina etmek gerektiğini söyler.<sup>38</sup> Allah için iştme ve görmeye ek olarak, diğer hislerin de aklen mümkün olduğunu, fakat şer’in insana ait hislerden sadece bu iki niteliği Allah için ispat ettiğini, ötekiler için böyle bir şeyin olmadığını ifade ederek risk almaz. Ona göre, aklî imkân olmasına karşın; naklin ispat etmediği nitelikleri Allah’a nispet etmekten kaçınmak bu konudaki en sağlıklı yoldur. Onun bu konudaki tavrı, Allah’a ilişkin konularda *nassın söylediği ile yetinmek ve Allah’ın kendisi hakkında ispat etmediği bir şeyi iddia etmeye ise yeltenmemek* şeklindedir. Çünkü Gazzâlî Allah’ın evrendeki varlıklardan her yönüyle farklı ve onlara hiçbir açıdan benzemeyen bir mevcut olduğu konusunda nettir.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. nşr. Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2003), 173-176.

<sup>34</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173.

<sup>35</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173.

<sup>36</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 174,175.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 174,175.

<sup>38</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul:Klasik Yayınları, 2012), 103.

<sup>39</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 102-103.



## 2. İslâm Geleneğinde Allah'ı Nitelemenin İmkânı ve Bu

### Niteliklerin Sıfat Olarak İfade Edilmesinin Dinî Statüsü

Sıfatlar sorununun *ontolojik* ve *epistemolojik* ya da *semantik* olmak üzere iki problem alanı olduğu söylenebilir. Ontolojik yön, Kur'ân 'da geçen âlim, kâdir ve hayy... vb. sıfatların İlahî zâtla ilişkisinin nasıl olduğuna ilişkindir. Burada tartışılan konu sıfatlar zâtla tamamen aynı mıdır, yoksa ondan ayrı bir gerçeklikleri mi vardır bağlamındadır. Semantik yön ise, Allah'a nispet edilen bir takım niteliklerin nasıl anlaşılması gerektiği bağlamındaki tartışmalardır.

İslâm geleneğinde Allah'a nispet edilen şeylerin sıfat olarak nitelenip nitelenemeyeceği tartışmasının iki temel kaynağı olduğu varsayılabilir. Bunlar iç ve dış etmenler şekliyle ifade edilebilir.<sup>40</sup> İç etmenler geleneğin kendi içinde yaşadığı gerginliklerin tetiklediği çıkışlardır. Dinî metinleri anlama eğilimleri ve kültürel yatkınlıkları da içine alan zeminin tümüdür. Sıfatlar tartışmasının göreceli olarak oldukça erken bir zaman diliminde gündeme gelmesine karşın dış etmenleri hesap dışı tutmayışımız, kelâmın ortaya çıktığı zaman diliminin gelenekçe Ehl-i Kitap ile onların yurtlarında karşılaştığı dönemin kabul edilmesidir. Bu yüzden dış faktörler içinde ele alabileceğimiz tercüme hareketinin, tartışmaya etkisi görmezden gelinemeyeceği gibi; Ehl-i Kitap'ın bu konudaki deneyimlerinin de Müslümanların sıfatlar meselesini tartışmalarında hızlandırıcı (katalizör) olarak görev yaptığı varsayılabilir. Sıfatlar meselesi, Hz. İsa'yı Tanrı kategorisine dâhil etme çabalarına karşı Müslüman geleneğin eleştirisi olarak gelmiş olmalıdır. Zira sıfatlar konusu Hz. İsa'nın neden Tanrı olamayacağına ilişkin kullanışlı araçlardandır.

### 2.1. İç etmenler

İslâm geleneğinde sıfatlara ilişkin iki temel tutum sergilenmiştir. Bunlardan ilki *teşbih* tavrı; diğeri ise *tenzih* tutumudur. "Allah'ı yaratılmış varlıklara, yaratılmış varlıkları da Allah'a benzetmek" anlamına gelen *teşbih*, antropomorfist bir Tanrı algısının teolojik alanda aldığı biçimdir. Bu teolojik yaklaşım, herhangi bir dinden bağımsız olarak, insanın evren algısını ortaya koyar. Dolayısıyla bu insanî eğilim belirli bir din ve anlayıştan bağımsız olarak, insan olmakla ilişkili bir konu olarak her din ve toplumda ortaya çıkabilir. Antik Yunan medeniyetine mensup Ksenophanes'te bu doğal insan eğilimini;

<sup>40</sup> İrfan Abdulhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 234.



“Eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar Tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerdi ve onların her birine de kendi türlerine uygun bedenler verdirirlerdi... Habeşliler: Tanrıların kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler”<sup>41</sup>

Evrensel bir insan eğilimi olarak sunulan antropomorfist temayülün Müslüman gelenek içerisinde de temsilcileri olmuş, dinî (Kur’ân -hadis) metinlerin imkân sağladığı oranda bu eğilim sahipleri, İslâm kültür geleneği içerisinde çeşitli iddialarda bulunmuşlardır. İslâm geleneğinde bu gruplar *Müşebbihe*, *Mücessime*, *Haşeviyye* şeklinde etiketlenmiş, bu dinî okumanın, soyutlamalara açık olmadığı ve literal bir bakış açısını aşamadığı varsayılmıştır. Özellikle *Haşeviyye* vurgusu, mensuplarının toplumun alt tabakasına mensup, entelektüel birikimden yoksun olduklarını imleyen bir anlam taşır. *Müşebbihe*, ifadesi bu teolojik okumanın insan merkezci bir yaklaşım gösterdiğini ima eder. *Mücessime* ise söz konusu teolojik iddianın sahiplerinin, somut bir Tanrı tasavvuruna sahip olduklarını öne çıkarmaya dönük bir isimlendirmedir. Onların, insana ve yaratılmış nesnelere dünyasına ait kavram ve sözleri ödünç olarak, Allah hakkında konuşurken de kullanmış olması, *teşbih* anlayışını besleyen en önemli neden olmuş görünüyor. Böylece varlık alanı söz konusu olduğunda bu dinî yaklaşıma sahip gruplar, Allah’ı kendi varlık dünyalarının bir parçasıymış gibi anlamakta bir mahzur görmemiş, dolayısıyla O’na ilişkin geliştirilen dil de yaratılmış evrenin varlık kategorileri ile sınırlı kalmıştır.<sup>42</sup>

*Tenzihçi* yaklaşıma mensup âlim grupları ise yorumlarında Allah’ı takdis etmek ve onu yüceltmeyi merkeze alan bir yaklaşımı temsil eder. Bu teolojik okumanın ayırt edici vasfı, Allah’ın âlemden farklı olduğu ve ona benzemediği ilkesini, söylemlerinde öne çıkarmış olmalarıdır. Buna göre ‘Allah âlemden yücedir. Bu yüzden O’na ilişkin yorumlar evrensel normallere indirgenemez’ şeklindedir. Çünkü O, âlemden aşkın bir varlık formunu temsil eder. *Tenzih*, kavramı tüm bu anlamları dağarcığında bulunduran bir ifade olması hasebiyle, Tanrı’ya ilişkin dil, bu dinî okumada gündelik dilden farklılaşmıştır. Bu teolojik algının bir sonucu olarak, söz konusu anlayışın mümessilleri açısından yapılabilecek olan “Allah’ın zâtı ve sıfatlarının mâhiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî

<sup>41</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006),168.

<sup>42</sup> Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 27-29.



ilme havale etmeyi önermektir.”<sup>43</sup> Bu anlayış İslâm kelâm geleneğinde tefvi(d)z şeklinde kavramsallaştırılmıştır.

*Tefviz* anlayışına sahip ulemanın *Tenzihçi* bu akım içerisinde yer aldığı varsayılır. Zira bir teolojik tutum olarak *tefovizin* bir *tenzih* yolu olarak *Selef* tavrı olduğu varsayılmıştır. Buna göre, Allah’ın naslarda belirtilen sıfatları ve fiilleri vardır, ancak bunlar yaratıkların sıfat ve fiillerine benzemez. Onların gerçek mânalarını ve mâhiyetlerini bilmek ise insanın sınırlı potansiyeli sebebiyle mümkün değildir. Bundan dolayı onlar ‘*te’vile başvurmadan ve aralarında bir ayırım yapmadan naslarda zikredilen sıfatların hepsine iman etmek gerekir*’ tutumu sergilemişlerdir. Zira kurama göre Allah’a nispet edilen sıfatlar ulûhiyyet makamına lâyık olmalı ve bir yetkinlik ifade etmelidir. Dolayısıyla söz konusu nitelikler her türlü eksiklikten münezzeh olmalıdır. Onlara göre bu konuda doğru yaklaşım ise yorumdan kaçınmaktır. *Bilâ keyf*, bu tavrın İslâm kültür geleneğindeki en güçlü temsilcisidir.

Onlar Kur’ân’da yer alan değişik nitelikteki müteşâbih anlatım biçimlerini hiçbir şekilde yaratılmışların niteliklerine benzetmeden; kendilerine aktarıldığı biçimiyle benimseyip oldukları hal ve lafızları üzere kullanmışlardır. Bu akımın mensupları naslarda yer alan *teşbîh* ve *tecsîme* yol açabilecek kimi niteliklerin, mâhiyetini araştırmaya gerek duymaksızın, doğrudan ve lafzın çağrıştırdığı anlamı gerçek kabul ederek onaylamışlardır. Muhtemelen onlar, fizikî varlıklar ile gaybî varlıklar arasındaki ayrımı göz önünde bulundurdukları ve yorumdan kaçındıkları için, bu anlamda herhangi bir teşbih ve tecsîm anlayışına da sürüklenmemişlerdir. Onlar geliştirmiş oldukları bakış açısına göre; ‘*Müteşâbih nasları anlama veya yorumlama yetkisini, sadece Allah’a ve peygamberine ait bir ayrıcalık olarak görmüş, kendi sorumluluklarının ise metinde ifade edildiği hâli ile ona inanmak*’ olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>44</sup> Bu anlayışın gereği olarak, onlar Hz.

<sup>43</sup> *Tefvizci* bu tavır, kendi yaklaşımını Mumin suresi 44. âyete dayandırarak, teolojik bir meşruiyet talebinde bulunur. Söz konusu âyette; “Ve bir gün gelecek, size söylediklerimi hatırlayacaksınız. Bense sorumluluğuma ilişkin (hükmü) Allah’a havale ediyorum: Çünkü Allah kullarının yaptığı her şeyi görmektedir.” Bu âyette “Allah’a havale etmek” anlamındaki, “*ufavvid illallah*”, ifadesi ‘sıfatlara ilişkin gerçeğin ne olduğunu ben bilmiyorum, onu Allah bilir’ şeklinde teolojik salınma bırakılmıştır. Bu algı sıfatlar konusu başta olmak üzere müteşâbihât alanına ilişkin bir tavır olarak genelleştirilerek bilâ keyf şeklinde yaygın bir tutum olarak muhatap aramıştır. ‘Allah’a havale etmek’ tavrının bir gereği olarak da bu tutumun müntesipleri konuya ilişkin yorum ve tevillerden kaçınmışlardır.

<sup>44</sup> Ebu Hâmid Gazzâlî, “İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm”, *Mecmuatu Resâil*, thk. İbrahim Emin Muhammed (Kahire: Mektebetu’t-Tevfikkiye, ts), 319-355.



Peygamber'den yapılan aktarımlara yoğunlaşmış, onun nass yorumu niteliğindeki tefsirlerini ortaya çıkarmak istemişlerdir. Dinde buna ek olarak yapılabilecek her türlü ekleme ve yeni bir yapılanmayı ise, bid'at statüsünde değerlendirmişlerdir. Aksi bir girişim, metnin yorumlanması anlamına gelir ki, Hz. Peygamberin yorumlarının dâhilinde olmadığı için, dinin sınırlarının zorlandığı anlamıyla, dine ilave (bid'at) olarak kabul edilebilmiştir.<sup>45</sup> Bu teolojik tavrın erken dönem temsilcilerinden biri kabul edilen el-Evzâ'î'nin (ö. 157/774), nassları (müteşâbih) anlamlandırma ya da yorumlama konusunda yegâne bilgi kaynağı olarak haber ve âsârı benimsemesi, nasslardan bağımsız olarak kişisel yorum ifade eden aklî çıkarımlara karşı bir tavır sergilemesi, hadîsin olduğu yerde kıyasa yeltenmemesi onun benimsemiş olduğu temel metodolojisinin alana yansımalarıdır.

*Tenzihçi* akımlar açısından dinî metinlere yaklaşımda yegâne yöntem *bilâ keyf* değildir. Bunlar içerisinde yorumdan yana tavır takınan âlim grupları da var olmuştur. Bu ekol mensupları "Allah'ı tenzih" eden yaklaşımlarında ortak bir tavır sergiledikleri hâlde, bu konuda yorum yapmak ve yorumdan kaçınmak şeklindeki yaklaşım farklılığıyla, tefvizci *bilâ keyfçi* âlim gruplarından farklılık göstermişlerdir.

Te'vilden yana tavır takınan bazı ekoller "Allah'ın yaratılmışlara benzediği izlenimi uyandıran nasların *dil bilim kuralları ve aklî veriler ışığında yorumlanması gerektiği*" kanaatiyle, dinin anlaşılacak için olduğu varsayımı ile imkân aramış ve te'vile yönelmişlerdir. Onlara göre, '*Şâyet Allah kendisine nispet ettiği şeylerin anlaşılmasını istemeseydi, bunları anlaşılacak üzere gönderdiği dine dâhil etmezdi. Mademki kendisine temessük edilmek üzere gönderdiği dine dâhil etmiş ve vahiyde bunlara yer vermiştir, o halde anlaşılmasını istemektedir*' şeklinde olduğu varsayılmıştır.

İslâm düşünce tarihinde söz-anlam (lafız-manâ) ilişkisi bağlamında da gündeme gelmiş olan tartışma; müteşâbih âyetlerin anlaşılma sorunlarını da kapsar. Konuya ilişkin birçok yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştır. Kelâmî ekollere mensup usûl bilginleri, *dinî nasslara dayanarak Allah'ın murâdını tespit etmenin imkân dâhilinde olduğu husûsunda genel olarak görüş birliği içinde olmuşlardır. Çünkü onlara göre, aksi durumda Allah'ın bizden istediklerini anlamamanın ve bunları yerine getirmenin imkânından söz edilemez. Zira birey önce metni*

<sup>45</sup> Onlara göre, "din tamamlanmıştır" ilkesi, vahyin inmesi durduğu gibi, peygamberin vefaati ile birlikte yorumu da tamamlanmıştır şeklindedir. Geriye kalan şey peygamberin tefsiri niteliğindeki bu yorumların bir araya getirilerek sonraki kuşaklara aktarılmasıdır. Din rivayettir anlayışı, bu temel perspektifle bir tenakuz oluşturmadığı gibi kendi içinde oldukça da tutarlıdır.



anlar sonra da söz konusu anlamdan hareketle gereğini yapar.<sup>46</sup> Yorumdan yana tavır takınan ekoller homojen bir yapı göstermez. Onlar daha fazla kırmızı çizgisi olan dolayısıyla daha az yorum yapan ve daha özgürlükçü dolayısıyla yorumlarında daha az kıstas gözetken ekoller şeklinde ayrışırlar.

Mu'tezile, İslâm geleneği içerisinde yorumdan yana tavır alan ekollerin başında gelir. Onlar müteşâbih âyetlerden özellikle cihet ve yön ifade eden kısmının bir bütün olarak mecaz üzere yorumlanması gerektiği kanaatini dile getirir. Arşa istiva etmeyi, lafzı üzere anlaşılması gerektiğini savunarak, bu bağlamdaki âyetleri literal anlamı üzere anlamayı reddettiler. Hem de bunu tenzih ilkesi gereği ve tevhide aykırı anlayışlara kaynaklık edeceği gerekçesiyle yorumları, lafızları üzere anlamaya tercih ettiler.<sup>47</sup>

İlahî isim ve sıfatları da içine alan, müteşâbih nassların aklın ışığında ve dilin imkânlarına uygun bir biçimde, te'vîl edilmesi gerektiğini İslâm geleneği içerisinde söyleyen ilk kişinin Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742), olduğu iddia edilmiştir.<sup>48</sup>

Yorumu prensip olarak kabul ettikleri halde, her durumda yorum yapmayan bazı kelâmcılar, Allah'ın kendisine ilişkin kurduğu dilin temsili (sembolik) bir dil olduğunu dile getirmiş, fakat tenzih ilkesi temelinde O'nu yaratılmış evren dışında tutmaya da özen göstermişlerdir. Bu akımın temsilcilerinden Eş'arî ekol şu yaklaşımı gösterir:

"İstivayı ve bu statüde bulunan diğer nispetleri kitap ve sünnette geldiği haliyle kabul eder, yaratılmış varlıklara ilişkin emareleri Allah'a nispet etmekten kaçınılır. O şüphe yok ki istiva etmiştir; fakat onun istivası mahlûkun istivası gibi olmayıp, arş da onun için bir mekân değildir. Çünkü O varken mekân yoktu. Mekânı yaratınca da onun durumu değişmedi..."<sup>49</sup>

Onların bu algısı, *bilâ keyf* tavrı ile *yorum yapma* arasında bir noktayı işaret eder. Dolayısıyla onlar için tam anlamıyla *tevakkuf* yaptıkları söylenemeyeceği gibi çoğu durumlarda onların *yorum yaptıklarını* söylemek de zor görünüyor.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *Faysalu't-tefrikâ*, 20-23.

<sup>47</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 84-85.

<sup>48</sup> C'ad'ın; "Allah, Musa ile konuşmamış, İbrahim'i de dost edinmemiştir" şekliye literatüre yansımış söylemi, bu ifadelerin yorumlanması gerektiği şeklinde anlaşılması olmalıdır. bk. Cârullah, *el-Mu'tezile*, 33, 34.

<sup>49</sup> Mustafa b. Abdurrahman El-Attas, *Akidetu İmam Eş'arî Mezhebu's- Sevâd el-Âzam min el-Muslimin* (Hadramevt: Dâru'l-Uşûl, ts), 80.





Bu durumda ortaya çıkan yeni sorun alanı *hangi yorum ve nereye kadar yorumdur*. Çünkü yorumda sınırları zorlayan ekol mensupları olduğu gibi, te'vili çok sınırlı kullanan hatta ondan kaçınan ekoller de alanda vardır. Te'vilden yana tavır takınan âlim grupları bu kez te'vilin belirli limitlerde tutulması ve belirli kıstaslarının olması gerektiği yönlü çalışmalarını hızlandırmışlardır. Zira yorumun dinen onaylanmadığını varsayan çevrelerin, yorumu sınırlandırmak gibi bir çaba içinde olmaları beklenemeyeceği gibi, yorumu abartarak onu laçkalaştırmak isteyenlerin ise ona bir sınırlama getirilmesi yönünde taleplerinin olması ise beklenemezdi. Belirli ilkeler çerçevesinde yorumun yapılabirliğini temin etmeye dönük bu çabaların karşılık bulması, yoruma duyulan ihtiyaç kadar, dinin korunmasını temin gayesi de bu çözüm çabasında görülür.

Eş'arî'nin sıfatlara ilişkin metinlerine göz atıldığında onun dildeki kullanımları öne çıkaran ve dildeki kullanımı dindeki anlam için de hakem olarak önerdiği görülür. Bu yaklaşım te'vile kıstas arayışındaki ekol mensupları için önemli bir hareket noktası olacaktır. Nassın mânasının dil kuralları çerçevesinde anlaşılması gerekliliğine vurgu yapan Eş'arî, Kur'ân 'ın indiği toplumda o dili konuşan insanların anladıkları mânanın asıl alınması gerektiğini dile getirmiş ve bu anlayışın yaygınlık kazanması için gayret göstermiştir.<sup>50</sup> Buna ek olarak o; ümmetin selefının üzerinde ittifak ettiği, dolayısıyla hakkında icmâ olan konuları tespit ederek yorum ihtiyacını sınırlamak ve sıfatlar konusuna ilişkin ihtilafları azaltmak istemiştir.<sup>51</sup> Bu ekolün daha geç temsilcilerinden olan Gazzâlî ise dildeki kullanıma ek olarak tevilde gözetilmesi gereken başka unsurların da varlığına dikkat çeker.<sup>52</sup>

Râzî'ye gelindiğinde ise artık Allah'a ilişkin nispetlerin ne anlam ifade ettiği kelâmçılar arasında bir konsensüs alanı olarak belirlenmiş, bu konuda belirli parametreler üzerinden birlik sağlanmıştır. Bu yüzden de Râzî, Gazzâlî'nin yüzyıl önce çağrısını yaptığı '*yorumların(te'vil) delillerini ortaya koy*' çabasında önemli mesafeler alındığını gösterir.<sup>53</sup> Bu yüzden de o, takdis ve tenzihin teolojik felsefesini ortaya koyar. Çünkü ona gelindiğinde yoruma ilişkin

<sup>50</sup> Ebu'l-Hasen Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane* thk. Abbas Sabbâğ (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 88-98.

<sup>51</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Risale li Ehlî Suğûr bi Babî'l-Ebvâb*, thk. Abdullah Muhammed Şakir Muhammed el- Cûneydî (Medine: Câmîatu'l-İslamiye, 1413).

<sup>52</sup> Gazzâlî, *Faysalu't-tefrikâ*, 47-51.

<sup>53</sup> Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 27-vd.



kavram zemini hazır olduğu gibi, üzerinde uzlaşmış bir yorum alanı da önemli oranda temin edilmiştir.

Mu'tezile'nin Allah'a nispet edilen şeylere ilişkin önerisi ise, aklın tanıdığı imkânlar çerçevesindeki daha genel bir serbestliğe işaret eder. Bu bağlamda Allâf'ın, Allah'ın kendisine nispet ettiği "yed" ifadesini nimet olarak, te'vil ettiği, "Gözümün önünde yetiştirilsin"<sup>54</sup> ifadesini ise "bilgim dâhilinde yetiştirilsin" şeklinde yorumladığı aktarılmıştır.<sup>55</sup>

## 2.2. Dış etmenler

İslâm kültür geleneğinin kendi iç dinamizminden kaynaklanan motivasyon unsurlarına dikkat çektikten sonra; farklı ekollerin değişen hareket noktalarında dış faktörlerin etkisinin bulunacağı da varsayılabilir. Zira bir öğretinin şekillenmesinde iç dinamizmin öğretisi üzerindeki şekillendirici etkisi yalnız başına olguyu anlaşılır kılmak için yeterli olmayabilir. Fetihler ile birlikte ehli kitap coğrafyadaki kadim dinlerin kendi teolojik tartışmaları İslâm teolojisinin konuya ilişkin tartışmalarında ilham kaynağı olmuş olabileceği gibi, ihtida etmiş bireylerin kültürel arka planı da böyle bir tartışmaya öncü adım olmuş olabilir.

İrfan Abdulhamîd, bu etkinin hangi kanallarla ve nasıl meydana geldiğine ilişkin bir yordamaya çalışmasında yer verir.<sup>56</sup> Oryantal çevreler ise teolojik tartışmaların sonuçlanma biçimi ve getirilen argümanların benzerlikleri üzerinden Ehl-i Kitap etkiyi göstermek çabasında olduklarını da yine Abdulhamîd kaydeder. Wensinck'in iddiası direk sıfatlar teorisine ilişkindir ve *zâtî* ve *fiilî* sıfat tasnifinin, Ehl-i Kitap etkisinde şekillendiği yönündedir.<sup>57</sup> Bu iddianın değilse bile taraflar arasında bir etkileşimin olduğunu doğrulayan değerlendirmeler İslâm kültür tarihinin erken dönemlerinde de dile getirilmiştir.<sup>58</sup> Ebu'l-Huzeyl el- Allâf'ın sıfatlar konusundaki yaklaşımı da Ehl-i Kitap ve felsefeyi de içinde bulunduran dış etkilerle ilişkilendirilerek eleştirilmiştir.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Taha, 20/39.

<sup>55</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 248.

<sup>56</sup> Abdulhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 234-239 .

<sup>57</sup> Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed* (London: Cambridge University Press, 1932),72.

<sup>58</sup> Ebu Ca'fer İbn Cerîr Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, nşr. Ebû Suhayb el-Kermî (Riyad: Beytül-Efkâru'd-Devliyye, ts.), 1821, 1822.

<sup>59</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*,1/44 .



İslâm geleneğinde ortaya çıkan teolojik tartışmaları İslâm dışı ve sapkınlıkla ilintilendirmek oldukça yaygındır. Bu nispetlerin en çok başvurulanlarından biri de her taşın altında Yahudi arama alışkanlığının literatüre yansımış biçimi olarak, Yahudi gelenektir.<sup>60</sup>

İslâm geleneğinde bir görüş ve anlayışı sapkın olarak nitelendirmenin diğer bir yolu da Felsefî literatürle bir düşünceyi ilişkilendirmektir. Mu'tezile geleneğinin felsefe ile fikri bağlantılarının olduğu iddia edilmiş, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) sıfatlar kuramında bu etkinin olduğu iddia edilmiştir.<sup>61</sup> Haller teorisi'nin ve onun aklı cevher kabul etmesi görüşünde de felsefi etki taşıdığı söylenmiştir.<sup>62</sup>

Allah'a nispet edilen sıfatlardan olan kelâm sıfatı hakkında Mihneden sonra ortaya çıkan soyuta indirgeme ve lafız mana ayrımlarında felsefi indirgemeciliğin direkt olmasa bile dolaylı etkisi yadsınamaz. Kaldı ki bu felsefi etki sadece Mu'tezilede değil, (karşı)mihnenin muhatabı kitlelerde de görülebilir. Kerâbîsî'nin (ö. 248/862) lafız manâ ayrımı,<sup>63</sup> Ebu Ali el- Cubbâi'nin (ö. 303/916) konuya ilişkin yorumuna da yansımış görünüyor.<sup>64</sup> Dışa açık ve etkileşim halindeki Kerâbîsî'nin lafız mana ayrımı yaptığı günlerde geleneğin kapalı devre kendi yapısı içinde soruna çözüm aramakta İmam Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bu konudaki tutumu; "*Kur'ân Allah kelâmı'dır, deyip konu hakkında susmak*" tan ibarettir. Bu bağlamda İbn Hanbel'den yapılan aktarım; onun "*Kur'ân'ın lafzının mahlûk olduğunu söyleyenin Cehmî, onun mahlûk olmadığını söyleyenin ise mübtedî (bid'atçı) olduğunu*" söylediği şeklindedir.<sup>65</sup> Onun içinde bulunduğu psişik durum ne birine ne de ötekine razı olmayı engellemiş, bu durumda doğruyu yapmaya imkân kalmamıştır.

Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki yorum farkı, bu ekolün muhalifleri tarafından sadece ta'til olarak yorumlanmamış, felsefi bir kaynaktan defşirildiği iddia edilmiştir.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Abdulhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 235, 236.

<sup>61</sup> Abdulhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 236.

<sup>62</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/67.

<sup>63</sup> Ömer Özpınar, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmi ve Fikri Hareketlerin Etkisi (Buhari örneği)* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 92.

<sup>64</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/67.

<sup>65</sup> Yahyâ b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî, *el-İntisar fi'r-red 'ale'l-Kaderiyeti'l-eşrâr*, thk . Abdulaziz Halif (Mektebetu Melik Fahd, 1419),570.

<sup>66</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Mektebetu'n- Nahdatu'l-Misriye, 1950),1/283.



Kelâmın yoğun biçimde kullandığı cedel yöntemi sebebiyle, interaktif bir öğreti görüntüsü veren kelâmın, felsefi kaynak başta olmak üzere dış etkilere açık olduğu da bu yüzden varsayılabilir.<sup>67</sup> Kelâmın bu doğası, kelâmcıların konuya ilişkin tavırlarında dış etmenleri de gözden uzak tutmamayı gerektirir. Sıfatlar konusunda da bu etki kendini dışa vurmuştur. Bize göre asıl olan çözüm üretme kapasitesindeki artıştır. Bunun iç ya da dış etkilerle olması söz konusu bu asla nispetle ikincil öneme sahiptir.

Wolfson da İslâm kültür geleneğinde sıfatlar teorisinin tartışılmasına imkân tanıyan motivasyon unsurlarının İslâm'ın kendi iç dinamiklerine ek olarak felsefi müktesebat ve Ehl-i Kitap'ın sağladığı imkanların kaynaklık ettiğini varsayar. O, Ehl-i Kitap'ın yanlışlarına düşmemek endişesinin Müslüman âlimlerin yorumdan kaçınma tavrında belirleyici olduğunu, Şehristânî'yi kaynak göstererek dile getirir. Wolfson, Vâsıl b. Atâ'nın endişesine yaptığı özel atıfla bu yargısını gerekçelendirir.<sup>68</sup> Onun ortaya koyduğu modelde gerek kaçınma gerekse savunma yönünde tavır alınmış olsun, Ehl-i Kitap geleneğinin sıfatlar tartışmasında masada hep var oldukları yönündedir.<sup>69</sup>

Wolfson, sıfatlar probleminde yaklaşımda *semantik* ve *ontolojik* olmak üzere temelde iki yönün bulunduğunu; ontolojik yönün; ilim, irade ve kudret gibi sıfatların Allah'ta bulunduğunu ispata dairdir. Sıfatlar konusuna semantik yaklaşımın ise Kelâm ilminde iki şekilde görüldüğünü kaydeder. Bunlardan

<sup>67</sup> İçinde yaşadıkları coğrafya ve tarihin bu yeni evresinde; Müslümanlar Ehl-i Kitap kitlelere muhataptırlar. Ehl-i Kitap'ın sahip olduğu felsefi donanım tarafların öğretilerini felsefi argümanlar üzerinden tartışmasını gerektirmektedir. Zira Hıristiyan tebaanın felsefi donanımları sebebiyle avantajlı oldukları, Müslümanların ise felsefi donanım yoksunluğu sebebiyle dezavantajlı oldukları açıktır. Tercüme ettirilmesi öngörülen bu eser, cedel'i sistematik temelde öğretmek amacıyla yazılmış bir diyalektik kitabdır. Pratik amaçlara dönük bu faaliyet ile halife, muhtemelen Müslümanların tartışmaya dönük dezavantajlı durumunu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Böylece Aristoteles'in Topika adlı eseri, Nasturi patriği I.Timotheos'a tercüme ettirilir. Polemik edebiyatının seyri açısından önemli bir kırılma noktası olacak bu faaliyet, sonraki süreçlerin tümünde etkili olacağı gibi; İslam teolojisinin şekillenmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Kelâm, tarihinde diğer tartışma yöntemlerini domine edecek cedel yöntemi, bu eserin tercümesinin alana bir armağanı olarak görülebilir. Bir bütün olarak bu faaliyet hem İslam kelâmında sorunların tartışılmasındaki Ehl-i Kitap etkiyi hem de felsefi etkiyi eş zamanlı olarak ve aynı örnek üzerinden ortaya koyar. bk. Bayram Çınar, *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 158.; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*. çev. Lütfü Şimşek (Kitap Yayınevi, 2003), 66.

<sup>68</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Harvard University Press, 1976), 114.

<sup>69</sup> Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 112-234.



ilki, âyetlerde Allah'ı yaratılmış varlıklara benzerlik gösteren vasıfların nasıl ele alınacağı yani yorumlanacağıyla ilgilidir. İkincisi ise ilâhî sıfatlarda inkâr (nefy) ve ispata ilişkin formül arayışıyla alakalıdır. Onun sözünü ettiği üçüncü yaklaşım biçimi ise Tanrı'ya nispet edilen şeyler konusunda felsefeciler ile kelâmcıların ayrışmasına sebep olan konunun *mantıkî* yanıdır.<sup>70</sup> Onun mantıkî yan vurgusu muhtemelen Tanrı'nın doğası ve insanın ona sıfat nispetinin oluşturacağı kaotik durumun çözümü olmalıdır.

İslâm kelâm geleneğinde sıfatlar konusu bağlamında tartışmalarda yabancı etkisi uyandıran bir diğer konu ise özellikle İskenderiyye mektebinde Philo'nun tartışmaya konu ettiği negatif teolojik dildir.<sup>71</sup> Sıfatlar teorisinde Mu'tezilî duruş İslâm geleneği tarafından ta'til ile nitelenmiş ve yaygın bir genel kabul olarak onların sıfatları inkâr ettikleri iddia edilmişken, öte yandan bu iddianın sahibi müelliflerin eserlerinde Mu'tezili ekole mensup âlimlerin sıfatlar kuramlarına yer verilir. Mu'ammer'in manâ teorisi<sup>72</sup>, Cubbâiler'in Haller teorisi<sup>73</sup> başta olmak üzere, Nazzâm ve Allâf'a nispet edilen ve zât sıfat özdeşliği iması<sup>74</sup> uyandıran sıfatlar yaklaşımı, bu ekol mensuplarının sıfatlara ilişkin müstakil iddialarını içerir. Dolayısıyla onların iddia edildiği gibi sıfatları inkâr ettikleri söylenemez. Fakat onların genel akım İslâm geleneği ile farklılaşan bir anlayışa sahip oldukları rahatlıkla söylenebilir. Bu onların kısmen dış etkilere daha açık olmaları ve başka kültürlerle dirsek teması içinde olmalarına bağlanabilir. Onlarda kısmen negatif din dili işlem eden yaklaşımların görülmesi İskenderiyye yeni Eflatunculuğuyla temas etmelerinin bir sonucudur.<sup>75</sup> Bu bağ geleneğinden de tespit edilmiş bir konudur.<sup>76</sup> Fakat bu temasın hangi yollarla nasıl sağlandığı bağımsız bir araştırmanın konusudur. Zâtı hakkında bilgimizin olmadığı Allah'a sıfat nispet etmek keyfiyeti meçhul olan bir nispettir. Bu yüzden de Nazzâm, bunun anlamının ancak kendisine sıfat nispet edilen varlığın (Allah) nispet edilen sıfatın zıttı ile sıfatlanamayacağı anlamına geldiği söyler. Negatif din teolojisinde *Tanrı hakkında kurulabilecek yegâne doğru cümlelerin onun mevcut olması olduğu düşünülünce geriye yapılabilecek olan yegâne şey onun ne olmadığını*

<sup>70</sup> Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 205, 206.

<sup>71</sup> Çınar, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefi İmkânı:Negatif Din Dili", 224-249.

<sup>72</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*,1/58-60.

<sup>73</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/67-71; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 234-259.

<sup>74</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 232, 233.

<sup>75</sup> Çınar, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefi İmkânı:Negatif Din Dili", 231-249..

