

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

OCAK 2023
CİLT 10 / SAYI 19

DOI: 10.17050

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
2011

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050



ISSN: 2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, İSAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Akademik Resource Index, CROSSREF, ve SOBIAD Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Theology Journal is indexed in EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, ISAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Academic Resource Index, CROSSREF, and SOBIAD Discovery Databases.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

EDİTÖR & YAYIN KURULU

(EDITOR & EDITORIAL BOARD)

DERGİ SAHİBİ / OWNER OF THE JOURNAL

Dekan Prof. Dr. Abdulmecit OKCU

abdulmecit.okcu@kafkas.edu.tr

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Arş. Gör. Şahin YETİK

sahinyetik@gmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR YARDIMCISI

Arş. Gör. Ubeyde CANLI

ubeydecanlı@gmail.com

Türkiye

Konular: Tefsir

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut ÜSTÜN

mhmstn@hotmail.com

Türkiye

Konular: İngilizce

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ARAPÇA DİL EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Sara ÇINAR

sara_ahmetali@hotmail.com

Türkiye

Konular: Arap Dili ve Belagati

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

(Temel İslâm Bilimleri / Basic Islamic Sciences)

Arş. Gör. Fatma DEMİR

demirfatma25@hotmail.com

Türkiye

Konular: Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. İbrahim AYHAN
iayhan_7221_@hotmail.com
Türkiye
Konular: Hadis
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Kadir İLTİR
iltirkadir36@gmail.com
Türkiye
Konular: Tefsir
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Dr. Yusuf ÇINAR
yusufcinar@kafkas.edu.tr
Türkiye
Konular: İslâm Hukuku
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ARASOĞLU
mustafaarasoglu@gmail.com
Türkiye
Konular: İslâm Hukuku
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Dr. Samet KELLEÇİ
sametkelleci@hotmail.com
Türkiye
Konular: Tasavvuf
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ÇABUK
mcabuk882@gmail.com
Türkiye
Konular: Tasavvuf
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Büşra KAYA
bushra_kaya01@hotmail.com
Türkiye
Konular: Kur'ân Okuma ve Kıraat İlimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religion Sciences)

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman YALÇI
ayalcia@gmail.com
Türkiye
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI

bedriye_79@hotmail.com
Türkiye
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Merve EKİCİ
ekicimerve06@gmail.com
Türkiye
Konular: Din Bilimleri
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(İslâm Tarihi ve Sanatları / Islam History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI
gulcan-019@hotmail.com
Türkiye
Konular: İslâm Tarihi ve Sanatları
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Maşide Betül KAYA
masidebetul@gmail.com
Türkiye
Konular: İslâm Sanatları
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (Kitap Değerlendirme / Book Review)

Arş. Gör. Elif KELEŞ
elefkl5@gmail.com
Türkiye
Konular: Kitap Değerlendirme
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan GÜLER
hasan_safii@hotmail.com
Türkiye
Konular: Kitap Değerlendirme
Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK
ozturkemine25@gmail.com
Türkiye
Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Prof. Dr. Osman KARA
okara@nku.edu.tr
Türkiye
Kurum: Namık KEMAL Üniversitesi İlahiyat Fak. (Tekirdağ)

Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

hikmetkocyigit@hbv.edu.tr

Türkiye

Kurum: Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fak. (Ankara)

Prof. Dr. Ömer KARA

omerkara@atauni.edu.tr

Türkiye

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK

hozcelik@atauni.edu.tr

Türkiye

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

t.imamoglu@atauni.edu.tr

Türkiye

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Nsiyf Jassem MOHAMMAD

Nsiyfjassem@gmail.com

Irak

Kurum: Bağdat Üniversitesi Güzel Sanatlar Koleji Grafik Tasarım (Bağdat)

Prof. Dr. Wisal Jeris ALRABADİ

Wrabadi1@yahoo.com

Ürdün

Kurum: Yermuk Üniversitesi Beden Eğitimi Fakültesi (İrbid)

Prof. Dr. Yasser TARSHANY

dyaser201482@gmail.com

Malezya

Kurum: Kurum: Malezya Uluslararası Al Madinah Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh ve Usul Fıkıh Bölümü Başkanı ve Majmaa Dergisi Direktörü. (Kuala Lumpur)

Prof. Dr. Abaker abdelbanat ADAM IBRAHİM

abaker 2012@live.com

Sudan

Kurum: Karşılaştırmalı Dinler, Kur'an-ı Kerim Üniversitesi (Omdurman)

Prof. Dr. Mellakh ABDELDJALİL

mellakh.abdeldjalil@gmail.com

Cezayir

Kurum: Orta Çağ İslam Tarihi Ghardaia Üniversitesi (Ghardaia)

Doç. Dr. Omar Hasan ALAMERİ

omaralameri95@gmail.com

Kuwait

Kurum: Modern Arap edebiyatı, Kuveyt uluslararası hukuk okulu.(Kuveyt)

Doç. Dr. M. Fatih KALIN

fkalin25@gmail.com

Türkiye

Kurum: Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kastamonu)

Doç. Dr. Adem BALKAYA

adembalkaya81@hotmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi Edebiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Alparslan KARTAL

alparslan.kartal@kafkas.edu.tr

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Habib ŞENER

habibsener@gmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Murat SARIGÜL

mrtsgl24@hotmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Nural SAVCI

nuralsavci@gmail.com

Türkiye

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Mohammed Suliman SHBAİR

m.s.gaza82@gmail.com

Filistin

Kurum: Kamu Hukuku, Hukuk Fakültesi, Alazhar Üniversitesi (Gazze)

Ass.Prof. Naglaa Abdelrhman Wagialla Blass

naglaablass@hotmail.com

Sudan

Kurum: Sosyoloji, Gezira Üniversitesi (Gezira)

Ass.Prof. ENAS M. I. ALQODSI

enas.alqodsi@adu.ac.ae

BAE

Kurum: Medeni Hukuk, Hukuk Fakültesi, Abu Dabi Üniversitesi (Abu Dabi)

EDİTÖRDEN

Dergimizin 2023 yılının birinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** temmuz ve ocak aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan ve jenerikte belirtilen **Uluslararası İndeksler** tarafından taranan hakemli, akademik bir dergidir.

Dergimizde özellikle din ve ahlak konuları başta olmak üzere, sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; araştırma, deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtımı ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanmaktadır. Hazırlanan çalışmaların araştırma ve kavramsal nitelikte olması önemsenmekte olup gerek ülkemizde gerekse de İslâm ve Batı Âleminden özellikle dinî ve ahlâkî konuları kapsamı tercih konusudur.

KAÜİFD yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Dergimize gönderilecek makalelerin **yayın tarihinden en az 45 gün öncesine kadar** gönderilmesi gerekir. Dergimizin **Temmuz sayısı için son gönderim tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için son gönderim tarihi 15 Kasım'dır**. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine ve diğer önemli duyurularına dair **Dergipark** üzerindeki sayfamızın (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat>) takip edilmesi tavsiye edilir. Dergimizin bu sayısında (C.10, S.19) İslam Hukukunda 1, Arap dilinde 3, Hadiste 2, Tefsirde 1, Felsefe ve Din Bilimlerinde 3, İslam Tarihinde 1, Tasavvufta 3 ve Çeviride de 1 olmak üzere toplamda özgün **15 makale** bulunmaktadır.

Başta yazarlarımız olmak üzere dergimizin makale gönderiminden yayımlanmasına kadar işleyen süreçte hakemlerimize, yayın kurulumuza, alan editörlerimize ve özellikle de özverili çalışmalarından ötürü editöryal ekibimize teşekkür ediyoruz.

EDİTÖR

Arş. Gör. Şahin YETİK

FROM THE EDITOR

We are excited to present the first issue of our magazine for the year 2023 with you, our esteemed readers. Kafkas University Faculty of Divinity Review is a peer-reviewed, academic journal published twice a year, in July and January, and scanned by the International Indexes specified in the credits.

In our journal, copyrighted and translated articles, texts and translations made in all fields of social sciences, especially religion and morality; research, experimental, descriptive and theoretical studies; model suggestions, book and scientific event promotion and evaluations, etc. articles are published. It is important that the studies prepared are of a research and conceptual nature, and it is a matter of preference that they cover especially religious and moral issues both in our country and in the Islamic and Western World.

KAUIFD takes care to adhere to the broadcast period. The articles to be sent to our journal must be sent at least 45 days before the publication date. The deadline for submission for the July issue of our journal is May 15, and the deadline for the January issue is November 15. However, it is recommended to follow our page on Dergipark (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat>) regarding the journal's article acceptance dates and other important announcements. In this issue of our journal (**I.10, V.19**), there are a total of **15 original articles**, 1 in Islamic Law, 3 in Arabic, 2 in Hadith, 1 in Tafsir, 3 in Philosophy and Religious Sciences, 1 in Islamic History, 3 in Sufism and 1 in Translation.

We would like to thank our reviewers, editorial board, field editors and especially our editorial team for their devoted work in the process from submission to publication of our journal, especially our authors.

EDITOR IN CHIEF

Res. Assis. Şahin YETİK

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. Kur'an'da Boşanmanın Hukukî Sonuçları
Legal Consequences Of Divorce In The Qur'an
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1110938>
Dr. Hasan ÇINAR (ORCID 0000-0001-5346-9943)1-27
2. Üsküplü Abdurrahîm Efendi Ve İki Dilli Manzum Kaside-İ Bürde Çevirisi
Abdurrahîm Efendi from Skopje and Bilingual Verse Translation of Kaside-i Burde
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1185212>
Arş. Gör. Ömer Faruk KARAKUŞ (ORCID 0000-0003-4542-1047)
Arş. Gör. Muhammet Emin UZUNYAYLALI (ORCID 0000-0002-5413-0463) 28-50
3. Meşhûr Muhaddislerin Hocası Kuteybe b. Saîd'in Hayatı ve Hadis İlmine Katkıları
A Teacher of Muḥaddith Authors Qutayba b. Sa'îd's Biography and His Contribution to the Science of Ḥadīth
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1194314>
Öğr. Gör. Abdullah AYDIN (ORCID 0000-0002-1863-8622).....51-78
4. Kur'an'da Din İstismarını İfade Eden Bazı Kelimeler
Some Words Expressing Religious Abuse in the Qur'an
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1168033>
Prof. Dr. Musa BİLGİZ (ORCID 0000-0003-2194-9592)
Ali Ertan ULUKAN (ORCID 0000-0002-5635-6538)79-106
5. İbn Hişâm En-Nahvî'nin Eserlerinde Tercih Ve Tenkit İfadeleri
Expressions of Preference and Criticism in the Works of Ibn Hisham an-Nahvi
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1173763>
Öğr. Gör. Fatih SARI (ORCID 0000-0002-9516-1813).....107-134
6. Ekonominin Temel Kavramlarına Hz. Peygamber'in Sünneti Perspektifinden Bir Bakış: Sermaye Birikimi Örneği
A Look at the Basic Concepts of Economics from the Perspective of the Prophet's Sunnah: Capital Accumulation Example
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1174243>
Teoman KÜMBET (ORCID 0000-0003-0158-3749)
Doç.Dr. Abdulvahap ÖZSOY (ORCID 0000-0001-7408-5519).....135-164
7. Erol Güngör Perspektifinden Ahlâk Ve Ahlâkın Toplumsal Önemi
Morality And Its Social Importance For Erol Güngör
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1165726>
Mehmet BERKTAŞ (ORCID 0000-0002-8040-5336)
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK (ORCID 0000-0003-2127-7431).....165-1
8. Descartes'ta "Düşünüyorum" Ve Ruhun Varlığının Argümanları
"I Think" and The Arguments for The Existence of The Soul In Descartes
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1175775>
Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN (ORCID ORCID 0000-0002-6644-7177)185-204