<sup>76</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*,1/44, 63; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 1/283.



söyleyerek ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Yapılan da bundan başka bir şey değildir. Koloğlu Nazzâm'ın bu tavrının, Allah'da hem ilmin bulunduğunu ispat he de cehlin varlığını red anlamı taşıdığını söyler.<sup>77</sup> Fakat zıtlardan birini ifade ettiğinizde diğerini de reddedersiniz zaten. Öte yandan Koloğlu, negatif din dili demek yerine çok doğru ve yerinde bir ifade ile Mu'tezilenin sıfatlar konusundaki genel tavrını "tenzihi" bir yaklaşım olarak niteler.<sup>78</sup>

### 3. İslâm Geleneğinde Sıfatlar Konusuna İlişkin Değerlendirmeler

Evrenden ayrı ve yaratılmış hiçbir varlığa benzemediği Kur'ân'da ifade edilen Allah'ı niteleme sorunları, kelâmcılar ile filozoflar arasında teolojik din dili bağlamında tartışmalara konu edilmiştir. Kelâmcıların Tanrı'ya ilişkin ontolojik yönüne ilişkin yetersiz veriye sahip olmalarının doğurduğu sorunlar başta olmak üzere, sıfatların ne anlama geldiği konusundaki yetersizlikleri kendi aralarında da bir mutabakata sahip olmalarını engellemiştir.

Allah'a yapılacak nitelemelerin kaynağının *akıl* mı *sem'* mi olacağı bu yüzden önemlidir. Tavırlarını akıldan yana kullananların kıyasi bir tutum sergiledikleri ve naslardaki kullanımları bir model ve örneklem olarak görmelerini ortaya çıkarmıştır. Sem'in bu konuda belirleyici olduğu iddiasındaki teologların yaklaşımı ise nasslarda Allah'a nispet edilenler ile yetinmeyi telkin eden tevkîfî görüşü savundukları şeklindedir.<sup>79</sup>

Akli olarak Allah'a bir niteliği nispet etmek mümkün olsa bile, O'nun kendine nispet etmediği bir nitelikle O'nu nitelemek dinî olarak mümkün müdür(?) gibi teolojik sonular uzun süren tartışmaları sonuç vermiş, Müslümanlar nezdinde konu tartışılmıştır. Bu konuda gelenekteki genel tavır, Allah'ın kendine nispet ettiği niteliklerle O'nu nitelemenin dinen daha doğru bir tavır olacağı varsayılmıştır.<sup>80</sup> Buna göre akıl makul karşılansa bile nassda Allah'a nispet edilmeyen bir şeyi O'na nispet etmeyi kabul etmez. İslâm geleneğinin bu konudaki tavrı, Allah'a nispeti aklen mümkün görülse bile sem'in belirleyici olduğu ilkesel bir tutum olarak onaylanmıştır.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Koloğlu, *Cübbâüler'in Kelâm Sistemi*, 232, 233.

<sup>78</sup> Koloğlu, *Cübbâüler'in Kelâm Sistemi*, 233.

<sup>79</sup> Orhan Ş. Koloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfîlik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 173, 174.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, 175.





Buna göre Allah'ı nitelemenin imkânı aklî bir değerlendirmenin sonucuyken, O'na hangi nispetlerin yapılabileceği ise sem'î bir belirleme ile olduğu düşünülür. Gazzâlî, canlıların görme ve işitme yeteneğine sahip olanlarının; bu yeteneğe sahip olmayanlarına göre daha yetkin görüldüklerine dikkat çekerek; işitmek ve görmeyi bir yetkinlik işareti olarak görür. Bu yaklaşımdan kaynaklanan bir sebeple o "mükemmel olan Allah'ta bu niteliklerin bulunmaması düşünülemez" şeklinde bir akıl yürütmede bulunur. Bu yetkinliğin Allah'ta evleviyetle bulunması gerektiği kanaatiyle söz konusu nitelikleri Allah'a nispet eder. O, insanda bulunan diğer hislerin de Allah'ta bulunmasının aklen mümkün olduğunu, fakat şer'in sadece *semi'* ve *basarı* Allah'a ispat ettiğini, fakat öteki duyular için böyle bir şeyi yapmadığını gerekçe göstererek, koklamak, tatmak, hissetmek vb. diğer duyuları ise Allah'a nispet etmez. Zira ona göre *aklî olarak imkân olması, Allah'a ilişkin bir konuda yalnız başına her zaman belirleyici değildir; naklin sınırları akıl için de bağlayıcı ve sınırlayıcıdır*. Bu genel tavrına bağlı olarak o; aklî olarak diğer hisleri Allah için ispat etmenin önünde aklen bir engelin olmadığını, dolayısıyla diğer hisler ile ilişkili niteliklerin de Allah'a nispetinin mümkün olabileceğini ifade etmiş olduğu halde, Allah için bunları ispat etmekten kaçınmıştır.<sup>82</sup> O, herhangi bir atıf yapmamasına karşın muhtemelen bu yaklaşımını mensubu olduğu ekolün genel tavrı sebebiyle onaylamaz. Nitekim Eş'arî, Allah'a cisim lafzının nispetine yönelik olarak; "Biz Allah'a nispet yapma konumunda değiliz, Allah ve O'nun Resul'ünün Allah'a nispet ettikleri ve Müslümanların üzerinde icmâ ettikleri ile yetiniriz"<sup>83</sup> tavrı Gazzâlî'nin konuya ilişkin tavrını belirlemiştir.

Öte yandan Allah'ı nitelemek için *sıfat* kavramının kullanılmasının dinî statüsü de tartışılmış ve bu konu sonuçlandırılmıştır. Bunun din tarafından onaylanmadığını dolayısıyla caiz olmadığını varsayan âlim gruplarının ise var olduğu söylenmiştir. Bu kullanımı reddeden âlimlerden biri de İbn Hazm'dır.<sup>84</sup> Bu yaklaşıma göre; Allah'a isim ve sıfat nispeti yalnızca nasla mümkün olup; sıfat lafzı, Kitap ve Sünnet'te geçmediği gibi sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından da kullanılmamıştır. Bu sebeple, söz konusu yaklaşım sahibi âlimler tarafından, *sıfat* lafzının Allah'a nispeti, bid'at olarak kabul edilmiştir.

<sup>82</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad* çev. Osman Demir (Klasik Yayınları, 2012), 103.

<sup>83</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a* nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısıriye, 1955).

<sup>84</sup> Ignace Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), s. 118, 119. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 118, 119.



Mu'tezile de tevhid ilkesi gereği başlangıçta Allah'a sıfat isnadının yapılamayacağı anlayışındadır. Muhatapları ise Kur'an'daki kullanımları gerekçe göstererek, Allah'ın kendisine irade, kudret, ilim basar ve semi vb. nitelikleri nispet ettiğine dikkat çeker. Geleneğe *sıfat* olarak formüle edilen ve Allah'a nispet edilen niteliklerin döneme ilişkin tartışmanın merkezi ögesi hâlindeki sunumu en azından şekilsel olarak sorunlu bir algıdır. Zira tartışmanın taraflarından biri olarak Mu'tezile, taaddüdü kudemâyı sonuç vereceği endişesi ile sıfat kullanımına temkinli yaklaşırken, Ehl-i Hadis de Allah'ın kendine belirli nitelikler nispet etmesini kabul etmelerine karşın, bunların 'sıfat' olarak isimlendirilmesine karşıdır. Bunlardan rivâyet ehli olarak görülen ekoller açısından Allah'ın kelâmı, görmesi, işitmesi vb. ile ilgili konuşulabilir; fakat Allah'ın kelâm sıfatı basar sıfatı, semi sıfatı ya da kudret sıfatı vb. ile ilgili konuşulamaz. Çünkü onlar; Kur'an'da, Allah'ın kendisine nispet etmediği bir ifadeyi onun hakkında kullanmayı doğru bulmazlar. Allah kendisi hakkında 'lehu'l-esmâu'l-husnâ'<sup>85</sup> kavramını kullandığı için, onlar esmâu'l-husnâyı kullanmış, fakat Kur'an, Allah'a ilişkin olarak sıfat kavramını kullanmadığı için, bu kavramın geleneğe kullanılmasından kaçınılmıştır.<sup>86</sup> İbn Hazm, Allah'a sıfat nispet etmenin abes olduğuna kanidir.<sup>87</sup> Öte yandan bu ekole mensup kimi âlimler ise kendi öğretilerinde sıfat kavramına yer verdikleri görülür.<sup>88</sup>

Konuya ilişkin tartışmaların neticesi olarak; farklı gerekçelerle her ne kadar İslâm tarihi boyunca Allah'ı nitelendirmek için farklı terimler kullanılmış olsa da âlimler, dil açısından daha açıklayıcı, kapsamlı bir kavram olması sebebiyle "isim" ve "sıfat" lafızlarını tercih etmiştir. Kavramsal zeminde sağlanan bu mutabakat sonrasında Allah'a nispet edilen şeyler hakkında İslâm kelâm geleneğinde konuşmak mümkün olmuştur.

Öte yandan Tanrı'ya ilişkin bir dil geliştirme ve O'na dair konuşmanın imkânı da süreçte aranmış, farklı yönelimler ortaya çıkmıştır. Teşbihçi anlayışlara<sup>89</sup> ek

<sup>85</sup> Tâhâ, 20/8.

<sup>86</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Hindavî, 2012), 708, 709.

<sup>87</sup> Goldziher, *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*, 118, 119.

<sup>88</sup> İmam Ebû Saîd Osmân b Saîd b Halîd Dârimî, *Reddu'l-İmâm Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsî'l-a'nîd (er-Redd ale'l-Merîsî)*, thk. M. Hâmid el- Feykî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7- 13.

<sup>89</sup> Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 1-24.



olarak tenzihçi<sup>90</sup> yaklaşımlar da alanda varlık mücadelesi vermiştir. Fakat Tanrı'ya ilişkin bir *negatif dil* talebi İslâm geleneğinin kendi içinden çıkardığı bir tartışma değil, Müslüman coğrafyadaki kadim kültürlerin fısıldadıkları bir çözüm yolu olmuştur denilebilir.

İslâm kelâm geleneğinde Allah'a nispet edilen niteliklerin sıfat olarak adlandırılabilceğini varsayan âlim grupları Eş'ari tarafından *ehlu'l-isbat olarak* ifade edilmiştir. Onun bu tesbiti, Mu'tezile'nin *ehlu ta'til* olarak nitelendirilmesi ile yakın bir anlam ilişkisi içerisindedir. Bu anlayışın sunduğu perspektif, Mu'tezile'nin sıfatları inkâr ettiğini ima ederken, *isbat* ehlinin de sıfatları onayladığı anlamına gelir.

Fakat gerçekte durum nedir? Zira literatürde Mu'tezile'nin sıfatları kuramsal bir zeminde anlamlı kılmak çabasıyla ortaya attığı öneriler vardır. Bunlardan biri manâ, diğeri ahval bir başkası ise negatif din dili temrinleridir.<sup>91</sup> İnkâr eden bir bakış açısının, konuyu anlamlandırma çabası içinde olması beklenemez bu yüzden onların sıfatları literal anlamıyla inkâr ettiklerini söylemek zor görünüyor. Bu durumda ortada bir değerlendirme hatası olduğundan söz etmek olası bir hal alır. Bu bağlamda Gazzâlî, Mu'tezile ekolününün sıfatlar kuramına ilişkin tavrının varsayılandan daha farklı olduğunu ortaya koyarken, onların sıfatları inkârından değil, genel temayülden farklılaştıklarını dile getirir.<sup>92</sup>

Mâturîdî, Allah'a nitelik nispet etmek, Allah'ı yaratılmış varlıklarla benzeştirmek endişesi sebebiyle ona sıfat nispet etmekten kaçınıldığını ifade ederek; şâyet böyle düşünülüyorsa ondan bütün nitelikleri soyutlamak ve ta'til görüşünü benimsemek gerekir, oysa O'na sıfat nispet etmeyenler ta'til görüşünü benimsemezler diyerek bir çelişkiye dikkat çeker. Öte yandan muhdasata benzerlik olur endişesi ile O'na sıfat nispet etmeyenlerin, ondan söz konusu nitelikleri soyutlayarak mevcut olmayanlarla kurulan benzerliği nasıl önleyeceklerini sorar.<sup>93</sup>

Mâturîdî, söz konusu paradoksu göstererek, *Allah mevcut ise onun bazı niteliklerinin olması kaçınılmazdır* yargısında bulunur. Onun konuya ilişkin önerisi; söz konusu niteliklerin isim olarak mahlûkatın sıfatlarıyla aynılığı

<sup>90</sup> Çınar, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı: Negatif Din Dili"; Bayram Çınar, "İslam Kelâmında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2020), 29-48.

<sup>91</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 224- 269.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *Faysalu't-tefrikâ*, 20-24.

<sup>93</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 119-123.



sıfatlar arasındaki mâhiyet farkını ortadan kaldırmaz. Bu mâhiyet farkı sebebiyle yaratılmış varlığın sahip olduğu sıfatların Allah'da bulunması onu yaratılmış varlığa benzer kılmaz. Çünkü ona göre söz konusu niteliklerin mâhiyetleri birbirinden farklıdır.<sup>94</sup> Onun bu çözüm önerisi lafız birliğine karşın mâhiyet farklılığını gerekçe gösteren bir ayırmadır ve konuya ilişkin önemli bir çözüm önerisidir.<sup>95</sup>

Mâtürîdî, bu tartışmayı Allah için *şey* denilip denilemeyeceği tartışmasında da yapar. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin çözümlemesi, Allah tür (nev') olarak yaratılmış varlıklar sınıfından olmadığı için, O'na *şey* demek kendisine *şey* denilen yaratılmış varlıkla bir benzerlik iddiasını gündeme getirmez şeklinde olmuştur.<sup>96</sup> Zira ona göre *şeyiyet*, mevcut olma durumunu ispat etmenin dışında varlığa bir yüklemde bulunmayı gerektirmediği gibi; dil açısından bu anlamın dışında bir karşılığa da gelmez.<sup>97</sup> Dolayısıyla ona göre var olmak yönündeki bir benzerlik, taraflar arasında bir nitelik benzeşmesini gerektirmez. Ortaya koyduğu yaklaşımla Mâtürîdî, Allah için *şey* denilebileceğine ilişkin bir çözüm üretmiş ve konuya ilişkin kendisine yöneltilen itirazları azaltmayı başarmıştır.

Nesefî'ye gelindiğinde ise ekolün bu yöndeki tutumu daha da netleşmiştir.<sup>98</sup> Bu yönüyle onun sıfatlar teorisi tartışması, Mâtürîdî sistematiğinde Allah'a *şey* denilip denilemeyeceği tartışmasının devamı niteliğindedir.<sup>99</sup> Gerek akli; gerekse nakli delillerin sağladığı imkânlarla o, Mâtürîdî ekol mensuplarının, Allah'a sıfat nispet edilebileceği görüşünde olduğunu ifade eder.<sup>100</sup> O'na "şey" demelerinin önünde de bir engel yoktur.

Sıfatlar konusu tartışılırken sıfatın, zâtın aynı mı yoksa onun gayrı mı olduğu da İslâm geleneğinde gündeme gelmiş ve tartışılmış görünüyor. İbn Hanbel, Halku'l-Kur'ân tartışmaları sırasında Cehmî, iddianın, sıfatın zâttan ayrı olduğu tezine odaklandığını ve Zât'tan ayrı bir sıfat algısı ile onların Kur'ân'ı mahlûk olarak ilan etmeye hazır olduklarını haber verir. Sıfatın zâttan ayrı olamayacağı tezi, İmam Ahmed tarafından bu paradoksal durumun çözümü

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 125.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 120, 121, 124.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 120.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 121.

<sup>98</sup> Ebu'l-Mûin Nesefî, *Bahru'l-Kelâm nşr. Muhammed Sâlih el-Furfûr* (Dimeşk: Dâru'l-Furfûr, 2000).

<sup>99</sup> Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 270- 272.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 120.



sadedinde önerilmiş bir teklif gibi görünür.<sup>101</sup> Temelde *isim-müsemma* tartışmasının bir türevi olan bu mesele, kelâmcılar arasında ayrışan yaklaşımların gereği olarak farklı anlayışları sonuç vermiştir. Kelâmcılar açısından bu meselenin tartışılmaya değer bir başka tarafı, Allah'ın *zâtı* ile *isim* ve *sıfatları* arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak içindir. Bu sebeple İslâm kültür geleneğinde "*bilen, güç yetiren, başıslayan*" gibi isimlerin Allah hakkında ne ifade ettiğini belirlemek için tartışılan *isim-müsemma* konusu, sıfat probleminin bir bölümünü oluşturmuştur.<sup>102</sup>

Mu'tezile'nin konuya ilişkin tavrı, Allah'ın *zâtının tek*, isimlerinin ise çok olmasını, ismin müsemmadan farklı olduğuna bir delil olduğu şeklindedir. Onların *isim* ile *müsemma* arasında fark görmesinin en temel sebebinin ise *teaddüdü kudemâ* endişesi olduğu söylenmiştir. Fakat öyle görünüyor ki sıfatların *zâtan* bağımsız bir gerçekliğinin olmadığını varsaymak onları oldukça rahatlatmış ve konuya ilişkin tedirginliklerini azaltmıştır. Zira aksi durumda Allah'ın *zâtına* nispet edilecek her bir isim, birden çok kadîm varlığın olması anlamına gelecektir. Bu da kadîm varlıkların çokluğunu düşündürecek ki, bu durum onlara göre İslâm'ın tevhid anlayışı ile bağdaşmaz.<sup>103</sup> Oysa onlar ilâhî *zâtın* dışındaki her şeyin mahlûk olduğunu ifade ederek Allah'ın *zâtından* başka olan isimlerin de mahlûk olduğunu vurgulamış ve bunu hâdis olan ismin, müsemmadan farklı olduğunun bir delili olarak görmüştür.<sup>104</sup> Bu bağlamda Eş'arî, Mu'tezile'den birinin, *zâtın* tekliğine karşın, O'nun isim ve sıfatlarının çokluğunu; *malum* ve *makdurun* çokluğu ile yorumladığını dile getirir.<sup>105</sup> Tarafların bu yaklaşım farkı, sıfatlara ilişkin değerlendirme farkına da kaynaklık etmiştir.

Tüm bunlardan sonra sıfatlar kuramının İslâm kültür geleneğinde bir uzlaşma alanı olarak ortaya çıkmasını geciktiren bir diğer ayrım da *İsim* ve *sıfatların* aynı olup olmadıklarına ilişkin tartışmadır. Bu konudaki tutum her isim sıfat fakat her sıfat isim değildir şekliyle uzlaşmaya bağlanmış görünüyor.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Er-Redd ale'z-Zenadka ve'l-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 54.

<sup>102</sup> İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isim-musemma> (15.11.2021).

<sup>103</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 224-234.

<sup>104</sup> el-Hâmedânî Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetü Vahbe, 1996), 542, 543.

<sup>105</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 250.

<sup>106</sup> *Erken Dönem Kelâm Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımlar ve Delilleri*, 13-15.



Eş'arî, "âlimin mânası, ilim sahibi olandır. Kişinin ilim sahibi olduğu bilinmezse âlim olduğu da bilinmez", yönlü çıkışı onun isim ve sıfatı özdeş gördüğü şeklinde yorumlanmıştır.<sup>107</sup> Fakat ekol içerisinde farklı söylemlerin dillendirildiği ve bu görüşe Eş'arî ekolde sadakat gösterilmediği de söylenmiştir.

### Sonuç

Kelâm hareket noktası İlahî vahiy olması sebebiyle temelde *verili* bir araştırma alanıdır. Her ne kadar vahiyden bağımsız olarak Allah'ı bilmenin insanın potansiyeli ve evrenin sunduğu imkânlarla mümkün hatta zorunlu bir bilgi alanı bahsettiği varsayılabilir, Allah'ın kendisine Kur'an'da nispet ettiği nitelikleri öngörmek her zaman mümkün olmaz. Bu durum ise söz konusu hipotezin zorunlu bilgiyi gerektirdiği yönündeki iddiasını doğrulamaya imkân vermez. Fakat evrenin muhdes oluşu ve evrendeki düzenden hareketle bir Tanrı fikrine ulaşmayı mümkün kılar. Ulaşılan nihai analizde; İslâm öğretisinin sunduğu Allah tasavvurunu elde etmek için, içinde yaşadığımız evrenin cömert sunumları ve insanın tüm potansiyeline rağmen, Allah'a ilişkin bir tasavvur oluşturmak için insan yine de vahye muhtaçtır gibi görünüyor. Zira İslâmın öngördüğü bu Tanrı tasavvuru yalnızca "var ve bir" den ibaret değildir. Ona ilişkin spekülasyondan uzak daha net nitelikler de Kur'an'da Allah'a nispet edilir. Bu durum konuya ilişkin varsayımların daha hesap verebilir nitelikte olmalarını gerektirir.

Kur'an'da Allah'ın kendini bilinmeye açtığı, dolayısıyla kendisinden söz ettiği âyetleri göz önüne alındığında, iki temel sorun ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri Allah'ın doğasının mâsivasından farklı olması sebebiyledir. Bu durumda insan tanımadığı, bilmediği bir alana ilişkin konuşmak zorundadır. Karşı karşıya bulunulan durumda insana iki seçenek sunulmuştur. Ya konuşmamayı tercih edecektir, ya da konuşacaktır. Bu konuda tercihini susmaktan yana kullanan âlim grupları ortaya çıkmış ve tavırlarını göstermişlerdir. Onların söz konusu tavırları bilâ keyf olarak literatürde kendine yer bulmuştur. Vahyin anlaşılabilir için indiği varsayımı ile konuya ilişkin konuşmanın zorluğuna karşın konuşmak zorunda âlimler de İslâm kelâm geleneğinde görülmüştür. Onların da önünde iki seçenek vardır. Ya söz konusu metinleri lafzî anlamıyla değerlendireceklerdir -ki bu yaklaşımı gösterenler müşebbihe, mücessime ve haşeviyye olarak literatüre yansiyacaktır.- Diğer seçenek ise söz konusu

<sup>107</sup> Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, 109.





nispetleri sembolik ve yorumlanabilir metinler olarak ele almaktır. Bu yaklaşımı benimseyen ekoller ise konuya ilişkin yorumlarının yoğun olup olmaması açısından ayrılmışlardır.

Temelde Allah'a ilişkin bilinmezliğin kaynaklık ettiği tartışmalar Allah'a nispet edilen niteliklerin ne ifade ettikleri konusunda bir uzlaşma zemini yakalanmasını geciktirmiştir. Ekoller arasındaki tenzih anlayışı farkı başta olmak üzere varlığa nispet edilen şeylerin Allah içinde kullanılıp kullanılmayacağı vb. tartışmalar bu konuda bir konsensüsün sağlanmasına imkân vermemiştir. Alandaki çoklu bilinmezler kümesi, denklemdeki bilinenlerden fazla olduğu oranda konuya ilişkin söyleme geliştirmek olanağı azalmış, bu durum da uzlaşma zeminini maniple etmiştir. İslâm geleneğinde sıfatlar kuramının hem tartışılmaya başlandığı zaman diliminin göreceli olarak gecikmesi hem de üzerinde konuşulabilir bir kurama ulaşılması bu yüzden sancılı uzun bir zaman dilimine yayılmıştır.

Ekollerin sahih-sapık algıları sebebiyle "öteki" konumundaki "sapık" görüşü temsil eden mezheple aralarına mesafe koyma ve kendilerini onların görüşlerinden ayırma çabasının da sıfatlar konusunda bir uzlaşmanın gecikmesinde önemli bir neden olduğu varsayılabilir. Bu yönüyle fıraku'd-dâlle algısının İslâm geleneği içerisinde sorunların çözümünü geciktiren hatta engelleyen bir görev yaptığını tespit ederek daha ileri araştırmaların yapılması gerektiğini söylemek icap eder. Zira unutulmamalıdır ki Halku'l-Kur'ân tartışmasının seyri içerisinde Râzî'nin ortaya koyduğu şey, taraflardan birinin haklı olduğu değil, tarafların birbirilerini anlamaktan ziyade yargıladıklarıdır. Bu tesbitin anlamı şâyet taraflar birbirlerini yargılamak yerine dinlemeyi becerbilselerdi, sorunun çok erken bir zaman diliminde çözüme kavuşturulmuş olabileceğidir. Bu yüzden tartışan tarafların birbirlerini dinlemelerine imkân vermeyen algılarının başında yere alan sapık ve batıl ilan etme yani tekfire imkân verilmemesidir.



## Kaynakça

- Abdulcebbar, el-Hâmedânî Kâdî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* thk. Abdulkerîm Osman. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Abdulhamîd, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Âmidî, Seyfuddin. *el-Mübîn fi şerhi me 'ânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* thk. Hasan Mahmud Şafi'î. Kahire: Mektetu Vehbe, 1993.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Attas, Mustafa b. Abdurrahman. *Akidetu İmam Eş'arî Mezhebu's- Sevâd el-Âzam min el-Muslimin*. Hadramevt: Dâru'l-Usûl, ts.
- Bizri, Nader el-. "God: essence and attributes". *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. 121-140. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Cârullah, Zuhdî. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Arâbiyye li'd-Dirasâti ve'n-neşr, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Ta'rifât*. ed. Gustavus Flugel. Mektebetu Lübnan, 1985.
- Çelebi, Bekir Topaloğlu-İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Çınar, Bayram. *Din-siyaset ilişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çınar, Bayram. "İslâm Kelâmında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2020), 29-48.
- Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili". *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231-249.
- Dârimî, İmam Ebû Saîd Osmân b Saîd b Halîd. *Reddu'l-İmâm Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsî'l-a'nîd (er-Redd ale'l-Merîsî)*. thk. M. Hâmid el- Feykî. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Doğan, Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde İtikadî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları". *Sakarya Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012), 1-24.
- Ebu'l-Bekâ, el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk Adnan Derviş-Muhammed Mısıfî. Muessesetu'r- Risale, 1998.



- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Hindavî, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne an Usûli'd-Diyane* thk. Abbas Sabbâğ. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd 2 Cilt. Mektebetu'n- Nahdatu'l-Mısriye, 1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev.Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Risale li Ehli Suğûr bi Babi'l-Ebvâb*. thk. Abdullah Muhammed Şakir Muhammed el- Cûneydî. Medine: Câmîatu'l-İslâmiye, 1413.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad* çev. Osman Demir. Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Kıstasu'l-mustakîm*. çev. İbrahim Çapak. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. nşr. Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Fadâ'ihu'l-Bâtiniye* thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dâru'l-Kavmiye li Taba'ati ve'n-Neşr, 1964.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Faysalu't-tefrikâ* nşr. Mahmud Bîcû. Dimeşk, 1993.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm". *Mecmuatu Resâil*. thk. İbrahim Emin Muhammed. 319-355. Kahire: Mektebetu't-Tevfikîyye, ts.
- Goldziher, Ignace. *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca düşünce Arapça kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketi ve erken Abbasi toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. Kitap Yayınevi, 2003.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's- Şarkiya, 1993.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Er-Redd ale'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*. çev. Yunus Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.



İmrânî, Yahyâ b Ebu'l-Hayr. *el-İntisar fi'r-red ale'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr* thk. Abdulaziz Halif. Mektebetu Melik Fahd, 1419.

Koloğlu, Orhan Ş. "Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 231-251.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İSAM Yayınları, 2014.

Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Bahru'l- Kelâm*. nşr. Muhammed Sâlih el- Furfûr. Dimeşk: Dâru'l- Furfûr, 2000.

Özpınar, Ömer. *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda İlmî ve Fikri Hareketlerin Etkisi (Buhari örneği)*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Râzî, Fahreddîn er-. *Esâsu't-takdîs* thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkерim. *el-Milel ve'n-nihal* thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 1992.

Taberî, Ebu Ca'fer İbn Cerîr. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* nşr. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts.

Wensinck, Arent Jan. *The Muslim Creed*. London: Cambridge University Press, 1932.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press, 1976.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2022, 6 (1): 447-467

**Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları**

Psychological Warfare and Its Applications in the Early Period of Islam

**Kadir ERBİL**

**Öğretim Görevlisi Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı**

**Lecturer, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of  
Arabic Language and Literature**

**kadirerbil@nevsehir.edu.tr**

**ORCID: 0000-0003-2530-4396**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received** : 30.03.2022

**Kabul Tarihi / Accepted** : 21.06.2022

**Yayın Tarihi / Published** : 26.06.2022

**Yayın Sezonu** : Haziran

**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Erbil, Kadir. "Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 447-467. <https://doi.org/10.32711/tiad.1096023>

**İntihal /Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları

### Öz

Soğuk savaşın bir türü olan psikolojik savaş, tarih boyunca hayatın her alanında farklı amaçlar için uygulanmıştır. Psikolojik savaşın bir yöntemi olan propaganda ise hedef kitleye karşı uygulanan bir iletişim şeklidir. Propaganda, özellikle savaş esnasında olayları çarpıtarak hedef kitleyi aldatmak için kullanılır. Psikolojik savaş ve propagandanın sosyolojik bir bakışla ele alınması, önemli bir araştırma konusudur. Bu bağlamda söylenti/dedikodu da hedef kitleyi yıpratmak için kullanılan bir taktiktir. İçeriği yanlış veya asılsız olsa bile söylenti/dedikodu toplumu etkileyerek insanları şüpheye düşüren, morallerini bozarak şevklerini kıran bir metottur.

Konu ile yakından ilgili olması nedeniyle çalışmamızda öncelikle psikolojik savaş, propaganda ve algı üzerinde durulmuştur. İslam'da psikolojik savaştan sonra Hz. Peygamber'e karşı uygulanan psikolojik savaşa değinilmiştir. Mekke müşriklerinin uyguladıkları kara propaganda ve psikolojik savaş üzerinde durularak gerekli yorumlar yapılmıştır. Çalışmanın konusu Mekke dönemi ile sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Psikolojik Savaş, Propaganda, Hz. Muhammed, Müşrikler

### Psychological Warfare and Its Applications in the Early Period of Islam

#### Abstract

Psychological warfare, which is a type of cold war, has been applied for different purposes in all areas of life throughout history. Propaganda, a method of psychological warfare, is a form of communication applied against the target audience. Propaganda is used to deceive the target audience, especially during the war years, by distorting the events. Addressing psychological warfare and propaganda from a sociological perspective is an important research topic. In this context, rumor/gossip is also a tactic used to destroy the target audience. Even if the content is false or unfounded, rumor/gossip influences society and deters people by making them suspicious, demoralized and discouraged.

In this article, first of all, psychological warfare and its types, propaganda and propaganda types and perception are emphasized because they are closely related to the subject. After talking about psychological warfare in Islam, Hz. The psychological war against him in the time of the Prophet is mentioned. Then, necessary comments were made by emphasizing the black propaganda and psychological warfare that the Meccan polytheists practiced against her. The subject of the study is limited to the Mecca period.

**Keywords:** Islamic History, Psychological Warfare, Propaganda, Hz. Mohammed, Polytheists





## Giriş

Savaş, hayatımızda sık kullanılan bir terimdir. Bu terim, uzun yıllardan beri kullanılmaktadır. Savaşın tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanoğlu tarih boyunca çok çeşitli savaşlar görmüştür. Terim olarak savaş; ülkeler veya hükûmetler arasında gerçekleşen silahlı mücadeledir. Çağdaş devletler hukukuna göre savaş; "Tarafların çıkarları doğrultusunda birbirlerine isteklerini zorla kabul ettirmek maksadıyla ve devletler hukukunca öngörülen kurallar çerçevesinde iki veya daha fazla devlet arasında yapılan silahlı mücadele" olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> İnsanlık tarihi boyunca siyasi kurumların tesis edilip devletler arasında iletişim kurulduğu ilk devirlerden itibaren menfaat savaşları, ideolojik ve dinî nedenlerle düşmanca davranışlar hep var olmuştur. Bu durum aslında insanın doğasında her zaman vardır. Düşmanca davranışlar ilk kez Hz. Âdem'in oğulları arasında meydana gelmiştir.<sup>2</sup> İbn Haldûn, savaş tarihinin insanlık tarihi kadar çok eski bir geçmişe sahip, doğal bir gelişme olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup> Karşı toplumları hegemonyası altına alma, mallarına el koyma, sömürme faaliyetleri tarih boyunca devam etmiştir. Krallar, hükümdarlar, milletler birbirleriyle acımasız bir şekilde savaşmış, savaşın acısını, yıkımını, dehşetini ve esaretini halk yaşamış ve bedelini acı bir şekilde ödemiştir.

Savaşta şiddet ve kuvvet kullanılır. Bu nedenle uzun süren ve belirli bir yoğunluktaki çatışmalar da savaş sayılmaktadır. Savaş, iki milletin maddi ve manevi tüm güçlerinin farklı alanlardaki çarpışması olup, millî amaçları esas alır. Savaşın asıl amacı, düşmanın azim ve iradesini kırmaktır. Savaşta özne devlettir, bu nedenle en az iki devlet veya ittifak gibi devletlerden meydana gelen gruplar veya devletler arasında meydana gelir. Savaş muharebeye göre daha genel bir kavramdır. Muharebe ise sadece askerî hedeflerin esas alınması ve silahlı kuvvetlerin bilfiil çatışmasıdır. Buna silahlı mücadele denebilir. Bir muharebenin kazanılması veya kaybedilmesi savaşın kazanılması anlamı taşımaz.<sup>4</sup>

## 1. Şekil ve Amaçlarına Göre Savaşların Sınıflandırılması

Savaş çeşitlerini; konvansiyonel, sınırlı, topyekûn ve gayrinizami savaş olmak üzere dört grupta incelemek mümkündür. Konvansiyonel savaş; genellikle nükleer silahlar dışında klasik, geleneksel ve yaygın savaş araçlarıyla yapılan savaştır. Her iki tarafta da düzenli ordu bulunur. 1980-1988 arasında gerçekleşen İran-İrak savaşı gibi.<sup>5</sup> Sınırlı savaş; genellikle bölgesel düzeyde olup, iki veya daha fazla devlet arasında meydana gelir ve topyekûn seviyeye ulaşmayan savaştır. 1991 yılındaki Körfez savaşı gibi.<sup>6</sup> Topyekûn savaş; asker ve ağırlıklı olarak sivillerin de iştirak ettikleri savaştır. Birinci ve ikinci dünya

<sup>1</sup> Ahmet Yaman, "Savaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/189.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/36; el- Mâide 5/27-31.

<sup>3</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Muqaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, (Dimeşk: Dâru Ya'rûb, 2004), 1/459.

<sup>4</sup> Ali Bilgin Varlık, "Savaşı Tanımlamak: Terminolojik Bir Yaklaşım", *Avrasya Terim Dergisi* ½ (2013), 114.

<sup>5</sup> Yunus Öztürk, "Konvansiyonel Savaş Devri Geride mi Kaldı?", *Millî Güvenlik ve Askerî Bilimler Akademik Dergisi* 2/6 (2015), 25.

<sup>6</sup> Varlık, "Savaşı Tanımlamak: Terminolojik Bir Yaklaşım", 122-123.



savaşları buna güzel bir örnektir. Gayrinizami savaş; düzensiz savaşlardır. Düzenli büyük birlikler bulunmaz, küçük birlikler tarafından gerçekleştirilir.<sup>7</sup>

Savaş konusunda yapılan araştırmaların ortak özelliklerine göre yapılan savaşlara kısaca değinmekte fayda vardır.

### 1.1. İdeoloji/İhtilal Savaşları

İdarenin bir iç savaşla yıkılarak ardından ideolojilerinin yaygınlaştırılması veya başka ülkelere ihraç edilmesi amacıyla yapılan savaşlardır.

### 1.2. Bağımsızlık/Kurtuluş Savaşları

Sömürgeci ülkelerin boyunduruğundan kurtulmak maksadıyla yapılan savaşlardır.

### 1.3. Egemenlik Savaşları

Dünya veya kıta egemenliği amacıyla büyük devletler arasında meydana gelen savaşlardır.

### 1.4. Din ve Mezhep Savaşları

Bir dinin veya mezhebin yaygınlaştırılması amacıyla yapılan savaştır.

### 1.5. Ekonomik Esaslı Savaşlar

Stratejik hammadde, ticarete zorlama ve enerji kaynaklarını elde etme gibi iktisadi faydalar sağlamak amacıyla yapılan savaşlardır. Bu savaşlar ticaret, kaynak, enerji savaşları olarak da adlandırılmaktadır. Ekonomik savaşlar tüm savaşların doğrudan veya dolaylı sebeplerindedir. Ekonomik savaşlar genellikle sömürgeci ve emperyalist esaslar taşır.<sup>8</sup>

Ayrıca yapılış biçimi ve amacına göre psikolojik savaş, sıcak savaş, soğuk savaş, sınırlı savaş, dolaylı savaş, haklı savaş, örtülü savaş, az gerilimli savaş, gerilla savaşı, din savaşları gibi savaş çeşitleri söz konusudur.

## 2. İslam'ın Savaş Mantığı

İslam açısından savaş, yayılmacılık amacıyla çıkar sağlama ve emperyalist amaca değil, dine ve inananlara karşı ortaya konulan düşmanca girişimleri etkisiz hale getirme, barış ortamının sağlanması, bu ortamı bozmaya çalışanlara engel olma, temel hak ve özgürlükleri garanti altına alma amacıyla yapılır.<sup>9</sup> Hz. Peygamber (s), ganimet elde etme, kahraman denilmesi, şan ve şöhret kazanılması için yapılan savaşlara cevaz vermemiş<sup>10</sup>, savaş ortamının oluşması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Hilmi Kendircioğlu, Tuncay Kaymazlı, Alper Alpaslan Eker, Irregular Warfare with Cyber Means, International Information Security & Cryptology Conference, Ankara, 2013, s. 276.

<sup>8</sup> Varlık, "Savaşı Tanımlamak: Terminolojik Bir Yaklaşım", 122-123.

<sup>9</sup> el- Enfâl 8/39, 47, 56-57, 61; el-Kasas 28/77, 83.

<sup>10</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's- Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Cihâd", 15; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi u'ş-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları 1992), "İmâre", 149.

<sup>11</sup> Yaman, "Savaş", 39/190.



### 3. Psikolojik Savaş

İnsan psikolojisinde, hâkimiyet duygusu sürekli ve evrensel bir duygudur. Psikolojik savaşın birçok tanımı vardır. Amerikalı uzmanlar psikolojik savaşın askeri operasyonları tamamlayan bir dizi çaba olarak tanımlarlar.<sup>12</sup> İletişim araçlarının düzenli kullanımı, stratejik savaş planlarının yaygınlaştırılması, uygulanması ve politik olarak iyi çalışılmış bir psikolojik temele dayanır. Psikolojik savaşa sinir savaşı da denir. Psikolojik savaşın faktörlerini beceri ile kullanılabilen bu savaşta şiddet kullanmadan kazanır.

Psikolojik savaş kavramı çağdaş dünyada yeni bir isimlendirme gibi gözükse de bu kavram insanlığın kendisi kadar eskidir. Çünkü insan eski zamanlardan beri rakibini aklıyla yenmeye çalışmıştır. Güçlü kimseler binlerce yıl önce korku, kafa karışıklığı ve yayılan fitne ile rakibini yenme teşebbüsleri olmuştur. Yani psikolojik savaşın tarihsel kullanımı sınırlamanın ötesindedir. Örneğin: Hun ve Göktürk imparatorluklarının yıkılmasının sebeplerinden birisi de Çinlilerin onları birbirine düşürmesidir. Göktürk anıtlarının bazı kısımlarında psikolojik savaşla ilgili bir takım bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca, Kartaca komutanı Hannibal (ö. m. ö. 183), Roma üzerine yürürken, Atilla (ö. 453) ve Cengiz Han (ö. 1227) akınlara başlarken kuvvetlerinin ezici üstünlüğü hakkında psikolojik dedikodular çıkararak harekâta başlamışlar, karşı koyanların direnç ve azmini kırmışlardır. Yine Timur (ö. 807/1405) ile Osmanlı sultanı Yıldırım Beyazıt (ö. 805/1403) arasında 1402 yılında Ankara yakınlarında meydana gelen savaşta mektuplaşmalar psikolojik savaş açısından incelenmesi gereken belgelerdir.<sup>13</sup>

Psikolojik savaşın belirli bir tanımını yapmak ve kapsamını belirlemek hiç de kolay değildir. Bu konuyla ilgilenen birçok yabancı yazarın kafasında farklı kavramlar çağırışmıştır. Birçok uzman bile bu konuyu açıklamakta başarılı olamamıştır. Psikolojik savaşın tanımlarından biri de; toplumun manevi gücünü etkilemek amacıyla herhangi bir aracın kullanılmasıdır.

Hem kendisini hem de düşmanını tanımayanlar savaşta mağlup olduğu gibi savaştan sonra da bir daha kendisini toparlamada zor duruma düşer. Psikolojik savaşın ilk basamağı kendisini ve düşmanını iyi tanımadır. İkinci adım ise; ikna ve baskı yöntemlerini iyi uygulayarak düşmanı psikolojik çöküntüye uğratmaktır.<sup>14</sup>

Psikolojik savaş, Haşhaşiler'den Moğollara, Romalılardan Osmanlı İmparatorluğu'na kadar geniş bir tarih yelpazesinde yer almıştır. Haşhaşiler toplum içerisinde itibarlı kişilere suikastlar düzenleyerek toplumda korku ve

<sup>12</sup> Abdüllatif Hamza, *el-'ilâm ve'd-di'âye* (Kahire: Dâru'l-fikri'l 'Arabî, 2002), 187.

<sup>13</sup> Hulusi Kesimli, "Psikolojik Harb", *197,198 Sayılı Ordu Dergisi Eki* (İstanbul: K.K.K. Askeri Basımevi, 1961), 7-8.

<sup>14</sup> Nevzat Tarhan, *Psikolojik Savaş* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 15-16.



endişe yaymışlardır. Bunun en önemli örneği Nizamülmülk'e düzenlenen suikasttır. Osmanlı Devleti'nde 15. ve 19. Yüzyıllar arasında faaliyet gösteren "Voynuk" ve "Martolus" teşkilatları psikolojik savaşın en etkin örgütleri olarak görev yapmışlardır. Martoluslar "Yenilmez Osmanlı" imajını Avrupa'da yayarak Osmanlı Devleti'nin yenilmezliğini ve güçlülüğünü Avrupalıların bilinçaltına yerleştirmişlerdir.<sup>15</sup>

Psikolojik savaşın birçok hedefleri vardır. Birincisi; düşman saflarını bölme, moral bozma ve nefret körüklemektir. İkincisi; iç cepheyi güçlendirmek, moral yükseltmek ve vatan davasına olan inancı derinleştirmektir. Üçüncüsü; tarafsız ülkelere sempati duyurma, onları uğrunda savaştıkları davanın hakkaniyetine ikna etmek ve zafere inandırmaktır. Dördüncüsü; müttefik ülkelerle dostluk ve sadakat bağlarının güçlendirilmesidir. Psikolojik savaş başlatanların amacı; savaşı kazanmak ve bu yöntemler sonunda hedeflerine ulaşmaktır. Bu savaşın temel amacı; sahaya hizmet etmek ve düşmanın ruhunu ve sınırlarını kontrol etmektir. Bu yöntemlerden aşığılama, meydan okuma, tehdit etme ve şiirler gibi argümanlar düşmanın gücünü zayıflatır. Yunanlı şair Homeros'un Yunanlılar ile Truvalılar arasında M.Ö. 8000 yılında yaşanan mücadeleyi anlatan şiirleri buna en güzel örnektir. Binlerce yıldır Arap ve diğer antik toplumlarda övgü ve hiciv şiirleri psikolojik savaş yöntemleri olarak kullanılmıştır. Yahudi şair Ka'b b. Eşref, Medine'de Hz. Peygamber'e (s) karşı bu yöntemi kullanmıştır.<sup>16</sup>

#### 4. Psikolojik Savaş Çeşitleri ve Araçları

Psikolojik savaş düşmanı yanıltır, onun gözünü korkutur ve mücadele gücünü azaltır. Tehdit, propaganda ve gizli strateji tarih boyunca düşmanı etkilemek için kullanılmıştır. Siviller ve askerler bu stratejinin hedefinde olmuştur. Düşmanının duygu ve düşüncelerini etkileyebilenler üstün gelmişlerdir. Psikolojik güç, karşı tarafın özgüveni, direnme gücü, olumlu bakışı, kendi doğrularına olan inanç ve moral toplamı olan milli değerlerdir.<sup>17</sup> Psikolojik savaşın ilk basamağı hedefi ve kendini tanımak, ikinci basamağı ise baskı ve ikna yöntemlerini ustaca kullanarak karşı tarafta psikolojik çöküntü oluşturmaktır. Psikolojik savaşın belirli bir cephesi, zamanı ve öldürücü silahı bulunmamaktadır. Psikolojik savaş uzun süreç ve sabırlı uygulamalar ister, hedef kitleye verdiği zarar hemen hissedilmez, hedef kitle tarafından geç fark

<sup>15</sup> Yunus Karaağaç, "Sinir Savaşının Aktörleri: Psikolojik Harp, Psikolojik Harekât ve Propaganda" *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2018), 83.

<sup>16</sup> İbrahim İmam, *el-İlâm ve'l-ittisâl bi'l-cemâhîr*, (Kahire: Mektebetü Anglo Mısıriyye, 1981), 255-257.

<sup>17</sup> Melike Zeynep Özarslan, *Kitleleri Harekete Geçirme Hareketi Olarak Sosyal Algı Yönetimi*, (İstanbul: Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014), 48.



edilme özelliği bulunmaktadır.<sup>18</sup> Psikolojik savaşın çeşitleri vardır. Bunlardan her birisinin kendisine göre güç ve amaçları bulunmaktadır.

#### 4.1. Stratejik Amaçlı Psikolojik Savaş

Psikolojik savaşın stratejik amacı; bu savaş gerek dost, gerekse düşman olsun bîtaraf olan tüm halk ve devletlere yönelik uygulanmaktadır. Genel hedefi; düşmanın siyasal, sosyal, ekonomik ve moral yönünden zayıf yönlerinin neler olduğunu tespit edip savaş gücünü zayıflatmaktır. Bu hedef bağlamında halkın güvenini kazanmayı gerektirmektedir. Halkın güvenini kazanmak için radyo, televizyon, gazete ve internet gibi kaynağı belli olan kitle iletişim araçlarından faydalanılmaktadır. Yani beyaz propaganda tercih edilmektedir.<sup>19</sup>

#### 4.2. Taktiksel Psikolojik Savaş

Bu savaş metodu, stratejik amaçlı psikolojik savaşa benzemektedir. Amacı; düşmana silah bıraktırıp, ateş kestirmek ve mağlup olmaya razı etmektir. Taktiksel psikolojik savaş, stratejik planın belirlenen kesimlerde icra edilmesidir. Kâr-zarar tespitleri yapılarak bir hedef belirlenir. Belirlenen hedefe karşı çalışma grubu oluşturulur. Hedef kitlenin maneviyat ve savunmasını kırmaya yönelik, yaşadıkları kötü durumu anlatarak, karşı tarafı teslim olmaya ikna etmek için çalışılır.<sup>20</sup>

#### 4.3. Takviye Edici Psikolojik Savaş

Bu savaş hedef kitlenin veya halkın yaşadıklarını kabullenmesini, mevcut durumun desteklenmesini sağlamak amacıyla uygulanan psikolojik savaş çeşididir. Savaş sonrasında halkı rahatlatıcı ve güven verici telkinleri içeren, ayaklanmayı önleyerek itaati sağlayan psikolojik bir savaştır.<sup>21</sup>

#### 4.4. İdarî Amaçlar İçin Psikolojik Savaş

Yönetimsel amaçlar için psikolojik savaş, belirli bir kesimde ve genellikle cephe gerisinde karşı tarafın sevgi ve güvenini kazanarak, cepheye ulaşımın kolaylıkla sağlanmasını hedeflemektedir. Bu savaş çeşidi ulaştırma hatlarını himayeye yardım ederek muharebeyi desteklemek suretiyle muharip kıtaların bu vazifelere gönderilmesine lüzum bırakmamak, işgal edilmiş veya kurtarılmış bölgelerde kanun ve nizamı kurmada askeri hükümete yardım etmek, sivil halkın etkin işbirliğini sağlamak, halkın yeniden inşa ve yerleşme faaliyetlerinde onlara yardım etmek, gazete baskı yerleri, matbaalar ve televizyonlar kurulmasına yardım etmek ve mahalli hükümetin kurulmasına yardım etmek gibi faaliyetleri kapsamaktadır."<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Özarslan, *Kitleleri Harekete Geçirme Hareketi Olarak Sosyal Algı Yönetimi*, 49.

<sup>19</sup> Tarhan, *Psikolojik Savaş*, 28.

<sup>20</sup> Tarhan, *Psikolojik Savaş*, 29.

<sup>21</sup> Tarhan, *Psikolojik Savaş*, 29.

<sup>22</sup> Münir Güneri, *Psikolojik Savaşın Önemi ve Yöntemi* (İstanbul: K.K.K. Askerî Basımevi, 1967), 307.



#### 4.5. Provokasyon Tipi Psikolojik Savaş

Provokasyon tipi psikolojik savaş, saldırı türünde psikolojik bir savaş çeşididir. Önceden planlaması yapılmaz, ansızın bir kararla uygulanır. "Miting, gösteri ve cenaze törenlerinde topluluğun içerisine sızarak, inandırıcı birkaç kelime ile orada bulunanların hassasiyetlerini tahrik edecek söylemleri bulunur, gerginliği artırır ve öfkeyi ateşler. Bunu yaparken kullandığı silah, yalan bilgidir. Mutsuz, eğitimsiz, yüksek beklentilerine cevap bulamayan işsiz ve yoksul grupları etkileyen bir yapısı bulunmaktadır."<sup>23</sup>

#### 4.6. Propaganda

Psikolojik savaşta propaganda ve algı psikolojik savaşın önemli temel taşıdır. Propaganda, psikolojik savaşın en etkili silahlardan biridir. Propaganda; ister siyasî, ister askerî, ister ekonomik olsun, özel bir hedefe ulaşılabilmesi için belli bir grubun duygu ve hislerini etkilemek amacıyla genel veya kitle iletişim araçlarının bilinçli olarak kullanılması, bilinçaltını ve bilinci yönlendirmek veya değiştirmek için planlanan doktrinlerin ve bilgilerin düşmana benimsetilmesi faaliyetidir.<sup>24</sup> Diğer bir deyişle propaganda, bir grubun ve toplumun duygularını, düşüncelerini, tavır ve davranışlarını, etki altına almak ve onları değiştirmek amacıyla yayınlanan belge, bilgi, doktrin ve görüşlerdir. Bir milletin prestijini devam ettirmek, iç ve dış politikasını desteklemek amacıyla doktrin ve prensiplerinin yayılması da propaganda olarak nitelendirilmektedir.<sup>25</sup>

Propaganda aynı zamanda bir topluluğun bağlılığını ve inançlarını yavaş yavaş yok etmek için de kullanılabilir. Düşman tarafında yeni bir oluşum sağlamak, var olan oluşumun şiddetini artırmak ve azaltmak veya mevcut olan oluşumu aksi yönde değiştirmek propagandanın hedeflerindedir. Yaşanılan yenilgiyi unutturmak, karşı tarafın fikirlerini, ideolojilerini küçük düşürmek, elde edilen zaferi kalıcı hale getirmek için yapılan etkinlikleri propaganda olarak nitelendirmek mümkündür.

Propagandayı genel anlamda beş gruba ayırmak mümkündür.

a) Beyaz propaganda, açık ve kaynağı belli şekilde uygulanmakta, doğruluğa önem verilmekte ve malzemesini haberler oluşturmaktadır. Beyaz propaganda resmi organlarca yürütülür ve kamuoyunu etkilemeye çalışır. Zayıf tarafı ise, yayılma sahasının sınırlı olmasıdır.

<sup>23</sup> Tarhan, *Psikolojik Savaş*, 30-31.

<sup>24</sup> Karaağaç, "Sinir Savaşının Aktörleri: Psikolojik Harp, Psikolojik Harekât ve Propaganda", 86.

<sup>25</sup> A. Faruki Bahşi, "*Haber alma-Propaganda-Yıkıcı Faaliyetler*" (İstanbul: Sermet Matbaası, 1977), 263.





b) Gri propaganda, her çeşit çelişkinin ustaca kullanıldığı propagandadır. Çelişki yoksa bile varmış gibi davranılarak kişilerinin zihninde soru işaretleri oluşturulur.

c) Kara propaganda, esas kaynak belli olup, çeşitli kaynaklardan çıkıyormuş gibi gösterilen propagandadır. Her türlü iftira, yalan, sahte delil serbest olup, gizlilik esastır. Gerçeklerin değiştirilmesi asıl hedeftir. Genellikle dış hedefler için tatbik edilmekte olup kaynak açığa çıktığı zaman tesirini kaybeder. Kara propagandada hedef; yurttaki kalıcı inancı ve düşünceyi ortadan kaldırmak, sosyo-ekonomik sistemi sekteye uğratmak, toplumu kutuplaştırmak, orduya ve devlete karşı olan güveni sarsmaktır.

d) Silahlı propaganda, terör örgütlerinin varlığının kabulü ve etkili olduklarını göstermek gayesi için kullanılmaktadır. Amacı, halkı ve devleti bıktırmak, devlet otoritesini yıpratmaktır.

e) Karşı propaganda, karşı tarafın propagandasının asılsız olduğunu kanıtlamak için kullanılmaktadır.<sup>26</sup>

Propaganda türleri arasında en çok kullanılan gri ve kara propagandadır. Yurt içi ve yurt dışı faaliyetlerde uygulanmaktadır. Propagandanın teknik özellikleri ise; dikkat çekmeli, ilgi ve istek uyandırmalı, beden dili kullanılmalı, evrensel değerlerin kabul edildiği vurgulanmalı, "başka çözüm yok" duygusu uyandırmalı, ucu açık sorular bulunmalı, ilgi ve istek uyandırmalıdır.<sup>27</sup>

#### 4. 7. Algı Yönetimi

Algı, iç ve dış bilgilerin beyin tarafından kabul edilip inanç haline dönüştürülme sürecidir. Algı, nesnel dünyayı duyular yoluyla öznel bilince aktarma olduğundan dolayı bizi gerçekliğe götürmektir. Algılar gerçektir, çünkü insanlar onlara inanırlar.<sup>28</sup> Farklı gruplar tarafından bilinçli ve planlı olarak yürütülür. Algı yönetimi uygulanan toplumlar, davranışlarının kendi kararları olduğuna ne kadar iyi inanırlarsa, algı yöntemi o kadar başarılı olmuş demektir. Algı yönetiminin başarısı, karşı grubun veya kitlenin algı yönetimi uygulamalarına maruz kaldıklarının farkında olmamaları ile doğru orantılıdır. Bu nedenle algı yönetimi dikkatlice uygulanması gereken bir faaliyettir. Algı yönetimi uzun vadeli bir faaliyet olup, uygulayıcısı tarafından sabırla ve dikkatlice uygulanması gerekir. Algı yönetimi tarihin her döneminde farklı şekillerle uygulanmış, teknolojinin gelişmesiyle birlikte toplumların çok rağbet gösterdikleri sosyal medya alanında da yer almıştır.

Algı yönetiminin hedef kitle ile ilgili çeşitli ilkeleri vardır. Bunlar: Hedef kitlenin değerlerine uyum göstermek, kültürüne özen göstermek, hedef

<sup>26</sup> Tarhan, *Psikolojik Savaş*, 37-45.

<sup>27</sup> Tarhan, *Psikolojik Savaş*, 55-56.

<sup>28</sup> Ali Saydam, *Algılama Yönetimi*, (İstanbul: Rota Yayınları, 2005), 89.



kitlenin beklentinin üzerinde yaklaşım göstermek, konuşma ve mesajlarda anlaşılır olmak, sonuç odaklı olmak, belli standartlar belirleyerek ölçüm yapabilmek, konuşma ve uygulamaları gerçeklere dayandırmak, algılamının ve davranış değişikliğinin olması için sık sık tekrar etmek, farklılıkları yönetebilmek, söylediklerinin doğru anlaşılması için görselliği doğru yönetmek, düşüncelerden ziyade duygulara hitap etmektir.<sup>29</sup>

Modern dünyada toplumların algı yönetiminden etkilenmemesi mümkün değildir. Bununla birlikte algı yönetiminin etkisinin kırılabilmesi için farklı kaynaklardan daha çok bilgi toplamaya çalışmak ve tek kaynakla yetinmemek gerekir.<sup>30</sup>

İnsanların düşüncelerinin kendilerine ait olduğunu zannetmesi yani algılarının yönetilmesi, başarılı bir propaganda, etkili bir psikolojik savaş veya enformasyon savaşıyla karşılaşması sonucu ortaya çıkar. Tarihte algıları yönetenler, bu alanda eşsiz başarıyı yakalama adına yeni yöntemler keşfetmiş, günümüzde ise bunu zirveye taşıyarak insanların özgür iradelerini ellerinden alacak seviyeye ulaşmıştır. Bu bağlamda günümüzde insanların ruhsal yaşamları hiçbir zaman özne olmamış, bazı güçlerin nesnelere olmuştur.

Algı yönetimi, insanlık tarihi kadar eskiye dayanır. İlk çağlardan beri birçok savaşın kazanılması, hedef kitlelerin ikna edilmesi, savaştan düşmanın kendi hedefine çekilmesi ve kendi düşüncelerinin karşı kitle tarafından kabulünü içerir. Algı yönetimi ve uygulamaları genelde toplumun fertleri tarafından fark edilemeyecek kadar açık ve net olarak hissedilmeden uygulandığı için, algı yönetiminin amacına ulaşmış ulaşılmaması hedef kitlede herhangi bir etkinin olup olmadığının tespiti ile mümkündür.

Çinli General Sun-Tzu (M.Ö. 500) binlerce yıl önce algı yönetimine örnek olabilecek ve bugün için de geçerliliği olan çeşitli tespitlerde bulunmuştur.

- 1) Düşman ülkelerde iyi olan şeyleri halkın gözünden düşürmek.
- 2) Düşman ülkelerin yöneticilerinin başarılarını görmezden gelmek, olumlu ve güzel işlerini halk nezdinde küçük düşürmek, şöhret olan yönlerini gölgeleyerek zamanı geldiğinde halkın gözünden düşürmek.
- 3) Sıradan ve bayağı kimselerle işbirliği yapmak.
- 4) Hasım ülkelerde halkın kendi aralarındaki anlaşmazlıklarını ve kırılğan yönlerini ortaya çıkarmak.

<sup>29</sup> Saydam, *Algılama Yönetimi*, 229-253.

<sup>30</sup> Özarslan, *Kitleleri Harekete Geçirme Hareketi Olarak Sosyal Algı Yönetimi*, 2-3.



5) Karşı tarafın milli ve dini değerlerini alay konusu yapmak.<sup>31</sup>

Bu kadar çok uyarıcının olduğu zamanımızda, şüphesiz ki toplumları harekete geçiren konuların bilinmesi, toplumların hassas olduğu konular, örf, adet ve geleneklerinin çok iyi tahlil edilerek algının oluşturulması ve sonraki dönemde bu algının idare edilmesi çok önemlidir. General Sun-Tzu Çin’de algı yönetimi ile ilgili bu örnekleri verirken Moğollarla mücadelede Moğolların acımasızlığı üzerine kısmen doğru da olsa bir algı operasyonu uygulanmıştır.

Zamanımızda algı yönetimi, iletişimden halkla ilişkilere, psikolojiden uluslararası ilişkilere, siyaset biliminden işletmeye birçok ilmî sahanın ilgilendiği bir ıstılah haline gelmiştir. Sosyal medya üzerinden her tür algı yönetimi rahatlıkla uygulanabilmektedir. Algı yöneticilerinin hedeflerine göre farklı malumatlar sosyal medya üzerinden toplumlara yayılmakta, hedef toplumu olumlu veya olumsuz etkilemekte, toplumun o konu hakkındaki düşüncelerini yönlendirebilmektedir. Kontrolsüz şekilde hedef toplumlara medya üzerinden iletilen bilgi, toplum tarafından olduğu gibi kabul görürse, toplumun fikir ve davranışlarını etkileyecektir. Bunun önüne geçilebilmesi için gönderilen bilgilerin farklı kaynaklardan da kontrol edilmesi gerekmektedir.

## 5. İslam’da Karşı Propaganda

Kur’an-ı Kerim’de yıkıcı türden propagandanın yapıldığı olayların anlatıldığı ayetler bulunmaktadır. Bu ayetler Hz. Peygamber’in hayatında ona ve onun tebliğ ettiği dine karşı yürütülen propagandaları konu edinmektedir. Bu propagandalarda rivayet denilen “söylenti” tekniği kullanılmıştır.<sup>32</sup> Psikolojik savaşa ilgili olarak; *“Bir kısım insanlar, müminlere: ‘Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman onlardan sakının!’ dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha artırdı ve ‘Allah bize yeter. O ne güzel vekildir’ dediler. Bunun üzerine hiçbir fenalık dokunmadan, Allah’ın nimet ve keremiyle geri geldiler. Böylece Allah’ın rızasına uymuş oldular. Allah büyük kerem sahibidir.”*<sup>33</sup>,

Hz. Peygamber (s), müminleri bu psikolojik savaşa ruhi terbiye ve maneviyatlarını kuvvetlendirerek hazırlamıştır. Müminler her durumda yardım ve zaferin Allah’tan geldiğine inanmışlardır. Onların bu imanı, onlara Allah yolunda savaşarak ölümü göze aldırılmıştır. Bu konunun en güzel örneğine Kur’an’daki şu ayet işaret etmektedir. *“De ki: Allah’ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez. O bizim Mevlâ’mızdır. Onun için müminler yalnız Allah’a dayanıp güvensinler. De ki: siz bizim için ancak iki iyilikten birini*

<sup>31</sup> Tarhan, *Psikolojik Savaş*, 35-36.

<sup>32</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, Kur’an’da Psikolojik Savaş, *Ekev Akademi Dergisi* 11/33 (Güz 2007), 100.

<sup>33</sup> Âl-i İmrân, 2/173-174.



*beklemektesiniz. Biz de, Allah'ın, ya kendi katından veya bizim elimizle size azap vermesini bekliyoruz. Haydi, bekleyin; şüphesiz biz de sizinle beraber beklemekteyiz.”<sup>34</sup>*

*“(Bu münaфіklar) müminlerle karşılaştıkları zaman ‘(Biz de) İman ettik’ derler. (Kendilerini saptıran) şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise; ‘Biz seninle beraberiz, biz onlarla (müminlerle) sadece alay ediyoruz’ derler.”<sup>35</sup>*

## 6. Hz. Muhammed'in Peygamberlik Döneminde Psikolojik Savaş

Hz. Muhammed (s) peygamberliğinin ilk dönemlerinde müşriklerin psikolojik ve propagandaya dayalı şiddetli saldırılarına maruz kalmıştır. Hz. Peygamber (s) her zaman hem inananların psikolojilerini takviye etmeye hem de düşmanın psikolojisini zayıflatma boyutunda psikolojik savaş bağlamında en üstün taktik ve teknikleri uygulamıştır. Onun uygulamış olduğu bu taktiksel yeniliklerin hiç biri insanî, ahlâkî ve İslâmî öğretilerle çelişmemiştir.

Hz. Peygamber'in (s) Mekke döneminde müşriklerin ona karşı yaptıkları psikolojik savaş taktiklerini şu şekilde sıralayabiliriz: Yalanlama, şair, sihirbazlık ve kâhinlikle itham etme, mucizeler göstermesini isteme, küfür ve hakaret etme, sürekli düşmanlık ve fitneyi körükleme, ona köle ve kimsesizlerin tabi olduğu iddiaları<sup>36</sup>, rekabet, cevap veremeyeceği sorular sorma, lüzumsuz söz söyleme, karamsarlık yayma, yorumlar üretmek ve uydurarak insanların dikkatini dağıtma, İslam'ı kabul edenlere meydan okuma ve karşı koyma, kıskançlık ve kötülük yapma, peygamberi kışkırtma girişimleri, bireysel hataların kullanılması, genelleştirilmesi ve büyütülmesi, iyileştirme ve öldürme, yardımsız bırakmaya çalışma, tahrik etmeye çalışma, yabancı topluma karşı imajını bozmaya çalışma, imanda şüpheye düşürme ve çarpıtmaya çalışma, sürekli şüphecilik yayma, ekonomik ambargo ve tam boykot uygulamasıdır.

### 6.1. Mekke Dönemi

Psiko-sosyal bir olay olarak kara propaganda ve karışıklık propagandası etkili bir silahtır. Mekkeliler propaganda sırasında dedikodular, yalan ve asılsız söylentiler yayarak basit propaganda tekniğini uygulamışlardır. Onlar peygamberliğin ilk gününden itibaren Hz. Peygamber'in (s) peygamberliğini ciddiye almamış, onunla alay etmiş, onu cinlenmiş olmakla, şair, kâhin ve sihirbaz olmakla hatta aklını kaybetmekle itham etmiş, onu umursamamaya, muhatap almamaya, küçümsemeye çalışarak psikolojik baskı uygulamışlardır. Peygamberliğinin başlangıcından itibaren şair, kâhin, sihirbaz ve mecnunların

<sup>34</sup> et-Tevbe, 9/51-52.

<sup>35</sup> el-Bakara, 2/14.

<sup>36</sup> eş-Şuarâ, 26/111.



cinlerle iletişim içerisinde olduklarını, onlardan çeşitli bilgiler aldıklarını ve onlardan çok etkilendiklerini kabul etmişlerdir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in (s) de cinlerden etkilendiğini ve onların teşvikiyle konuştuğunu iddia ederek toplum nazarında ona karşı psikolojik savaş türlerinden gri propaganda yürütmüşlerdir. Bir taraftan onu alaya alırken diğer taraftan cinlenmiş olduğunu iddia ederek etkisini kırmaya çalışmışlardır. Onların bu tavırlarını Yüce Allah şöyle ifade ediyor; *"Ama hakkı inkârı şartlanmış olan bu insanlar ne zaman seni göz önüne alsalar, birbirlerine; 'Bu mu sizin tanrılarınızı diline dolayan?' diyerek seni alaya almaktan başka bir şey yapmazlar."*<sup>37</sup>, *"Ey Muhammed! Ne zaman senden söz etseler, mutlaka, 'Allah'ın bize peygamber olarak gönderdiği kişi bu mu?' diyerek, seni alay, eğlence konusu ediyorlar."*<sup>38</sup>

Hz. Peygamber (s), Mekkeli müşrikleri Allah'ın birliğine inanmaya, şirik inancını ve putperestliği terk etmeye, kendisinin peygamber olarak gönderildiğine inanmaya davet etmiştir. Başta Mekkeli liderler olmak üzere onların peşinden giden müşrikler, Hz. Peygamber'i (s) kabul etmediler, onu şairlik<sup>39</sup>, kâhinlik<sup>40</sup>, mecnunluk, delilik<sup>41</sup> ve atalarının dinini değiştirmekle suçlamaya başladılar. Anlattıklarını "eskilerin masalları", sihir ve kendi sözüdür diyerek onu ciddiye almamaya, küçümsemeye çalıştılar. Ona karşı büyüklük taslayıp, onu toplumdaki soyutlamayı, psikolojik olarak yalnızlaştırmaya çalışmışlardır.<sup>42</sup>

Bazı Mekkeliler Hz. Muhammed'in (s) peygamberliğini, yeni bir dinin yanı sıra yeni bir siyasi güç ve konum olarak algıladılar. Bu algı onları farklı davranış şekilleri benimsemelerine neden olmuştur. Bir kısmı yeni dine girmeden pasif muhalefet anlayışına göre davranırken bir kısmı da olayların gelişimine göre hareket etmeyi tercih etmiştir. Mekkelilerin Hz. Peygamberi (s) küçümseyerek ona karşı psikolojik savaş başlatmışlardır. Bu konuda ilk İslam tarihi kaynaklarının hemen hepsinde bulunan Afif el-Kindî'nin yaptığı rivayet önemlidir. Tüccar olan Afif el-Kindî Mekke'de yaşamıyor ancak ticaret için zaman zaman Mekke'ye geliyordu. O şöyle anlatıyor:

"Ben ticaretle meşgul olurdum. Hac mevsiminde Mekke'ye gelmiştim. Abbas b. Abdulmuttalib'in yanına vardım. Onunla otururken, bir kişi Kâbe'ye yönelip namaz kılmaya başladı. Az sonra bir kadın geldi ve o da namaz kılmaya başladı. Ondandan sonra da bir genç geldi ve o da onlarla namaz kılmaya başladı. Bunu görünce: "Ey Abbas bu din nedir? diye sordum. Abbas da: "Bu, kardeşim

<sup>37</sup> el-Enbiyâ, 21/36.

<sup>38</sup> el-Furkân, 25/41.

<sup>39</sup> el- Enbiyâ, 21/5; el-Hâkka, 69/41-43.