9. Sevgi Eksenli Dindarlığın İmkânı Üzerine
On The Possibility Of Love-Based Piety
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1175550>
Öğr. Gör. Fahri GÜZEL (ORCID 0000-0002-9550-8485)
Prof. Dr. Faruk KARACA (ORCID 0000-0002-3325-2154).....205-232
10. Endülüs Tarihinde Erken Dönem Şehircilikle İlgili Yeni bir Karşılaştırmalı İnceleme
A New Comparative Study of Early Urbanism in the History of Andalusia
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1196105>
Dr. Khalid Emam ABUSHNAP (ORCID 0000-0002-3108-6631).....233-251
11. Kureyszîzâde El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi'nin 'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Risâlesi: İnceleme Ve Transkripsiyon- Kureyszîzade El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi's 'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Treatment: A Review and Transcription <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1196562>
Abdulkerim ÇAĞLAR (ORCID 0000-0003-0108-1052).....252-269
12. Es-Seyru Ve's-Sülûk İlâ Meliki'l-Mülûk İsimli Eser Bağlamında Nefsin Mertebeleri
The Stages Of The Nafs In The Context Of The Book al-Sayr wa al-Sulûk ilâ Malik al-Mulûk
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1203460>
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK (ORCID 0000-0003-1434-2135).....518-532
13. İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması "Bakara Sûresi Örneği"
Using the Prepositions of Istifhâm without the Meaning of the Question "The Example of Surah Al-Baqara" <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1204311>
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Fatih AKBAŞ (ORCID 0000-0001-8570-3917).....300-312
14. Menâzil Şerhi Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mükâşefe ve Müşâhede Kavramlarına Yaklaşımı
Ibn Qayyim al-Jawziyya's Approach to the Concepts of Mükâşefe and Müşâhede in the Context of the Menâzil Commentary <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1196884>
Arş. Gör. Dr. Samet KELLEÇİ (ORCID 0000-0001-9929-0922).....313-332
- Çeviri Makaleleri / Translate Articles**
15. Kinde ve Mezhic Kralı Mâlik b. Muâviye'nin Me'rib'teki Himyerî Kralı Şemmer Yuhar`iş'i Ziyareti
The Visit of Mâlik bin Mu'âwiyah, King of Kindah and Mağhiğ to the Himyarite King Şammar Yuhar'is in Ma'rib <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1165168>
Doç. Dr. Hakan TEMİR (ORCID 0000-0002-4142-6310)
İbrahim OĞUZHAN (ORCID 0000-0002-4142-6310).....333-346

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALE YAZIM KURALLARI

(ARTICLE WRITING PRINCIPLES)

- Bu Dergi, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*'nin bir yayınıdır.

- Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (**Ocak-Temmuz**) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap değerlendirmesine de yer verilebilir.

- Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi **yayın kurulu** tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre **en az iki hakem** tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez. Ancak en geç 2 (iki) ay içinde makale yazarlarına süreçle ilgili geri bildirimde bulunulur.

- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide **yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması** gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez. Dergimizde yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

- Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca **yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir**. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

- Dergimizin **makale yazım ve yayım ilkeleri** dergi park sistemi "Keşfet" bölümünde yer almaktadır. (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat/writing-rules>)

Kur'an'da Boşanmanın Hukukî Sonuçları Legal Consequences Of Divorce In The Qur'an

Dr. Hasan ÇINAR Doktor / Ankara İl Müftüsü

Doctor / Ankara Muftiate

hasancinar36@hotmail.com

Orcid: 0000-0001-5346-9943

Atıf/©: Çınar, Hasan (2023). Kur'an'da Boşanmanın Hukukî Sonuçları, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, 1-27

Citation/©: Cinar, Hasan (2023). Legal Consequences Of Divorce In The Qur'an, Kafkas University Faculty of Divinity Review. Issue 10-19, 1-27

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1110938](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1110938)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 April/ 29 Nisan 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 02 June/ 02 Mayıs 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / 28 Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; Issue / Sayı: 19 Pages / Sayfa: -1-27

Suggested ISNAD Citation: Hasan Çınar, "Kur'an'da Boşanmanın Hukuki Sonuçları", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Ocak-January 2023), 1-27.

Notlar/Notes

Bu makale 2020 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümünde tamamlanmış olan, "Kur'an-ı Kerim'de Evliliğin Sonlandırılması" isimli doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Legal Consequences Of Divorce In The Qur'an Hasan Çınar

Abstract

According to Islamic Law, divorce is the termination of marriage based on certain rules at the request of one or both of the couples who have married with a certain agreement. With the divorce, some rights and obligations disappear immediately, and some disappear after a certain period of time. Some of them are on the care of spouses and some of them on the care of children. The concept of Iddah is an important concept in divorce. It is necessary for a woman to wait for violence, to overcome a difficult psychological situation. The reasons for the claim are that if her husband has passed away, the woman mourns the death of her husband and comes out of this psychological situation, and if there is a child in her womb, quarrels are avoided. If the marriage contract has been concluded but no zafah or halvet has been realized, if there is no iddah to wait for the woman in the divorce that has taken place, in this case, if the act of marriage has been realized (halvet / zifaf has been performed), in this case, if the woman is pregnant, the woman's term is until she gives birth. Mehir, alimony and Mut are concepts that have different rights and obligations. In this article, we will try to understand this issue in the axis of the Quran and hadiths.

Key words: Islamic Law, Marriage, Iddet, Marriage, Alimony, Mut'a.

Kur'an'da Boşanmanın Hukukî Sonuçları Hasan Çınar

Öz

İslam Hukukuna göre boşanma, belirli bir anlaşma ile evlenmiş olan çiftlerden birinin veya ikisinin birden isteğiyle belirli kurallara istinaden evliliğin sonlandırılmasıdır. Boşanma ile birlikte bazı hak ve yükümlülükler hemen, bazıları ise belirli bir zaman sonra ortadan kalkmaktadır. Bunların bir kısmı eşler, bir kısmı ise çocukların bakımı üzerinedir. İddet kavramı boşanmada önemli bir kavramdır. Kadının iddet beklemesi, zorlu bir psikolojik durumun üstesinden gelmesi için gereklidir. İddetin sebepleri, kocası vefat ettiyse kadının ölen kocasının yasını tutması ve bu psikolojik durumdan çıkması, nesep konusunda ve rahminde çocuk varsa bununla ilgili konularda şaibelerin önüne geçilmesi görülmektedir. Nikâh akdi gerçekleşmiş olduğu halde zifaf ya da halvet gerçekleşmemiş ise bu durumda gerçekleşen boşanmada kadın için beklemesi gereken bir iddet yok iken, nikâh akdi fiili (halvet/zifaf vuku bulmuş) olarak da gerçekleşmiş ise bu durumda kadın hamile ise kadının iddeti çocuğunu doğurana kadardır. Bu çalışmada söz konusu konu Kur'an ve hadisler ekseninde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Nikâh, İddet, Mehir, Nafaka, Mut'a

GİRİŞ

Boşanma hak ve yükümlülük barındıran evliliğin sonlandırılması demektir.¹ Bunun da bazı hukukî sonuçları vardır. Çalışmada boşanmanın hukuki sonuçlarından iddet, mehir, nafaka, süknâ mükellefiyeti ve tarafların yeniden evlenme talepleri ile gündeme gelen şer'î tahlil konusu ele alınmıştır.

1. Kur'an'da Talâk ve Doğurduğu Sonuçlar

Eşler açısından boşanma ile birlikte birçok hak ve yükümlülük ortadan kalkmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "Eğer (yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Biliniz ki Allah, hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir."² ve "Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerinin sonuna yaklaşınca ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın..."³ âyetleri boşamaya ve boşama sonrasında yapılması gerekenlere işaret etmektedir.

Boşanma ile birlikte bazı hak ve yükümlülükler hemen, bazıları ise belirli bir zaman sonra ortadan kalkmaktadır. Bunların bir kısmı eşler, bir kısmı ise çocukların bakımı üzerinedir.

1.1. İddet ve Çeşitleri

"İddet", sözlükte "bir şeyi saymak, sayılan bir şeyin miktarı, limiti ve az olsun çok olsun topluluk" manasında kullanılmaktadır. İddet kelimesinin çoğulu "ided" şeklindedir.⁴

Cahiliye döneminde de mevcut olan bu uygulamada örneğin kocası ölen kadın için bir yıllık bekleme ve yas tutma süresi öngörülmekteydi. İslam hukukunda iddet "bir erkeğin ya da kadının evlilik sona erdikten sonra başka bir kimseyle evlenebilmesi için geçmesi gerekli olan süredir." şeklinde tanımlanmaktadır.⁵

Kadının iddet beklemesi, zorlu bir psikolojik durumun üstesinden gelmesi için gereklidir. İddetin sebepleri, kocası vefat ettiyse kadının ölen kocasının yasını tutması ve bu

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhâmmmed b. Mûkerrem, Lisânu'l-Arab, (Beyrût: Dâru Sadr, t.y.) 10/225, 226; Muhammed b. Ya'kub, Firûzâbâdî, Kâmusû'l-Muhit, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 904; Rağîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân, (y.y: b.y, t.y.), 306.

² Bakara 2/227. (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)

³ Bakara 2/231. (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ)

⁴ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhâmmmed b. Mûkerrem İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab (Beyrut: Dâru Sadr, 1993) 3/281-284; Muhammed b. Muhammed bin Abdürrezzâk el-Hüseyinî Zebîdî, Tâcü'l-'arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs. (y.y: Dâru'l-Hidâye, t.y.) 8/357.

⁵ İsfahânî, Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân, 324; Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuki İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu, (İstanbul: Bilmen Yayınevi,1968) 2/368; Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016) 229; Hayrettin Karaman, İslam Hukuk Tarihi, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 45; Abdullah Kahraman, Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 106.

psikolojik durumdan çıkması, nesep konusunda ve rahminde çocuk varsa bununla ilgili konularda şaibelerin önüne geçilmesi görülmektedir. Bunun yanında yeni bir evliliğe psikolojik açıdan hazır olması da belli bir sürenin geçmesini gerektirmektedir.⁶

İddet süresi içerisinde olan bir kadınla evlenmek haram, hukuken de geçersizdir. Nitekim Hz. Ömer'in yasağa rağmen iddet süresi içerisinde evlenen bir çifti, daha sonrasında da evlenememeleri şeklinde cezalandırdığı rivâyet edilmiştir.⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de iddet kelimesi bu anlamıyla Bakara sûresi 2/232, 234, 235, 240, Ahzâb 33/49, Talâk 65/1 ve 4. âyetlerde olmak üzere 7 yerde geçmektedir.

Bakara sûresi 2/228. âyette iddetin süresi hakkında bilgi verilirken kurû' lafzı kullanılmıştır.

Kurû' Kavramı (الْقُرْءُ – الْقُرْءُ): Bakara Sûresi 2/228. âyette Yüce Allah, "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler..."⁸ buyurarak kurû' lafzı ile iddetin ne olduğu ve süresi hakkında bilgi vermiştir.

Âyet-i kerîmede geçen (الْقُرْءُ – الْقُرْءُ) ifadesi "kadının özel günlerine geçişini" ifade etmektedir. Diğer yandan hem temizlik hem âdet günleri için kullanılması, tartışmalara ve görüş ayrılıklarına sebep olmuştur.⁹

İbn Ömer, Hz. Aişe, Zeyd b. Sabit, İmam Mâlik ve İmam Şâfi'ye göre "kurû'" kelimesi ile ay halinden temizlenme anlamına gelen "tuhûr" kastedilmektedir. Ahmed b. Hanbel'in bir görüşü de bu yöndedir. Hz. Ömer, İbn-i Mesûd, Ebû Mûsa el-Eşârî, Ebu'd-Derdâ, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'in diğer bir görüşüne göre ise "kurû'" dan maksat ay halini görmektir" demişlerdir.¹⁰

⁶ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhâmmed b. Ahmed b. Muhâmmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 3/108; Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâi'u-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986,) 3/204, 206; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfi fi Fikhi'l-İmâm Ahmed*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994,) 3/107; Ateş, *Kur'ânı Kerîm'de Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsiri*, 264; Demircan, Adnan, Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh, *Diyanet İlmî Dergi*, 49/3, 26.

⁷ Halil İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2000), 21/469.

⁸ Bakara 2/228. وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوَّلْتُهُنَّ (أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)

⁹ Kurtubî, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kurân* thk. Hişâm b. Semîr el-Buhârî (Riyâd, Daru Âlemü'l-Kütüb, 2003,) 3/112-113; İsfahânî, *Müfredât*, 402; Celal Yıldırım, *Kur'an Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1971.) I, 182; Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, (Ankara: Saray Matbaacılık, 4. Baskı, 2012), 1/361. Rifat Uslu, Talâk Sûresinin Aile Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi, *USAD*, 11/59, (2018), 1441.