<sup>40</sup> es-Sâd, 38/4; el-Kamer, 54/2.

<sup>41</sup> el- Müminün, 23/68-70; es-Sebe, 34/7-8; el-Kalem, 68/51-52.

<sup>42</sup> Şefaettin Severcan, *Hz. Muhammed ve Kurtuluş Çağrısı*, (Ankara; Fecr Yayınları, 2019), 147-148.



Abdullah'ın oğlu Muhammed'in dinidir. Allah'ın kendisini peygamber olarak gönderdiğini iddia ediyor... Diğeri ona iman eden Huveylid'in kızı eşi Hatice'dir. Yanlarındaki genç ise yine ona iman etmiş olan Ali b. Ebi Tâlib'dir. Allah'a yemin ederim ki, bu yeni dine giren üçünden başka kimseyi bilmiyorum."<sup>43</sup> diyerek onları küçümseyip yok saymaya çalışmıştır.

Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamberin psikolojik olarak etkisini kırmaya çalışır, bunun arka planında öncelikle, müşriklerin itibar, güç, zenginlik gibi konularda elde ettiklerinin hepsini kaybetme korkusu vardı. Putlara sahip çıkmalarının arka planında büyük ölçüde putperestliğin kendilerine sağladığı konumları yatmaktadır. Müşrikler kendi konumlarını güçlendirmek için zulmetmekten çekinmemişler, her türlü kötülüğü işleyen, ahlaksızlığa gömülmüş bir hayat anlayışına sahip olarak hayatlarını devam ettirmişlerdir. Bunların genel karakteri asil ve temiz duygulardan uzak, peşin fikirli, azgın, kötü düşünceli, kibirli, alçak, zalim ve nankör kimseler olmalarıdır. Bununla birlikte panayırlar kurma, şiir yarışmaları düzenleme, cömertlik ve kahramanlık gibi duygulara sahip olma yönleri de bulunmaktaydı.

Mekke döneminde Mekkeliler Hz. Peygamber'in (s) davetini geleneksel akıllarına göre okudular ve ona karşı tavırlarını bu çerçevede oluşturdular. Bu siyasî algılama biçimi ile kendi gelecek planları bozulan bazı Mekkeliler Hz. Peygamberi (s) reddetmekle yetinmeyip, düşmanlık derecesinde aktif muhalefet ettikleri gibi başkalarının da reddetmesi için büyük çaba sarf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (s) amcası Ebu Leheb bu algılama ve muhalefet şeklinin ilk temsilcisi olarak boy göstermiştir.

Mekkeli müşrikler ara sıra Hz. Peygamber'i (s) güç durumda bırakmak ve bu şekilde hem toplum hem de inananlar nazarında etkisiz hale getirmek için onunla münakaşaya girişmişlerdir. Utbe b. Rebîa, Ebu Süfyân, Nadr b. Hâris, Velid b. Muğîre, Ebu Cehil, Âs b. Vâil gibi Mekke'nin ileri gelen müşriklerin durumunu görüşmek üzere Hz. Peygamber'i (s) davet etmişlerdir. Söze başlar başlamaz onu kavimi bölmek, atalarının dinini terk etmek ve yalanlamak, onları sefihlikle sıfatlandığı gerekçesi ile suçlamışlar ve bundan vaz geçmesi için psikolojik baskı uygulamaya başlamışlardır. Hz. Peygamber'le (s) tartışmalarını daha da ileri götürerek, Allah'tan bir melek göndermesini<sup>44</sup>, meleğin kendisinin üstünlükleri hakkında malumat vermesini istemişlerdir. Mekkeli müşriklerin bu istekleri gerçekleşmeyince, Hz. Peygamber'den (s)

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Siyer*, haz. Muhammed Hamidullah, çev. Sezai Özel, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 119; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbidîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1990), 3/221; Ebu'l-Hasen İzzuddin Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh* (Beyrut: Dâru's-Sadır, 1979), 2/48.

<sup>44</sup> el-Furkân, 25/7; eş-Şuarâ, 26/154, el-Fussilet, 41/14.





dediklerine ve yaptıklarına ceza olarak gökyüzünün kendi üstlerine parçalar halinde indirilmesini, üzerlerine taşların yağdırılmasını istemişlerdir.<sup>45</sup>

Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'e (s) karşı başlattıkları psikolojik savaşta birçok sıfat yakıştırmışlarsa da, söz birliği yaparak Mekke'ye gelen hacılara Hz. Peygamber'i (s) tanıtırken tek bir sıfatla tanıtmaya karar vermişlerdir. Müşriklerin ileri gelen liderlerinden Velid b. Muğire, Hz. Peygamber'in bu sıfatlardan hiç birine uygun olmadığını, kendisinin şiirden iyi anladığını, çok kâhin gördüğünü, bu kişinin deli olmadığını, en uygun sıfatın sihirbaz olabileceğini çünkü onun aileleri birbirinden ayırdığını, aile birliğini parçaladığını belirterek bu fikrini Mekkelilere kabul ettirmiştir.<sup>46</sup> Kur'an, Hz. Peygamber (s) hakkındaki sihirbazlık, delilik ve şairlik iddialarını reddetmiştir.<sup>47</sup> Bu bağlamda müşrik liderler Hz. Peygambere karşı algı yönetimi uygulamışlardır.

Cahiliye dönemi Araplarının peygamberlik anlayışı büyük ölçüde dönemin inanç ve kültür dokusunun özelliklerini taşır. Peygamberlik hakkındaki düşünceleri, daha önce geçen ve bildikleri peygamberlerin kıssalarındaki özelliklerine göre şekillenmiştir. Kur'an'da Hz. Musa'nın asasının yılan olması, taşa vurduğunda su fişkırtması,<sup>48</sup> Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması, ölülerini diriltmesi, çamura üfleyip kuş yapması,<sup>49</sup> Hz. Davud'un hizmetine dağların ve kuşların verilmesi,<sup>50</sup> Hz. Süleyman'ın rüzgâra ve kuşlara hükmetmesi<sup>51</sup> ve diğer peygamberlerin kıssaları anlatılır. Cahiliye dönemi Araplarının Peygamber denilince akıllarına tabii ve tarihî yasalarda kayıtlı olmayan, kendisi ihtiyaç duyduğunda veya kendisinden istendiğinde mucizeler gösteren, olağanüstü yeteneklerle donatılmış kişi akıllarına geliyordu. Bu anlayışları nedeniyle ondan mucize göstermesini isteyerek ona psikolojik baskı uygulamaya başlamışlardı. Bu isteklerine cevap alamayınca güya onu peygamberliğe uygun görmeyerek reddetmişlerdi.

Mekke'nin ileri gelen müşrikleri ortaya koydukları psikolojik baskının, tehditlerin ve meydan okumaların işe yaramadığını görünce öfkelenerek Hz. Peygamber'in (s) ve Müslümanların aleyhine açıkça düşmanca sözler söylemeye başlamışlar. Mekke'nin müşrik eşrafı psikolojik baskıyı daha da artırmaya başlamış ve Ebu Talib'e baskı yapmışlardır. Müşriklerin takındıkları tavırlar, Hz. Peygamber ve Ebu Talib'in azmi, direnci ve kararlılığı karşısında istedikleri gibi etkili olmayınca, kabilelerinde etkin olanlar, duruşlarını daha

<sup>45</sup> el-Enfâl, 8/32; el-Ankebût, 29/53-54.

<sup>46</sup> İbn İshak, 196.

<sup>47</sup> el-Kalem, 68/2, el- İnfîtâr, 82/22; el- Meâric, 70/40-41; Yâsin, 36/69.

<sup>48</sup> el-Arâf, 7/107, 108, 117.

<sup>49</sup> âl-i 'İmrân, 3/49; el-Mâide, 5/110.

<sup>50</sup> en-Neml, 27/16; el- Enbiyâ, 21/79.

<sup>51</sup> es-Sebe, 34/12.



kararlı, inatçı, kibirli, iftira nitelikli iddialarını daha etkin, üsluplarını daha sert ve küstah hale getirerek taktiksel psikolojik savaş başlatmışlardır.

Müslümanların sayılarının çoğalması, Mekkeli müşriklerin bu gelişmeyi engellemek için uyguladıkları alay ve hakaret metotlarından<sup>52</sup> arzu ettikleri sonucu alamamaları neticesinde peygamberliğin beşinci yılında işkence dönemi başlamıştır. İşkenceler neticesinde Habeşistan'a hicret eden Müslümanları getirmek üzere oraya gönderilen heyetin hiçbir sonuç elde edemeden geri dönmesi, Mekkeli müşrikleri tamamen çıldırtmıştı. Mekke'de az sayıdaki Müslümanın müşriklere meydan okurcasına kenetlenmelerini gören müşrik liderler hırslanarak Hz. Peygamber'i (s) toplum içinde aşağılama girişimlerini daha da ileri götürmüşlerdir.<sup>53</sup>

Mekkeli müşrikler tavırlarını daha da sertleştirerek Hz. Peygamber'i (s) müzemmem/kötülenmiş adam lakabıyla anıyorlar ve ona kötü sözlerle hakaret ediyorlardı. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s), arkadaşlarına; "Allah'ın Kureyşlilerin eziyetlerini benden uzaklaştırmasına şaşmıyor musunuz? Bakınız! Benim adım Muhammed/övuılmış olduğu halde Kureyşliler bunu değiştirip bana müzemmem/kötülenmiş adam sıfatını takarak hakaret ediyorlar" buyurmuştur.<sup>54</sup>

Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'i (s) toplum içinde küçük düşürebilmek için ellerinden gelen her şeyi yapmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Kureyş'in Sehmoğulları lideri Nübeyh b. Haccâc peygamberliği hiçbir zaman Hz. Peygamber'e (s) layık görmemiş ve yüzüne; "Allah senden başka peygamber gönderecek bir kişi bulamadı mı?" diyerek alay etmişlerdir.<sup>55</sup> Aynı sözleri Hz. Peygamber'i (s) peygamberliğe layık görmedikleri için Tâif liderlerinden Amr b. Umeyr oğulları da söylemişlerdi.<sup>56</sup>

Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı açıktan düşmanlık etmeleri ve onlara psikolojik ve fizikî baskı uygulamaya oy birliği ile karar almalarından<sup>57</sup> sonra her kabile kendi içindeki Müslümanlara acımasızca alınan kararları uygulamaya başlamıştır. Özellikle zayıf gördükleri Müslümanları aşağılayarak, hapsederek, döverek, aç ve susuz bırakarak, Mekke'nin yakıcı sıcağında güneşin altında bırakarak ve ateşle dağlayarak işkence yapmışlardır.

<sup>52</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/309, 311.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad, *et-Tabakatü'l-Kübrâ* (Kahire: Mektebetü Hancî, 2001), 1/208.

<sup>54</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/382.

<sup>55</sup> Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah (Jarusselâm: 1963) 1/44.

<sup>56</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/134.

<sup>57</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl (Kahire: Dâru'l-Maarif, tsz), 2/218.



Bu durum, yeni Müslüman olacaklar ve Müslümanlar üzerinde kısmen de olsa olumsuz etki yapmıştır. Bu psikolojik baskı karşısında yeni Müslüman olanların sayısı fazla artmamıştı. Sayıları birkaç kişi ile sınırlı müslüman, kalplerinde olmasa da, dilleriyle İslam'dan ayrılıp, tekrar eski dinlerine döndüklerini söylemek zorunda bırakılmışlardı.<sup>58</sup>

Kureyş'in bu tepkisi dinî olmaktan ziyade siyasî, sosyal ve ekonomikti. Ekonomik çıkarları için büyük bir tehlike olarak gördükleri yeni dini bir an önce etkisiz hale getirmeyi çok önemsiyorlardı.<sup>59</sup>

Müşrikler, Müslümanlara işkence ve psikolojik baskı bağlamında Hz Ebu Bekir ve diğer müslümanlara saldırmaya, onları dövmeğe başlamışlardır. Hz. Ebu Bekir, müşrikler tarafından psikolojik baskı ve saldırılara maruz kalmış<sup>60</sup> dövülerek<sup>61</sup> çeşitli eziyetler görünce<sup>62</sup> Mekke'nin kendisine dar geldiğini düşünerek Hz. Peygamber'den (s) hicret için izin istemişti. Hz. Ebu Bekir, Yemen yolu üzerindeki Berku'l-Gimâd denilen yere gelince, Kâre kabilesinin lideri İbn Dugunne tarafından ikna edilerek Mekke'ye dönmesi sağlanmıştır.<sup>63</sup>

Hz. Peygamber'in (s) çağrısının sonucunda Müslüman sayısının artmasını müşrikler kabullenememiş ve işi kökten halletmek üzere toplanmışlardır. Haşimoğullarından Hz. Peygamber'in (s) öldürülmek üzere kendilerine teslim edilmesini istemişlerdir.<sup>64</sup> Haşimoğulları bu isteği reddedip tepki gösterince, daha başka bir metot uygulamayı kararlaştırmışlardır. Bu karar, Haşimoğullarına uygulanacak psikolojik baskı ve boykot olmuştur. Hz. Peygamber'i (s) teslim alabilmek veya öldürmek için uygulanan boykotun Mekke'de bulunan Müslümanlardan ziyade Haşimoğullarına uygulanması ilginçtir. Boykot, kabile asabiyeti gereği Hz. Peygamber'i (s) koruyan Müslüman olmayan Haşimoğullarını da kapsıyordu. Bu konuda Haşimoğullarından barış teklifini asla kabul etmeyecekler, Hz. Peygamber'i (s) öldürülmek üzere kendilerine teslim etmedikçe, onlara karşı acımasız olacaklardı.<sup>65</sup> Üç yıl süren boykot ve psikolojik baskıdan vicdanen rahatsız olan

<sup>58</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/339.

<sup>59</sup> Taberî, *Târîh*, 2/288.

<sup>60</sup> İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi*, ed. Ziya Kazıcı, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994) 3/46-47.

<sup>61</sup> İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser fi Fünûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1974), 3/123.

<sup>62</sup> Hayseme b. Süleyman et-Tarablûsî, *Min Hadîsi Hayseme b. Süleyman*, nşr, Ömer Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî,1980), 126.

<sup>63</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh*, trc. Kâmil Miras, (Başbakanlık Basımevi, 1978), 10/94-96.

<sup>64</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/177.

<sup>65</sup> İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi*, 3/126-127.



pek çok insan, boykot yerine giderek mağdurların evlerine dönenlere yardımcı olmuşlardır.

Müşrikler, Mekke'ye Mekke dışından gelen kabile liderlerini de psikolojik baskı altına alarak Hz. Peygamber'den (s) etkilenmemelerini sağlıyorlardı. Bunun en güzel örneği Devs kabilesi eşrafından Tufeyl'dir. Tufeyl Mekke'ye gelmişti. Kureyş liderleri etrafına toplanarak onu Hz. Peygamber'den etkilenmemesi için yanına gitmemesi ve sözünü dinlememesi için uyarmışlardı. O da Hz. Peygamber'i (s) duymamak için Mescid-i Haram'a giderken kulağına pamuk tıkamıştır. Kendi kendine onu dinlemeye, söyledikleri güzel şeylerse kabul etmeye, değilse reddetmeye karar vermiştir. Sonunda onu dinleyerek müslüman olmuştur.<sup>66</sup>

Böylece Mekke'de psikolojik baskı ve işkence metotlarının dozunu artıran Mekkeliler, Hz. Peygamber'e (s) ve Müslümanlara uyguladıkları boykot ve psikolojik savaş, onların Medine'ye hicretinin önemli faktörlerinden olmuştur.

### Sonuç

Eski çağlardan günümüze kadar birbirleriyle mücadele içine giren grupların/milletlerin en yoğun olarak kullandıkları yöntemlerden birisi psikolojik savaş olmuştur. Bu savaş sayesinde hasım gördükleri kitlelerin bir kısmını istedikleri doğrultuda hareket etmelerini sağlamışlardır. Psikolojik savaş yöntem ve silahlarından biri propagandadır. Propagandanın amacı; iç veya dış düşmanı insanlık dışı gösterip, ona karşı bazı özel kelimeler kullanarak düşmanı/rakibi yapmadığı şeylerle suçlayarak onları toplumun zihninde hatalı, kusurlu veya suçlu göstermektir. Bu sayede düşmanı/rakibi yaşadığı toplum içerisinde küçük düşürerek, toplumdaki konumunun zayıflaması ve insanların ondan şüphe duyarak uzaklaşması sağlanmak istenmiştir.

Psikolojik savaş yöntemleri Hz. Peygamber (s) döneminde de uygulanmıştır. Bu tür savaş yöntemleri zamanımıza kadar her ortamda uygulanmış, insanlara korku, endişe, kaygı ve şüphe gibi insan duygularını olumsuz şekilde etkilemiştir. Müşrik ve münafıkların Mekke ve Medine'de Hz. Peygamber'e (s) karşı yaptıkları psikolojik savaşın amacı; kendilerine rakip olarak gördükleri Hz. Peygamber'i (s) karalamak, küçümsemek ve yermek suretiyle kendi makam, mevki, itibar ve iktidarlarının devamını sağlamlaştırmaya çalışmak olmuştur.

Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'in peygamberliğini, getirdiği yeni dinin yanı sıra onu yeni bir güç olarak algılamışlar ve bu nedenle ona karşı psikolojik mücadele başlatmışlardır. Onun getirdiği dini tanımadıkları gibi yeni

<sup>66</sup> İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi*, 3/150.



Müslüman olan kişilere çeşitli psikolojik ve fizikî baskılara uygulayarak onlara karşı taktiksel psikolojik savaş açmışlardır. Hz. Peygamberde olmayan çeşitli sıfatlarla itham ederek, insanların gözünde onu küçük düşürmeye ve gri propaganda yaparak insanların ondan uzaklaşmasını, getirdiği yeni dini kabul etmemelerini sağlamaya çalışmışlardır. Kur'an-ı Kerim, müşriklerin ona karşı uydurdukları sıfatları tek tek yalanlamıştır. Gittiği panayırarda ona karşı propaganda yaparak insanların ondan uzaklaşmasını ve ona inanmamaları için uğraşmışlardır. Müşrikler, Habeşistan'a hicret eden Müslümanları oradan geri getirebilmek için algı yöntemi kullandıkları görülmektedir. Hz. Peygamber'in Hendek Savaşı'nda (5/627) Nuaym b. Mesud'u düşmana, karşı propaganda yapmak üzere göndermesi en güzel taktiksel propaganda örneklerindedir.<sup>67</sup>

Kitle iletişim araçlarının süratle geliştiği günümüzde psikolojik savaş etkinlikleri, profesyonel kişiler/uzmanlar tarafından geliştirilerek etkili ve yaygın bir silah olarak kullanılmaktadır. Psikolojik savaşta beyinlerin kontrol altına alınması hedeflenmiştir. Bu nedenle psikolojik savaş eski çağlardan beri, kendisine hedef seçtiği devlet veya toplumların örf, adet, inanç, düşünce, his, davranış ve vatanlarına olan bağlarını zayıflatmak ve yok etmek için gereken her şeyi yapmıştır.

### Kaynakça / Reference

Bahşi, A. Faruki. *Haberalma-Propaganda-Yıkıcı Faaliyetler*. İstanbul: Sermet Matbaası, 1977.

Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Muhammed Hamidullah, 13 cilt. Jarusselam: yy. 1963.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Şahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih*. trc. Kâmil Miras, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1978.

Ebü'l-Feyz M. Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs: Şerhu'l-Kâmûs*, 1-13, Kahire: yy.,1306-1307.

Güneri, Münir. *Psikolojik Savaşın Önemi ve Yöntemi*. İstanbul: K.K.K. Askerî Basımevi, 1967.

Hamza, Abdüllatif. *el-İlâm ve'd-di'âye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l 'Arabî, 2002.

İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl, 11 cilt. Kahire: Dâru'l-Maarif, tsz.

<sup>67</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 2/73.



İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddin Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Kâmil fi't-Târîh*. 11 cilt. Beyrut: Dâru's-Sadır, 1979.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, 4 cilt. Beyrut: Dâru li'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Siyer*, Haz. Muhammed Hamidullah, trc. Sezai Özel, İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Muḳaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, 2 cilt. Dimeşk: Dâru Ya'rûb, 2004.

İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1990.

İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi*. ed. Ziya Kazıcı, trc. Mehmet Keskin, 16 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.

İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisâniü'l-Arab*, 1-15, Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.

İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İbn Seyyidinnâs. *Uyûnu'l-Eser fi Fünûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1974.

İmam, Abdülhalim. *el-İlâm ve'l-İttişâl bi'l-Cemâhîr*. Beyrut: Mektebetü'n-Nûr, ts.

Karaağaç, Yunus. "Sinir Savaşının Aktörleri: Psikolojik Harp, Psikolojik Harekât ve Propaganda" *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (İstanbul: 2018), 80-97.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Psikolojik Savaş". *Ekev Akademi Dergisi* 11/33 (Malatya: Güz 2007), 95-106.

Kesimli, Hulusi. "Psikolojik Harb". *197, 198 Sayılı Ordu Dergisi Eki*. İstanbul: 1961.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac b. *el-Câmiu's- Şahîh*. (nşr. M. Fuâd Abdalbâkî), Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, II. Baskı, İstanbul: 1413/1992.

Nasr, Salah. *el-Harbu'n-Nefsiyye*. Kahire: Dâru'l-Kahire, 1966.

Saydam, Ali. *Algılama Yönetimi*. İstanbul: Rota Yayınları, 2005.





Severcan, Şefaettin. *Hız. Muhammed ve Kurtuluş Çağrısı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Tarablûsî, Hayseme b. Süleymân. *Min Hadîsi Hayseme b. Süleymân*. nşr, Ömer Abdusselam Tedmûrî, Beyrut: Dâru'l- kitâbi'l-'Arabî,1980.

Tarhan, Nevzat. *Psikolojik Savaş*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.

Özarlan, Melike Zeynep. *Kitleleri Harekete Geçirme Hareketi Olarak Sosyal Algı Yönetimi*. İstanbul: Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Öztürk, Yunus. *Konvansiyonel Savaş Devri Geride mi Kaldı?*, Milli Güvenlik ve Askerî Bilimler Akademik Dergisi 2/6 (Ankara: İlkbahar 2015), 23-40.

Varlık, Ali Bilgin. "Savaşı Tanımlamak, Terminolojik Bir Yaklaşım". *Avrasya Terim Dergisi* 1/2 (2013), 114-129.

Yaman, Ahmet. "Savaş" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd, 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1988.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

**[Tiad], 2022, 6 (1): 468-494**

**Mudarib ile Yatırım Vekilinin Garanti Vermesi**

Requirement Of The Guarantee Of The Mudarib And The Investment Wakeel

**Zeynelabidin HAYAT**

**Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.**

*Assist. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Islamic Studies*

zeynel.hayat@erzincan.edu.tr

**ORCID: 0000-0002-9073-6681**

**Mehmet GAYRETLİ**

**Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.**

*Assist. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Islamic Studies*

mgayretli@erzincan.edu.tr

**ORCID: 0000-0003-3621-1398**

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 29.04.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 26.06.2022
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 30.06.2022
<b>Yayın Sezonu</b>	: Haziran
<b>Pub Date Season</b>	: June

**Atıf/Cite as:** Hayat, Zeynelabidin, Gayretli, Mehmet. " Mudarib ile Yatırım Vekilinin Garanti Vermesi. Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 468-494. <https://doi.org/10.32711/tiad.1111220>

**İntihal /Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİĞİTOĞLU

## Mudarib ile Yatırım Vekilinin Garanti Vermesi

### Öz:

Bu makale, emanet zilyetliğinin daman zilyetliğine dönüştüğü halleri, akdî şartlarda asıl kuralın serbestlik mi yasaklılık mı olduğunu, mudaribin veya yatırım vekilinin yatırım konusu sermayeyi tazminle sorumlu tutmanın meşruiyetini, mudaribi veya yatırım vekilini sermaye ile birlikte kârı da tazminle sorumlu tutmanın hükmünü, mudaribi veya yatırım vekilini, “belirlenen kârı sağlamayan işlemlerde yatırım yapmama” şartına muhalefet sebebiyle beklenen kârın altında kalan miktarı tazminle yükümlü tutmanın hükmünü, mudarib veya yatırım vekilini, çalıştığı kişilere kefil tutmanın hükmünü incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma neticesinde; Yasaklayıcı bir nas olmadığı sürece şartlarda aslolanın ibaha olduğu, teaddi ve taksir halleri dışında mudarib veya yatırım vekilini kâr veya sermayeyi tazminle yükümlü tutmanın caiz olmadığı, mudarib veya yatırım vekilinin akit esnasında değil akitten sonra gönüllü olarak kârı tazmin yükümlülüğünü üstlenmesinin olduğu, mudarib veya yatırım vekiline, belirli bir orandan daha az kâr getirecek işlemlerde yatırım yapmamayı şart koşmanın caiz olduğu ve mudarib veya yatırım vekilinin birlikte iş yaptıkları kişilere kefil olmalarını şart koşmanın caiz olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Katılım Bankaları, Mudarebe, Yatırım vekâleti, Daman, Maslahat.

### Requirement of The Guarantee of The Mudarib and the Investment Wakeel

### Abstract:

This article aims to study the cases in which the hand of trust turns into the hand of a guarantee, the principle of contractual conditions of permissibility or prohibition, The legality of the requirement to guarantee the invested capital or its profit on the mudarip and the investment wakeel, Ruling on requiring the mudarip and the investment wakeel to guarantee the completion of the missing expected profit when they violate the condition “not to invest in transactions that earn less than a certain profit” and Ruling on requiring the mudarip and the investment wakeel to guarantee the debt of those they deal with. The research reached The following results: the original ruling on the conditions is permissibility, It is not permissible to require to guarantee the profit or the investment capital on the mudarip and the investment wakeel in out cases of infringement and default, It is not permissible for them to donate the profit during the contract, it is permissible to stipulate on the mudarip and the investment wakeel to guarantee the completion of the missing expected profit when they violate the condition “not to invest in transactions that earn less than a certain profit” and It is not permissible for them to guarantee the people they deal with.

**Keywords:** Participation Banks, Mudarabah, Investment wakalah, Daman, Maslahat.



**Giriş:**

Katılım bankalarında yatırımın esasını mudarebe ve yatırım vekâleti akitleri oluşturmaktadır. Bir taraf malını katılım bankasına yatırdığında, bu yatırım işlemi ya mudarebe ile yapılmakta, dolayısıyla yatırımcı sermaye sahibi, banka da mudarib olmaktadır. Yahut bu yatırım işlemi, yatırım vekâleti yoluyla yapılmakta, bu durumda da yatırımcı müvekkil, banka da vekil olmaktadır. Bu işlemlerde temel ilke, ister mudarib ister yatırım vekili olarak olsun, katılım bankasının zilyetliğinin emanet zilyetliği olması, teaddi veya taksir olmadıkça tazminle sorumlu olmamasıdır. Şu kadar var ki, zaman geçtikçe ve banka işlemleri geliştikçe, mudaribin veya yatırım vekilinin maslahata ve ihtiyaca binaen tazminden sorumlu tutulmasının cevazı bağlamında bir tartışma ortaya çıkmıştır. Makalemiz ise endüktif analitik yöntem izleyerek bu konuyu inceleyip maslahat ve “el-harâc bi’-d-damân” ilkesini, mudarib ile yatırım vekilinin garanti vermesinin hükmünde ne kadar etkili olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bazı çağdaş araştırmacıların, emanetçinin tazminle yükümlü tutulması konusunu ele alan çalışmaları bulunmakla birlikte, bir kısmı konuyu genel olarak incelemekte, bazıları ise mudarebe veya yatırım vekâletinden bahsederken konuya kısaca değinmektedir.<sup>1</sup> Bu çalışmalarda özel olarak mudaribin veya yatırım vekilinin tazminle yükümlü tutulması konusu ele alınmamaktadır. Bizim çalışmamızda diğerlerinden farklı olarak emanet zilyetliği, daman zilyetliği ve emanet zilyetliğinin tazmin durumları, mudarib ve yatırım vekilinin sorumluluğuyla ilgili temel ilkeler, akdî şartlar, mudarib ve yatırım vekilinin ana sermayeyi tazmininin şart koşulması, mudaribi ve yatırım vekilini kârı tazminle sorumlu tutmanın şartları, belirli bir kâr getirmesi beklenen muamelelerde yatırım şartına aykırı davrandığında mudaribin ve yatırım vekilinin tazmininin şart koşulması, mudaribe ve yatırım vekiline

<sup>1</sup> Bakınız: Mücahit Özdemir-Nazan Kapıcı, "Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekâleti Hesaplarının Fikhi ve İktisadi Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/42 (Aralık 2020): 343-372; Ahmet Numan Ünver, "Tazmin Yükümlülüğü Üstlenilmeyen Şeyden Kâr Elde Edilmesi", *Usul İslam Araştırmaları*, 37/37 (Mayıs 2022): 161-184; Mustafa Çakır, "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/1 (Haziran 2019): 23-44; Cemal Kalkan, *Mudârabe Sözleşmesinde Kâr*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, Doktora tezi); Temel Kacı, "İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örnekliğinde)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, - / 44 (Haziran 2020): 139-152; Müsâid b. Abdullah b. Hamed el-Hakîl, *Ribhu mâ lem yuğmen*, (Riyad: Darü'l-Meyman, 1432); Nezih Hammâd, *Medâ Sıhhati Tadmîni Yedi'l-Emâneti bi'-Şarti fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Cidde: el-Benkü'l-İslâmî, 2. Baskı, 2000); Talâl b. Süleyman Dûserî, "el-Vekâle bi'l-İstismâr", *Buhûsu Nedveti'l-Bereke er-Râbi'a ve's-Selâsin li'l-İktisâdi'l-İslâmî*, (Manama: y.y.,2013); Adnan Abdullah Muhammed Uveyza, *Nazariyyetü'l-Muĥâtara fi'l-İktisâdi'l-İslâmî* (Herndon: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2010).



beraber iş yaptıkları kişilere kefil olmaları şartı koşulması gibi konular ele alınmıştır.

### 1. İslam Hukukunda Manevi Zilyetliğin Kısımları:

Manevi sorumluluk, İslam hukukunda iki kısma ayrılır: emanet zilyetliği, daman zilyetliği.

#### 1.1. Emanet Zilyetliği:

Emanet zilyetliği, bir şeyi veya bir malı, sahibinin izniyle onun adına, mülk edinme kasdı olmadan, elinde tutmaktır. Bu sahiplenme, vekilde veya emanetçide olduğu gibi ya mal sahibinin bir maslahatı içindir ya da görme şartıyla malı satın alan (sevm-i şirâ) kişide olduğu gibi elinde tutanın bir maslahatı içindir yahut mudarebe veya ortaklıkta olduğu gibi her iki tarafın maslahatı içindir. Emanet zilyetliğinde esas ilke, emanetçinin haksız fiili ve taksiri gibi belirli durumlar dışında elinin altındaki malın helak olmasının veya kaybolmasının sonuçlarını üstlenmemesi, zararı tazmin etmemesidir.<sup>2</sup>

#### 1.2. Daman Zilyetliği:

Daman zilyetliği, malikte olduğu gibi bir şeyi veya malı mülk edinmek amacıyla elinde tutan veya gâsıpta olduğu gibi malikin izni olmadan elinde tutan kişinin zilyetliğidir. Daman zilyetliğinde asıl, elinin altındaki malın, semavi bir afet sonucu olsa bile kayıp veya helak olmasının sonuçlarını üstlenmesi ve tazmin etmesidir. Kayıp veya helak olan mal misli ise tazmin mislini vermekle, kıyemî ise kıymetini vermekle olur.<sup>3</sup>

#### 1.3. Emanet Zilyetliğinin Tazmin Durumları:

Emanet zilyetliği bazı durumlarda daman zilyetliğine dönüşür. Bunların bir kısmında görüş birliği varken bir kısmı ise tartışmalıdır.

<sup>2</sup> Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*, thk. Teysir Fâik Ahmed Mahmud, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1405), 2/326; Ebu'l-Meâlî Burhanuddin b. Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/529; Muhammed 'İlîş, *Fethu'l-Aliyyi'l-Mâlik î Fetvâ alâ Mezhebi'l-İmâmî Mâlik* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, trsz.), 2/324; İzüddîn b. Abdüsselam es-Sülemî, *el-Gâye fi İhtisari'n-Nihâye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ', (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1437/2016), 5/14; Mustafa b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî, *Metâlibu Üllî'n-Nühâ fi Şerhi Gâyeti'l-Müntehâ*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım 1415/1994), 4/148; *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, madde: 768; İbrahim Fâdil ed-Debû, *Damânu'l-Menâfi'* (Beyrut: Dâru'l-Beyârik, 1997), 99; Nezih Hammâd, *Medâ Sihhati Tadmîni Yedi'l-Emâneti bi's-Şartı fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, (Cidde: el-Ma'hedü'l-İslâmî li'l-Buhûsi ve't-Tedrib, 2. Basım, 1420/2000), 14.

<sup>3</sup> Şihâbüddin Ahmedb Muhammed el-Hüseynî el-Hamevî, *Gamzu 'Uyûni'l-Basâir fi Şerhi'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 4/6; Şihâbüddin el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacî, (Beyrut: Dâru'l-Garb, 1994), 8/296; İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud d-Dîb, (Cidde: Daru'l-Minhâc, 1428/2007), 7/278; Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni fi Fıkhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1405), 6/88; Komisyon, "Yedü'l-Emâne ve Yedü'd-Damân", *el-Meôsû'ati'l-Fıkhîyye el-Küveytiyye*, (Mısır: Metâbî' Dâru's-Safve, 1404-1427), 28/258.