¹⁰ Kurtubî, 3/113-116; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Amr b. Kesîr el-Kurayşî ed-Dımeşkî, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, ((y.y), Dâru Tîbe, (t.y.), 1/606, 608; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, (t.y)), 2/105-106; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 8 Baskı, (t.y.)), 1/391.

Âyet-i kerîmenin devamında "... Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz..." buyrulur kadınlar iddetleri konusunda doğru bilgi vermekle mükellef kılınmışlardır.¹¹

İddet beklemek vaciptir. İddet beklemenin vücûbiyeti kitap, sünnet ve icma ile sabittir. Bakara sûresi 228. âyet ve Hz. Peygamber'in Fatıma binti Kays'a "*İddetini İbn-i Ümmi Mektum'un evinde bekle*" buyurması, delil olarak kabul edilmektedir.¹²

Hiz. Peygamber, "*Boşama hakkı erkeklere, iddet beklemek ise kadınlara aittir.*" buyurmuştur.¹³

Taraflar açısından İddet ile birlikte nafaka, mesken gibi konularda hak ve sorumlulukların ortaya çıkması söz konusudur. İddet; talâk, fesih, tefrîk, irtidat, gâiblik ve ölümle gerçekleşmektedir. İddet; ay, kurû', hamilelik, kocanın mefkûd oluşu ve istibra gibi çeşitleri üzerinden açıklanmaktadır.

Bazı âlimler bu âyetin Talâk 4, Ahzab 49. Âyetler ile neshedildiğini ifade etmişlerse de burada söz konusu olan nesh değil tebyîn ve tahsisdir.¹⁴

Nikâh akdi gerçekleşmiş olduğu halde zifaf ya da halvet gerçekleşmemiş ise bu durumda gerçekleşen boşanmada kadın için beklemesi gereken bir iddet yoktur. Dolayısıyla boşanmadan hemen sonra evlenmesi mümkündür.¹⁵ Söz konusu durum Ahzâb Sûresi 49. âyette "*Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara müt'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.*"¹⁶ buyrulmaktadır.

Nikâh akdi fiili (halvet/zifaf vukubulmuş) olarak da gerçekleşmiş ise bu durumda kadın hamile ise kadının iddeti çocuğunu doğurana kadardır. Konu, "*Hamile olanların bekleme süresi ise hamileliğin bitmesiyle sona erer.*" ifadeleriyle açıklanmıştır.¹⁷

¹¹ Bakara 2/228, (وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ); İbn Kesîr, 1/609; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrût: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (t.y)), 1/300.

¹² Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyin et-Teymî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Baskı, 1999,) 6/433

¹³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azmi, (Abû Dabî, Müessesetü Zeyd b. Sultan, 2004), Hadis No: 2163.

¹⁴ Veysel Güllüce, *Âyetlerin Mensûh Sayılmasında Rol Oynayan Yaklaşımlar*, İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi Dağıtım, 2007, 114-115.

¹⁵ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/395.

¹⁶ Ahzâb 33/49 (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ (سَرَاحاً حَبِيلاً))

¹⁷ Talâk 65/4, (...وَأَوْلَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ...); Kurtubî, 18/166.

Bu konuda cumhurun ittifak ettiği görüş kocanın vefatından sonra karısının doğumu ile iddetinin bittiği yönündedir.¹⁸

Diğer yandan hamile iken kocası vefat eden kadının iddeti konusunda Hz. Ali ve İbn Abbas'tan iki süreden en uzun olanının o kadının iddeti olacağı rivâyet edilmiştir. Eb'adü'l-Eceleyn (أَبْعَدُ الْأَجَلَيْنِ) şeklinde isimlendirilen bu uygulamaya göre kadın iki süreden hangisi daha uzun ise o süreye göre iddet bekler.¹⁹

Konu hakkındaki şu rivâyet cumhurun görüşünü desteklemektedir: Kocasının vefatından 40 gün sonra doğum yapan bir kadının iddeti sorulduğunda İbn Abbas, iki sürenin uzun olanının dikkate alınması yönünde fetva vermiştir.²⁰ Ebu Seleme, "Hamile olanların bekleme süresi ise hamileliğin sona ermesiyle sona erer."²¹ âyetini okuyunca Ebû Hureyre bu fetvadan yana görüş bildirmiş, İbn Abbas kölesi Küreyb'i konu hakkında bilgi alması için Ümmü Seleme'ye göndermişti. Ümmü Seleme, "Eslem kabilesinden Sübey'a'nın kocası, o hamile iken öldürüldü, Sübey'a kocasının vefatından kırk gün sonra doğumunu yaptı. Hz. Peygamber onun Ebû Senâbil ile nikâhını kıydı." demişti.²²

Ömer İbnü'l-Hattâb'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Kadın, kocası defnedilmeden tabutunda iken bile doğursa helal (iddeti bitirmiş) olur."²³ Müfessir Fahreddin er-Râzî kadının iddetinin çocuğunu doğurmakla son bulacağını, bir an bile beklemesinin yeterli olacağını ifade etmiştir. Ardından Hz. Ali'nin "Bu iki süreden en uzun olanı bekler" görüşünü belirtmiştir.²⁴

İbn Abdülber (ö. 1071) ise bu konuda hadisle kendisine ihticac edilince İbn Abbas'ın Sübey'a hadisine ric'at ettiğinin nakledildiğini belirtmiştir. 'İkrime ve Câbir b. Zeyd'de yukarıdaki Sübey'a hadisi ile fetva vermiştir.²⁵

Abdullah b. Mes'ûd, Şa'bi ve Übey b. Ka'b bu âyeti doğurmayla iddetin biteceği şeklinde anlamış ve söz konusu olan bu âyetin Bakara sûresindeki hamile olmayan ve kocası

¹⁸ Detaylı Bilgi için bkz; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 30/563; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/118-120.

¹⁹ İbn Kesîr, 1/636; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî, (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005,) 2/189-190; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/118-120.

²⁰ İbn Kesîr, I/636; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 118-120.

²¹ Talâk: 65/4, (...وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ...).

²² Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerir b. Yazîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmilî Taberî, *Câmi'ul-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân* thk. Ahmed Muhammed Şakir, ((y.y.): Müessesetü'r-Risâle, (t.y.)) 23/453, 454;; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 6/467.

²³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/119-120.

²⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 6/467.

²⁵ İbn Abdülber, el-İstizkâr 6/213; İbn Kesîr, 1/636; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/118-120.

ölmemiş olan kadınlar için iddeti dört ay on gün olarak belirleyen âyetten sonra nazil olduğunu bildirmişlerdir.²⁶

Hanefî mezhebine göre bâin talâkla boşanmış hamile birisi iddet bekliyorken boşandığı kocası vefat ederse iki iddetten en uzununu bekler.²⁷

Konu hakkında tefsir kaynakları genel olarak incelendiğinde kocası vefat eden kadınların 4 ay 10 gün iddet beklemeleri, boşanmış kadınlardan hamile olanların ise çocuklarını doğurmakla iddetlerinin tamamlanacağı konusunda âlimlerin ittifak ettikleri görülecektir. Kocaları vefat eden hamile kadınların iddeti hakkında ise ihtilaf edilmiştir. "Bu durumda olanlar kocalarının vefatından dolayı 4 ay 10 gün iddet mi bekleyecekler, yoksa hamile oldukları için çocuklarını dünyaya getirmekle iddetleri tamamlanacak mı?" sorusu ihtilafın sebebidir.

Kocası vefat eden hamile kadının iddeti, cumhura göre çocuğunu doğurması veya düşürmesidir. Ali b. Ebi Talib ve İbn Abbas'dan nakledildiğine göre böyle bir kadının iddetinin tamamı, iki iddetten (ölüm ve doğum iddeti) süresi sonra bitendir. Ancak daha sonra İbn Abbas'ın bu görüşünden rücu ettiği nakledilir. Bu konuda yani iki iddet süresinin daha sonra biteni iddet kabul etme hususundaki delili, Bakara sûresinin 234. âyeti ile Talâk sûresinin 4. âyetini cem etmeleridir. Nitekim iddet bekleyen kadın, iki iddet süresinden daha sonra biteni beklerse her iki âyetin gereğini de yerine getirmiş olur. Aksi halde çocuğun doğumunu iddet kabul ederse vefat iddeti ile ilgili âyetle amelî terk etmiş olur. Tercihi cem'e önceleyen Hanefî uleması dışındaki usul âlimlerinin ittifakıyla cem tercihten evlâdır. Dolayısıyla burada kocası vefat eden hamile kadının vefat eden kocası için 4 ay 10 gün iddet beklemesi fitri ve dini bir vecibe iken hamilelik sebebiyle de çocuğunu doğurması ile bu husustaki iddetini tamamlamış olur.

Sonuç olarak böyle bir durumdaki kadının bu iki, (أَخْرُ), (أَبْعُدُ الْأَجْلَيْنِ), (أَقْصَى الْأَجْلَيْنِ) iddet süresinden sonra tamamlanacak olan sürenin gözetilmesiyle iki âyetin de mucibince hareket edilmesi sağlanmış olacaktır. Diğer yandan vefat eden eşe ve ailesine saygı, onun aziz hatırasına hürmet, üzüntülerin paylaşılması ve tarafların psikolojik açıdan desteklenmesi gibi konularda ihtiyata daha uygun ve isabetli olacağı düşüncesiyle konunun tartışılması faydalı olacaktır.²⁸

Hamile olmayan kadın ise hayız görme ve görmeme durumuna göre ayrılmaktadır.

²⁶ Taberî, 23/454.

²⁷ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî Mevsilî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, (Kâhire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 3/173,

²⁸ Işık, Şemsettin, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evlenme ve Boşanma*, (Ankara: Nuhbe Yayınları, 2016,) 124.

Ay hali gören kadının iddet olarak üç kurû' beklemesi gerekmektedir. Âyet-i Kerîme'de "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler." buyurulmaktadır.²⁹

Ay hali görmeyen kadının ise beklemesi gerekli olan iddet üç aydır. Âyet-i kerîmede "... Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz onların bekleme süresi üç aydır..."³⁰

"Ay hali görmeyen kadın" ifadesiyle kastedilen, âyise (yaşlılığı sebebiyle addetten kesilen-menopoz dönemine giren) kadınlar,³¹ ergenlik çağına ulaşmamış küçükler ve bulüğ çağını geçmesine rağmen adet görmeyen kadınlardır. Son iki grup kimseler on yedi yaşından küçük olup bâliğa olmadıkları için hayız görmeyen ve on yedi yaşını geçtiği ve hükmen bâliğ olduğu halde hayız görmeyen kimselerdir.³² Bunun yanında bir ya da iki defa hayız olup da daha sonra hayız olmayan kimseler de bu gruba girmektedir.³³ Âyise olmadığı halde birinci grupta yer alan genç hanımların ne kadar beklemesi gerektiği konusu tartışılmış, hamile olduğu belirlenebilirse doğumuna kadar, belirlenemezse cumhura göre 3 ay, Hz. Ömer'e dayandırılan bir görüşe göre bir sene beklemesi gerektiği belirtilmiştir.³⁴

Kocası ölen kadının iddeti ise yukarıda geçtiği üzere dört ay on gün olarak belirlenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler."³⁵ buyrulmaktadır. İncelediğimiz meallerin genelinde de bu tercüme ile uyumlu mana verildiğini müşahede ettik.³⁶

²⁹ Bakara 2/228 (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...)

³⁰ Talâk 65/4. (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) (الله يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا)

³¹ Örf'e göre hayızdan kesilme yaşı elli beş – altmış yaşlarıdır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/117.

³² Bülûğ yaşı için bkz; Mergînânî, Ali b. Ebî Bekr b. Abdülcelil el-Ferğânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyet'l-Mübtedi*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, (t.y.)), 3/281; Mevsilî, 2/97; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 7/284; Mecelle 985 ve 987. Maddenin açıklaması için bkz. Ali Himmət, Berki. Açıklamalı Mecelle, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978), 193.

³³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/117, 118.

³⁴ Kurtubî, 18/165.

³⁵ Bakara 2/234. (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 117; İsmail Hakkı Bursevî, 1/409.