İttifak edilen sebepler, teaddi ve taksirdir. Teaddi, “kullanımda/tasarrufta şer’an veya örfen yetinilmesi gereken miktarı aşmaktır”. Bunun kuralı dinin veya örfün belirlediği sınıra muhalefet etmektir. Emanetçinin (emanet alan kişinin) emanet malı telef etmesi veya onu kullanması buna örnek olarak gösterilebilir. Taksir ise koruma ve muhafazada örfün gevşeklik olarak gördüğü, akıllı birinin malına yapmayacağı türden şeylerdir. Mesela emanetçinin emanet malı, benzerleri için uygulanan korumadan mahrum bırakması bir taksir örneğidir.<sup>4</sup>

Emanet zilyetliğinin daman zilyetliğine dönüşmesinde tartışmalı sebeplere gelince, gizleme, örf, gönüllü olmak ve itham zikredilebilir. Bunların detaylarına bakarsak şunları söyleyebiliriz:

**Emanet sorumluluğunun, gizleme sebebiyle tazmin yükümlülüğü:** Gizleme, emanetçinin yanındaki emanet malın durumunu, varisinin malın durumu hakkında bir şey bilmediğini bilmesine rağmen, beyan etmemesidir. Bu durumda emanetçi yanındaki emanetin durumunu, varisinin emanet hakkında bir şey bilmediğini bildiği halde gizlerse, tazmin eder. Hanefilerden “emanetçi, malın durumunu gizlemekle tazminle yükümlü olur” görüşü nakledilmiştir. Bu durumda tazmin sorumluluğu emanetçinin terekesinde borç olarak kalır. Diğer mezheplerde de -detaylarda farklılık olsa da- aynı anlama gelecek görüşler mevcuttur.<sup>5</sup>

**Örf sebebiyle emanetçinin tazminle sorumlu tutulması:** Bazı Hanefî ve Mâlikî fakihlerden, örfün, emanet sorumluluğunu tazmin sorumluluğuna dönüştürücü nitelikte olduğu anlamına gelen görüşler nakledilmiştir. Mesela bazı Mâlikîler, bekçiyi çalınan mal hakkında tazminle mükellef tutmakta, bunu bekçinin bu amaçla tutulması gerekçesine dayanmaktadırlar. İbn Nüceym’in, içinde camdan yapılmış malzeme olduğu halde şeker pişirme amacıyla mutfak

<sup>4</sup> Esîrüddin b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420), 2/222; İbn Nüceym el-Hanefî, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Zekerîyya Umeyrât, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/50; el-Hattâb er-Ra'înî, *Mevâhibü'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992), 5/252; Ebu'l-Mehâsin er-Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, thk. Tarık Fethî es-Seyyid, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 6/399; Zeynüddin b. Receb el-Hanbelî, *Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid (Kavâidü İbni Receb)*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl-i Selmân, (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Daru İbni Affân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1419), 1/323; Komisyon, “Tefrît-et-Teaddî”, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Küveytiyye*, 13/82, 28/222.

<sup>5</sup> Şemsüddin es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1421/2000), 11/111; Cemalüddin el-İsnevî, *el-Mühimmât fi Şerhi'r-Ravda ve'r-Râfî*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Daru'l-Beydâ: Merkezü't-Türâsî's-Sekâfî el-Mağribî – Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009), 6/391; Komisyon, “el-Mevtü 'an Techîl”, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Küveytiyye*, 28/260.





kiralayan kişiyi, şayet böyle bir örf varsa, kırılan cam malzemenin tazminiyle sorumlu tutması, bunun başka bir örneği olarak görülebilmektedir.<sup>6</sup>

**Emanetçinin kendi rızasıyla tazmin sorumluluğunu üstlenmesi:** Malikilere göre, akit tamamlandıktan sonra emanetçinin tazmin sorumluluğunu üstlenmesi halinde, her ne kadar emanetçi de olsa, tazminden sorumlu olur.<sup>7</sup> Bazı Malikiler ise, emanetçinin (eminin) kendi rızasıyla tazmin sorumluluğunu üstlenmesinin, ancak akit esnasında olursa geçerli olacağını söylemekte, daha sonra bunu üstlenmesini sahih görmemektedir.<sup>8</sup>

**Töhmetsi sebebiyle emanetçinin tazmin sorumluluğu:** Töhmetsiyle kastedilen, emanetçinin “kendi kusuru olmaksızın malın helak olduğu iddiasının” yalan olması ihtimalinin ve zannının güçlü olmasıdır. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf, müşterek ecîrin, hainlik ihtimalinin güçlü olması halinde tazminden sorumlu olması gerektiği görüşündedir. Malikîler, pek çok meselede emanetçinin tazminle mükellef olmasında töhmetsi bir gerekçe olarak kabul etmektedir. Mesela üreticiyi, malın kendi dışındaki bir sebeple helak olduğuna dair bir delil sunmadıkça tazminden sorumlu tutmuşlardır. Hatta bazıları, rehin veya ödünç mal, takı ve mücevher gibi helakî kapalı olan bir mal ise, rehin alan ve ödünç alan kimselerin tazminle yükümlü olmasını esas ilke olarak kabul etmektedir. Bu durum, malın helak olması, kendi sebebiyle olmadığına dair delil bulunmaması halinde geçerlidir. Malikilerin bu gibi kimseleri tazminle yükümlü tutması, genel maslahat kabilinden olup söz konusu şahıslar genellikle töhmetsi altında olmasından dolayı insanların mallarını koruma amacı taşımaktadır.<sup>9</sup>

## 2. Mudarib ve Yatırım Vekilinin Sorumluluğu

### 2.1. Mudarib ve Yatırım Vekilinin Sorumluluğunda Temel İlke

Mudarebe, taraflardan birinin sermayesi, diğerinin emeği ile kurulan kâr ortaklığıdır.<sup>10</sup> Sermayesi ile ortak olan tarafa rabbu'l-mal (sermaye sahibi) denir.

<sup>6</sup> Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Zekeriyya Umeyrât, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 85; el-Hasen b. Rehhâl el-Ma'dânî, *Keşfü'l-Kimâ' 'an Tadmîni's-Smâ'*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1986), 120.

<sup>7</sup> İbn Rüşd el-Kurtubî el-Ced, *el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerh ve't-Tevcîh ve't-Ta'lîl fi'l-Mesâilil-Müstahrace*, (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988), 8/67.

<sup>8</sup> Ahmed b. Yahya el-Venşerîsî, *İdâhu'l-Mesâlik ilâ Kavâidi'l-İmam Mâlik*, thk. Ahmed Ebû Tâhir el-Hattâbî, (el-Muhammediyye: Matbaatü Fadâle, 1400/1988), 301.

<sup>9</sup> Alâ'uddin el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbiş-Şerâi'*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986), 10/127; Muhammed b. Ferâmuraz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükam Şerhu Ğurari'l-Ahkâm*, (Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ty), 2/237; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 8/113; 'İlîş, *Minahu'l-Celîl Şerhun alâ Muhtarari Halil*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1409/1989), 7/513.

<sup>10</sup> Fahrüddin ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübâ el-Emîriyye, 1313), 5/52; Muhammed b. Abdullah el-Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty), 6/202; el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut:



İş ve emek ile ortak olan tarafa ise mudarib (işletmeci) denir.<sup>11</sup> Yatırım vekâleti ise sermaye sahibinin, sahip olduğu sermayeyi işletip değerlendirmesi için belirli bir ücret mukabilinde başka birini vekil tayin etmesidir. Başka bir deyişle ücretli bir vekâlettir. Fakihler ücretli vekâlete cevaz vermişler,<sup>12</sup> fakat bu vekâletin vasıfları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir kısmı yatırım vekâletini icare (kira) akdi olarak kabul ederek bağlayıcı saymıştır. Bir kısmı ise akdin icare lafızları ile kurulmaması sebebiyle bağlayıcı saymamıştır.<sup>13</sup> Bu konuda tercih edilen görüş ise finans kurumları arasında gerçekleşen bu akdin ancak tarafların karşılıklı rızası veya anlaşılan sürenin bitmesi sebebiyle feshedilebilecek şekilde bağlayıcı olmasıdır. Yatırım vekâletinin bağlayıcı olduğu görüşü, feshin mümkün olmaması sebebiyle tarafların himaye edilmesi, tarafların finansal işlemlerde vekile imkân verilmesi hususunda çaba göstermelerini sağlamak ve vekâlet veren kişilerin mallarını zarardan korumak amacını gütmektedir. Bu husus şer’i standartlarda şöyle geçmektedir: “Yatırım vekâleti ister ücretli ister ücretsiz olsun kurumlar arası muamelelerde bağlayıcıdır. Çünkü bu vekâlet ancak tarafların, akdi belirli bir süre içinde fesh etmemeyi taahhüt etmeleri ile gerçekleşir”.<sup>14</sup>

Dört mezhebe göre mudarib ve yatırım vekilinin sorumluluğu hususunda aslanan, eşyanın emanet hukukuna tabi olmasıdır. Zira mudarib ve vekil mülkiyet kastı taşımaksızın sermaye sahibinin izni ile mal üzerinde tasarrufta bulunurlar. Bu sebeple sermayenin bunlar elinde helak olması ile mal sahibinin elinde helak olması arasında fark yoktur. Böyle bir durumda ancak bir kusur ve ihmal var ise tazmin gerekir. Nitekim fakihler kusur ve ihmal olmaksızın emanetin tazmin edilmeyeceği hususunda beraet-i asliyye ıstıshabını (delil bulunmadığı sürece kişinin yükümlülük ve sorumluluğunun bulunmadığına hükmedilmesi) delil olarak kullanmışlardır. Kendisine emanet bırakılan güvenilir kişinin tazmin sorumluluğunun olmamasının şer’i temeli, bu kişinin

Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 3/397; Mansur el-Buhûti, *er-Ravdu’l-Murabba’ Şerhu zâdi’l-Müstekna’*, thk. Saîd Muhammed el-Lihâm, (Beyrut: Daru’l-Fikr, ty), 1/260.

<sup>11</sup> Mudarebe ile ilgili daha geniş bir bilgi almak için bkz. Cemal Kalkan, *Faizsiz Bankacılıkta Mudâra ve Kâr*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021).

<sup>12</sup> Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 1467; Burhanuddin İbn Ferhûn el-Ya’merî, *Tebziratü’l-Hükkâm fi Usûli’l-Ekdiye ve Menâhici’l-Ahkâm*, (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1406/1986), 1/184; Zekerriyya el-Ensârî, *esne’l-Metâlib fi Şerhi Ravdî’t-Tâlib*, (Kahire: Daru’l-Kitabi’l-İslâmî, ty), 2/182; Muvaffakuddin İbn Kudame el-Makdisî, *’Umdetü’l-Fıkh*, thk. Ahmed Muhammed ‘Azûz, (Kahire: el-Mektebü’l-Asriyye, 1425/2004), 59.

<sup>13</sup> Muhammed b. Yusuf el-Muvâk, *et-Tâc ve’l-İklîl li-Muhtasari Halîl*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 7/214; eş-Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, 3/257; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve Edilletüh*, (Dimeşk: Daru’l-Fikr, 12. Basım, ty), 4/2997.

<sup>14</sup> “Yatırım Vekaleti, 46”, Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, (İstanbul: TKBB Yayınları, ty). 1087.



malını korumaktır. Ayrıca tazmin koruma altında olan Müslüman bir kimsenin malını almayı gerektirir ki bu da ancak kusur ve ihmâl gibi şer'î bir gerekçe ile caiz olur.<sup>15</sup>

## 2.2. Akdî Şartlar

Mudarib ve vekilin tazmin şartlarının hükmünü bilmeden önce akdî şartlarda asıl olanı bilmek gerekir. Fakihler akdî şartların hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler, akdî şartlarda temel ilkenin, hazır (yasak) ve takyid olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda "Allah'ın kitabında bulunmayan her şart batıldır."<sup>16</sup> hadisini delil olarak kullanırlar. Hz. Peygamber de şartlı alışverişi yasaklamıştır.<sup>17</sup> Hanefiler üç çeşit şartı ise bu kuraldan istisna edip cevaz vermişlerdir. Bunlar; caizliği hususunda şer'î bir hüküm varid olan, akdin gereklerine uygun olan ve şer'an muteber olan bir örfe dayanan şartlardır.<sup>18</sup> Aynı şekilde Şafiîler ve Malikîlerin çoğunluğu da bu görüşü benimsemiş, akdin gereklerine uygun olan şartlara cevaz vermiş, uygun

<sup>15</sup> Ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakâik*, 4/2641; Abdurrahman b. Muhammed el-Gelîbûlî (Şeyhizâde), *Mecme'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, thk. Halil İmrân el-Mansur, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/196; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 8/15; Muhammed b. Arefe et-Tûnisî, *el-Muhtasaru'l-Fikhî*, thk. Hafız Abdurrahman b. Muhammed Hayr, (Dubai: Müessesetü Halef Ahmed el-Habtûr li'l-A'mâlî'l-Hayriyye, 1435/2014), 8/36; er-Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 7/88; eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/514; el-Buhûtî, *er-Ravdu'l-Murabba'* 1/258; er-Ruhaybânî, *Metâlibu Üli'n-Nühâ*, 3/521; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *es-Seylül-Cerrâr el-Mütedeffik alâ Hadâiki'l-Ezhâr*, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 3/342; Çakır, "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", 35.

<sup>16</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Yemame-Beirut: Daru İbn Kesir, 3. Basım, 1407/1987), "Buyû", Babu'l- Bey' ve's-Şirâ' Ma'a'n-Nisâ" 67, hadis no: 2047, 4/1550; Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beirut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty), "Kitabu'l-İtk, Bâbu'n-Nehy 'an Bey'i'l-Velâi ve Hibetin", hadis no: 1504, 2/1141.

<sup>17</sup> İmam Malik, Ebu Yusuf, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdürrezzak, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Ebu Davud, Tirmizî ve Nesâî bu hadisi merfu olarak nakletmiştir. Tirmizî bu hadisin hasen sahih olduğunu söylemektedir. Şuayb Arnavut da aynı görüştedir. Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta (Leysî rivayeti)*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Babu's-Selefi ve Bey'u'l-Urûz Ba'duhâ bi-ba'din", 2/657; el-Kâdî Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty), 1/181; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beirut: Daru İbn Hazm, 1433/2012), 3/23; Ebu Dâvûd et-Teyâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, (Mısır: Daru Hicr, 1419/1999), 4/16; Abdürrezzâk es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habibürrahman el-'Azamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403), "Babu'n-Nehy 'an Bey'i't-Ta'âmi Hattâ Yüstevfâ", 8/39; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/253; Abdullah ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî, Halid es-Seb' el-İlmî, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), "Babu'n-Nehy 'an Şartayni fî Bey'in", 2/329; Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, "Kitabu'l-Buyû", 70, (hadis no: 3504); et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Ebvâbu'l-Buyû", 12, (hadis no: 1234); en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, "Kitabu'l-Buyû", 55, (hadis no: 4654).

<sup>18</sup> Ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakâik*, 4/57; İbn Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakîka, (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 2/25.



olmayan şartları ise geçersiz saymışlardır.<sup>19</sup> Hanbeliler ise şartların geçersizliği konusunda bir nas veya kıyas olmadığı sürece şartlar hususunda aslolanın ibaha olduğu görüşündedirler.<sup>20</sup> Bu hususta “Ey iman edenler akitlerin gereklerini yerine getirin” (Nisâ, 4/1) ayetini ve Hz. Peygamber’in “Müslümanlar şartlarını yerine getirmekle mükelleftir”<sup>21</sup> hadisini delil olarak gösterirler. Ayrıca eşyada ve muamelatta ibâhanın temel ilke olması da bir diğer delildir.<sup>22</sup> Dolayısıyla; şartların haramlığına dair ortada bir nas yoksa şartın yerine getirilmesi İslam fıkhnın temel prensiplerinden birine muhalefete yol açmıyorsa, haramın yolunu açmak için bir araç olarak kullanılmıyorsa şartlarda da aslolan mubah olmasıdır. Cumhurun delillerine gelince bunları iki noktada eleştirmek mümkündür. Birincisi: “Allah’ın kitabına muhalif olan her şart batıldır” hadisi, sahih olmasına rağmen “mali muamelelerin şartlarında aslolan hazrdır (haramlıktır)” hükmüne delil olarak kullanılmaya elverişli değildir. Zira Hz. Peygamber bu sözü, köleleri Berîre’yi, Hz. Âişe’ye sattıktan sonra velayet hakkının kendilerinde kalmasını şart koşan ehli hakkında söylemiştir. Velayet meselesi ise mali akitlerden tamamen farklı bir konudur. Aynı şekilde bu hadis, mubahlığına dair delil olmayan şartların batıl olacağı konusunda da delil olarak kullanılamaz. Aksine bu hadisin amacı Allah’ın kitabına ve şeriatına muhalif olan her şartın haram olduğunu ortaya koymaktır. İkinci eleştiri noktası ise Hz. Peygamber “şartlı alışverişten nehyetti” hadisinin zayıf olması ve kendisi ile delil getirilmeye uygun olmamasıdır. “Bir alışverişte iki şart” lafzı ile varid olan rivayete gelince bu hadisin bütün tarikleri Amr b.

<sup>19</sup> İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1425/2004), 3/178; Muhyissünne el-Bagavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Zühayr eş-Şâviş, (Dimeşk-Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983), 8/147.

<sup>20</sup> Mecdüddin İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Muharrer fi'l-Fıkhi 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2. Basım, 1404/1984), 2/368; İbnü Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkâ'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl-i Selmân, (Suudi Arabistan: Daru İbn Cevzî, 1423), 3/107; Şemsuddin ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 3/454; Hayreddin Karaman, “Akid”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 1989), 2/252-253.

<sup>21</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, “Babu's-Şart 'ale'l-Mükâteb”, 8/377; Ebu Davud, *es-Sünen*, “Kitabu'l-Akdiye, Babun fi's-Sulh, 12”, 5/446; et-Tirmizî, *es-Sünen*, “Ebvâbu'l-Buyû, Babu Mâ zükira 'an Rasûlillah s.a.v. fi's-Sulhi Beyne'n-Nâs”, 3/626.

<sup>22</sup> Akdî şartlarla ilgili daha detaylı bilgi için bakınız: Mahmut Samar, *Akitlerde Şart Hürriyeti*, (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020); Mahmut Samar, “İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/2, (Aralık 2018): 501-526. <https://doi.org/10.33420/marife.460423>.



Şuaybten<sup>23</sup> geldiği için zayıftır.<sup>24</sup> Ayrıca âlimlerin, hadisin manası hususunda ortaya koydukları ihtilaflar ile beraber bu hadisi, “akitlerdeki şartlarda aslanan hazır ve takyiddir” görüşüne delil olarak kullanmak da isabetli değildir. Zira İbn Hacer bu rivayet hakkında “Hadisin senedi konusunda pek çok söz söylenmiştir. Hadis te’vile elverişlidir”<sup>25</sup> demektedir.

### 2.3. Mudarib ve Yatırım Vekilinin Ana Sermayeyi Tazmininin Şart Koşulması

İslam hukukçularının büyük bir çoğunluğu, mudaribin ve yatırım vekilinin ana sermayeyi tazmin etmesi şeklinde şart koşulamayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bunun şart koşulması halinde Hanefiler ve Hanbeliler şartın batıl, akdin geçerli olduğunu savunurlar. Fakat Malikilere ve Hanbelilerin râcih görüşüne göre ise şart da akitle birlikte batıl olur. Cumhur bu konuda, emanetçiye tazmin şartının şart koşulmasını batıl sayan kaideyi delil olarak gösterirler. Çünkü bu, akdin gereğine ters düşen bir şarttır. Mudarib ve vekil emanetçi hükmündedir.<sup>26</sup> Bu hem bazı muasır araştırmacıların hem de

<sup>23</sup> Cerh ve tadil imamları Şuayb b. Amr hakkında ihtilaf etmiş, çoğu onu zayıf bulmuştur. Bk. Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 6/238; İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Daru'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 8/486; İbn 'Adiyy el-Cürçânî, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, thk. Yahya Muhtar Gazâvî, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 3. Basım, 1409/1988), 5/115; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 2/227; Şemsüddin ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmîn-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985), 5/165; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404/1984), 8/43.

<sup>24</sup> Çünkü bu hadisi Amr babasından o da dedesinden rivayet etmiş ve âlimler bu silsilenin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Fakat bu konuda hadis alimleri arasında racih olan görüş bu rivayetin yazılacağı, fakat sadece destekleyen başka rivayetlerle delil olarak kullanılmasının mümkün olacağıdır. Ortaya yeni bir hüküm koymak için bu rivayet tek başına yeterli değildir. Özellikle hadis imamlarının çoğunun, Amr'ın bu rivayetlerinin, yanında bulunduğu bir kitaptan vicâde yoluyla rivayet ettiği görüşünde olduğunu bilmekteyiz. Mizzî'nin Nesâî'den naklettiği “bu hadis münkerdir”. Bkz. Tirmizî, *es-Sünen*, 2/139; Ebu'l-Hasen İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-Vehm ve'l-İhâm fî Kitabi'l-Ahkâm*, thk. El-Hüseyn Âyet Saîd, (Riyad: Daru Taybe, 1418/1997), 5/482; Ebu'l-Meâlî Sadruddin el-Mennâvî, *Keşfü'l-Menâhic ve't-Tenâkîh fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Mesâbih*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, (Beyrut: ed-Daru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1425/2004), 1/313; Sirâcuddin Ömer b. Ali b. el-Mülekkân, *el-Bedrî'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkıa fi's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal, (Riyad: Daru'l-Hicre, 1425/2004), 2/150; Mizzî, bu konuda “Allahu a'lem, bu bana göre yanlıştır.” şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Bk. Cemalüddin el-Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşrâf bi Ma'rifeti'l-Etrâf*, thk. Abdussamed Şerefüddin, (Beyrut-Hindistan: el-Mektebetü'l-İslâmî/ed-Dâru'l-Kayyime, 2. Basım, 1403/1989), 6/362.

<sup>25</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1379), 5/315.

<sup>26</sup> Bazı Mâlikîler, yol güvenliği vb. korku sebebiyle emanetçiye tazmin yükümlülüğü şart koşulursa bunun sahih olduğu, emanet mal helak olursa tazmin şartının emanetçi için bağlayıcı olduğu görüşündedirler. Bk. Ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 3/318; el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 6/45; İbn Arafe ed-Düsûkî, *Haşiyetü'd-Düsûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty), 3/523; Ebu'l-





Uluslararası İşbirliği Teşkilatı'na bağlı olan İslam Fıkıh Akademisi ve bunun dışında daha birçok fetva heyetinin benimsediği görüştür.<sup>27</sup>

Katâde (ö.117/735) ve Osman el-Bettî (ö.143/760) gibi bazı tabiîn âlimlerinden bu şartın sahih olduğu yönünde rivayetler de vardır. Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884), meşhur olmayan görüşe göre<sup>28</sup> Malikiler ve bir rivayete göre Ahmed bin Hanbel bu görüştedirler. İbni Teymiye (ö. 728/1328) ve Şevkani (ö.1250/1834) de bu görüştedir<sup>29</sup> ve delilleri şunlardır:<sup>30</sup>

**Birincisi:** Mudarib ve yatırım vekili, tazmin sorumluluğunu kendi rızalarıyla üstlenen emanetçilerdir. Karşılıklı rıza ise insanların mallarının helal olmasının aslıdır. Müslümanlar da şartlarına sadıktırlar.

**İkincisi:** Sermaye sahibinin, sermayenin kendisine dönmesini şart koşması, müzâraa akdindeki tohum sahibinin tohumları geri istemesi, müzâraa ve müsâkât akdinde toprağın ve ağaçların geri istenmesi gibidir.

Sami Hamûd, Nezih Hammad ve Mehmet Odabaşı gibi muasır araştırmacılar da bu görüşü tercih etmişler ve aşağıdaki sebepleri delil olarak getirmişleridir:<sup>31</sup>

1. Şartlarda aslolan ibahadır. Mudarib ve yatırım vekilinin tazmininin şart koşulmasını engelleyen bir delil bulunmamaktadır.

Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebir fi Fikhi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 6/253; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 6/128.

<sup>27</sup> Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Dergisi, (4), (Cidde: 6-11Şubat 1988), Karar no: 5 "Boş senetleri, yatırım senetleri"; "Mudarebe", AAOIFI, "Mudarebe, 13", 370; Vehbe Zühaylî, *el-Mu'âmelatü'l-Mâliyyetü'l-Mu'âsıra*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 2006); Özdemir-Kapıcı, "Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekâleti Hesaplarının Fikhi ve İktisadi Tahlili", 364; Dûserî, "el-Vekâle bi'l-istismâr", 380; Hakîl, *Ribhu mâ lem yuğmen*, 250.

<sup>28</sup> Mâlikîlerden İbn 'Attâb bu görüşü desteklemektedir. Bk. El-Mencûr Ahmed b. Ali el-Mencûr, *Şerhu'l-Menheci'l-Müntehab ilâ Kavâid'l-Mezheb*, thk. Muhammed eş-Şeyh Muhammed el-Emin, (Beyrut: Daru Abdullah eş-Şenkîti, ty), 1/414.

<sup>29</sup> Cemalüddin İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-Ümmehât*, thk. Ebu Abdurrrman el-Ahdar el-Ahdarî, (Beyrut: Daru'l-Yemâme, 2.Basım, 1421/2000), 408; el-Mencûr, *Şerhu'l-Menheci'l-Müntehab*, 1/414; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 5/356; Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, thk. Haseneyn Muhammed Mahluf, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1386), 4/76; eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-Cerrâr*, 587.

<sup>30</sup> Muhammed b. Arafe ed-Dusûkî, *Hâşiyetü'd-Düsûkî*, 3/520; İbn Teymiyye, *el-ihiyârâtü'l-Fikhiyye*, thk. Ali b. Muhammed el-Ba'î ed-Dimeşkî (Beyrut: Daru'l-Marife, 1397/1978), 1/489; Muhammed b. El-Müflih er-Râmîni es-Sâlihî, *el-Furû'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003), 7/129; eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-Cerrâr*, 1/587.

<sup>31</sup> Sâmi Hamûd, *Tatvîru'l-A'mâli'l-Masrifîyye bimâ Yettefiku ma'a's-Şerîati'l-İslamiyye*, (Amman: Matbaati's-Şark, 2. Basım, 1982), 400; Hammâd, 47; Mehmet Odabaşı, "Yeni Bir Finansman Yöntemi Olarak Yatırım Vekâleti", (Uluslararası İslam ve Ekonomi Sempozyumu, Bağlarbaşı, Mart 2018), 11. Nezih Hammâd, emanetçiye tazmini şart koşmanın sahih olması için, bunun faizli işleme yol edinilmemesini şart koşmaktadır. Bk. Hammâd, 55.





2. Huneyn günü Peygamber (sav)'in Safvan b. Ümeyye'den bir zırh ödünç istediğinde varid olan hadistir. "Tazmin edilecek bir ödünç"<sup>32</sup> sözü emanetçinin tazmin etmesinin şart koşulmasının sahih olduğuna delalet eder.

3. Malikilerin bazısı ve Hanefiler, rızası olmaksızın emanetçinin tazmine zorlanmasını örfe caiz görmüşlerdir.<sup>33</sup> Tazminin şart koşulması ise bundan evladır.

4. Malikilerdeki meşhur görüşe göre emanetçinin tazmini gönüllü olarak kabul etmesinin caiz olmasıdır. Mudarib, vekil ve bunun dışındaki emanetçilerin akitten sonra tazmini gönüllü olarak kabul etmesinin caiz olduğunu Malikiler kabul eder. Bu durum mudarib ve yatırım vekilinin sorumluluğunu tazmin sorumluluğuna çevirir. Çünkü bu onların örfüne göre teberru cinsindedir. Teberru da onu iltizam eden kişiye vacip olur. Bazı Malikiler de akit esnasında olan gönüllülüğü kabul eder. Daha sonra yapıları kabul etmez.<sup>34</sup>

Hammad da önceki görüşü şu sözlerle takip eder: Emanetçinin akitten sonra tazmini kabul etmesi sahih olursa, onun akit esnasında da kabul etmesi sahih olur. Buna göre, gönüllü iltizamın akit esnasında veya sonrasında yapılması arasında bir fark yoktur.

5. Meşhur olan görüşe göre Malikilerin, suçlamadan dolayı emanetçinin tazminini caiz görmeleri,<sup>35</sup> emanetçinin tazmininin şart koşulmasının caiz olduğuna delalet eder. Çünkü bu cevazın sebebi olan ithamda bulunma, emanetçileri tazminle sorumlu tutma durumlarının çoğunda mevcuttur.

6. Malikilerde meşhur olan görüşe göre zenatkârın sorumluluğu, emanetçinin sorumluluğu gibi olmasına rağmen tazminle sorumlu tutulması, 36 aynı şey şart koşulduğunda emanetçinin kendi rızası ve seçimi sebebiyle tazminle sorumlu tutulmasının caiz olduğunu gösterir. Özellikle zamanın bozulduğu ve güvenin azaldığı bir zamanda ihtiyaç ve maslahat bunu gerektiriyorsa caiz olmalıdır.

7. Mudaribin sermayeyi tazmininin şart koşulması, içtihadî bir meseledir. Bazı Malikiler ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel bunu caiz görmüş, İbni Teymiye de bu görüşü benimsemiştir. <sup>37</sup>

<sup>32</sup> Bu hadisi Ahmed b. Hanbel, Ebu Davud ve Nesâî nakleder. Şuayb Arnavut hasen hadis olduğunu söyler. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (hadis no: 15302), 12/24; Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, "Kitabu'l-Buyû, Babun fî Tadmîni'l-Âriye, 9", 5/414; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdulgaffar el-Bendârî, Seyyid Kûsrevî Hasen, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 3/408.

<sup>33</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 85; Ma'dânî, *Keşfü'l-Kimâ' 'an Tadmîni's-Smâ'*, 120.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 8/67; el-Venşirîsî, *İdâhu'l-Mesâlik*, 301.

<sup>35</sup> el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 8/113.

<sup>36</sup> el-Karâfî, *ez-Zehîra*, 8/113.

<sup>37</sup> İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-Ümmehât*, 408; el-Mencûr, *Şerhu'l-Menheci'l-Müntehab*, 1/414; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 5/356; İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-Kübrâ*, 4/76; eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-Cerrâr*, 587.



8. Yatırım vekilinin ecir-i müşterek gibi varsayılması. Mehmed Odabaşı, vekilin tazmininin şart koşulmasının caiz olduğu görüşünü benimser. Bu, maslahat türündendir. Çünkü vekilin tazmin sorumluluğu onu mal sahiplerinin mallarını korumaya yönlendirir. Odabaşı, vekili, ecir-i müşterek konumunda saymaktadır. Hanefilerden İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed maslahata binaen ecir-i müştereki tazminle yükümlü tutmaktadır.<sup>38</sup>

Bütün bunlardan sonra, mudaribin ve yatırım vekilinin sermayeyi tazmininin şart koşulması konusunda tercih edilen görüşü birkaç noktada açıklamak mümkündür:

1. Aslolan, mudaribin ve yatırım vekilinin sorumluluğunun emanetçinin sorumluluğu gibi olmasıdır. Kasıt ve kusur olmadan ikisi de tazmin etmezler. Bu durum "beraati zimmet asıldır" kaidesi üzerine bina edilmiştir.
2. Kasıt ve kusur olmaksızın emanetçinin tazmininin caiz olacağına dair kitap ve sünnette bir delil yoktur.
3. Beraat-i asliyye ıstıshabı gereğince fukaha, kasıt ve kusur olmaksızın emanetçinin tazmin sorumluluğunun olmadığını belirtmişlerdir. Tazmin, korunmuş malın alınmasını gerekli kılan şer'i bir hükümdür. Başkasının malı da ancak şer'i bir sebeple alınabilir.
4. Araştırmacılar tarafından, Hanbelilerin de benimsediği "kendisini yasaklayan bir nass olmadığı sürece, şartlarda aslolan caizliktir" kaidesi tercih edilmektedir.<sup>39</sup>
5. Şeriatta başkasının malının helal olabilmesinin yolu karşılıklı rızadır. Tabi bu rıza şeriata yasaklamış olduğu riba vb. gibi bir şey üzerine olmamalıdır.
6. Bazı fakihler ıstıhna vb. akitlerde töhmetten kurtulmak için veya örfi olarak emanetçinin tazminini kabul etmişlerdir. Bu durum genel maslahati gerçekleştirmek ve insanların mallarını korumak içindir. Bu geçen şartlardan anlaşılmaktadır ki, mudarib ve vekilin sermayeyi tazmin etmeyi kabul etmesi teberrudur. Bu teberruyu engelleyen herhangi bir nass da bulunmamaktadır. Fakat mudarib ve yatırım vekilini, kusur ve kasıt olmadığı durumlarda tazminle yükümlü tutmak, mefsedettir/hatadır. Çünkü bu tazmin sorumluluğu, "el-gurmu bil-gunmi" veya "el-harac bid-daman" kaidesine aykırıdır.<sup>40</sup> Bilakis bu durum, mudarebe ve yatırım vekâleti işini faizli borca

<sup>38</sup> Kâsânî, 10/127; Molla Hüsrev, 2/237.

<sup>39</sup> İbn Müflih, *el-Furû*, 7/129; Şevkânî, *es-Seylû'l-Cerrâr*, 1/587.

<sup>40</sup> Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty), 9/221; İbrahim el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhur b. Hasen Âl-i Selman, (Kahire: Daru İbn 'Affân, 1417/1997),



benzer bir duruma sokar. “Mefsedetin giderilmesi, menfaatin kazanılmasından önce gelir” kaidesi gereği kasıt ve kusur yoksa mudaribin ve yatırım vekilinin sermayeyi tazmin etmemesi daha doğrudur. Şer’i bir kurul olan AAOIFI’nin Mudarebe standardında mudarebenin ölçüsü şu şekilde yer almaktadır: “Mudârebe akdi, güven/emanet anlayışına dayalı akitler grubunda yer alır. Bu bakımdan emek sahibi ortak, elinde bulundurduğu mudârebe sermayesi konusunda emanetçi hükmündedir ve kural olarak sermayeyi tazmin yükümlülüğü yoktur. Ancak emanet anlayışına dayalı akitlerin şartlarına aykırı davranıp mudârebe sermayesini kasıtlı olarak zayi ederse veya sermayenin işletilmesinde ve yönetiminde kusurlu davranırsa ya da mudârebe sözleşmesinde ileri sürülen şartlara aykırı davranırsa sermayeyi tazmin etmekle yükümlü olur.”<sup>41</sup> Ayrıca AAOIFI’nin Yatırım vekâleti standardında şu ifadeler yer almaktadır: “Yatırım vekilinin sermaye üzerindeki yetkisi emanet hükümlerine tabidir; vekil sermaye üzerinde emanetçidir. Bu bakımdan kasıt, kusur veya vekâlet şart ve kayıtlarına aykırı davranışta bulunması hâlleri dışında vekilin herhangi bir şekilde zararı tazmin sorumluluğu yoktur.”<sup>42</sup> Albaraka fetva kurulunun kararı da aynı yöndedir.<sup>43</sup>

Yatırımcıların mudarib ve yatırım vekilinin hıyanet edebileceklerine dair korkularına gelince, aşağıdaki çözümlere başvurulabilir:

1. Mudaribin ve yatırım vekilinin ticari örfe muhalefet etmeleri halinde tazminle sorumlu tutulması. Mesela; Projenin fizibilitesini incelemekte kusurlu davranırlarsa veya belirli karlar elde eden anlaşmalara girmeyi gerektiren ticari geleneği ihlal ederlerse tazmin etmeleri gerekir. Çünkü bu, onları zarardan sorumlu kılan bir kusur ve teaddi olarak kabul edilir. Dolayısıyla mal sahibinin ve müvekkilin koymuş olduğu şarta vekilin ve mudaribin muhalefet etmesi onları zarardan sorumlu konumuna getirir.
2. Şüphe doğuracak karineler bulunması halinde, vekil veya mudaribden, ticari örf ve âdete aykırı bir davranışının bulunmadığını veya teaddi ve taksirde bulunmadığını ispat etmesinin talep edilmesi. Bunu ispat edememesi halinde tazmini gerekir. Bu hüküm Malikilerin “mudaribin zarar iddiasının kabulünde, iddiasını çürütecek bir karinenin bulunmamasını, aksi halde iddiasını ispatla yükümlü olduğunu” şart koşmalarına dayanmaktadır.<sup>44</sup>
3. Yatırım risklerini karşılamak için bir rezerv oluşturmak.

3/161; Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud, (Kuveyt: Vizâretül’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2. Basım, 1419/1999), 4/50.

<sup>41</sup> AAOIFI, “Mudarebe, 13”, 367.

<sup>42</sup> AAOIFI, “Yatırım Vekâleti, 46”, 1089.

<sup>43</sup> Abdussettâr Ebû Gudde, İzzüddin Hûce, *Karârât ve Tavsiyyâtü Nedeâtî’l-Bereke li’l-İktisâdî’l-İslâmî 1981-2001*, (Cidde: Mecmâ’atü Dülleti’l-Bereke, 2001), 219.

<sup>44</sup> Düsûkî, *Hâşiyetü’l-Düsûkî*, 3/537.



4. İslami bir sigorta şirketi ile yatırım risklerinin sigortalanması.<sup>45</sup>

#### 2.4. Mudaribi ve Yatırım Vekilini Kârı Tazminle Sorumlu Tutmanın Şartları

Esasen, beklenen kâr oranını mudarib ve vekilin tazmin etmesinin şart koşulması caiz değildir. Çünkü bu durum ister aynı mudarebe ve yatırım vekâleti akdiyle olsun isterse müstakil bir akitle olsun, işi ribevî bir akde götürür.<sup>46</sup> Bu husus AAOIFI'nin Yatırım vekâleti standardında şöyle ifade edilmiştir: "Yukarıda işaret edilen tazmin yükümlülüğü hâllerinin doğması durumunda eğer herhangi bir zarar ortaya çıkmışsa tazmin yükümlülüğü yatırıma konu sermaye tutarını aşamaz ve beklenen kâr tazmine tabi olamaz."<sup>47</sup> Fakat gönüllü olarak bu şartı kabullenmesine gelince akit esnasında caiz değildir. Çünkü akit esnasında teberru şart mesabesindedir. Fakat akitten sonra racih olan görüş mudaribin veya vekilin ana sermayeyi teberru etmesinin veya sermaye sahibi ve müvekkil ile anlaşmamak şartıyla kârı teberru etmesinin -bu durumun örfe dönüşmemesi şartıyla- caiz olduğudur.<sup>48</sup> Zira örfen maruf olan şeyler şart koşulmuş gibidir. Türkiye Katılım Bankaları Birliği'nin yatırım vekâleti konusunda almış olduğu karar da bu yöndedir.<sup>49</sup>

#### 2.5. Belirli Bir Kâr Getirecek İşlemlerde Yatırım Şartına Uymama Durumunda Mudarib ve Vekilin Beklenen Kârı Tazmini

Bazen sermaye sahibi, mudaribe; vekâlet veren kişi yatırım vekiline, sermayenin belirli bir kâr oranını gerçekleştirecek muamelelerde yatırım olarak kullanılmasını, eğer mudarib veya vekil bu şartta uymaz ve ana sermayeyi daha az kâr getiren bir yatırımda kullanır da gelen kâr beklenen az olursa, eksik kalan kısmın tazmin edilmesini şart koşar.<sup>50</sup> Buna cevaz verenler, bazı Hanbeli metinlerde böyle bir şartın sahih olacağına ilişkin bilgilere dayanmışlardır. "Şayet vekil bir ticaret malını rayiç fiyatından düşük bir bedele satar ve müvekkilin de bu hususta izni bulunmazsa eksik kalan bedeli tazmin eder"<sup>51</sup> ve "vekil bir ticaret malını rayiç bedelin altında bir fiyata satar yahut rayiç bedelin üzerinde bir fiyata satın alırsa yapılan alışveriş sahihtir fakat vekil

<sup>45</sup> Katılım hesapların sigortalanmasının fikhî boyutunu görmek için bkz. Cemal Kalkan, "Katılma Hesaplarının Sigortalanmasının Fikhi Analizi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, Yıl 2021, Cilt 20, Sayı 3, 187-200: <https://doi.org/10.14395/hid.930102>.

<sup>46</sup> İsmail Halitoğlu, "Yatırım Araçlarının Fikhi Niteliği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/8 (Haziran 2018), 158, 139-163; Kalkan, *Mudârabe Sözleşmesinde Kâr*, 158; Odabaşı, "Yeni Bir Finansman Yöntemi Olarak Yatırım Vekâleti", 17; TKBB Danışma Kurulu Kararları, "Yatırım Vekâleti Kararı", karar tarihi: 30,06,2018. <https://tkbbdanismakurulu.org.tr/karar/15>.

<sup>47</sup> AAOIFI, "Yatırım Vekâleti, 46", 1146.

<sup>48</sup> Çakır, "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", 40.

<sup>49</sup> TKBB Danışma Kurulu Kararları, "Yatırım vekâleti Kararı", md:10.

<sup>50</sup> Odabaşı, "Yeni Bir Finansman Yöntemi Olarak Yatırım Vekâleti", 13.

<sup>51</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/255.



aradaki farkı tazmin ile mükelleftir”<sup>52</sup> ifadelerini burada örnek olarak zikredebiliriz. Ayrıca İbni Kudâme’nin Muğnî’de “mudarib ve vekilin, bir malı, aldanma olmayacak şekilde, rayiç bedelin altında bir fiyata satma veya rayiç bedelin üzerinde bir fiyata satın alma yetkileri yoktur. Şayet böyle bir alışveriş gerçekleşirse Ahmed b Hanbel’den şöyle bir rivayet bulunmaktadır: Alışveriş sahihtir, eksik kalan bedel ise tazmin edilir. Çünkü zarar eksik kalan bedelin tazmini ile ortadan kalkar” ifadeleri geçmektedir.<sup>53</sup> Buhûfî de aynı görüşü benimsemiştir.<sup>54</sup> AAOIFI’nin yatırım vekâleti standardında da konu şu şekilde geçmektedir: “Yatırım vekâleti, elde edilecek kâr miktarı belirli bir oranın altında olmayacak işlemleri yapma şartıyla kurulmuş, ancak vekil belirlenen kâr miktarını sağlayacak işlemleri yapma imkânı bulamamışsa, bu durumu müvekkile bildirmekle yükümlü olur. Buna rağmen vekil belirlenen kâr oranının altında bir yatırım işlemine girecek olursa, belirlenen kâr oranının emsal kârdan daha az olması hâlinde, yatırım yaptığı fon tutarının gerçekleşen kârı ile benzeri işlemlerde piyasa rayicinde doğan emsal kâr arasındaki farkı tazmin etmekle yükümlü olur”<sup>55</sup> Nitekim aynı eserin “Yatırım Yöneticisinin Tazmin Sorumluluğu” standardında şöyle ifade etmektedir: “Sermaye sahibi, yatırım yöneticisini satış işlemlerini belirli bir fiyattan yapmak üzere yetkilendirdiği/vekil tayin ettiği hâlde yatırım yöneticisi müvekkilin izni olmadan daha düşük fiyata satış yaparsa, vekil satış yaptığı tutar ile kendisine söylenen tutar arasındaki farkı tazmin etmekle yükümlü olur”<sup>56</sup> Kanaatimizce daha önce tercih ettiğimiz “şartlarda asıl olan ibaha” görüşünden hareket ederek yüksek enflasyonlu bir ortamda Hanbelilerin görüşüyle amel edip mudarib ve vekile, kârı belirli bir oranın altında olmayan işlemlerde yatırım yapmalarının şart koşulabileceği, dolayısıyla şartlara muhalefet durumunda mudarib ve vekilin tazminle sorumlu tutulabileceğini söyleyebiliriz. Zira böyle bir şarta cevaz verilmezse sermaye sahibine bir haksızlık yapılmış olup mudarip veya vekilin, sermayeyi kendi menfaatine göre kullanmasına yol açılmış olacaktır. Ayrıca bunda yatırımcıların malını zarardan koruma maslahatı gözetilmektedir. Ancak yapılan işlemin ribevi bir borca dönüşmemesi için bu şartlara ek olarak mudarib veya yatırım vekilinin sermaye ve beklenen kârı garantileyeceği başka bir şart eklenmemelidir.

## 2.6. Mudaribe ve Yatırım Vekiline Beraber İş Yaptıkları Kişiyne Kefil Olmasının Şartı Koşulması

Aslolan mudarib ve vekilin sorumluluğunun emanetçi konumunda olmasıdır. Vekâlet ve kefaletin veya mudarebe ve kefaletin birlikte olması caiz değildir.

<sup>52</sup> El-Buhûfî, *er-Ravdu'l-Murabba'*, 1/256.

<sup>53</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/153.

<sup>54</sup> el-Buhûfî, *Keşşâfu'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/601.

<sup>55</sup> AAOIFI, “Yatırım Vekâleti, 46”, 1089.

<sup>56</sup> AAOIFI, “Yatırım Yöneticisinin Tazmin Sorumluluğu, 56”, 1249.





Bu durumun sebebi, her akdin gereklerinin başka akitlerin gerekleriyle örtüşmemesi, mudaribin ve vekilin ancak kasıt ve kusuru olması durumunda tazmin etmeleridir.<sup>57</sup> AAOIFI, vekâletin ölçüsü ve fuzulünün tasarrufları konusunda şunları esas almıştır: “Vekâlet ile kefaleti aynı akit içerisinde birleştirmek caiz değildir. Çünkü vekâlet ve kefalet akitlerinin hükmü (muktezası) birbirine zıttır. Yatırım vekilinin tazminle yükümlü olması şartı, sermaye ile birlikte belirli oranda bir getirinin garanti edilmesi anlamına geldiği için, bu şart, gerçekleştirilen işlemi faizli krediye çevirmektedir. Eğer vekâlet akdinde kefalet şart koşulmamışsa vekil daha sonra ayrı bir sözleşme akdederek, kefalet sözleşmesiyle muamelede bulunduğu kişilere kefil olabilir. Çünkü bu hâlde vekil olma vasfıyla bağlantılı olarak aynı zamanda kefil olmuş sayılmaz; akdedilen sözleşmeler birbirinden ayrı olduğu için vekilin ayrı bir sözleşme ile elde ettiği kefil olma vasfı, vekâletten azledilse bile devam eder”.<sup>58</sup> Albaraka fetva kurulunun kararı da bu yöndedir.<sup>59</sup> Fakat bazı muasır araştırmacılar, mudarib ve vekilin beraber çalıştıkları ortakların borçlarını tazminle mükellef tutulmasını maslahat ve zaruretten dolayı caiz görürler.<sup>60</sup> Kuveyt Finans Kurumu buna cevaz vermektedir.<sup>61</sup> Buna cevaz vermelerinin sebebi daha önce de geçtiği gibi, şartlarda aslolanın ibaha olması kaidesini esas almalarıdır. Mudarib ve vekilin bu borçları tazminle sorumlu tutulmaları, yatırımcıların mallarının korunması maslahatına binaen tercih edilmiştir. Özellikle bu durumu yasaklayan bir nassın olmaması da bu kararda etkilidir. Çünkü Hanefilerden Ebu Yusuf ve Muhammed’in tazminle sorumlu tuttuğu ecir-i müşterekle mudarib ve yatırım vekilinin kıyaslanması mümkündür. Hatta ücret karşılığı vekâletin, icare olarak nitelendirilmesi tercihe şayan olmaktadır. Ancak bu tür bir tazminin sahih olabilmesi için, mudarib veya yatırım vekilinin ana sermayeyi tazmin etmesine yol açacak başka şartların eklenmemesi gerekir. Çünkü bu, işlemi ribevi bir borca dönüştürür. Bununla birlikte en iyisi, kefalet akdini, mudarebeden veya yatırım vekâletinden ayrı bağımsız bir akitle yapmaktır ki böylece herhangi bir ihtilaf söz konusu olmaz.

<sup>57</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/185; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 4/261; İbn Abdilber en-Nemrî el-Kurtubî, *el-Kâfi fî Fikhi Ehli'l-Medine*, thk. Muhammed Ahyad Vild Mâdîk, (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 2. Basım, 1400/1980), 2/789; Rûyânî, *Bahru'l-Mezheb*, 6/49; İbn Müflih, *el-Mübdâ' fî Şerhi'l-Muknî'*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/347; Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kmâ'*, 3/595; “el-Hîle fî'l-Mudarebe”, *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Küveytiyye*, 36/254.

<sup>58</sup> AAOIFI, “Vekâlet ve Yetkisiz Temsil, 23”, 606.

<sup>59</sup> Abdussettâr Ebû Gudde, İzzüddin Hûce, *Karârât ve Tavsiyyâtü Nedeâtü'l-Bereke li'l-İktisâdi'l-İslâmî 1981-2001*, 219.

<sup>60</sup> Nezih Hammâd, *fî Fikhi'l-Muâmelâtü'l-Mâliyyeti ve'l-Masrifîyyeti'l-Muâsıra*, (Dımeşk: Daru'l-Kalem, 1428/2007), 274; İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans*, (İstanbul: TKBB Yayınları, ty), 110; Odabaşı, “Yeni Bir Finansman Yöntemi Olarak Yatırım Vekâleti”, 14.

<sup>61</sup> Beytü't-Temvîli'l-Küveytî, *el-Fetâvâ eş-Şer'iyye fî'l-Mesâilü'l-İktisâdiyye*, (Kuveyt: Metâbi'u'l-Hat, 1407/1986), Fetva no: 420.





## Sonuç

İslam hukukunda sorumluluk, emanetçinin sorumluluğu ve tazmin sorumluluğu olarak iki kısma ayrılır. Emanetçinin sorumluluğu asıl itibariyle belli şartlar haricinde tazmin etmemesidir. Tazmin sorumluluğunda ise mutlak olarak tazmin etmesi gerekir. Tazmin ise eğer zarar gören mal misli ise misliyle, kıyemi ise kıymetiyle karşılanmasıdır. Emanetçinin sorumluluğu bazı durumlarda tazmin sorumluluğuna dönüşür. Bu durumlardan olan kasıt ve kusur üzerinde ittifak edilmiş olanlardır. Bilinmezlik, örf, gönüllülük ve suçlama ise kendisinde ihtilaf edilen durumlardandır. Mudarib ve vekilin sorumluluğu da asıl itibariyle emanetçi sorumluluğu gibidir. Kasıt ve kusur olmaksızın tazmin etmezler. Berâet-i asliyye kuralı gereğince dört mezhep bu konu üzerinde ittifak etmişlerdir. Detaylarda farklı görüşler bulunmakla birlikte Hanefi, Maliklerin çoğu ve Şafililerden oluşan cumhura göre “akdi şartlarda aslanan, yasaklılık ve sınırlılıktır”. Fakat Hanbeliler bunun aksini benimsemişler ve akdi şartlarda temel ilkenin “yasaklayıcı bir nass olmadığı sürece eşyada aslanan ibahadır” kaidelerini belirtmişlerdir.

Kanaatimizce her iki tarafın delillerini tartıştıktan sonra “eşyada aslanan ibahadır” kaidesine binaen, “haram olduğunu gösteren bir nas olmadıkça, İslam hukukunun ilkelerinden birine aykırılık oluşturmadıkça ve haram olan bir şeye araç kılınmadıkça şartlarda aslanan ibahadır” şeklindeki Hanbelilere ait görüş günümüz uygulamaları açısından daha elverişli olarak görülmektedir.

Mudarib ve vekilin anaparayı tazmin etmesinin şart koşulması meselesine gelince, fukahanın çoğunluğu bunun caiz olmadığı görüşündedir. İslam İşbirliği Teşkilatı’na bağlı olan Cidde Fıkıh Akademisi ve başka fetva heyetlerinin kararına göre de durum böyledir. Buna mukabil bazı tabiin âlimleri, fukahanın bir kısmı ve bazı muasır âlimler mudarib ve vekilin tazmin şartının caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Aksine şer’i bir delil olmadığı için mudarib ve vekilin tazmin şartını kabul etmeleri durumunda bunun teberra ve feragat sayılabileceğini düşünmekteyiz. Fakat kasıt ve kusur olmaksızın tazminle yükümlü tutulmasında bir fesat durumu ortaya çıkmaktadır. Bu fesat ise “zarar faydaya göredir” kaidesine ve “menfaat tazmin sorumluluğu olana aittir” kaidesine muhalefettir. Tazminle sorumlu tutulduğu takdirde bu durum, mudarebeyi ve yatırım vekâletini ribevi bir borca benzer hale getirmektedir. “Mefsedetin engellenmesi, menfaatin elde edilmesinden daha önemlidir” kaidesine mudarib ve vekilin anaparayı tazmin etmemeleri daha uygun olabileceği fikrindeyiz.

Mudaribin ve vekilin kârı tazmininin şart koşulması ise kanaatimizce caiz değildir. Çünkü bu ribevi bir akit olmaktadır. Bu aynı akit içerisinde de olsa ayrı bir akitte de olsa hüküm değişmemektedir. Diğer taraftan tazmin sorumluluğunun akit esnasında teberra edilmesi şart gibi sayıldığından caiz



değilken akitten sonra mudarib ve vekilin anaparayı veya kârı tazmin ederek teberruda bulunması caizdir. Bu durumun caiz olması için de sermaye sahibi veya müvekkil ile mudarib ve vekil arasında bir anlaşma olmamalı ve bu durum adet haline dönüşmüş olmamalıdır. Çünkü örfen malum olan şey, şart koşulmuş gibidir.

Mudarib ve vekilin kârı belirli bir yüzdeden az olmayan işlemlere yatırım yapmasının şart koşulması ve şarta uymaması halinde kârın mudarib veya vekilden alınması yatırımcının malını telef olmaktan korumak amacıyla kanaatimizce caiz görülmelidir. Fakat bu durumun borcu ribevi hale çevirebilecek şartlardan uzak olması gerekmektedir. Engelleyici bir nass olmadığı için mudarib ve vekilin beraber iş yapmış oldukları kişilere kefil olmalarının şart koşulmasının caiz görülmesi de yine mal sahibinin malının korunmasına yöneliktir. Ancak, bu koşula mudarib veya vekil tarafından sermayenin garanti altına alınmasına yol açan ve akdi, ribevi bir borca dönüştüren başka bir koşul eklenmemesi gerekir. Bununla beraber ihtilafa düşmemek için kefalet akdinin mudarebe ve vekâlet akdinden ayrı bir akit olarak yapılması daha uygun olacağı kanaatindeyiz.



### **Yazar Katkıları/ Author Contributions**

Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study: ZH (%50), MG (%50)

Veri Toplanması | Data Acquisition: ZH (%50), MG (%50)

Veri Analizi | Data Analysis: ZH (%50), MG (%50)

Makalenin Yazımı | Writing up: ZH (%50), MG (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: ZH (%50), MG (%50)

### **Finansman/ Grant Support**

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | The authors declared that this study has received no financial support.

### **Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest**

Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | The authors have no conflict of interest to declare.



### Kaynakça/References

Abdürrezzâk, es-Sar'ânî, *Musannef*, thk. Habibürrahman el-'Azamî, (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403).

Adnan Abdullah Muhammed Uveyza, *Nazariyyetü'l-Muḥâṭara fi'l-İktisâdî'l-İslâmî* (Herndon: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2010)

Aktepe, İshak Emin, *Katılım Finans*, (İstanbul: TKBB Yayınları, ty).

Bagavî, Muhyissünne, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed Züheyr eş-Şâviş, (Dimeşk-Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983).

Beytü't-Temvîli'l-Küveytî, el-Fetâvâ eş-Şer'iyye fi'l-Mesâili'l-İktisâdiyye, (Kuveyt: Metâbi'u'l-Hat, 1407/1986).

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 3. Basım, 1407/1987).

Buhûtî, Mansûr, *Keşşâfu'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997).

Buhûtî, er-Ravdu'l-Murabba' Şerhu zâdi'l-Müstekna', thk. Saîd Muhammed el-Lihâm, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty).

Cürcânî, İbn 'Adiyy, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Ricâl*, thk. Yahya Muhtar Gazâvî, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 3. Basım, 1409/1988).

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmude d-Dîb, (Cidde: Daru'l-Minhâc, 1428/2007).

Mustafa Çakır, "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/1 (Haziran 2019): 23-44.

Dârimî, Abdullah es-Sünen, thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî, Halid es-Seb' el-İlmî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407).

Debû, İbrahim Fâdil, *Damânu'l-Menâfi'* (Beyrut: Dâru'l-Beyârik, 1997).

Düsûkî, Muhammed İbn 'Arafe, *Haşiyetü'd-Düsûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty).

Ebû Gudde - Hûce, Abdussettâr - İzzüddin, *Karârât ve Tavsiyyâtü Nedevâtî'l-Bereke li'l-İktisâdî'l-İslâmî 1981-2001*, (Cidde: Mecmâ'atü Dülleti'l-Bereke, 2001).

Ebû Yusuf, el-Âsâr, thk. Ebu'l-Vefâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty).

Ensârî, Zekerîyya, *esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravdî't-Tâlib*, (Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ty).



Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI), Faizsiz Finans Standartları, İstanbul: TKBB Yayınları, ty.

Gelîbûlî, Abdurrahman b. Muhammed (Şeyhîzâde), Mecme'û'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur, thk. Halil İmrân el-Mansur, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998).

Hamevî, Şihâbüddin Ahmed b Muhammed el-Hüseynî, Gamzu 'Uyûni'l-Basâir fî Şerhi'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985).

Hammâd, Nezih, fî Fıkhî'l-Muâmelâti'l-Mâliyyeti ve'l-Masrifîyyeti'l-Muâsıra, (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1428/2007).

Hammâd, Nezih, Medâ Sıhhati Tadmîni Yedi'l-Emâneti bi'ş-Şartı fi'l-Fıkhî'l-İslâmî, (Cidde: el-Ma'hedü'l-İslâmî li'l-Buhûsi ve't-Tedriib, 2. Basım, 1420/2000).

Hamûd, Sâmî, Tatvîru'l-A'mâli'l-Masrifîyye bimâ Yettefikü ma'a'ş-Şerîati'l-İslamiyye, (Amman: Matbaati'ş-Şark, 2. Basım, 1982).

Huraşî, Muhammed b. Abdullah, Şerhu Muhtasarı Halil, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty).

İlîş, Muhammed, Fethu'l-Aliyyi'l-Mâlik î Fetvâ alâ Mezhebi'l-İmâmı Mâlik (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ty.).

İlîş, Muhammed, Minahu'l-Celîl Şerhun alâ Muhtasari Halil, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1409/1989).

İbn Abdilber, en-Nemrî el-Kurtubî, el-Kâfi fî Fıkhî Ehli'l-Medine, thk. Muhammed Ahyad Vild Mâdîk, (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 2. Basım, 1400/1980).

İbn 'Arafe, Muhammed et-Tûnisî, el-Muhtasaru'l-Fıkhî, thk. Hafız Abdurrahman b. Muhammed Hayr, (Dubai: Müessesetü Halef Ahmed el-Habtûr li'l-A'mâli'l-Hayriyye, 1435/2014).

İbn el-Müfliih, Muhammed er-Râmînî es-Sâlihî, el-Furû', thk. , Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003).

İbn el-Mülakkin, Sirâcüddin Ömer b. Ali, el-Bedrü'l-Münîr fi Tahrîci'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vâkıa fi'ş-Şerhi'l-Kebîr, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal, (Riyad: Daru'l-Hicre, 1425/2004).

İbn Ferhûn, Burhanuddin el-Ya'merî, Tebsiratü'l-Hükkâm fî Usûli'l-Ekdîye ve Menâhici'l-Ahkâm, (Kahire: Mektebetü'l-Küllîyyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986).

İbn Hacer, el-'Askalânî, Tehzîbü't-Tehzîb, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404/1984).

İbn Hacer, el-'Askalânî, Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1379).



İbn Hanbel, Ahmed, el-Müsned, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001).

İbn Hayyân, Esîrüddin el-Endelüsî, el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420).

İbn Hibbân, el-Büstî, es-Sikât, (Haydarâbâd: Daru'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973).

İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Burhanuddin, el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004).

İbn Müflih, Burhâneddin, el-Mübdi' fi Şerhi'l-Mukni', (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997).

İbnü Kayyım, el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl-i Selmân, (Suudi Arabistan: Daru İbn Cevzî, 1423).

İbn Kudame, Muvaffakuddin el-Makdisî, 'Umdetü'l-Fıkh, thk. Ahmed Muhammed 'Azûz, (Kahire: el-Mektebü'l-Asriyye, 1425/2004).

İbn Kudame, Muvaffakuddin el-Makdisî, el-Muğnî fi Fıkhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1405).

İbn Nüceym, Zeynüddin el-Hanefî, el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, thk. Zekeriyya Umeyrât, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997).

İbn Nüceym, Zeynüddin el-Hanefî, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, thk. Zekeriyya Umeyrât, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999)

İbn Rahhâl, el-Hasen el-Ma'dânî, Keşfü'l-Kınâ' 'an Tadmîni's-Sunnâ', thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1986).

İbn Receb, Zeynüddin el-Hanbelî, Takrîru'l-Kavâid ve Tahrîru'l-Fevâid (Kavâidü İbni Receb), thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl-i Selmân, (Suudi Arabistan: Daru İbni Affân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1419).

İbn Teymiyye, Mecdüddin Ebu'l-Berekât el-Harrânî, el-Muharrer fi'l-Fıkhî 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2. Basım, 1404/1984).

İbn Teymiyye, Takiyyüddin, el\_ıhtiyârâtü'l-Fıkhıyye, thk. Ali b. Muhammed el-Ba'lı ed-Dımeşkî (Beyrut: Daru'l-Marife, 1397/1978).

İbn Teymiyye, Takiyyüddin, el-Fetâve'l-Kübrâ, thk. Haseneyn Muhammed Mahluf, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1386).





İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed el-Ced, el\_Beyân ve't-Tahsîl ve's-Şerh ve't-Tevcîh ve't-Ta'lîl fî'l-Mesâilî'l-Müstahrace, (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988).

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed el-Hafîd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1425/2004).

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn, thk. Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406).

İbnü'l-Hâcib, Cemalüddin, Câmî'u'l-Ümmehât, thk. Ebu Abdurrman el-Ahdar el-Ahdarî, (Beyrut: Daru'l-Yemâme, 2. Basım, 1421/2000).

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, Fethu'l-Kadîr, (Beyrut: Daru'l-Fikr, ty).

İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasen, Beyânü'l-Vehm ve'l-Îhâm fî Kitabi'l-Ahkâm, thk. El-Hüseyn Âyet Saîd, (Riyad: Daru Taybe, 1418/1997).

İsnevî, Cemalüddin, el-Mühimmât fî Şerhi'r-Ravda ve'r-Râfî, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Daru'l-Beydâ: Merkezü't-Türâsî's-Sekâfî el-Mağribî – Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009).

Temel Kacı, "İslam Hukukunda Kazancın Meşruiyetine Etki Eden Risk Faktörü (Katılım Bankacılığı Uygulamaları Örneğinde)", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, - / 44 (Haziran 2020)Kalkan, Cemal, Faizsiz Bankacılıkta Mudâra ve Kâr, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021).

Kalkan, Cemal, Faizsiz Bankacılıkta Mudâra ve Kâr, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021)

Kalkan, Cemal, "Katılma Hesaplarının Sigortalanmasının Fıkhi Analizi", Hitit İlahiyat Dergisi, Yıl 2021, Cilt 20, Sayı 3, 187-200: <https://doi.org/10.14395/hid.930102>.

Karâfi, Şihâbüddin, ez-Zehîra, thk. Muhammed Hacî, (Beyrut: Dâru'l-Garb, 1994).

Halitoğlu, İsmail, "Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5/8 (Haziran 2018)

Hayreddin Karaman, "Akid", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 1989), 2/251-256.

Kâsânî, Alâ'uddin, Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbiş-Şerâi', (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986).

Komisyon, el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Küveytiyye, (Mısır: Metâbi' Dâru's-Safve, 1404-1427). "el-Hîle fî'l-Mudarebe", 36/254-255.

Komisyon, el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Küveytiyye, (Mısır: Metâbi' Dâru's-Safve, 1404-1427). "el-Mevtü 'an Techîl, 28/260-261.



Komisyon, el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye el-Küveytiyye, (Mısır: Metâbî' Dâru's-Safve, 1404-1427). "Tefrît", 13/82.

Komisyon, el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye el-Küveytiyye, (Mısır: Metâbî' Dâru's-Safve, 1404-1427). "et-Teaddî", 28/222-223.

Komisyon, el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye el-Küveytiyye, (Mısır: Metâbî' Dâru's-Safve, 1404-1427). "Yedü'l-Emâne ve Yedü'd-Damân", 28/258-264.

Mâlik, b. Enes, el-Muvatta (Leysî rivayeti), thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985).

Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, el-Hâvi'l-Kebir fî Fıkhî'l-İmam eş-Şâfiî, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999).

Mencûr, Ahmed b. Ali el-Mencûr, Şerhu'l-Menheci'l-Müntehab ilâ Kavâid'l-Mezheb, thk. Muhammed eş-Şeyh Muhammed el-Emin, (Beyrut: Daru Abdullah eş-Şenkîfî, ty).

Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr, thk. Mahmud Ebu Dakîka, (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937).

Mevvâk, Muhammed b. Yusuf, et-Tâc ve'l-İklîl li-Muhtasari Halîl, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994).

Mizzî, Cemalüddin, Tuhfetü'l-Eşrâf bi Ma'rifeti'l-Etrâf, thk. Abdussamed Şerefüddin, (Beyrut-Hindistan: el-Mektebetü'l-İslâmî/ed-Dâru'l-Kayyime, 2. Basım, 1403/1989).

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz, Dürerü'l-Hükkam Şerhu Ğurari'l-Ahkâm, (Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ty).

Münâvî, Ebu'l-Meâlî Sadruddin, Keşfü'l-Menâhic ve't-Tenâkih fî Tahrîci Ehâdisi'l-Mesâbih, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, (Beyrut: ed-Daru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1425/2004).

Müsâid b. Abdullah b. Hamed el-Hakîl, Ribhu mâ lem yuđmen, (Riyad: Darü'l-Meyman, 1432).

Müslim, b. Haccâc, Sahîhu Müslim, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty).

Nesâi, es-Sünenü'l-Kübrâ, thk. Abdulgaffar el-Bendârî, Seyyid Kûsrevî Hasen, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991).

Nezih Hammâd, Medâ Sıhhati Tadmîni Yedi'l-Emâneti bi's-Şarti fî'l-Fıkhî'l-İslâmî, (Cidde: el-Benkü'l-İslâmî, 2. Baskı, 2000).



- Odabaşı, Mehmet, "Yeni Bir Finansman Yöntemi Olarak Yatırım Vekâleti", (Uluslararası İslam ve Ekonomi Sempozyumu, Bağlarbaşı, Mart 2018).
- Özdemir, Mücahit-Kapıcı, Nazan, "Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekâleti Hesaplarının Fıkhi ve İktisadi Tahlili", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22/42 (Aralık 2020): 343-372.
- Râzî, Abdurrahman b. Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-ta'dîl, (Beirut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952).
- Ru'înî, el-Hattâb, Mevâhibü'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halil, (Beirut: Daru'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992).
- Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin, Bahru'l-Mezheb, thk. Tarık Fethî es-Seyyid, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009).
- Samar, Mahmut, Akitlerde Şart Hürriyeti, (Kahramanmaraş: SAMER Yay., 2020).
- Samar, Mahmut, "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar", Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 18/2, (Aralık 2018): 501-526. <https://doi.org/10.33420/marife.460423>
- Serahsî, Şemsüddin, el-Mebsût, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1421/2000).
- Suyûtî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh, Metâlibu Üli'n-Nühâ fî Şerhi Gâyeti'l-Müntehâ, (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım 1415/1994).
- Sülemî, İzüddîn b. Abdüsselam, el-Gâye fî İhtisari'n-Nihâye, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ', (Beirut: Dâru'n-Nevâdir, 1437/2016).
- Şâtübî, İbrahim el-Lahmî, el-Muvâfakât, thk. Meşhur b. Hasen Âl-i Selman, (Kahire: Daru İbn 'Affân, 1417/1997).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, es-Seylü'l-Cerrâr el-Mütedeffik alâ Hadâiki'l-Ezhâr, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405).
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen, el-Asl, thk. Muhammed Boynukalın, (Beirut: Daru İbn Hazm, 1433/2012).
- Şirbînî, el-Hatîb, Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Maânî Elfâzi'l-Minhâc, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994).
- Talâl b. Süleyman Dûserî, "el-Vekâle bi'l-İstismâr", Buhûsu Nedveti'l-Bereke er-Râbi'a ve's-Selâsîn li'l-İktisâdi'l-İslâmî, (Manama: y.y., 2013).
- Teyâlisî, Ebu Dâvûd, el-Müsned, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, (Mısır: Daru Hicr, 1419/1999).



TKBB Danışma Kurulu Kararları, "Yatırım vekâleti Kararı", karar tarihi: 30,06,2018. <https://tkbbdanismakurulu.org.tr/karar/15>

Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Dergisi, (4), (Cidde: 6-11Şubat 1988).

Ünver, Ahmet Numan, "Tazmin Yükümlülüğü Üstlenilmeyen Şeyden Kâr Elde Edilmesi", Usul İslam Araştırmaları, 37/37 (Mayıs 2022): 161-184.

Venşerîsî, Ahmed b. Yahya. İdâhu'l-Mesâlik ilâ Kavâidi'l-İmam Mâlik, thk. Ahmed Ebû Tâhir el-Hattâbî, (el-Muhammediyye: Matbaatü Fadâle, 1400/1988).

Zehebî, Şemsüddin, Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, thk. Şuayb el-Arnâvut vd., (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985).