³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî Âlîsi*, (Ankara: Akçağ Yayınevi, 1993,) 238-239; Mustafa Öztürk, *Kuran-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2014,) 72-73; Heyet, (Abdülkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım), *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, (İzmir: TDV Yayın Matbaacılık, 2014,) 36-37; Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (Ankara: Kılıç Yayınevi, (t.y.)), 36-37; Yıldırım, 1/191-192; Heyet, (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Meali*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018,) 36-37; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali*, haz. Dücane Cündioğlu, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993,) 536-537; Hasan Basri Çantay (ö. 1964), *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerîm*, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1972), 1/63-64; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*,

Bir diğer âyet-i kerime de ise "İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."³⁷ Müfessirler ve fakihlerin çoğunluğu 234. âyet ile bu âyetin nesh edildiğini ifade etmişlerdir. Diğer yandan iki âyetin muhkem olacağı düşüncesinden hareketle görüşler ortaya konulmuştur. Kocası vefat eden kadın kocasının evinde dört ay on gün iddet bekleyecektir ve devamında bir yıla tamamlamak konusunda tercih sahibi olacaktır. Kocası ölen kadın terekeden hakkını alacaktır. İddeti bittikten sonra malî açıdan problem yaşamaması durumunda bu konuda sorumlu kabul edilen yakınları tarafından ihtiyacı giderilecektir.³⁸

Kocası mefkûd³⁹ olan kimsenin beklemesi gereken iddet ise tartışmalıdır.

Hz. Ömer, kocası mefkûd olan bir kadına dört sene beklemesini, daha sonra ise dört ay on gün daha iddet beklemesi gerektiğini söylemiştir. Bu süre bitiminde tekrar gelen kadına "Artık dilediğin kimseyle evlenebilirsin" demiştir.⁴⁰

Hanefîler kocasının yaşlıları ölünceye kadar kadının bir başka erkekle evlenmesine izin vermezken, Mâlikîler kocanın öldüğü kanaati oluştuğundan dört yıl sonra ölüm iddetini beklemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴¹

1.2. Talâk ve Mehîr İlişkisi

Mehir, "nikâh bedeli, ağırlık, kalın" anlamlarına gelmektedir. Kadının nikâh akdi ile kazanmış olduğu malî ifade eder. Mehîre "ücret, sadak, nihle, alâik, fârîze ve atîyye" de denilmektedir.⁴²

(Ankara: Kılıç Kitabevi, 1982), 36-37; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, (İstanbul: Yeni Boyut, 2019), 38-39; Ahmed Davudoğlu, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*, (İstanbul: Sentez Neşriyat, 1981), 38-39; Komisyon, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli (Diyanet Vakfı)*, 36.

³⁷ Bakara 2/240. (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي (أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)

³⁸ Acar, *İddet*, 21/467; Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/38-39; Hasip Asutay, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, (Ankara: TDV Yayınevi, 2015), 38.

³⁹ Kaybolan ve kendisinden haber alınamayan, ölü ya da diri olup olmadığı hakkında bilgi sahibi olunamayan kişiye mefkûd denilmektedir. Erdoğan, 355; Kahraman, 137.

⁴⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüddîn Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, (Beyrût: Dâru'l- Ma'rife, 1993), 11/36; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/75; Beşir Gözübenli, "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 2003,) 28/354.

⁴¹ Serahsî, 11/36; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/75-76; Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1999,) 166-167.

⁴² İbn Manzûr, 5/184; Feyyûmî, 2/582; Zebîdî, 14/156; Erdoğan, 45; Kahraman, 138.

Bir fıkıh terimi olarak mehir, “evlenme sırasında kadına bu adla verilen ya da daha sonra verilmesi kararlaştırılan para ya da mala denilmektedir.”⁴³

Mehrin vücûbiyeti âyet, hadis ve icmayla sabittir.⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de mehrin ahkâmına dair bilgiler yer almaktadır. Bakara sûresi 236. âyette “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve **mehir de belirlememiş** olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur...” buyrulmaktadır.⁴⁵ Âyet-i kerîmeden “mehir tesbit edilmeden kadını boşamanın caiz olduğu” anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mehir belirlenmeden yapılmış evliliğin sahih olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁶

Bakara sûresi 237. âyette “Bir **mehir belirlediğiniz** halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların başışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır...” buyrulmuştur.⁴⁷

Âlimler Nisa sûresi 4. âyeti mehrin farziyyetine delil olarak göstermiştir.⁴⁸ Yüce Allah, “Kadınlara **mehirlerini** borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül razısıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.” buyurmaktadır.⁴⁹ Âyetin sebep-i nüzûlü mehrin kadının hakkı olduğunu ve severek, gönül hoşnutluğuyla verilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.⁵⁰

Âyetteki hitabın ise veliye ya da kocaya mı olduğu tartışılmıştır. Kadın cahiliye döneminde şîğâr⁵¹ nikâhı ile mehirden hiçbir hak tanınmayarak mahrum bırakılabiliyordu. Şîğâr nikâhında ya hiç mehir verilmiyor ya da mehri kadının velisi alıyordu. Öyle ki kız çocuğu olduğunda ileride velisine getireceği mehirden dolayı “nâfice”⁵² şeklinde

⁴³ İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sîvâsî, *Fethü'l-Kadir*, ((y.y.), Dâru'l-Fikr, (t.y.)) 3/316-317; Mehmet Akif Aydın, “Mehir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları 2003) 28/389, Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 221.

⁴⁴ Kurtubî, 5/23-24.

⁴⁵ Bakara 2/236. (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا) (بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ)

⁴⁶ İbnü'l-Hümâm, 3/316-317; Kurtubî, 3/197; İbn Kesîr, 6/439; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2/861.

⁴⁷ Bakara 2/237, (وَأَنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيَصْنَفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُنَّ وَبَيْنَهُ النِّكَاحُ...)

⁴⁸ Kurtubî, 5/24.

⁴⁹ Nisa 4/4. (وَأْتُوا النِّسَاءَ صِدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا)

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 9/491-494; Zemahşerî, 1/501; İbn Kesîr, 2/213.

⁵¹ Bir adamın diğerine mehirleri diğerlerinin nikahı olmak üzere beni kız kardeşimle evlendirmek üzere seni kız kardeşimle evlendiriyorum demesidir. Serahsî, Mabsût, V/105.

⁵² İbnü'l-Arabî nâficeyi bir kimsenin kızını evlendirdiği zaman kocadan almış olduğu başlık parası olarak tanımlamaktadır. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 9/491.

isimlendirilirdi.⁵³ Katade, Rebi' b. Enes, Abdullah b. Abbas gibi fakihler hitabın kocaya olduğunu, Ebu Sâlihe ise hitabın veliye olduğunu ifade etmiştir. Fakat âyette kocalardan bahsedildiği için iki görüşten ilki tercihe şayan bulunmuştur.⁵⁴

20. âyette "Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz öbürüne (**mehir olarak**) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın."⁵⁵ Cahiliyede erkekler mehri geri almak için kadına iftira atarak onu kötü göstermeye çalışıyorlar, kadınlar da bu durumdan korunmak için mehirlerini geri veriyorlardı. Âyette bu tür davranışlarla eşinden boşanmak isteyen erkeklerin mehirleri geri almaktan uzak durmaları emredilmiştir.⁵⁶

24. âyette ise "Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (**mehir ile**) istemeniz size helâl kılındı. Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamınıza karşılık kararlaştırılmış olan **mehirlerini** verin. **Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.**"⁵⁷ Âyette geçen "mallarınızla" ifadesi ile mehrin mal niteliğinde olması gerektiği ifade edilmiştir. Buradan hareketle ilk dönem Hanefî âlimler Kur'an ya da fıkıh öğretmenin mehir yerine geçemeyeceğini, bunun ibadet cinsinden bir iş olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁸

25. âyette ise "İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost da tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayıp alın, **mehirlerini de âdete uygun olarak verin...**" buyurulmaktadır.⁵⁹

Maide sûresi 5. âyette "...Mümin kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da **mehirlerini vermeniz** kaydıyla evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir..."⁶⁰

⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 9/491.

⁵⁴ Taberî, 7/553-556; Zemahşerî, 1/501; Kurtubî, 5/23-24; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/513; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 222.

⁵⁵ Nisa 4/20. (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْلِيهِنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا)

⁵⁶ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/38-39;

⁵⁷ Nisa 4/24, (وَأَلْمَخْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا (اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا)

⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, 3/318-320, 339-340; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 224.

⁵⁹ Nisa: 4/25, (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتَ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنَ الْقَبَائِكِ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ (بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأُتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا نَصَفْتُمْ مَا (عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَدَاةِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)

⁶⁰ Maide: 5/5. (الْكِتَابِ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)

Ahzâb sûresi 49. âyette "Ey iman edenler! Mümin kadınları nikâhlayıp sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda **onlara müt'a verin** ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın."⁶¹ 50. âyette ise "Ey Peygamber! Biz sana **mehirlerini verdiği** eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiklerinden elinin altında bulunan kadınları; seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını sana helal kıldık. Ayrıca, **diğer müminlere değil de sana has olmak üzere, mehirsiz olarak** kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikâhlamak istediği herhangi bir mümin kadını da (sana helal kıldık.) Müminlere eşleri ve sahip oldukları cariyeleri hakkında farz kıldığımız şeyleri elbette bilmekteyiz. Bütün bunlar, sana herhangi bir zorluk olmaması içindir. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."⁶²

Mümteherine sûresi 10. âyette "Ey iman edenler! Mümin kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü müslüman hanımlar kâfirlere helal değildir. Kâfirler de müslüman hanımlara helal olmazlar. **Mehir olarak** harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. **Mehirlerini verdiği** takdirde bu kadınlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu, Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah hakıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁶³

Hiz. Peygamber'in evlenmek isteyen bir sahabiye mehir olarak bir şeyler vermesini bildirdiği, fakir olduğunu görünce "demirden bir yüzük dahi olsa getir"⁶⁴ buyurmuş, sahabi onu da temin edemeyince Kur'an'dan bildiğini öğretmesi karşılığında nikâhını kıymıştır.⁶⁵

⁶¹ Ahzâb: 33/49. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ (سَرَاحًا جَمِيلًا))

⁶² Ahzâb: 33/50. (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا آفَاءَ اللَّهِ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ (بَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا))

⁶³ Mümteherine 60/10. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ فَاثْتَجِرُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَأَنْتُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)

⁶⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah, *Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, ((y.y.), Dâru Tûki'n-Necât, 2001), Nikâh, 41, Hadis No: 5871

⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, 3/319.

Cumhur, mehir belirlenmeden akdedilen nikâhın geçerli olduğunu kabul ederken,⁶⁶ Mâlikî mezhebi mehri nikâhın rûknü olarak kabul ettiğinden mehir belirlenmeksizin akdedilen nikâhı geçersiz kabul etmektedir.⁶⁷

Nikâh akdi sırasında mehir belirlenmiş ve evlilik devam ederken koca, karısının kusuru olmaksızın boşanma kararı almışsa ve karısına mehri daha önce vermemişse ya da kısmen vermişse boşanma ile kadına mehrinin tamamını vermesi gerekmektedir.⁶⁸

1.3. Nafaka Mükellefiyeti

Nafaka, sözlükte "yenecek yemek, katık, maişet ve diğer zaruri ihtiyaçların karşılanması maksadıyla kişinin kendisi ve aile fertleri için harcadığı her şey" anlamına gelirken terim anlamı olarak "beslenme, giyim, kuşam ve barınma ihtiyaçları ile sağlık giderleri ve bunlara tabi olan şeyleri" ifade etmektedir.⁶⁹

Nafaka kişinin kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu başka kimseler için gerekli harcama yaptığı şey olarak tanımlanabilir. Başkasına ödenen nafakayı gerekli kılan üç temel sebep vardır: Bunlar evlilik, akrabalık ve mülkiyettir. Nafaka konusunda ilk olarak evlilik ele alınır. Çünkü evlilik akrabalığın başlangıcı olarak kabul edilir. Evlilikte nafaka eşler arasında nikâh akdinin başladığı andan itibaren varlık kazanır. Evliliğin hukukî anlamda sona ermesiyle başlayan iddet dönemi denilen sürecin sonuna kadar da devam eder. Ancak boşanmada iddet müddeti içerisinde kadına verilmesi gerekli olan nafakaya ise **iddet nafakası** denilmektedir.⁷⁰

Talâkın hukukî sonuçları içerisinde yer alan iddet nafakası iddet süresiyle sınırlıdır. İslam hukukunda iddet, "bir erkeğin ya da kadının evlilik sona erdikten sonra başka bir kimseyle evlenebilmesi için geçmesi gerekli olan süredir."⁷¹ Bu süre içinde kadının nafakasının ve kalacağı yerin temin edilmesi önem arz etmektedir. Kur'an'da iddet nafakası ile ilgili şu âyetler yer almaktadır:

⁶⁶ Serahsî, Mebsût, XXIV/125; Şâfiî, el-Ümm, V/75; İbn Hâzım, el-Muhallâ, IX/86; Bakara 2/236, (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنِ (طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقَرَّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ)

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/45-47.

⁶⁸ Nihat Dalgın, İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme, *OMÜİFD*, 18/18-19, 62.

⁶⁹ İbn Manzûr, 10/357-358; Muhammed b. Ya'kub, Firûzâbâdî, *Kâmusû'l-Muhit*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 926; Erdoğan, 443.

⁷⁰ Erdoğan, 443; Özdemir, Recep, İslam Hukukunda Kadının Mali Hakları, *AÜBKSS II*, Adıyaman, 2016, 177; Detaylı Bilgi için bkz: M. Zeki Uyanık, İslam Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası, *NEÜİFD*, 47/2019, 57-87, 69.

⁷¹ İsfahânî, 324; Erdoğan, 229; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/369; Kahraman, 106.

"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar **meşru hakları** vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁷²

"Varlıklı olan, nafakayı varlığına göre versin. Rızkı daraltılmış olan da nafakayı Allah'ın ona verdiği kadar versin. Allah hiçbir kimseye ona verdiği kadar başkasını yüklemeyiz. Allah, güçlüğü arkasından kolaylık ihsan eder."⁷³

"... Onların (**annelerin**) yiyeceği, giyeceği örfe uygun olarak babaya aittir. Hiç kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez...."⁷⁴

"Kendileriyle temas etmediğiniz veya kendilerine bir mehir belirlemediğiniz kadınları boşarsanız bunda size bir vebal yoktur. O kadınları, zengin olanlarınız gücüne göre, fakir olanınız da yine gücüne göre, **ma'ruf bir mal** ile faydalandırınız (onlara veriniz). Bu, muhsinler üzerine bir borçtur."⁷⁵

"Ey Peygamber! Kadınları boşadığınız zaman iddetlerine doğru boşayın ve o iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'tan korkun. Onları **evlerinden çıkarmayın**, kendileri de çıkmassınlar. Ancak açık bir kötülük yapmaları (hali) müstesna..."⁷⁶

"O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun ve onların **imkânlarını daraltmak yoluyla** kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar **nafakalarını karşılayın**. Sizin hesabınıza (çocuğunuzu) emzirirlerse onlara **karşılığını ödeyin** ve aranızda güzelce konuşup anlaşın. Anlaşmakta zorlanırsanız bu durumda o erkeğin hesabına başka bir kadın emzirecektir."⁷⁷

İddet nafakası hakkı, bütün iddet bekleyen kadınlar için geçerli değildir. Bu nafakanın şekli ve verilmesi gereken durumlar, evliliğin sona erme şekliyle kadının hamile olup olmaması ile alakalıdır. Bu durumları şu şekillerde ele almak mümkündür:

⁷² Bakara 2/228. وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُغُو لَتْهُنَّ (أَحَقُّ بِرِزْقِهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)

⁷³ Talâk 65/7. (لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا)

⁷⁴ Bakara 2/233. (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)

⁷⁵ Bakara 2/236. لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّبِعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا (بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ)

⁷⁶ Talâk 65/1. (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّكُم بِهَا بَيِّنَاتٌ مِّنْ رَبِّهَا وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّكُم بِهَا بَيِّنَاتٌ مِّنْ رَبِّهَا وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّكُم بِهَا بَيِّنَاتٌ مِّنْ رَبِّهَا...)

⁷⁷ Talâk 65/6. (أَرْضَعْنَكُمْ فَاتَّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأُتِمُّوا بِنَكِّتِكُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسُدِّعْ لَهُ الْأَخْرَى)

1.3.1. Kocanın Ölümünde Beklenen İddette Nafaka Hakkı

Kur'ân-ı Kerîm'de "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler."⁷⁸ buyrulmaktadır. Kocasını ölen kadın için dört ay on gün yahut hamile ise doğum yapana kadar bir süre iddet olarak belirlenmişken⁷⁹ bu dönem için nafaka ve süknâ hakkı tanınmamıştır.

Şöyle ki Bakara sûresi 240. âyette "İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁸⁰ buyrulurken kocasını ölen kadın için kocasının ölmeden önce bir yıllık nafakasını vasiyet yoluyla bırakması düzenlenmişti. Daha sonra Nisa sûresi 12. Âyet (Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir...) ile kadın kocasına mirasçı kılınmış ve Hz. Peygamber'in "Mirasçıya vasiyet yoktur."⁸¹ hadisiyle karı-koca arasında mirasçılık durumu düzenlenmiştir. Kadın, çocuğu yoksa ¼ (dörtte bir), çocuğu varsa 1/8 (sekizde bir) pay alacaktır.⁸² İddet süresi ise bir yıl yerine dört ay on gün olarak belirlenmiştir.⁸³

Nisâ, 4/12, Bakara, 2/12 ve 234. âyetlerinin Bakara, 2/240. âyetini nesh edip etmediği tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimler nesh ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁴ Ancak Mücahid ve İmam Şâfiî nafaka hakkının nesh olduğunu fakat mesken hakkının bir sene olarak kaldığını ifade etmişlerdir.⁸⁵

⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/117; Bakara 2/234. (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)

⁷⁹ Taberî, 23/453, 454; İbn Kesîr, 8/149, 151.

⁸⁰ Bakara 2/240, (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي (أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

⁸¹ Tirmizî, Sünen, IV/433, Hadis No: 2120.

⁸² Nisa 4/12, (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ ذِيٍّ...)

⁸³ Bakara 2/234 (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...); Erbay, Celal, "Nafaka", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 32/282; Asutay, 38.

⁸⁴ Taberî, 5/254, 255; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/131, 526.

⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/131.

Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, İbn Zübeyr, Mücahid, İbrahim, Âta, Hasan, İkrime, Katade gibi birçok sahabi ve âlim Bakara sûresi 240. âyetin Nisa sûresi 12. âyet ile nesh edildiğini ifade etmişlerdir. Said İbn Müseyyeb ise Ahzâb 49. âyet ile nesh edildiğini⁸⁶ söylemiştir.⁸⁷

Taberî, Mücahid ve İbn Abbas'tan bu âyetin muhkem olduğu rivâyet edilmiştir. Bakara Sûresi 234. âyet ile kocası ölen kadına dört ay on gün beklemesi emredilmiştir. Bu âyette ise kocası ölen kadınların, bu süreden sonra bir yılı tamamlayana kadar kocalarının evlerinde kalabilmeleri için müsaade ve kocaya vasiyet etmesini emretmiştir.⁸⁸

Bir diğer görüş ise Ebû Müslim'in görüşüdür. O, âyetin tahsis edildiğini düşünmektedir. Cahiliye döneminde kocası ölen kadınlar bir yıl iddet beklemekteydi. Allah ise âyet ile kadının beklemesi gereken iddetin dört ay on gün olduğunu, kocanın nafaka ve süknâ hakkı için bir yıl vasiyet etmesini, fakat kadın dört ay on gün sonra iddetini bitirdiğinde evlenmek isterse vasiyeti yerine getirmekle mükellef olmadığını ifade etmiştir.⁸⁹

1.3.2. Evliliğin Tek Taraflı İradeyle Bitmesi Sonucu Beklenen İddette Nafaka Hakkı

Yüce Allah, Bakara sûresi 228. âyette "*Boşanan kadınların kendileri üç âdet görünceye kadar beklerler. Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsa Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler...*" boşanan kadınların iddet süresini belirlemiştir. Ric'î Talâk ile boşanmış olan kadın hamile olsun ya da olmasın iddet nafakasına hak sahibi kabul edilmiştir. Bu kadın tam anlamıyla ayrılmış değildir. Kocasının talebiyle evliliğe devam edecektir. Hz. Peygamber'in "*Kocanın karısına dönme hakkı bulunursa kadın nafaka ve süknâ hakkına sahiptir.*"⁹⁰ hadis-i şerifi bu konuda çerçeveyi çizmektedir. Hamile olması durumunda ise Allah'ın "*Eğer*

⁸⁶ Ayetin nesh edilmiş olmasıyla alakalı şu rivayet aktarılır. İbn Zübeyr "Ben Osman'a Bakara Sûresi'nde yer alan "*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.*" ayetini diğer ayeti kerime nesh etmiş bulunmaktadır. Neden onu yazdın?" dedim. Dedi ki; Kardeşimin oğlu, onu olduğu gibi bırakmalısın. Çünkü ben Kur'an'dan hiçbir şeyi yerinden değiştiremem; el-Kurtubî, 3/226.

⁸⁷ İbn Kesîr, 1/658-660.

⁸⁸ Kurtubî, 3/226-227; Taberî, 5/258.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 6/493-494.

⁹⁰ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemirî el-Endülüsî İbn Abdülber, *el-İstizkâr* thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavviz, (Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6/129, 157-158.

hamileyseler, çocuklarını doğurana kadar nafakalarını verin."⁹¹ buyruğu gereği çocuğun doğumuna kadar iddet nafakası alır.

Fakihler ric'î talâk ile boşanmış olan kadının iddet nafakası alacağı konusunda icma etmişlerdir. Kadın, iddeti içinde kendisinin yaşaması için hazırlanmış olan evden dışarı çıkmaması şartı ile Bakara sûresi 228 ve 233, Talâk sûresi 1, 6 ve 7. âyetlerine göre bütün çeşitleriyle nafakayı hak eder.⁹²

Bâin Talâk ile boşanmış olan kadın ise Talâk Sûresi 6. âyet sebebiyle hamile olması durumunda çocuğu doğurana kadar iddet nafakası alır. Bu hükümde icma söz konusudur.⁹³

İhtilaf ise bâin talâkla boşanmış kadının hamile olmaması durumunda iddet nafakasına hak kazanıp kazanmadığı hususundadır. Hanefîler iddet süresince nafaka hakkının varlığına işaret ederken cumhura göre bâin talâkla boşanmış, hamile olmayan kadın iddet nafakasını hak etmez.⁹⁴

Fasit nikâh akdi ile evlenmiş kimselerin ayrılmaları durumunda iddet söz konusu değildir. Fakat zifaf meydana gelmiş ve kadın hamile ise çocuğu doğurana kadar iddet nafakasına hak kazanır.⁹⁵

Biz de bâin talâk ile boşanan kadına, boşamanın olumsuz sonuçlarından korunabilmesi açısından iddet nafakası verilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

1.3.3. Evliliğin Mahkeme Yoluyla Bitmesinden Dolayı Beklenen İddette Nafaka Hakkı

Mahkeme yoluyla ayrılıkta ya fesih ya da tefrîk söz konusudur.

Fesih: Genel olarak fesih kararı; din farkı, hürmet-i musâhara, bülûğ muhayyerliği, küfuvvet, mehr-i misil ile ilgili konularda verilebilmektedir.

Gayr-i müslim karı-kocadan, kadının İslam'ı kabul etmesi durumunda kocaya İslam teklif edilir, kabul etmezse araları ayrılır ve kadının iddet beklemesi gerekir. Kadın iddet nafakasına hak kazanmıştır. Bunun aksi durumda ise (kadın İslam'dan çıkarsa) kocanın herhangi bir yükümlülüğü yoktur.⁹⁶

⁹¹ Talâk 65/6, (وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٌ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ).

⁹² Abdurrahman b. Muhammed Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/502, 504; Erbay, *Nafaka*, 32/282; Uslu, 1442.

⁹³ Erbay, *Nafaka*, 32/282.

⁹⁴ H. İbrahim Acar, *İslam Aile Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 325.

⁹⁵ Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 2/488; Dönmez, İbrahim Kâfi, "Nesep", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınlar 2016), 32/574.

⁹⁶ Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 43; Dirik, Mehmet, *İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller*, *İHAD*, sy., 25, (2015), 151.