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır, el-Mensûr fi'l-Kavâid, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud, (Kuveyt: Vizâretül'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1405).

Zerkeşî, Şemsüddin, Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002).

Zeylâî, Fahrüddin, Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzî'd-Dekâik, (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313).

Zuhaylî, Vehbe, el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh, (Dımeşk: Daru'l-Fıkr, 12. Basım, ty).

Zuhaylî, Vehbe, el-Mu'âmelatü'l-Mâliyyetü'l-Mu'âsıra, (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 2006)





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2022, 6 (1): 495-517

**Diakoni Çalışmalarının Kutsal Kitap Bağlamında Değerlendirilmesi**

Evaluation of Diaconi Studies in the Context of the Bible

**Harun Dünder KARAHAN**

**Dr., Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı**

**Presidency of the Republic of Turkey  
Presidency of Religious Affairs**

**[harundundarkarahan@hotmail.com](mailto:harundundarkarahan@hotmail.com) Orcid ID: 0000-0002-4360-8521**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 28.10.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 24.06.2022  
**Yayın Tarihi / Published** : 30.06.2022  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Hayat, Zeynelabidin, Gayretli, Mehmet. "Diakoni Çalışmalarının Kutsal Kitap Bağlamında Değerlendirilmesi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/1 (Haziran 2022): 495-517. <https://doi.org/10.32711/tiad.1016127>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

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

**Yayıncı / Published by:** Mustafa YİÇİTOĞLU

## Diakoni Çalışmalarının Kutsal Kitap Bağlamında Değerlendirilmesi

### Öz

Hıristiyanların maddi ve manevi her türlü yardım faaliyetlerini kapsayan ve Protestan kilisesi tarafından organize edilen diakoni çalışmaları ilhamını İsa'dan almakla birlikte, zamanla hizmet alanını ve çeşitliliğini değişen şartlar ve ihtiyaçlar çerçevesinde geliştirerek günümüzdeki kurumsal yapısına kavuşmuştur. Özü itibarıyla Hıristiyan "sevgi" inancına dayanan diakoni çalışmalarının ilk örnekleri esasında Eski Ahit'e dayanmaktadır. İsa'nın uygulamalarıyla farklı bir boyut kazanan diakoni Yeni Ahit'in merkezi kavramlarından birisi olmuştur. Elbette ki İsa zamanında bugünkü manada kurumsallaşmış bir diakoniden bahsetmek mümkün değildir. İsa'dan sonra havariler zamanındaki uygulamalar günümüz diakonisinin temellerinin atılmasında büyük ilham kaynağı olmuştur. Yaşanan felaketler ve ortaya çıkan ihtiyaçlar neticesinde özellikle 18. yüzyıldan sonra diakoni, Protestan kilisesi bünyesinde kurumsal bir yapıya bürünmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Protestanlık, Diakoni, Eski Ahit, Yeni Ahit, Yardım Kurumu, Kutsal Kitap.

### Evaluation of Diaconi Studies in the Context of the Bible

#### Abstract

Although the diaconi works, which cover all kinds of financial and spiritual aid activities of Christians and which are organized by the Protestant church, are inspired by Jesus, it has reached its current institutional structure by developing its service area and diversity within the framework of changing conditions and needs. The first examples of diaconic studies, which are essentially based on the Christian belief of "love", are based on the Old Testament. The diacony, which gained a different dimension with the practices of Jesus, became one of the central concepts of the New Testament. Of course, it is not possible to talk about an institutionalized diacony in the current sense at the time of Jesus. The practices in the time of the apostles after Jesus have been a great source of inspiration in laying the foundations of today's diacony. As a result of the disasters and the emerging needs, especially after the 18th century, the diaconi took on an institutional structure within the Protestant church.

**Keywords:** Protestantism, Diacony, Old Testament, New Testament, Charity, Bible.





## Giriş

Protestanların sosyal ve toplumsal alanlardaki her türlü yardım ve destek eyleminin adı olan diakoni çalışmaları kilisenin, STK'lar ve devletle işbirliği içerisinde gerçekleştirdiği faaliyetleri kapsamaktadır. Bu bağlamda diakoni çalışmalarında kilise, Hıristiyan olmayan küresel aktörlerle de diyalog halindedir. Diakoninin her ne kadar görünen amacı toplumda dezavantajlı gruplara yardım gibi gözükse de esas amaç Tanrı'nın krallığı için misyoner faaliyetlere yardımcı olmaktır.

İsâ, kendi döneminde ihtiyacı olan insanların yanında olmaya çalışmıştır. Dezavantajlı gruplar olarak da adlandırabileceğimiz toplumun kuyusunda yaşayan bu insanların onurlu bir yaşam sürmeleri için onlara her türlü desteği vermeye çalışmıştır. İsâ, bu görevi yerine getirirken muhtemelen ilhamını Eski Ahit'teki uygulamalardan ve tavsiyelerden almıştır. Mamafih günümüzde diakoni çerçevesinde gerçekleştirilen bazı faaliyetler o dönem Yahudilerinde kurumsal olarak olmasa da, toplumsal sorumluluk bilinci kapsamında gerçekleştirdiği çalışmalardır. Fakat bu çalışmaların kurumsallaşması gelişen zaman dilimi içerisinde Hıristiyanların eli ile olmuştur. Aynı zamanda Yeni Ahit'in temel kelimelerinden ve Protestan inancının vazgeçilmez evrensel boyutunu da ifade eden diakoni, temellerini İsâ'nın hayatından ve tavsiyelerinden almaktadır.

İlhamını İsâ'dan alan diakoni çalışmaları zamanla kurumsallaşmaya gitmiş, özellikle 1800'lü yıllardan sonra faaliyet alanını genişleterek ve çeşitlendirerek müesses bir yapıya bürünmüştür. Günümüz diakoni faaliyetleri sıkıntı yaşayanlara maddi ve manevi yardım, dezavantajlıların toplumla entegrasyonu ve toplumsal bilinçlendirme sahalarında olmak üzere üç temel saça ayağına oturmaktadır.

Sadece Almanya'da altı yüz binde fazla çalışanı olan bu yapının ülkemizde bilinmesi Hıristiyanlığın bu boyutunu da tanıma açısından önemlidir. Zira günümüz Hıristiyan dünyasında özellikle yardım faaliyetleri kapsamında yürütülen misyonerlik çalışmalarını düşündüğümüzde diakoninin görünenin dışında farklı anlamlar taşıdığı görülmektedir. Diakoni günümüz Hıristiyan inancında misyonerliğin bir aparatı olarak kullanılması açısından önemlidir.

Diakoni gibi bütün dünyada yapılanması olan bir kurumun ülkemizde herhangi bir araştırmanın konusu olmaması bizi bu konuyu araştırmaya



itmiştir. Elbetteki diakoni teolojik ve kurumsal anlamda farklı boyutları olan bir yapıdır. Çalışmamızda konunun sadece teolojik boyutu Kutsal Kitap bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın nihai olmamakla birlikte konuyla ilgili daha detaylı araştırma yapacak araştırmacılar için ışık tutacağını düşünmekteyiz.

Konuyla ilgili olarak yaptığımız literatür araştırmasında Almanya başta olmak üzere yapılmış bir çok akademik çalışmanın olduğu dikkatlerimizi çekmiştir. Fakat ülkemizde yapılmış bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Jan Thomas Wurster'in *Diakonische Ideen Und Diakonische Arbeit In Neueren Bewegungen – Diakonie Neu Gedacht Neu Gelebt?* çalışması, Volker Herrman'ın *Liturgie und Diakonie Zu Leben und Werk von Herbert Krimm* adlı çalışması, Reinhard K.Sprenger'in *Aufstand des Individuums Warum wir Führung Komplett Neu Denken Müssen* çalışması, Maria Portmann'ın *Arbeitshilfe Diakonie in ländlichen Pastoralräumen*. Luzern: Caritas Luzern çalışması, Bärbel Husmann'ın *Biewald, Roland. Diakonie: Praktische Und Theoretische Impulse Für Sozial-Diakonisches Lernen im Religionsunterricht* çalışması sahaya ilgili Almanya'da yapılmış önemli çalışmalardandır.

### 1. Diakoni ve Amacı Nedir?

Almanca'ya "Dienst" olarak çevrilen<sup>1</sup> Yunanca kökene sahip olan "diakoni" kelimesi Hıristiyan motivasyonuna dayalı "aşk hizmeti" anlamına gelmektedir. Kelime bu anlamıyla insanlar için kilisenin yaptığı her türlü yardım<sup>2</sup> ve sosyal faaliyetleri ifade etmektedir.<sup>3</sup> "Diakoni" aynı zamanda Hıristiyanların sosyal alandaki eylemlerini ve kilisenin devletle beraber gerçekleştirmiş olduğu sağlık ve sosyal hizmetleri de ifade etmektedir. Terim olarak ise, Tanrı'nın krallığı için

<sup>1</sup> Johannes Eurich-Heinz Schmidt, *Diakonik: Grundlagen - Konzeptionen - Diskurse* (Göttingen Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, V&R Academic, 2016), 42.

<sup>2</sup> Bärbel Husmann-Roland Biewald, *Diakonie: Praktische Und Theoretische Impulse Für Sozial-Diakonisches Lernen im Religionsunterricht* (Evangelische Verlagsanstalt, 2010), 16.

<sup>3</sup> Jan Thomas Wurster, *Diakonische Ideen Und Diakonische Arbeit In Neueren Bewegungen – Diakonie Neu Gedacht Neu Gelebt?* (Ludwigsburg: Evangelische Hochschule Ludwigsburg, Bachelorthesis, 2020), 2. Reinhard K. Sprenger, *Aufstand des Individuums Warum wir Führung Komplett Neu Denken Müssen* (Frankfurt: Campus Verlag, 2000), 5. Kutsal Kitap bilginleri, Yunanca kelimenin mütevazı bir hizmet anlamına gelmediğini, daha çok önemli bir otorite tarafından birine verilen önemli bir görev anlamına geldiği görüşünü kabul etmektedirler. ( Kjell Nordstokke, *Lutherischer Weltbund, Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment; an LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia* (Geneva: Lutheran World Federation, 2009), 84.)



insanlara umut ve sevgi temelinde, insanları özgürce yaşamaları için güçlendirmeyi amaçlayan Hıristiyan-dini yardım uygulamasıdır. Diakonal yardım faaliyetleri, dayanışmayı teşvik edici düzenlemelere ve toplumsal adalet seviyesinin yükseltilmesine katkıda bulunma yükümlülüğünü yerine getirmektedir.<sup>4</sup>

Diakoni, insani bir hizmet olmasının yanında Tanrı'nın insanlara olan sevgisine ve kişinin komşusunu sevme emrine dayanmaktadır.<sup>5</sup> Aynı zamanda sıkıntı çekenlerin dayanışma yoluyla yardım aldıkları her türlü uygulamaları da ifade eden Hıristiyan inancının vazgeçilmez evrensel boyutunu ifade etmektedir. Tüm insanların onurlu yaşamalarını gerçekleştirmek için dayanışmayı esas alan, insanların bireysel kısıtlamalarının iyileşmesine yardımcı olan bir faaliyettir.<sup>6</sup>

Diakoni çalışmaları kurumsal olarak kiliseye bağlı çalışmakta ve bu çerçevede yapılan görevler kilise tarafından düzenlenerek yürütülmektedir.<sup>7</sup> Bir anlamda kilisenin gerçekleştirmiş olduğu tüm sosyal faaliyetleri ifade eden üst bir kavramdır.<sup>8</sup> Bu nedenle bireysel bir organizasyondan ziyade toplumun geniş kesimlerini içine alan bir teşkilatlanması vardır. Her ne kadar kilise tarafından organize edilen bir yapıya sahip olsa da diakoni, faaliyetleri birbiri ile zıt görünen organizasyonları gerçekleştiren bir yapı görünümündedir. Gerçekleştirilen faaliyetler "organize ve spontane", "profesyonel ve gönüllü", "resmi ve özel", "bilinçli ve bilinçsiz", "bireysel ve politik", "makro ve mikro, "dinî ve kilise dışı" gibi alanlarda icra edilmektedir. Bu çerçevede ortaya konan çalışmalarda birçok kişi ve kurum görev almaktadır.<sup>9</sup> Esasen "diakoni" terimi çok değişkenlik arz edebilmektedir. Bu anlamda "diakoni", bireyin gönüllü faaliyeti olabileceği gibi, kurumsal bir yardım biçimi de olabilir (örneğin hemşirelik, bakma, eğitme, etkinleştirme, yardım düzenleme vb.) Kısaca

<sup>4</sup> Wurster, *Diakonische Ideen Und Diakonische Arbeit In Neueren Bewegungen – Diakonie Neu Gedacht Neu Gelebt?*, 2; Herbert Haslinger, *Diakonie: Grundlagen Für Die Soziale Arbeit Der Kirche* (Paderborn: UTB GmbH, 2009), 19.

<sup>5</sup> Eurich Johannes, *Diakonie* (pdf: Gerhard Wegner, 2018), 7.

<sup>6</sup> Haslinger, *Diakonie: Grundlagen Für Die Soziale Arbeit Der Kirche*, 20.

<sup>7</sup> Wurster, *Diakonische Ideen Und Diakonische Arbeit In Neueren Bewegungen – Diakonie Neu Gedacht Neu Gelebt?*, 3.

<sup>8</sup> Volker Herrmann, *Liturgie und Diakonie* (pdf: Baier Copierservice GmbH, 2003), 95.

<sup>9</sup> Haslinger, *Diakonie: Grundlagen Für Die Soziale Arbeit Der Kirche*, 20.



diakoni toplumsal gerçekliği algılama ve bu gerçekler için stratejiler geliştirme kültürüdür.<sup>10</sup>

Diakonisches Werk der EKD'nin (1976) önsözünde kilisenin diakonisi şu şekilde anlatılır: "Kilisenin görevi, Tanrı'nın dünyaya olan sevgisini İsa'da tüm insanlara göstermektir. Diakoni, bu tanıklığın bir şeklidir ve özellikle fiziksel ihtiyacı olan, duygusal sıkıntı içindeki ve sosyal olarak adaletsiz koşullarda bulunan insanlarla ilgilenir. Ayrıca bu ihtiyaçların sebeplerini gidermeye çalışır. Faaliyetleri ise ekümenik olarak bireylere ve gruplara, yakın ve uzak fark etmeksizin tüm Hıristiyanlara ve Hıristiyan olmayanlara yöneliktir."<sup>11</sup>

Diakoni faaliyetlerinin misyonerlik çalışmalarıyla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Esasında evrensellik iddiası olan her dinin başka insanlara da mesajını ulaştırmak gibi bir gayesi söz konusudur. Fakat Hıristiyanlık'taki misyonerlik faaliyetlerini bu çerçevede değerlendirmemek gerekmektedir. Zira misyonerlik Hıristiyanların belirli metotlar çerçevesinde Hıristiyanlığı yayma ve diğer insanların Hıristiyanlaştırılması için yapılan sistematik çalışmaları ifade etmektedir.<sup>12</sup> Hıristiyanlık'ta misyonerliğe kaynak teşkil edebilecek ifadeler İsa'ya dayandırılmaktadır. Örneğin İsa'nın kendisinin İsrailoğulları'nın kaybolmuş koyunlarına gönderilmiş olduğunu<sup>13</sup> ifade etmesi dikkat çekicidir. İsa talebelerini de öğrendikleri mesajları diğer insanlara öğretmesi için başka beldelere göndermiştir.<sup>14</sup> Hıristiyanlık'ta insanlara müjdeyi duyurma, vaaz ve yardım etme aynı anda zikredilir ve birbirleri ile bağlantılıdır.<sup>15</sup> Diakoni başta olmak üzere ulusal ve uluslararası kuruluşların asıl hedefi misyonerlik faaliyetleridir. Bu bağlamda diakoni faaliyetleri çerçevesinde amaçlanan şey; her ne kadar çocuk ölümlerinin önüne geçmek, açlıkla mücadele, hastaların, yaşlıların, engellilerin ve kadınların onurunu

<sup>10</sup> Renate Zitt, "Diakonie wahrnehmen und denken lernen", *Didaktische Modelle Praktischer Theologie*, ed. Martin Steinhäuser-Wolfgang Ratzmann (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002), 523.

<sup>11</sup> Zitt, "Diakonie wahrnehmen und denken lernen", 525.

<sup>12</sup> Şinasi Gündüz, "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2.4 (2002): 2.

<sup>13</sup> Mat. 15:24.

<sup>14</sup> Mat. 10:5-7; Mar. 6:7; Lu. 9:3-6.

<sup>15</sup> Şinasi Gündüz, "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2.4 (2002): 15.



korumak<sup>16</sup> olsa da asıl hedef insanların hıristiyanlaştırılmasıdır. Bu bağlamda Hıristiyan toplumu içinde kilisenin daha aktif ve etkin hale getirilmesi temel amaçlardan sadece birisidir. Çalışmalar Hıristiyanlar'ın dışındaki inançları da kapsamakta ve bu yönüyle misyoner çalışmaların da bir parçası olarak gözükmektedir. Zira antik çağlarda siyasi ve sosyal olarak Hıristiyanlığın atılıma geçmesine vesile olan diakoni çalışmaları bu bağlamda günümüzde misyonerlik boyutuyla faaliyetlerine devam etmektedir.<sup>17</sup>

Diakoninin Protestan cemaati içerisinde kurumsallaşması ve yardım faaliyetlerinin çeşitlenmesi zaman içerisinde gelişerek devam etmiştir. İsa'dan aldığı ilham ile başlayan ve 1800'lü yıllarda kurumsallaşan diakoni çalışmaları ilk olarak Pavlus'un mektuplarında zikredilmektedir. Günümüz diakonisinin temellerini teşkil eden birtakım faaliyetlerin ilk olarak kadınlar tarafından icra edildiği ifade edilmektedir.<sup>18</sup> O dönem için yapılan faaliyetlerin komşuya karşı sevgi çerçevesinde fakirlere yemek dağıtılması ve durumu kötü olanların şartlarının iyileştirilmesi şeklinde icra edildiği görülmektedir.<sup>19</sup> Zamanla bu çalışmaların ortaya çıkan ihtiyaçlara göre farklılaşma gösterdiği dikkatleri çekmektedir.

Esasında İsa, yaşadığı dönemde her türlü geleneklerden bağımsız olarak tüm insanların yanında yer almış ve hayatın kısıyında yaşayanlara özellikle dikkat etmiştir. Dezavantajlıların daha onurlu bir yaşam sürmesi için onları güçlendirmeye çalışmıştır. İsa da muhtemelen bu konuda Eski Ahit'ten etkilenmiştir. Zira diakoni faaliyetleri o dönem Yahudilerinde kurumsal olarak olmasa da geleneksel olarak var olan bir olgudur. İsa, kendisini bir hizmetçi olarak görmüş ve Tanrı'nın verdiği armağanları yardıma ihtiyacı olan insanlar için kullanmıştır. İnsanlar onun faydalı ve iyileştirici hareketlerinde Tanrı'nın sevgisini deneyimlemişlerdir.<sup>20</sup>

Diakoni, statü, cinsiyet veya milliyetten bağımsız olarak muhtaç insanlar için iş birliğidir. Diakoninin amacı insanların sadece temel yaşam ihtiyaçlarının giderilmesi değildir. Bu diakoninin sadece bir yönünü ifade eder. Diakoni,

<sup>16</sup> Udo Schmälzle, "Caritas-Diakonie", *Das wissenschaftlichreligionspädagogische Lexikon im Internet*, ed. Mirjam Zimmermann-Heike Lindner (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016), 3.

<sup>17</sup> Dassmann Ernst, "Zeugnis des Glaubens", *Lebendiges Zeugnis*, 49/1, (1994), 4.

<sup>18</sup> Rom. 16:1-2; Schmälzle, "Caritas - Diakonie", 4.

<sup>19</sup> Christiane Fiebig Mertin, *Die Geschichte Der Diakonie Von Den Sieben Almosenpflegern Bis Heute* (Brüggen: Evang. Kirchengemeinde Brüggen-Elmpt, ts.), 3.

<sup>20</sup> Sprenger, *Aufstand des Individuums Warum Wir Führung Komplett Neu Denken Müssen*, 5.



toplumun sınırlarında yaşayan, dışlanmış insanları savunarak muhtaç insanların hayatlarını tam anlamıyla yaşamalarına olanak sağlamaya çalışır. Bu anlamda diakoniyi karakterize eden kelime şefkat ve dayanışmadır. Diakoninin bir diğer amacı ise toplumun ortak yararını tesis etmek ve herkesin topluma katılımını sağlamaktır. Odak noktası, insanların ve özellikle de sosyal açıdan dezavantajlı kişilerin fiziksel, zihinsel ve duygusal refahının tesisidir. Bu çerçevede toplumda bulunan dezavantajlıların ve sesini duyuramayanların haysiyetli ve adil bir yaşam sürebilmelerini amaçlamaktadır. Bu amacın temel modeli İsa ve diğer peygamberlerdir.<sup>21</sup> "Diakoni hizmeti İsa adına yapılmakla birlikte, bu hizmeti yapanların diakonik çalışmanın evangelist temellerini bilmesi gerekmektedir."<sup>22</sup>

Diakoni'nin üç etki alanı vardır. Birincisi yardım faaliyetleri kapsamında yürütülen diakonidir. Burada maddi ve manevi sıkıntı yaşayan insanlara danışmanlık hizmeti verilir, bu çerçevede kişilere verilen destek faaliyetleri ile insanların kendi başlarına ayakta kalmalarına yardımcı olunur. İkincisi birleştirici ve entegre edici diakonidir. Burada projeler, öneriler ve oluşturulan ağlar ile dezavantajlıların sosyal entegrasyonu desteklenir. Bu kapsamda Hıristiyan toplumda yaşayan yabancıların ve mültecilerin entegrasyonu için faaliyetlerde bulunulur. Üçüncüsü politik diakonidir. Burada ise toplumsal bilinçlendirme, kampanyalar ve oluşturulan ağlar ile dezavantajlı kişilerin yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve hukuki yönden desteklenmesi amaçlanmaktadır.<sup>23</sup>

Diakoni, kilisenin dışında küresel anlamda da iş birliği, çalışma alanları ve imkânlar sunmaktadır. Yapılan iş birliği faaliyetleri Protestan kilisesinin öncülüğünde farklı Hıristiyan mezhepleri, dini toplulukları ve STK'ları kapsamaktadır. Bu manada diakoni, daima diyaloga açık yerel topluluklar, dernekler ve bölgesel sosyal aktörlerle işbirliği içindedir.<sup>24</sup> Bununla birlikte,

<sup>21</sup> Maria Portmann, *Arbeitshilfe Diakonie in ländlichen Pastoralräumen* (Luzern: Caritas Luzern, ts.), 9.

<sup>22</sup> Evangelischen Kirche (E.K.D.), *Kirchenamt der Evangelischen Kirche : Kirche der Freiheit Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert* (Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche, 2006), 64.

<sup>23</sup> Portmann, *Arbeitshilfe Diakonie in ländlichen Pastoralräumen*, 10.

<sup>24</sup> Portmann, *Arbeitshilfe Diakonie in ländlichen Pastoralräumen*, 10.





birçok görev yalnızca piskoposluk yardım kuruluşu ve pastoral bakım ofisi ile ortaklaşa gerçekleştirilmektedir. Cemaat, kiliseden ve kiliseye bağlı diakoni faaliyetlerini yürüten ofislerden rehberlik ve öneriler almaktadır.<sup>25</sup>

Diakoni, temellerini her ne kadar pratik teolojiden alsada, yaptığı faaliyetler gereği sosyal bilimlerle işbirliği halindedir. Bu anlamda diakoniye sosyal bilimler perspektifinden de bakılmalıdır. Zira yıllar içerisinde diakoni çalışmaları bütün sosyal alanlarda yaşanan profesyonelleşmeler gibi daha da gelişmiş ve çalışma sahasını genişleterek sosyal hizmet alanlarının neredeyse tamamına entegre bir faaliyete dönüşmüştür.<sup>26</sup>

## 2. Diakoninin Teolojik Temelleri

Diakoni Yeni Ahit'te Azizlere<sup>27</sup>, Kutsal Ruh'a hizmeti<sup>28</sup>, Tanrı ile uzlaşmayı<sup>29</sup> ve Mesih'in bedenini yeniden inşa etmeyi ifade eden bir kavramdır.<sup>30</sup> Bu çerçevede diakonal uygulamalar, İncil'deki görev ve kilise yaşamına atıfta bulunarak kendisini meşrulaştırır.<sup>31</sup>

Tanrı'nın insanlara olan sevgisine ve bunun sonucunda kişinin komşusunu sevme emrine dayanan diakoni<sup>32</sup>, aynı zamanda martyria<sup>33</sup> ve leitourgia<sup>34</sup> gibi kavramlarla da ilişkilidir. Bu üç kavram Hristiyanlığın tüm işlevlerinin dünyevi tezahürlerinde izlenebileceği temel bir üçlü formül oluşturmaktadır.<sup>35</sup> Bu üç temel kavram her ne kadar anlam itibarıyla ayrı gibi gözükse de birbiri ile ilişkili ve iç içe geçmiştir. Bu kavramların Teslis doktrini ile de ortak yönleri vardır. Bu üç ilke esasında İsa'nın hayatında ve örneğinde açık bir şekilde

<sup>25</sup> Deutsche Bischofskonferenz, (DBK) "Diakonie Der Gemeinde", *Beschluss der Pastoralensynode* (Deutschland: Deutsche Bischofskonferenz, 1974), 42.

<sup>26</sup> Zitt, "Diakonie wahrnehmen und denken lernen", 504-506.

<sup>27</sup> 1. Ko. 16:15; 2. Ko. 8:4.

<sup>28</sup> 2. Ko. 3: 8.

<sup>29</sup> 2. Ko. 5:18.

<sup>30</sup> Ef. 4:12; Mesih kıyamet gününde insanlara yardım edenleri onurlandırmak için Rabb'in sağında duracaktır(Mat. 25:31-46.)

<sup>31</sup> Zitt, "Diakonie wahrnehmen und denken lernen", 506.

<sup>32</sup> Johannes, *Diakonie*, 7.

<sup>33</sup> Kendisini dini uğruna feda etme (şehitlik), (*Merriam-Webster*, "Martyr", 09.01.2022)

<sup>34</sup> Hristiyanlık'ta Tanrı'ya yapılan ibadet ve dualar, muhtaçlar için yapılan yardımları ifade eden bir kavramdır. (*Biblestudytools*, "Leitourgia", 09.01.2022)

<sup>35</sup> Heinz Dietrich Wendland, "Weltweite Diakonie Antwort an H. Krimm (1967)", *Liturgie und Diakonie Zu Leben und Werk von Herbert Krimm*, mlf. Volker Herrman (Heidelberg: Baier Copierservice GmbH, 2003), 153.



düzenlenmiştir. Bu bağlamda kilisesinin diakoni çalışmalarının esası, gerçek diakon olarak İsa'nın doğasından türemiştir. Kilisenin bu konudaki faaliyetleri böylesi bir anlam dünyasına karşılık gelmektedir.<sup>36</sup>

## 2.1 Eski Ahit'te Diakoni

Kutsal Kitap'ta İsa, diakoni çalışmalarının örnek modeli olarak kabul edilir. Onun hayatı, ihtiyacı olan insanlarla olan ilişkilerinde örnek gösterilir. Onun odak noktası, yardıma ihtiyacı olan insanlardır. Onun Tanrı ile yakın ilişki içinde olduğu ve Onun aracılığıyla Tanrı'nın iradesinin kendini gösterdiğine inanılır. Hıristiyanlar İsa'nın örneği bağlamında kendilerini bu konuda öne çıkarsalar da insanlara maddi ve manevi her türlü yardımı ifade eden diakoni çalışmalarının kökeni esasen İsa'dan öncesine dayanmaktadır. Bu bakımdan İsa, Eski Ahit geleneğini devam ettirmektedir.<sup>37</sup> Zira Eski Ahit'te, diakoni, Tanrı'nın fakir ve sefillerin yararına Tanrı'nın iyiliğini ortaya çıkarmak için Tanrı'nın özgürleştirici, sevgi dolu eylemine karşılık gelir. Eski Ahit'te ibadet ve sosyal sorumluluklar iç içe ele alınmaktadır. Dullar, öksüzler, yaşlılar, borçlular, yabancılar ve köleleştirilmiş günlük emekçiler için koruyucu hükümler ve bunlara karşılık gelen ekonomik yasalar vardır.<sup>38</sup> Kısaca İsa, bu geleneğin takipçisi ve devam ettiricisi bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eski Ahit, peygamberler ve bilgelik doktrini aracılığıyla, yoksullara, yetimlere, dullara, yabancılar ve haklarından mahrum olanlara yardım etmeyi ibadet olarak insanlara takdim etmektedir.<sup>39</sup> Fakat buna rağmen Eski Ahit'te diakoni terimi hiçbir yerde geçmemektedir.<sup>40</sup>

Erken Yahudi geleneğine göre, dünya "Tevrat, ibadet ve insanlık eylemleri" üzerine kurulmuştur. Tapınağın yıkılmasından sonra Tevrat'a olan ilginin yanında, insani eylemlere yönelik eğilimlerin de arttığı ifade edilir.<sup>41</sup> Bunun

<sup>36</sup> Wendland, "Weltweite Diakonie Antwort an H. Krimm (1967)", 153.

<sup>37</sup> Wurster, *Diakonische Ideen Und Diakonische Arbeit In Neueren Bewegungen-Diakonie Neu Gedacht Neu Gelebt*, 4.

<sup>38</sup> Zitt, "Diakonie wahrnehmen und denken lernen", 523.

<sup>39</sup> Portmann, *Arbeitshilfe Diakonie in ländlichen Pastoralräumen*, 9.

<sup>40</sup> Adelheid M. von Hauff, *Frauen Gestalten Diakonie: Von Der Biblischen Zeit Bis Zum Pietismus* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2006), 13.

<sup>41</sup> Tobias Staib, *Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung: Eine Institutionenökonomische Analyse Unter Besonderer Berücksichtigung Diakonischer Finanzierungsstrukturen* (Leipzig: Evang. Verl.-Anst, 2013), 24.



yanında Hristiyanların diakoni faaliyetlerinin temel felsefesi olan “sevgi işleri” anlayışının kaynağı da Yahudilik’tir. Zira insanlara karşı sevgiyle hareket etme emrinin kaynağı da Eski Ahit olarak kabul edilir. “Sevgi” kavramının Nâsıralı İsbâ aracılığıyla geldiğini iddia etmenin yanlış olduğu vurgulanmaktadır. Mamafih Eski Ahit’te yaşlıların, kimsesizlerin vs. hukuku ile ilgili hükümlerin varlığı bunun delili olarak kabul edilir.<sup>42</sup>

Eski Ahit’te muhtaçlara yardım ve sadaka kültürünün yaygınlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir.<sup>43</sup> Bu bağlamda zikredilen “Toprağınızı altı yıl ekecek, ürününü toplayacaksınız. Ama yedinci yıl nadasa bırakacaksınız; öyle ki, halkınızın arasındaki yoksullar yiyecek bulabilsin, onlardan artakalanı da yabancı hayvanlar yesin. Bağınıza ve zeytinliğinize de aynı şeyi yapın.”<sup>44</sup> İfadelerinde yoksullarla dayanışma metoduna vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte bayram günlerinde Yahudilerin, öksüzler, dullar, yabancılarla beraber sevinç içinde olmalarına atıf yapılarak<sup>45</sup> toplumun dezavantajlı gruplarıyla yapılması gereken dayanışmanın altı çizilmiştir. Yoksula yapılan iyiliğin Rabbe karşı yapılmış olacağına da önemine değinilmiştir.<sup>46</sup> Yardıma muhtaç insanlara yardım yapılmamasının bir sonucu olarak Sodom halkının yok olması örneği de çarpıcıdır.<sup>47</sup>

Özellikle Eski Ahit, yoksul insanların yaşamlarıyla yoğun bir şekilde ilgilenir. Yusuf ve kardeşlerinin<sup>48</sup>, Moablı kadın Ruth’un<sup>49</sup> ya da İlyas ve Elisa’nın<sup>50</sup> hikâyelerinde, peygamberlik vaazlarında, Mezmurların dualarında ve bilgelik sözlerinde, günlük hayata dair düzenlemelerde Tevrat’ta atıfta bulunulur. Açlıktan ölmek üzere olan mülteciler<sup>51</sup>, terk edilmiş hamile kadınlar<sup>52</sup>, istismara uğramış savaş esirleri<sup>53</sup>, Eyüp gibi travma geçirmiş hasta insanlar, Saul gibi manik depresifler – sefalet içinde yaşayan birçok insanın hayatı Tevrat’ta resmedilir. Fakat buna rağmen kurumsal manada bir şeyden söz etmek

<sup>42</sup> Mez. 82:3-4; Staib, *Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung*, 29.

<sup>43</sup> Cihat Şeker, “Yahudilikte Sadaka.” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14.3 (2014): 90.

<sup>44</sup> Çık. 23:10-11.

<sup>45</sup> Yas. 16:11,15.

<sup>46</sup> Yas. 10:18-19.

<sup>47</sup> Hez. 16:49.

<sup>48</sup> Detaylı bilgi için Yaratılış kitabına bakınız.

<sup>49</sup> Rut. 1-4.

<sup>50</sup> Detaylı bilgi için 1. Ve 2. Krallar kitabına bakınız.

<sup>51</sup> Yas. 26.

<sup>52</sup> Yar. 16.

<sup>53</sup> 2.Kr. 5.



mümkün değildir. Örneğin çocuk evleri, yaşlıların evleri, hastaneler vb. gibi kurumsallaşmış yapılardan bahsedemeyiz. Bu kapsamda gerçekleştirilen faaliyetlerin daha çok aile içi ilişkiler çerçevesinde gerçekleştirildiği görülmekte ve bu görevler daha çok ailelere yüklenmiştir.<sup>54</sup>

İsrâil milletinin tarih boyunca yaşadıkları acı tecrübeler, İsrâil halkının Mısır'da yaşadıkları kölelik, Babil'e sürgün veya Seleukos hükümdarları altında dini zulüm gibi birtakım faktörler Tevrat'ta yardım faaliyetlerinin birinci sebebi olarak gösterilebilir. İkinci sebep ise Yahudilerin Tanrı imajıdır. Yahve, tüm varlıkların haklarını savunan ve dezavantajlı insanlara sürekli iyilik eden bir Tanrı imajının öne çıkmasını sağlamıştır.<sup>55</sup> Dezavantajlı grupların korunması, Tanrı'nın temel bir talebidir: "Zayıfın, öksüzün davasını savunun, mazlumun, yoksulun hakkını arayın."<sup>56</sup> İnanan kişi yardım faaliyetleri konusunda örnek olarak kendisine Tanrı'yı almalıdır. Eski Ahit ahlakının temelini de teşkil eden "imitatio dei" inancıdır.<sup>57</sup> Yani Yahve'nin takibi ve taklididir; bu nedenle dindar kişinin, Tanrı gibi yardımsever ve düşünceli olması beklenir. Eski Ahit'te güçlü toplumsal vicdanın üçüncü sebebi ise, peygamberlerin ahlaka dair mesajlarıdır. "Fakat doğruluk su gibi akar ve doğruluk durmadan akan bir nehir gibi akar!"<sup>58</sup> Hem yasa, hem de peygamberler, bilge adamlar ve Mezmur yazarları, yoksullar da dâhil olmak üzere dezavantajlı kişilerin ihtiyaçları için ayağa kalkarlar.

Diakoni çalışmalarına esas teşkil etmesi sebebiyle Eski Ahit'te yoksulluk kavramına da kısaca değinmek gerekir. Eski Ahit'te hayırseverlik ve yoksulların yardımına yönelik birçok ifade geçmektedir. Hatta hiçbir Kutsal Kitap'ta yoksulluğa bu kadar yoğun bir şekilde dokunulmadığı iddia edilmekte, başka hiçbir kitapta yoksulların bakış açısının bu kadar yoğun ve

<sup>54</sup> Eurich-Schmidt, *Diakoni: Grundlagen - Konzeptionen - Diskurse*, 11.

<sup>55</sup> Mez. 146: 5-9.

<sup>56</sup> Mez. 82:3.

<sup>57</sup> Ef.5:1-2; Mat. 5:48; Isaac Calvert, "Holiness and Imitatio Dei: A Jewish Perspective on the Sanctity of Teaching and Learning", *Religions* 12/1 (2021), 8; İnsanın Tanrı'yı keşfetmesiyle birlikte Onunla ilişki içerisinde olmasını ve Ona doğru bir yolculuk içerisinde olmasını ifade eden bir kavramdır. (Eldar Hasanoğlu, "Ortaçağda Tasavvuf ve Kabala'nın buluşması", *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu, İnsanın Hakikat Arayışı*, ed. Mustafa Arslan vd. (Ankara, İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 269.)

<sup>58</sup> Amo.5:34.



derinden ele alınmadığı ifade edilmektedir.<sup>59</sup> Eski Ahit'te yoksulluğun pratik olarak üstesinden gelinmesi için model yaklaşımlar geliştirilmiştir. "Yoksul" kelimesi geniş anlamda ele alınmıştır. Öyle ki maddi ihtiyacı olan ama aynı zamanda zihinsel olarak fakir, fiziksel olarak hasta ve savaş, şiddet ve suç mağdurları da yoksul kapsamında zikredilmiştir.<sup>60</sup>

Eski Ahit, Tanrı'nın yoksullar için gösterdiği sevgiyi, yoksulların sesini duyduğunu, dul ve yetimleri gözettiğinden bahsetmektedir.<sup>61</sup> Yoksulluk olgusu Yahudiliğin dünya görüşünde önemli bir rol oynamaktadır. Mamafih yoksulluğu ifade eden birçok kelime Tevrat'ta geçmektedir. İbrânice, yoksulluk için, birbiriyle yakından ilişkili ve bazı farklarla birbirinden ayrı anlamlara gelen kelimeler kullanılmaktadır; Ani: Yoksul, düşük, dertli, toprak sahibi olmayan, bu eksiklikten dolayı yardıma muhtaç, hakları ve nüfuzu olmayan insanları tanımlamaktadır. Anaw: Ezilen, meydan okunan mülkiyet eksikliği ile baskı arasındaki derin bağlantıyı vurgular; zira yoksulluk toplumsal saygı ve onur kaybına yol açmaktadır. Dal: zayıflığı ve kırılabilirliği vurgulamaktadır. Ebyon: Muhtaç, fakir, "elden ağza" yaşamak zorunda kalan gündelikçinin durumunu anlatmaktadır. Rûs: Muhtaç alt sınıfın üyeleri anlamına gelir; tam vatandaş ve köle arasında duran düşük kökeni vurgulamaktadır. Muk: Geçici fakirlik anlamına gelmektedir. Rek: Bir şeye maruz kalmayı ifade etmektedir.<sup>62</sup> Bu kelimelerin her biri yoksulluğu farklı boyutlarıyla ifade etmenin yanı sıra, Yahudilik'teki bu konuya yapılan önemi de ifade etmektedir.

Eski Ahit'te Yahve'nin, yoksullara saygınlık ve adalet verdiği, yoksulluğun yüceltildiği sonucu çıkarılmasına sebep olmamalıdır. Nihayetinde Yahve, yoksulluğun temelden aşılması gereken bir problem olarak görür. Zira dindar bir kişinin hiçbir şekilde fakir olması istenmez.<sup>63</sup> Eski Ahit sadece yoksulların hayatlarını güvence altına almakla kalmaz, aynı zamanda onlara karşı uygulanan baskı ve sömürü faaliyetlerine karşı ekonomiyi ve devleti de etkilemeye çalışmak gerektiğini vurgulamaktadır. Kısaca yoksulluk konusu

<sup>59</sup> Eurich Johannes, *Diakonie* (pdf: Gerhard Wegner, 2018), 13-15.

<sup>60</sup> Eurich-Schmidt, *Diakonik: Grundlagen - Konzeptionen - Diskurse*, 13.

<sup>61</sup> Hans Jürgen Benedict, *Barmherzigkeit und Diakonie: Von Der Rettenden Liebe Zum Gelingenden Leben* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2008), 31. Mez. 82; "Yiyeceğinizi açla paylaşmak değil mi? Barınaksız yoksulları evinize alırsanız, çıplak gördüğünüzü giydirir, yakınlarınızdan yardımınızı esirgemezseniz" (Yşa. 58:7.)

<sup>62</sup> Eurich-Schmidt, *Diakonik: Grundlagen - Konzeptionen - Diskurse*, 15.

<sup>63</sup> Eurich-Schmidt, *Diakonik: Grundlagen - Konzeptionen - Diskurse*, 16.



Tevrat'ın merkezi konularının başında gelmektedir.<sup>64</sup> Konuyla ilgili olarak Gerhard Uhlhorn: "Hiçbir kutsal kitapta yoksulluğa bu kadar yoğun bir şekilde değinilmemiştir, yoksullara yönelik perspektif başka hiçbir kutsal kitapta bu kadar derinlemesine çizilmemiştir" der.<sup>65</sup> Kısaca İsrâiloğulları'nda organize bir yardım kuruluşu söz konusu olmamakla birlikte Şabat ve on emir, borçlulara yardım edilmesi, kölelerin serbest bırakılmasına yönelik yeterince emir ve uygulamalar mevcuttur. Eski Ahit'te yaşlı, hasta ve engellilere yönelik hizmetlere dair anlatıların eksik olmasının sebebi bu hizmetlerin zaten eski zamanlarda aileler tarafından görüldüğü için Tanrı'nın tekrar Eski Ahit'te zikretmek istememesinden kaynaklanabileceğidir. Yani Tanrı bunları tekrar söyleme ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>66</sup>

Eski Ahit'te diakoni çalışmalarına esas olabilecek bir diğer konu ise yabancıların hakkının korunmasına dair anlatılar ve emirlerdir. Eski Ahit'te yabancıların hak ve hukuklarına dair söylemlerin birçoğu İsrâiloğulları'nın Mısır'da yabancı oluşlarına atıfla temellendirilir.<sup>67</sup> İsrâiloğulları'nın yabancılarla yapmaları gereken muamelelerde Mısır'daki günlerini düşünerek empati yapmaları beklenmektedir. Tanrı'nın İsrâil'in Mısır'da ezilen çocuklarının şikâyetlerini işitmesi, sosyal eşitsizlikle karakterize olan toplumlarda zayıfların haklarını elde etmelerine yardımcı olunması ve onların şikâyetlerine kulak verilmesi açısından Yahudi cemaatine bir sorumluluk ve perspektif sunmaktadır. Örneğin masum çocukların sesini duymak, Tanrı'nın Mısır'dan kovulan çocukların sesini duyması gibi kabul edilir.<sup>68</sup> Yahudilik'te merhamet anlayışı kanunlardan da önce gelmektedir. Merhametsiz olduğu sürece kanunların hiçbir anlam ifade etmeyeceği vurgulanmış, düzenli bir yasaya sahip olan toplumun, merhameti esas alan bakış açısını dezavantajlı grupların tümü için uygulaması ve toplumun tamamı için de merhametli olması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>69</sup>

**Açıklamalı [P1]:** 63. dipnot ile birleştirmelisin. Çünkü hem kaynak aynı sayfa hem kullanılan yer aynı sayfa. Arada da bir şey yok.

<sup>64</sup> Benedict, *Barmherzigkeit und Diakonie*, 31.

<sup>65</sup> Manfred Oeming, *Das Alte Testament als Grundlage des diakonischen Handelns der Kirche*, in: H.-D. Neef (Stuttgart: 2006), 95.

<sup>66</sup> Oeming, *Das Alte Testament als Grundlage des diakonischen Handelns der Kirche*, in: H.-D. Neef, 98.

<sup>67</sup> Benedict, *Barmherzigkeit und Diakonie*, 31.

<sup>68</sup> Benedict, *Barmherzigkeit und Diakonie*, 32.

<sup>69</sup> Benedict, *Barmherzigkeit und Diakonie*, 32.





Yahudilik'te kadınlar erkeklere göre yardım faaliyetleri konusunda biraz daha geri plandadırlar. Nitekim Yeni Ahit'in aksine özellikle Eski Ahit'te kadınların diakonal faaliyetlerde görev almaları ile ilgili hususların erkeklere nispeten daha az yer aldığı da bir gerçektir. Fakat Eski Ahit'te kadınların diakonal çalışmalarda bulduklarını ifade eden örneklerin de olduğunu göz ardı etmemek gerekir.<sup>70</sup>

Kadınların yardım ve merhametin sembolü olması bağlamında Eski Ahit'te ilginç bir benzetme de söz konusudur. Eski Ahit'te Zion/Kudüs, muhtaç insanların toplandığı, yıkım ve fetihlerle anılan bir şehir olarak tasvir edilmekle beraber, kadın olarak kişiselleştirilmektedir. Kudüs, içinde yaşayan insanların ağrıları, acı ve sıkıntılarını, seslerini ve korkularını Tanrı'ya dile getiren şehir olarak karakterize edilmesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>71</sup> Bunun yanında Süleyman'ın Özdeyişler'inde evladına nasihat eden kadın güçlü bir kadın olarak tasvir edilir.<sup>72</sup> Bu kadının aynı zamanda ihtiyacı olanlara göz kulak olurken, gelirini ihtiyaç sahiplerine aktardığı, yoksullar için sorumluluk üstlendiği görülmektedir. Yine bu kadın, şehrin sosyal hayatında aktif güçlü bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Eski Ahit'te en güçlü kadınlardan birisi de genç bir dul olarak, kayınvalidesine Beytüllahim'deki evine kadar eşlik eden Moablı kadın, Ruth'dur. Ruth diakonal bir hayata adanmış bir kadın figürü olarak İsrail'in Tanrı'sına en sevgili olarak anlatılır.<sup>73</sup>

## 2.2 Yeni Ahit'te Diakoni

Hristiyanlık'ta Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığına inanılır ve bu sebeple insanın irade ve özgürlük sahibi bir varlık olarak saygıya ve hizmete layık olduğu kabul edilir.<sup>74</sup> Bu bağlamda Kutsal Kitap'ın insan merkezli ve

<sup>70</sup> "Mısır Kralı, Şifra ve Pua adındaki İbrani ebelerle şöyle dedi: "İbrani kadınlarını doğum sandalyesinde doğurturken iyi bakın; çocuk erkekse öldürün, kızsız dokunmayın." Ama ebeler Tanrı'dan korkan kimselerdi, Mısır Kralı'nın buyruğuna uymayarak erkek çocukları sağ bıraktılar. Bunun üzerine Mısır Kralı ebeleri çağırıp, "Niçin yaptınız bunu?" diye sordu, "Neden erkek çocukları sağ bıraktınız?" (Çık.1:15.)

<sup>71</sup> Hauff, *Frauen Gestalten Diakonie: Von Der Biblischen Zeit Bis Zum Pietismus*, 16-17.

<sup>72</sup> "Oğlum, unutmaya öğrettiklerimi, aklında tut buyruklarımı. Çünkü bunlar ömrünü uzatacak, yaşam yıllarını, esenliğini artıracaktır. Sevgiyi, sadakati hiç yanından ayırma, bağla onları boynuna, yaz yüreğinin levhasına. Böylece Tanrı'nın ve insanların gözünde beğeni ve saygınlık kazanacaksın. Rab'be güven bütün yüreğinle, Kendi aklına bel bağlama. Yaptığın her işte Rab'bi an, O senin yolunu düze çıkarır. Kendini bilge biri olarak görme, Rab'den kork, kötülükten uzak dur. Böylece bedeninin sağlık ve ferahlık bulur... (Özd.31.)

<sup>73</sup> Hauff, *Frauen Gestalten Diakonie: Von Der Biblischen Zeit Bis Zum Pietismus*, 16.

<sup>74</sup> Yar. 1:27.



adalet temelinde okunması sosyal hizmet politikalarının esasını oluşturmaktadır.<sup>75</sup> Diakoni terimi, sosyal-hayırseverlik anlamında Yeni Ahit'te çeşitli şekillerde geçmektedir. En erken kullanımı Markos'da yer almaktadır.<sup>76</sup>

Diakoni kelimesi köken olarak Yeni Ahit'e dayanır. Yaşam şartları zor olan insanların çılgınlıklarını ve seslerini duymayı ifade eder.<sup>77</sup> Yeni Ahit'te diakoni, uzlaşmanın diakoni'si<sup>78</sup>, Kristoloji<sup>79</sup>, kilise yapısı<sup>80</sup>, evrensel ahlakın teolojik boyutu altında yer alan merkezi bir kavram haline gelmekte<sup>81</sup> ve her türlü yardım eylemlerini<sup>82</sup> ifade etmektedir. Esasen diakoni Hıristiyan söz ve eyleminin uzlaşma altında bir araya gelmesini anlatan bir kavramdır.<sup>83</sup>

Yeni Ahit'te diakoni faaliyetlerinin ilk temellerini ifade eden olay şu şekilde ifade edilmektedir: "İsâ'nın öğrencilerinin sayıca çoğaldığı o günlerde, Grekçe konuşan Yahudiler, günlük yardım dağıtımında kendi dullarına gereken ilginin gösterilmediğini ileri sürerek İbrânice konuşan Yahudiler'den yakınmaya başladılar. Bunun üzerine Onikiler, bütün öğrencileri bir araya toplayıp şöyle dediler: "Tanrı'nın sözünü yayma işini bırakıp maddi işlerle uğraşmamız doğru olmaz. Bu nedenle, kardeşler, aranızdan Ruh'la ve bilgelikle dolu, yedi saygın kişi seçin. Onları bu iş için görevlendirelim. Biz ise kendimizi duaya ve Tanrı sözünü yaymaya adayalım." Bu öneri bütün topluluğu hoşnut etti. Böylece, iman ve Kutsal Ruh'la dolu biri olan İstefanos'un yanısıra Filipus, Prohoros, Nikanor, Timon, Parmenas ve Yahudiliğe dönen Antakyalı Nikolas'ı seçip elçilerin önüne çıkardılar. Elçiler de dua edip ellerini onların üzerine koydular."<sup>84</sup> Bununla birlikte İsâ'nın yaşanan kıtlık sebebiyle günümüz diakonisine de ilham kaynaklarından olan şu olayı dikkat çekicidir: "Bunlardan Hagavos adlı biri ortaya çıkıp bütün dünyada şiddetli bir kıtlık olacağını Ruh aracılığıyla bildirdi. Bu kıtlık,

<sup>75</sup> Rainer Krockauer vd., *Theologie Sozialer Arbeit* (München: Kösel-Verlag, 2006), 39.

<sup>76</sup> Mar.10:43-45.

<sup>77</sup> Schmälzle, "Caritas – Diakonie",3 ; Luk. 10:27.

<sup>78</sup> 2. Ko. 5:18.

<sup>79</sup> Mar. 10:42.

<sup>80</sup> Luk. 22:27.

<sup>81</sup> Mat. 25:31.

<sup>82</sup> Luk. 10.

<sup>83</sup> Zitt, "Diakonie wahrnehmen und denken lernen", 524.

<sup>84</sup> Elç.6:1-6.



Klavdius'un imparatorluğu sırasında oldu. Öğrenciler, her biri kendi gücü oranında, Yahudiye'de yaşayan kardeşlere gönderilmek üzere yardım toplamayı kararlaştırdılar.”<sup>85</sup>

Diakoni faaliyetleri, İsa'nın zamanında gücün egemen olduğu toplumda bir paradigma değişikliğini açıkça ortaya koymaktadır. Zira o dönemde güç ve hükümlanlık toplumun her yönüne hâkim ve bir baskı unsuru olarak hüküm sürmektedir. Bu durum Yeni Ahit'te şöyle ifade edilir:

“İsa onları yanına çağırıp şöyle dedi: “Bilirsiniz ki, ulusların önderleri sayılanlar, onlara egemen kesilir, ileri gelenleri de onlara ağırlıklarını hissettirirler. Sizin aranızda böyle olmayacak. Aranızda büyük olmak isteyen, ötekilerin hizmetkârı olsun. Aranızda birinci olmak isteyen, hepinizin kulu olsun. Çünkü İnsanoğlu bile hizmet edilmeye değil, hizmet etmeye ve canını birçokları için fidiye olarak vermeye geldi.”<sup>86</sup> Burada İsa, gücün hükümlan ve egemen olmaktan ziyade yardımseverlik faaliyetlerinden kaynaklanmasını söylemekte ve o zamana kadar ki güç anlayışını tersini çevirmektedir. O dönemlerde diakoni resmi olarak kilise hizmeti ve ismi ile var olmamakla birlikte herkes bireysel anlamda yardım ve hayırseverlik faaliyetlerinde bulunmaktadırlar.<sup>87</sup> Pavlus'un mektuplarında kadınların günümüz diakoni faaliyetlerini de ifade eden bir takım çalışmalar yaptığı görülmektedir. “Kenhere'deki kilisenin görevlisi olan kız kardeşimiz Fibi'yi size salık veririm. Kutsallara yaraşır biçimde onu Rab'bin adına kabul edin. Herhangi bir ihtiyacı olursa, kendisine yardım edin. Çünkü o, ben dâhil, birçoklarına destek sağlamıştır.”<sup>88</sup>

Her ne kadar o günlerde kurumsallaşmış bir diakoniden bahsetmek mümkün değilse de, günümüz diakoni faaliyetlerinin yürütüldüğü herhangi bir kurumda yapılan işler şu pasaj ile temellendirilebilir: “Yanımda yalnız Luka var. Markos'u alıp beraberinde getir, yapacağım hizmette bana yardım eder.”<sup>89</sup> Cemaat içinde hizmet dayanışması ise şu ifadeler ile temellendirilebilir: “Hizmetse, hizmet etsin. Öğretmekse, öğretsin. Öğüt veren, öğütte bulunsun. Bağışta bulunan, bunu cömertçe yapsın. Yöneten, gayretle yönetsin. Merhamet

<sup>85</sup> Elç.11:28-29.

<sup>86</sup> Mar. 10:43-45.

<sup>87</sup> Staib, *Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung*, 32.

<sup>88</sup> Rom. 16:1-2; Schmälzle, “Caritas – Diakonie”, 4.

<sup>89</sup> 2.Ti. 4:11.



eden, bunu güler yüzle yapsın.”<sup>90</sup> Tanrı’nın sözüne hizmet ise: “Biz ise kendimizi duaya ve Tanrı sözünü yaymaya adayalım.”<sup>91</sup> Mesih tarafından verilen hizmetler için: “Sonra şöyle dua ettiler: “Ya Rab, sen herkesin yüreğini bilirsin. Yahuda’nın, ait olduğu yere gitmek için bıraktığı bu hizmeti ve elçilik görevini üstlenmek üzere bu iki kişiden hangisini seçtiğini göster bize.”<sup>92</sup> Bu ve bunun gibi ifadeler modern dönemde uygulana diakoni çalışmalarının kurumsal işleyişinde ilham kaynağı olmuştur.<sup>93</sup>

Yeni Ahit’in merkezinde, İsa’nın tebliği ve yaşamıyla başlayan Tanrı’nın krallığı vardır. Bu krallık hayırseverlik yoluyla adaletin, barışın ve yaratılışın korunmasını ifade etmektedir. Komşuluk ve benlik sevgisi, Tanrı’ya olan koşulsuz sevginin birincil eyleminin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>94</sup> Bu bağlamda müjdeyi duyurma, vaaz ve yardım etme aynı anda zikredilerek her iki görevin de birbirleri ile bağlantılı olduğuna işaret vardır.<sup>95</sup> Yani diakoni faaliyetleri dini ritüellerin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir. Bir diğer husus Hıristiyanlık’ta sevgi kavramına yüklenen anlamdır. Zira sevgiye yapılan atıf ve bu kapsamda yapılan hizmetler de diakoni faaliyetlerinin çerçevesini ve hedeflerini belirlemektedir. Nitekim Yuhanna’da “Benim buyruğum şudur: Sizi sevdiğim gibi birbirinizi sevin”<sup>96</sup> ifadesi sevginin aynı zamanda insani ilişkilerin de temeli olduğunu vurgulaması açısından önemlidir. Bu bağlamda Hıristiyanlık’ta sevginin kutsanması Pavlus’un mektuplarında diakoni olarak adlandırılan her şeyi kapsamaktadır.<sup>97</sup> Yeni Ahit’te İsa’nın özel sevgisi, ilgisi, yardım etme isteği ve fedakârlığı, acı çeken, açlık çeken, insanlar için kendini kurban etmesi şeklinde tezahür etmiştir.<sup>98</sup> Tanrı’nın sevgisinin insanlara yansıtılması bağlamında İsa’nın birçok ifadesi ile karşılaşırız. “Sizin aranızda böyle olmayacak. Aranızda büyük olmak isteyen, ötekilerin hizmetkârı olsun. Aranızda birinci olmak isteyen, hepinizin kulu

<sup>90</sup> Rom.12:7-8.

<sup>91</sup> Elç. 6:4.

<sup>92</sup> Elç.1:24-25; Rom.11:13; 15/31; 1Ti.1:12.

<sup>93</sup> DBK, "Diakonie Der Gemeinde", 42.

<sup>94</sup> Portmann, *Arbeitshilfe Diakonie in ländlichen Pastoralräumen*, 9.

<sup>95</sup> Schmälzle, "Caritas – Diakonie", 3.

<sup>96</sup> Yu.15:12.

<sup>97</sup> DBK, "Diakonie Der Gemeinde", 42.

<sup>98</sup> Wendland, "Weltweite Diakonie Antwort an H. Krimm (1967)", 155.



olsun. Çünkü İnsanoğlu bile hizmet edilmeye değil, hizmet etmeye ve canını birçokları için fidiye olarak vermeye geldi.<sup>99</sup> Tanrı'nın insanların birbirleri için yaptığı iyilik faaliyetlerini kendisi için yapılmış gibi kabul edeceği ifade edilir.<sup>100</sup> İnsanlara hizmet etmek ayrıca altı çizilerek kutsanmıştır.<sup>101</sup> Bunun yanında İsa, fakir ve ihtiyaç sahibi insanlara yapılan her türlü hizmetin adeta kendisine yapılmış gibi kabul edileceğini ifade etmektedir.<sup>102</sup> Yapılan her türlü yardım faaliyetlerinin büyük bir tevazu, adalet ve yardımseverlik duyguları içerisinde yapılması gerektiği de anlatılır.<sup>103</sup> İsa'nın ayak yıkaması,<sup>104</sup> efendilerin kölelere hizmet etme meselesi<sup>105</sup> diakoni çalışmalarına bu konuda temel teşkil eden hadiselerden sadece bir kaçıdır. Mamafih genel itibarıyla Luka incilindeki İsa figürü daha çok kendini hizmetkâr olarak tanımlar. Luka'nın tanımına göre ilk toplulukta, tüm Hıristiyanların mallarını sattıkları ve ihtiyaçlarına bağlı olarak mallarını herkes arasında paylaştığı sözde bir "komünizm" hüküm sürmüştür.<sup>106</sup> Bu örnekler bile o dönem içerisinde yardım ve hayırseverlik faaliyetlerinin o topluma karşı bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir.<sup>107</sup>

### Sonuç

Diakoni Protestan kilisesinin maddi ve manevi her türlü yardım faaliyetlerini kapsayan çalışmalara verilen isimdir. Diğer Hıristiyan mezheplerinde de Karitas gibi diakoniye benzer yardım faaliyetleri mevcuttur. Fakat diğer mezheplerin yardım faaliyetleriyle birlikte konunun ele alınması çalışmamızın boyutlarını aşacağı için bu çalışmamızı diakoni çalışması ile sınırladık. Diakoni çalışmaları kişisel, kurumsal, organize, ve spontane olarak gerçekleştirilmektedir. Yardım faaliyetleri bu kapsamda çok çeşitli ve farklı boyutları olan bir iştir. Protestanlıkta vaaz ve yardım faaliyetleri birbirinden ayrı görülmemiştir. Esasen diakoni çalışmaları bu bağlamda değerlendirildiğinde misyonerlik faaliyetlerinin de bir parçasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda yardım çalışmaları ilk dönemden itibaren Hıristiyanlığın yayılmasında en önemli etkenlerden birisi olmuştur. Diakoni

<sup>99</sup> Mar. 10:43-45.

<sup>100</sup> Mat. 25:40.

<sup>101</sup> Mar.10:42-45; Mat. 20:28.

<sup>102</sup> Mat.25:35-40; Ayrıca bkz. Mat. 25: 31-46; Mar. 10: 35-45; Luk. 10:25-37; Yu. 13:1-17.

<sup>103</sup> Zitt, "Diakonie wahrnehmen und denken lernen", 523.

<sup>104</sup> Yu.13:4-9.

<sup>105</sup> Lu.12:37-40.

<sup>106</sup> Elç. 2:42; 47; 4:32-35.

<sup>107</sup> Staib, *Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung*, 33.



faaliyetlerinin bir diğer amacı ise toplumdaki dışlanmış dezavantajlı grupların sosyal hayata katılmalarını sağlamaktır.

Diakoni çalışmalarının kişisel, entegrasyona yönelik ve politik olmak üzere üç saça ayağında yapıldığı görülmektedir. Kilise bu faaliyetleri yerine getirirken sadece Hristiyanlarla iş birliği yapmamaktadır. Kendisi ile ortak faaliyetler yapmak isteyen ve yapabilecek bütün STK ve kuruluşlarla iş birliğine açıktır. Diakonal faaliyetler icra alanı gereğince hem sosyal, hem de teoloji ilimlerinin konusunu teşkil etmektedir. Teolojik olarak diakoni Yeni Ahit'in merkezinde yer alan bir hizmet sahasıdır. Tanrı'nın insanları sevmesine ve kişinin komşusunu sevmesi emrine dayanmaktadır. Kilise diakoni çalışmalarında ilhamını gerçek bir diakon olarak İsa'dan almaktadır. Zira bu anlamda Misyon görevi, Hristiyanlık'ta direkt olarak Tanrı'nın doğasında var olan ilahi bir eylem olarak düşünülmektedir. Başka bir deyişle Tanrı, misyonu başlatan ve devam ettiren en önemli aktördür. Fakat diakoni çalışmalarının başlangıcı İsa ile başlamamaktadır. Eski Ahit'te ve diğer peygamberlerin öğretilerinde kurumsallaşmış bir diakoni çalışmalarından söz etmek mümkün gözükmez de günümüz diakonisine temel teşkil edecek verileri bulabiliriz. Esasında İsa bu konuda eski yardım geleneğini geliştirerek devam ettirmiştir. Eski Ahit'te yoksulların, mültecilerin ve diğer dezavantajlı grupların hayatları ile ilgili birçok örnek bulmak mümkündür. Özellikle İsrailoğulları'nın tarih boyunca sürgün başta olmak üzere yaşadıkları acı tecrübeler yardım faaliyetlerinde temel motivasyon kaynağı olmuştur. Eski Ahit'te diakoni faaliyetlerine temel teşkil edecek bir diğer husus ise Tanrı Yahve'nin imajıdır. Tanrı'nın tüm yarattıklarının haklarını savunan Tanrı olarak kabul edilmesi, dezavantajlı insanlara sürekli iyilik eden bir Tanrı imajının öne çıkması diakoni çalışmalarına ilham kaynağı olmuştur.

Eski Ahit'te yapılan işlerde Tanrı'yı örnek alma "imitatio dei" inancı da diakoni bağlamında Eski Ahit ahlakının temelini teşkil etmektedir. Yahudilik ve Hristiyanlığı kadınların yardım faaliyetlerine katılmaları konusunda kıyasladığımızda Yahudilikte kadınların biraz daha geri planda kaldığını söyleyebiliriz. Fakat Eski Ahit'te yardımseverlikleri ile öne çıkan bazı kadın figürlerinin öne çıkartılması kadınların da diakoni faaliyetlerinde öne çıktıklarının göstergesi niteliğindedir.





Muhakkak ki diakoni çalışmalarının tarihi süreç içerisinde birçok örnekleri ve geçirdiği süreçler mevcuttur. Diakoninin kurumsallaşması ve geçirdiği evreler, kapsamlı bir çalışmaya konu olacağı için başka bir çalışmamızda ayrıca ele alınmaya çalışılacaktır.



### Kaynakça / References

Benedict, Hans Jürgen. *Barmherzigkeit und Diakonie: Von Der Rettenden Liebe Zum Gelingenden Leben*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2008.

Biblestudytools,09.01.2022,<https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/leitourgia.html>

Calvert, Isaac. "Holiness and Imitatio Dei: A Jewish Perspective on the Sanctity of Teaching and Learning". *Religions* 12/1 (2021), 12-43. <https://doi.org/10.3390/rel12010043>

DBK, Deutsche Bischofskonferenz. *Diakonie Der Gemeinde, Beschluss der Pastoralsynode*. Deutschland: Deutsche Bischofskonferenz, 1974.

E.K.D, Evangelischen Kirche. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche : Kirche der Freiheit Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche, 2006.

Ernst, Dassmann. "Zeugnis des Glaubens". *Lebendiges Zeugnis*. 49/1, (1994), 1-21.

Eurich, Johannes-Schmidt, Heinz. *Diakonik: Grundlagen-Konzeptionen - Diskurse*. Göttingen Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, V&R Academic, 2016.

Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik ve Hıristiyan misyonerler." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002): 1-21.

Hasanoğlu, Eldar. "Ortaçağda Tasavvuf ve Kabala'nın buluşması". *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu, İnsanlığın Hakikat Arayışı*. ed. Mustafa Arslan vd. 269-278. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.

Haslinger, Herbert. *Diakonie: Grundlagen Für Die Soziale Arbeit Der Kirche*. Paderborn: UTB GmbH, 2009.

Hauff, Adelheid M. *Frauen Gestalten Diakonie: Von Der Biblischen Zeit Bis Zum Pietismus*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 2006.

Herrmann, Volker. *Liturgie und Diakonie*. pdf: Baier Copierservice GmbH, 2003. [https://www.dwi.uni-heidelberg.de/imperia/md/content/fakultaeten/theologie/dwi/dwi-info\\_sonderausgabe\\_3.pdf](https://www.dwi.uni-heidelberg.de/imperia/md/content/fakultaeten/theologie/dwi/dwi-info_sonderausgabe_3.pdf)

Husmann, Bärbel. Biewald, Roland. *Diakonie: Praktische Und Theoretische Impulse Für Sozial-Diakonisches Lernen im Religionsunterricht*. Evangelische Verlagsanstalt, 2010.

Johannes, Eurich. *Diakonie*, pdf: Gerhard Wegner, 2018. [Diakone.pdf \(siekd.de\)](https://www.siekd.de/Diakone.pdf)



- Krockauer, Rainer vd., *Theologie Sozialer Arbeit*. München: Kösel-Verlag, 2006.
- Mertin, Christiane Fiebig. *Die Geschichte Der Diakonie Von Den Sieben Almosenpflegern Bis Heute*. Brüggen: Evang. Kirchengemeinde Brüggen-Elmpt, ts.
- MerriamWebster,09.01.2022,<https://www.merriamwebster.com/dictionary/martyr#:~:text=1%20%3A%20a%20person%20who%20voluntarily,to%20the%20cause%20of%20freedom>
- Nordstokke, Kjell. *Lutherischer Weltbund, Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment; an LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia*. Geneva: Lutheran World Federation, 2009.
- Oeming, Manfred. *Das Alte Testament als Grundlage des diakonischen Handelns der Kirche*, in: H.-D. Neef. Stuttgart: 2006.
- Portmann, Maria. *Arbeitshilfe Diakonie in ländlichen Pastoralräumen*. Luzern: Caritas Luzern, ts.
- Schmälzle, Udo. "Caritas-Diakonie". *Das wissenschaftlichreligionspädagogische Lexikon im Internet*. ed. Mirjam Zimmermann-Heike Lindner. 4-21. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.
- Sprenger, Reinhard K. *Aufstand des Individuums Warum wir Führung Komplett Neu Denken Müssen*. Frankfurt: Campus Verlag, 2000.
- Şeker, Cihat. "Yahudilikte Sadaka." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014): 83-104.
- Staub, Tobias. *Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung: Eine Institutionenökonomische Analyse Unter Besonderer Berücksichtigung Diakonischer Finanzierungsstrukturen*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst, 2013.
- Wendland, Heinz Dietrich. "Weltweite Diakonie Antwort an H. Krimm (1967)", *Liturgie und Diakonie Zu Leben und Werk von Herbert Krimm*. mlf. Volker Herrman. 153-163. Heidelberg: Baier Copierservice GmbH, 2003.
- Wurster, Jan Thomas. *Diakonische Ideen Und Diakonische Arbeit In Neueren Bewegungen – Diakonie Neu Gedacht Neu Gelebt?*. Ludwigsburg: Evangelische Hochschule, Bachelorthesis, 2020.
- Zitt, Renate. "Diakonie wahrnehmen und denken lernen". *Didaktische Modelle Praktischer Theologie*. ed. Martin Steinhäuser-Wolfgang Ratzmann. 500-544. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002.