Karı-kocadan hangisi hürmet-i musâharayı gerektirecek bir fiilde bulunursa o sorumlu tutulur. Her iki halde de ayrılık vuku bulur. Kadının iddet beklemesi gerekmektedir. Kadının bu fiili işlemesi durumunda iddet nafakası hakkı düşer. Erkeğin fiili işlemesi durumunda erkek iddet nafakasını karşılamakla yükümlü olur.⁹⁷

Dengi olmayan biriyle evlenmiş olan kadının, velisinin ya da evlendikten sonra ergin olan kız çocuğunun denklik sebebiyle fesih talebinde bulunması sonucu ayrılık söz konusu olabilmektedir. Velisi tarafından evlendirilmeyen kız çocuğu büluğ muhayyerliği ile ayrılık talebinde bulunabilir. Böyle bir ayrılık sonucunda kadının iddet beklemesi ve bu bekleme süresi içerisinde kadının **nafakasını erkeğin temin etmesi** gerekmektedir.⁹⁸

Nikâh akdi esnasında mehir belirlenmez ve koca da karısına mehr-i misilden daha az mehir verirse kadın kocasından bu miktarın mehr-i misil miktarına tamamlanmasını talep edebilir. Erkek karısının bu talebini yerine getirmediğinde kadın, nikâhın akdinin fesh edilmesini talep ederek mahkemeye başvurabilir. Neticede böyle bir durumdan kaynaklanan ayrılık sonucunda kadının beklemesi gereken iddet vardır ve koca bu bekleme süresi içerisinde kadının nafakası konusunda yükümlü kılınmıştır.⁹⁹

Cumhur, kocanın kusuru sebebiyle kadının fesih hakkını kullanmasından ileri gelen iddet beklemelerde kadının nafaka hakkı olduğunu, aksine kadının kusurlu olduğu durumlarda nafaka hakkının düştüğünü kabul etmektedir.¹⁰⁰

Tefrîk: Sözlükte "iki şeyi birbirinden ayırmak" anlamına gelmektedir.¹⁰¹ İstilahî olarak mahkeme yoluyla hâkim kararıyla boşama anlamında kullanılmaktadır. Bu şekilde kazâî boşanmaya çağdaş İslam hukukunda tefrîk denilir.¹⁰² Tefrîk, erkekten kaynaklanan ve kadın açısından evliliği zora sokan sebepler sonucu gerçekleşmektedir. Tefrîk yoluyla gerçekleşen boşanmalarda kadın iddet bekler. Boşanmaya erkek sebep olduğu için iddet süresince kadın nafaka alır.¹⁰³

Fakat kadının sıhrî yakınları ile zina vb. ilişki durumu sebebiyle gerçekleşen tefrîk durumunda kocanın nafaka mükellefiyeti düşmektedir.¹⁰⁴

⁹⁷ Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 44.

⁹⁸ Mevsilî, 4/3, 8-9.

⁹⁹ Ruhi Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, (İzmir: (m.y) 1996), 81.

¹⁰⁰ Ârif Basrî, *Nafakâtü'z-Zevce fi't-Teşrîf'l-İslâmî*, (Beyrut, ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1981), 341; Özdemir, 178.

¹⁰¹ İsfahânî, 378.

¹⁰² Erdoğan, 557.

¹⁰³ Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 46.

¹⁰⁴ Dirik, 152; Özdemir, 178.

1.4. Süknâ Mükellefiyeti

Süknâ, (سكن) se-ke-ne fiilinin isim masdarı olup "kişinin, gayr-ı menkûlun tamamında veya oda, kat gibi bir kısmında; yalnız ya da mal sahibi ile beraber, devamlı olarak mekânı kullanma ve mekânda sakin olma (ikamet etme) hakkını ifade eder."¹⁰⁵

Kadın iddet beklemek ile yükümlü olduğunda kocanın, onun nafaka ve süknâ hakkını karşılaması istenmiştir. Süknâ hakkı karşılanan kadının iddet süresince evinden çıkmaması istenmiştir.¹⁰⁶

İddet bekleyen kadının süknâ hakkı, evliliğin sona eriş şekline göre değişiklik arz etmektedir.

Yüce Allah, "Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik hâlinde) boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'a karşı gelmekten sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında onları (bekleme süresince) **evlerinden çıkarmayın**, kendileri de çıkmasınlar"¹⁰⁷ buyurmaktadır. İslam hukukçuları nâşize olmamak şartıyla, ric'ât talâk iddetinde kadının süknâ hakkı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁸ Hamile olması halinde bâin talâk ile boşanmış kadının süknâ hakkı olduğu konusunda âlimlerin ittifakı mevcuttur.¹⁰⁹ Bâin talâk ile boşanmış ve hamile olmayan kadın konusunda ise ihtilaf vardır. Hanefîler süknâ hakkı olduğunu kabul ederken¹¹⁰ İmam Mâlik ve İmam Şâfiî süknâ hakkının olduğunu fakat nafaka hakkının olmadığını, İbn Ebî Leyla, Davud ez-Zâhirî, Ebû Sevr ve İshak b. Râhûye ise nafaka ve süknâ hakkının olamayacağını ifade etmişlerdir.¹¹¹ Ahmed b. Hanbel'den ise iki rivâyet nakledilmiştir. İlki söz konusu âyet sebebiyle mesken (süknâ) temin edilmesinin vacip olduğu, diğeri ise Fatıma binti Kays hadisi¹¹² sebebiyle mesken temin edilmesinin vâcib olmayacağı şeklindedir.¹¹³

¹⁰⁵ İbn Manzûr, 13/211; Hacı Mehmet Günay, "Süknâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/48.

¹⁰⁶ Işık, 129.

¹⁰⁷ Talâk 65/1 (... يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ)

¹⁰⁸ Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (t.y.)), 3/156-158; Serahsî, 5/188; İbn Rüşd, 3/108; Günay, *Süknâ*, 38/49.

¹⁰⁹ Muhâmmed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 5/96-97; Şîrâzî, 3/156-158; İbn Rüşd, 3/113-114; Günay, *Süknâ*, 38/49.

¹¹⁰ Serahsî, 5/188-189; Kâsânî, 3/209.

¹¹¹ Kâsânî, 3/209; İbn Rüşd, 3/113-114.

¹¹² Hz.Peygamber Fatıma binti Kays'a "iddetini İbn-i Ümmi Mektûmun evinde bekle" buyurmuştur. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (et-Tefsîru'l-Kebîr), 6/433

¹¹³ Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi fi Fıkhi'l-İmâm Ahmed*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/229-230; Günay, *Süknâ*, 38/49.

Ric'î talâktan bâin talâka ve kocanın ölmüş olması durumunda beklenen iddet çeşidine doğru kadının süknâ mükellefiyetinin azaldığı söylenebilir.¹¹⁴

1.5. Şer'î Tahlil/Hülle

Şer'î tahlil, "hürmet-i galîzayı (evlenme haramlığını) ortadan kaldırarak evvelki koca için nikâhı yenilemenin helal olmasına vesile olan bir muamele" şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹⁵ Üçüncü boşamadan sonra kadın kocasına haram olur. Şer'î tahlil, "helal kılma" anlamına gelmektedir. Kadının eşiyle tekrar evlenebilmesinin caiz (helal) kabul edilebilmesi için, ikinci bir kocayla sahih (geçerli) bir evlilik yapması gerekmektedir. İslam hukukunda kadının yaptığı bu ikinci evliliğe şer'î tahlil denilmiştir.¹¹⁶ Cahiliye döneminde de mevcut olan hülle, kurala karşı bir uygulama olduğu için o dönemde de makbul görülmemektedir.¹¹⁷

Kur'an-ı Kerim'de erkeğin üçüncü boşamadan sonra tekrar eski eşine dönmesinin hangi şartlarda gerçekleşebileceği âyette açıklanmıştır:

"Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir."¹¹⁸

Âyette geçen (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) "boşandığı kocasından başka birisiyle evlenmedikçe" ibaresi ve konu ile ilgili hadisler ve sahabe uygulamalarından hareketle âlimler şer'î tahlilin geçerli kabul edilebilmesi için bazı şartlar öne sürmüşlerdir.¹¹⁹

Bu şartlar:

Kadın ikinci kocasıyla sahih bir nikâhla evlenmiş olmalı,

Nikâh sonrasında eşler arasında bilfiil cinsi münasebette bulunulmuş olmalı,

114 Acar, *İddet*, 21/470.

115 Erdoğan, 536; Kahraman, 194.

116 İbn Rüşd, 3/81; Kâsânî, *Bedâi'u-Sanâi'*, 3/187; Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 413; Saffet Köse, "Hülle", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul, TDV Yayınları, 1998), 18/475; Saffet Köse, *Hülle ve Hüllecilik Konusuna İslam'ın Bakışı*, Mehîr Dergisi, Yaz/2 (1998), 43.

117 Demircan, 25.

118 Bakara 2/230. (وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) فَان طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ

119 Cezîrî, 4/74; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsî el-Kurtubî, *el-Muhalla bi'l-Âsa*, (Beyrut: Dâru'l- Fikr, (t.y.)), 9/415; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984), 8/442-443; İbnü'l-Hümâm, 4/177-178; Muahmed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 4/271, Hadis No: 2856.

İkinci evlilik; ölüm, fesih veya boşanma ile normal bir şekilde sona ermiş olmalıdır. Buna ilave olarak kadının, ikinci kocasından iddetini tamamlamış olması gerekmektedir.¹²⁰

İslam, üç talâk ile karısını boşayan erkeğe böyle bir durumda geri dönüşün ne denli zor olduğunu yukarıdaki şartlar ile göstermektedir. Bu anlamda Bakara sûresi 230. âyet ile kocanın böyle bir davranıştan sakınması gerektiği mesajı verilmektedir.¹²¹ Bunun dışında, kadını eski kocasına helal kılmak üzere, anlaşmalı olarak bu tür bir nikâhın tarafı olmak kınanmıştır. Hz. Peygamber ashâbına "Size kiralık tekeyi haber vereyim mi?" diye sordu. Ashâb, "Evet ya Rasûlallah" dedi. Peygamberimiz, "O (kiralık teke), anlaşmalı evlilikle, kadını eski kocasına helal kılan kişidir." buyurdu.¹²²

Peygamberimize Rifaa'nın hanımı gelmiş ve "Rifaa beni üç defa boşadı ve boşama kesinleşmiş oldu. Beni üç talâkla boşadı. Benimle Abdurrahman b. Zübeyr evlendi." demişti. Daha sonra ise onun iktidarsız olduğunu ifade etmiş, Hz. Peygamber, "Hayır, sen onun balcağızından oda senin balcağızından tatmadıkça ona tekrar dönemezsin." buyurmuştur.¹²³

Hz. Ömer döneminde karısını üç talâkla boşayan bir kimseye şehirde fakir bir kimse bulunduğunu, bu kimse ile eski karısını nikâhlanmasını ve ertesi gün boşamasını istemesini tavsiye ettiler. Fakir şahsa bu şekilde evlilik akdi yapması teklif edildi, o da kabul etti. Zifafa girdiklerinde kadın adamdan hoşlandı ve kendisini boşamamasını istedi ve adam da boşamadı. Bunun üzerine ilk kocanın adamları Hz. Ömer'e gelerek şikâyette bulundular. Hz. Ömer ikinci eş olan adama karısını boşamamasını, boşaması halinde kendisini

¹²⁰ Acar, İslam Aile Hukuku, 146; Serahsî, Mabsût, 6/9; Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/366-367.

¹²¹ İsmail Hakkı Bursevi, 1/397; Saffet Köse, *Hülle ve Hüllecilik Konusuna İslam'ın Bakışı*, Mehir Dergisi, Yaz/2 (1998), 44; Erdem, Suat, *İslam Hukukuna Göre Tahlîl Nikâhı*, *EKEV Akademi Dergisi*, Yaz/56, (2013) 27-28.

¹²² Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, ((y.y.), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, (t.y.) 9, Nikâh, 33; Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk, *Sünen-i Tirimizî*, thk. Beşâr İvâd Ma'rûf, (Beyrût, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), Nikâh, 28; Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvûd*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, (t.y.)), Nikâh, 15; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettah Ebu'l-Gudde, Halep: Mektebetü'l-Matbbûati'l-İslâmiyye, 1986, Talâk, 12; Ebû Muhammed b. Abdurrahman Dârimî, *Müsned*, (Suud, Dâru'l-Muğnî, 2000), Nikâh, 53; Köse, *Hülle ve Hüllecilik Konusuna İslam'ın Bakışı*, 47; Erdem, 30; Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/367; Ateş, *Kur'ânı Kerîm'de Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsiri*, 276-277.

¹²³ Zemahşerî, 1/303; İsmail Hakkı Bursevi, 1/397; Hadis metni için bknz; Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah, *Sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, ((y.y.), Dâru Tûki'n-Necât, 2001), Libâs, 6 (Hadis-i Şerif metninde geçen *كُسَيْلَةٌ* kelimesi ile kastedilen cinsi münasebettir. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 6/449) Benzer hadis-i şerif için bknz; Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman, *el-Musannef*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988, 3/542, Hadis No: 16944.

cezalandıracağını söyledi. Bunu yaparak hüllele tevessül eden ilk kocayı da cezalandırmış oldu.¹²⁴

"Şer'î Tahlil" konusunda görüşü sorulduğunda İbn Abbas, "Kim Allah'a hile (*hud'a*) yapmaya kalkışursa Allah da onun hilesine mukabele eder." buyurmuştur. Said b. Cübeyr, muhallil'in mel'un olduğunu söylemiştir.¹²⁵

Helal kılmak maksadıyla yapılan nikâh akdinde Hanefîlere göre nikâh akdi sahih fakat şart ("*beni eski kocama helal kıl*" ya da "*seninle evlenip seni ilk kocana helal kılacağım*") geçersizdir. Şafîilere ve Hanbelîlere göre bu nikâh batıldır. Malikîler ise böyle bir nikâhı fasit görmüşler ve nikâhın feshinin gerektiğini belirtmişlerdir.¹²⁶

1.6. Müt'a

Sözlükte "*menfaat, faydalanma, yeterli azık ve faydalanmak*" anlamındaki müt'a, fıkhîta talâk, nikâh ve hac kelimeleri ile birlikte kullanıldığında değişik mânâlara gelmektedir. Boşanmanın hukukî sonuçlarından biri olan müt'a "*boşanmış kadınlara ve özellikle mehir belirlenmeden yapılan bir nikâhı takiben temas, halvet olmadan boşanan kadına verilecek malî ifade etmektedir.*" Müt'a örfe göre değişebilmektedir. Müt'a üç ya da beş parça elbise olarak kabul edilmektedir. Koca bunların kendisini verebileceği gibi kıymetini de verebilir.¹²⁷

Kur'ânı Kerîm'de "*Kendilerine el sürmediğiniz, mehirlerini tespit etmediğiniz kadınları boşamanızda sizin için bir sakınca yoktur. Onları yararlandırın, zengin olan kendi gücü, darda olan da kendi gücü oranında, maruf (meşru ve örfe uygun) bir şekilde yararlandırın. (Bu) iyilik edenler üzerinde bir haklıdır.*"¹²⁸ buyurulmaktadır.

¹²⁴ Abdurrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir, *el-Musannef*, (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 6/265-267, Hadis No: 10766-10780; Said b. Mansûr, Ebû Osman, *Süneni Saîd b. Mansûr*, (Hind: Daru's-Selefiyye, 1982), 2/75-76, Hadis No: 1992-1997; Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/552, Hadis No: 14981; İbn Hazm, 9/423; Şevkânî, 6/271, Hadis No: 2856; İbn Kudâme, *el-Muğnî fi Fıkhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, 8/471; Muhammed Reşid b. Ali Rîzâ b. Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, ((y.y.), el-Heyetü'l-Musriyyetü'l-Ammeti li'l-Kitâbi, 1990), 2/313; Köse, *Hülle ve Hüllelilik Konusuna İslam'ın Bakışı*, 48.

¹²⁵ İbn Hazm, 9/429; Erdem, *İslam Hukukuna Göre Tahlil Nikâhı*, 30-31.

¹²⁶ Köse, *Hülle ve Hüllelilik Konusuna İslam'ın Bakışı*, 46; Koçak, Zeki, Şart Nazariyesi Açısından İslam Aile Hukukunda Evlenme ve Boşanma, *EKEV Akademi Dergisi*, Güz 19/64, (2015) 354; Erdem, 33; Mevdûdi tefsirinde bunun (hülle) nikâh değil zina olduğunu ifade etmiştir. Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (İstanbul: İnsan Yayınları), 2005, 1/182;

¹²⁷ Erdoğan, 435; Kahraman, 147; Dalgın, *İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme*, 63; Ateş, *Kur'ânı Kerîm'de Evlenme ve Boşanma İle İlgili Ayetlerin Tefsîri*, 280-283.

¹²⁸ Bakara 2/236, (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ) (مَتَّاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ).

Âyet-i kerîmede belirli bir miktar ifade edilmemiş, ölçü olarak kocanın maddi gücü ve maruf (örfe uygun) olma şartları getirilmiştir. Dolayısıyla koca maddi gücü nispetinde ve bulunduğu toplumun örfünde karşılığı olan bir hediye ile ayrıldığı eşine ikramda bulunmalı ve eski eşini faydalandırmalıdır. Bununla birbirlerine karşı duyabilecekleri öfkenin ve yaşayabilecekleri psikolojik sıkıntıların azaltılması, ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır.¹²⁹

Sehl ibn Sa'd ve Ebu Useyd'in rivâyetine göre Rasûlullah (s.a.v.), Ümeyme ile nikâhlanmış, elini ona uzattığında Ümeyme'nin bundan rahatsız olduğunu görüp onu boşayarak Useyd'den, Ümeyme'ye mavi iki elbisenin verilmesini ve geri götürülmesini istemişti.¹³⁰ Ayetlerden ve hadislerden ortaya çıkan müt'anın boşanan kadın için kocanın vermesinin öngörüldüğü tavsiye mahiyetinde bir hediye olduğudur.

SONUÇ

İnsan hayatında bir takım yükümlülüklerle sorumlu tutulmuş ve bu yükümlülükler karşısında kendisine bir takım görevler verilmiştir. Herkesin üzerine aldığı sorumluluğu yerine getirmesi öncelikle insânî bir vazifedir. Toplumun temelini teşkil eden ailenin varlığına oldukça önem veren dinimiz, boşanmada özellikle zarar gören kadının korunması ve haklarını teslim için bir takım mükellefiyetler getirmiştir.

Talâk konusu, Kur'an-ı Kerîm'de üzerinde oldukça önemli bir şekilde durulan ve toplumun ıslahı noktasından hareketle, sağlam bir aile yapısına sahip toplum oluşabilmesi adına oldukça hassasiyet gösterilen bir konudur. Bu amaca yönelik olarak, âyetlerde talâk ile ilgili olarak geniş malumat verilmiş ve hukukî açıdan bir takım düzenlemelere gidilmiştir. Âyetlerde hükmü bulunan hususların temel hedeflerinden bir diğeri, tarafların haklarını korumak ve özellikle kadının mağdur olmasının önüne geçmektir. Evliliğin sonlandırılıp boşanmanın gerçekleşmesi, her ne kadar İslâm'ın temel aldığı hedeflerin ufkunda olmasa da gerektiğinde bu yola da bir çıkış yolu olarak başvurulabileceği bir durumdur.

İddet kavramı, kadının yeni bir evlilik yapabilmesine bir hazırlık dönemi ve talâk sonrası oluşabilecek psikolojik sıkıntıların giderilmesi adına belirli bir süre kadının beklemesi anlamlarına gelmektedir. Bu süre zarfında, dinin ana maslahatlarına uygun olarak belirli şekilde hayatını devam ettirebilecek şartların sağlanması ve hayatının kolaylaştırılması kocasının kadın üzerindeki haklarından birisidir. Bunun yanında nesebin tüm şüphelerden ve yanlış anlamalardan uzak tutulması amaçlanmıştır.

Mehir, özüne bakıldığı zaman insanlık tarihi kadar eski olup ailenin birlik ve beraberliğini sağlaması hususunda hukukî yaptırımları ifade eder. Mehrin kadın için belirlenmiş oluşu, kadının malî anlamda korunmasının amaçlandığını göstermektedir. Kadının gönül rızası olmadan mehrinin alınması kabul edilmemiştir. Hz. Peygamber (sav) mehrin önemini ifade etmek üzere demirden bir yüzük de olsa mehir verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Günümüzde tartışmalara neden olan ve mağduriyetlere sebebiyet verdiği görülen nafaka yükümlülüğünün taraflar arası haksız malî kazançlara sebep olmaktadır. Bir taraf bu

¹²⁹ Dalgın, *İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme*, 44.

¹³⁰ Buhârî, Talâk, 3.

durumdan mağdur olmakta iken zaman zaman maddi gücü yeni bir evliliğe dahi elverişli olmamaktadır. Diğer taraftan ise nafaka almaya devam eden eş bu durumu fırsata çevirerek dinî ve hukukî olmayan davranışlar (gizli evlilik vs.) yapabilmektedir. İslam ise mu'teddeye nafaka hakkı tanımaktadır. İddet süresi bittikten sonra kocaya çocukların nafakaları haricinde herhangi bir sorumluluk yüklememektedir.

İslam'ın boşanmış kadın için öngördüğü mâli haklardan süknâ hakkı, kadının yeni hayatına hazırlık yaptığı dönemde iddet boyunca korunması olarak kabul edilebilir. Boşanmış kadına hediye olarak verilen müt'â ise İslam'ın tavsiye ettiği müttakilere yakışan bir davranış olarak kabul edilmiştir. Netice olarak İslâm, bireylerin sağlıklı bir zihin ve toplum yaşamına sahip olmalarını gaye edinmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir. *el-Musannef I-XI*, Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1982
- Acar, H. İbrahim. *İslam Aile Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017
- Acar, Halil İbrahim. "İddet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 21/466-471 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Asutay, Hasip. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: TDV Yayınevi, 2015
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1982,
- Aydın, Mehmet Akif. "Mehir", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 28/389-391, Ankara, TDV Yayınları 2003,
- Basrî, Ârif. *Nafakâtü'z-Zevce fi't-Teşrî'l-İslâmî*, Beyrut, (y.y.) ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1981,
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1978,
- Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8. Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1968.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli Âlisi*, Ankara: Akçağ Yayınevi, 1993,
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah. *Sahihi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9.cilt. (y.y.), Dâru Tûki'n-Necât, 2001,
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhi*. 5. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003,
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerîm*. 3. Cilt. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1972,
- Dalgın, Nihat. İslam Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddi Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme, *OMÜİFD*, 18/18-19, 35-69
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, Samsun: Etüt Yayınları, 1999.
- Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdurrahman. *Müsned*. 4. Cilt Suud, Dâru'l-Muğnî, 2000,
- Davudoğlu, Ahmed. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*, İstanbul: Sentez Neşriyat, 1981
- Demircan, Adnan. Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 49, Sayı 3, 21-42.
- Dirik, Mehmet İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller, *İHAD*, sy., 25, 2015, 135-159,
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2012,

- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Nesep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/573-575 İstanbul: TDV Yayınlar 2016,
- Ebû Bekir b. Ebû Şeybe. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman, el-Musannef I-VII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988,
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. 4. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, (t.y.),
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn Yayınevi, İstanbul, (t.y),
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali* haz. Düccane Cündioğlu, İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993,
- el-Mevdûdi, Ebu'l-Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. 7. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005
- Erbay, Celal. *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erbay, Celal, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/282-285, İstanbul, TDV Yayınları, 2006,
- Erdem, Suat. İslam Hukukuna Göre Tahlîl Nikâhı, *EKEV Akademi Dergisi*, Yaz/56, (2013) 23-38
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016, eş-Şâfiî, Muhâmmad b. İdris. *el-Ümm*. 8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990,
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4. Cilt. Beyrût: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (t.y),
- Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyin et-Teymî. *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. 32. Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Baskı, 1999,
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub. *Kâmusû'l-Muhit*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005,
- Gözübenli, Beşir. "Mefkûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28/353-356. Ankara, TDV Yayınları, 2003,
- Güllüce, Veysel. *Âyetlerin Mensûh Sayılmasında Rol Oynayan Yaklaşımlar*, İstanbul, Alternatif Düşünce Yayınevi Dağıtım, 2007,
- Günay, Hacı Mehmet. "Süknâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/48-50, 48. İstanbul: TDV Yayınları, 2010,
- Heyet, (Abdülkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım). *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, İzmir: TDV Yayın Matbaacılık, 2014,
- Işık, Şemsettin. Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evlenme ve Boşanma, Ankara, Nuhbe Yayınları, 2016,
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemirî el-Endülüsî. *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavviz, 9. Cilt. Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrût, 2000
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsî el-Kurtubî. *el-Muhalla bi'l-Âsar I-XII*, Beyrut: Dâru'l- Fikr, (t.y.),
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Amr b. Kesîr el-Kurayşî ed-Dimeşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm I-VIII*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, (y.y.) Dâru Tîbe, (t.y.)
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Kâfi fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed I-IV*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Muğnî fî Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 10. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984,
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, 2. Cilt. (y.y.), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, (t.y.),
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhâmmmed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15. Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Baskı, 1993
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhâmmmed b. Ahmed b. Muhâmmmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*. 4. Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004,
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivâsî. *Fethü'l-Kadir*. 10. Cilt. (y.y.): Dâru'l-Fikr, (t.y.),
- İsmail Hakki Bursevi. *Ruhu'l-Beyân* 10. Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 8. Baskı, (t.y.)
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh İlmi ve İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016,
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016,
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*. 7. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986,
- Koçak, Zeki. Şart Nazariyesi Açısından İslam Aile Hukukunda Evlenme ve Boşanma, *EKEV Akademi Dergisi*, Güz 19/64, (2015) 355-368,
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Ankara: Kılıç Yayınevi, (t.y.)
- Komisyon. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5. Cilt. Ankara: Saray Matbaacılık, 4. Baskı, 2012
- Komisyon. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli (Diyanet Vakfı)*,
- Köse, Saffet. "Hülle", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 18/475-477 İstanbul, TDV Yayınları, 1998,
- Köse, Saffet. *Hülle ve Hüllecilik Konusuna İslam'ın Bakışı*, Mehir Dergisi, Yaz/2 (1998), 43-50,
- Kurtubî, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kurân*. thk. Hişâm b. Semîr el-Buhârî. 20. Cilt. Riyâd: Daru Âlemü'l-Kütüb, 2003,
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-'Azmi, 8. Cilt. Abû Dabî: Müessesetü Zeyd b. Sultan, 2004,
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Tefsîru'l-Mâtürîdî, (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)* 10. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005,
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekr b. Abdülcelil el-Ferğânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyet'l-Mübtedi*. 4. Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, (t.y.),
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. 5. Cilt. Kâhire: Matba'atü'l-Halebî, 1937
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. 3. Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *es-Sünen*. thk. Abdülfettah Ebu'l-Gudde, 8. Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbbûati'l-İslâmiyye, 1986,
- Özcan, Ruhi. *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, İzmir: (m.y) 1996
- Özdemir, Recep. *İslam Hukukunda Kadının Mali Hakları*, AÜBKSS II, Adıyaman, 2016, 171-181,
- Öztürk, Mustafa. *Kuran-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2014,
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, İstanbul: Yeni Boyut, 2019
- Rağîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân*, (y.y): (m.y), (t.y.)

- Reşid Rıza, Muhammed Reşid b. Ali Rızâ b. Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. 12. Cilt. (y.y.), el-Heyetü'l-Musriyyetü'l-Ammeti li'l-Kitâbi, 1990,
- Said b. Mansûr, Ebû Osman. *Süneni Saîd b. Mansûr*. 2. Cilt. Hind: Daru's-Selefiyye, 1982,
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüddîn, *Kitâbu'l-Mebsût*. 30. Cilt. Beyrût, Dâru'l- Ma'rife, 1993,
- Şevkânî, Muahmmmed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *Neylü'l-Evtâr*. 8. Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993,
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (t.y.),
- Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerir b. Yazîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmilî. *Câmi'ul-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24. Cilt. (y.y.): Müessesetü'r-Risâle, (t.y.)
- Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşâr Ivâd Ma'rûf, 6. Cilt. Beyrût, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998,
- Uslu, Rifat. Talâk Süresinin Aile Hukuku Bağlamında Değerlendirilmesi, *USAD*, c. 11, Sayı 59, 2018, 1437-1443,
- Uyanık, M. Zeki, İslam Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası, *NEÜİFD*, 47/2019, 57-87.
- Yıldırım, Celal. *Kur'an Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları*, 2. Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1971,
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed bin Abdürrezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (y.y): Dâru'l-Hidâye, (t.y.)

Üsküplü Abdurrahîm Efendi Ve İki Dilli Manzum Kaside-İ Bürde Çevirisi Abdurrahîm Efendi from Skopje and Bilingual Verse Translation of Kaside-i Burde

Ömer Faruk Karakuş

Arş. Gör, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı
Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

Research Assistant. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Arabic Language and Literature,
Department of Arabic Language and Literature, Erzurum, Turkey.

ofaruk.karakus@atauni.edu.tr

ORCID 0000-0003-4542-1047

Muhammet Emin UZUNYAYLALI

Arş. Gör, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı
Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

Research Assistant. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Arabic Language and Literature,
Department of Arabic Language and Literature, Erzurum, Turkey.

me.uzunyaylali@atauni.edu.tr

ORCID 0000-0002-5413-0463

Atf/©: Karakuş Ömer Faruk, Uzunyaylali Muhammet Emin (2023). Üsküplü Abdurrahîm Efendi ve İki Dilli
Manzum Kaside-i Bürde Çevirisi Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, ss, 28-50.

Citation/©: Karakuş Ömer Faruk, Uzunyaylali Muhammet Emin (2023). Abdurrahîm Efendi from Skopje
and Bilingual Verse Translation of Kaside-i Bürde, Kafkas University Faculty of Divinity Review. Issue 10-19,
pp, 28-50.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1185212

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 6 October / Ekim 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 17 October / Ekim 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 28-50.

Suggested ISNAD Citation: Ömer Faruk KARAKUŞ, Muhammed Emin UZUNYAYLALI "Üsküplü Abdurrahîm
Efendi ve İki Dilli Manzum Kaside-i Bürde Çevirisi", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/19
(Ocak- January 2023), 28-50.

Notlar/Notes

Bu makale, Kenan DEMİRAYAK, Muhammed Emin UZUNYAYLALI, Ömer Faruk KARAKUŞ, tarafından telif
edilen ve Atatürk Üniversitesi Yayınlarının 2022 tarihinde basmış olduğu, "Üsküplü Abdurrahîm Efendi ve
İki Dilli Manzum Kaside-i Bürde Çevirisi" adlı kitaptan türetilmiştir.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Abdurrahîm Efendi from Skopje and Bilingual Verse Translation of Kaside-i Burde

Ömer Faruk KARAKUŞ, Muhammet Emin UZUNYAYLALI

Abstract

In Arabic literature, there are types of poetry that are traditional on the one hand and developed in the following centuries depending on the spirit of the century. Medih, satire, elegy, ghazal, fahr etc. subjects are examples of traditional poetry types. Hz. The praise of the prophet, in which the love for the Prophet is expressed and aimed at attaining his intercession, changes over time as a type of literature and develops, and genres such as bediyyat, mawlid, and tawassul poems emerge. Throughout history, in the Islamic world, Hz. One of the most interesting poets among those who praise the Prophet in verse is undoubtedly Şerefuddîn Muhammed b. Sa'îd al-Bûsîrî (d. 695/1296) and his poem is Kasîdetu'l-Bürde/Kasîdetu'l-Bur'e. The aim of our work The aim of this study is to introduce Abdurrahîm Efendi and Dürr-i Mergûb, a Turkish-origin lover of the prophet who translated the ode into two languages - Persian and Turkish - in verse in order to praise the Prophet, and to present examples from the texts of the translation of Persian and Turkish verse.

Keywords: Arabic poetry, Bûsîrî, Kasîde-i Burde

Üsküplü Abdurrahîm Efendi ve İki Dilli Manzum Kaside-i Bürde Çevirisi

Ömer Faruk KARAKUŞ, Muhammet Emin UZUNYAYLALI

Öz

Arap Edebiyatında bir yandan geleneksel bir yandan da daha sonraki yüzyıllarda asrın ruhuna bağlı olarak geliştirilmiş şiir türleri vardır. Medih, hiciv, mersiye, gazel, fahr vb. konular bu şiir türlerinden geleneksel olanlarının örnekleridir. Hz. Peygamber'e olan sevginin dile getirilip O'nun şefaatine nail olmanın hedeflendiği peygamber methiyeleri, zamanla bir edebiyat türü olarak değişiklik gösterir ve gelişmeler kaydeder, bediyyât, mevlid, tevessül şiirleri gibi türler ortaya çıkar. Tarih boyunca İslam dünyasında Hz. Peygamber'i manzum olarak methedenler arasında en fazla ilgi çeken şairlerden birisi de hiç şüphesiz Şerefuddîn Muhammed b. Sa'îd el-Bûsîrî (öl. 695/1296) ve şiiri Kasîdetu'l-Bürde/Kasîdetu'l-Bur'e'dir. Çalışmamızın amacı Hz. Peygamber'i methetmek amacıyla söz konusu kasideyi iki dile -Farsça ve Türkçe'ye- manzum çeviren Türk asıllı bir peygamber aşığı Üsküplü Abdurrahîm Efendi ve Dürr-i Mergûb adlı eserini tanıtmak, Farsça ve Türkçe manzum çevirisinin metinlerinden örnekler sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, el-Bûsîrî, Kasîde-i Bürde

GİRİŞ

"İyi özellikleri sayma, övme" anlamında kullanılan medih, Hz. Peygamber'in özelliklerini sayıp dökmek için bir vasıta olarak benimsenmiş ve bu tür şiirler el-Medâihu'n-nebeviyye/Peygamber Methiyeleri olarak adlandırılmıştır. Türk edebiyatında "Na't" terimiyle karşılanan peygamber methiyeleri, peygamber'e karşı duyulan sevgi, saygı, O'nun peygamberliği, mucizeleri, hicreti, çektiği sıkıntıları, şefaati ve miraç gibi yaşadığı olağanüstü olayları konu edinen metinlerdir. Methiyeleri mevlitten ayıran özellik, bu türde

Hız. Peygamber’in özellikleri tasvir edilip methedilirken, mevlid türünde naat ile birlikte Hız. Peygamber’in hayatının anlatılmasına ağırlık verilmesidir.

Klasik ve modern Arap şiirinin güzel bir türü olmasının yanı sıra peygamber methiyeleri, Arap İslam edebiyatının bugününü geçmişine bağlayan bir köprü olarak önemli bir role sahiptir. Bununla birlikte diğer şiir çeşitleri gibi methiye şiirlerinin bir türü olarak başlayıp zamanla müstakil bir biçime bürünen peygamber methiyeleri, günümüze kadar geçen zaman diliminde birtakım gelişmeler kaydetmiş, bu methiye şiirleri birtakım akımlar halinde varlığını sürdürmüştür.

Peygamber methiyelerinin, diğer medih türü bazı şiirler gibi et-tekessüb bi’s-şi’r dediğimiz herhangi bir çıkara bağlı olarak nazmedilen şiirler olmadığını, aksine şairin yüreğindeki inancın bir anlamda dışı vurumu ve ifadesi olarak nazmedildiğini biliyoruz. Nitekim Zeki Mübarek bu türü “Bir şiir türü, dini duyguları bir ifade biçimi ve samimiyet dolu bir yürekten fıskıran seviyeli bir edebiyat” olarak tanımlar.¹ Bununla birlikte peygamber methiyelerine, Hız. Peygamber’in halkî ve hulkî/yaratılış ve ahlakî özelliklerinin yanı sıra onun hayatını konu alan, bu nedenle de bir tür sîret-i nebeviyye özelliği taşıyan İslam tarihi konulu şiirlerdir denilebilir.

1. ÜSKÜPLÜ ABDURRAHÎM EFENDİNİN HAYATI

Kasîde-i bürde’yi hem Farsça’ya hem Türkçe’ye manzum olarak çeviren Üsküplü Abdurrahîm Efendi hakkında ne yazık ki çok fazla bilgi yoktur.

Osmanlı Müellifleri sahibi Bursalı Mehmed Tâhir Efendi onun hakkında “Meşâyih-i Kâdiriye ulemasından bir zât olup İvrâniyelidir. Muahharan Üskübe hicret ve 1282 tarihinde dâr-ı bekâya rihlet eyledi. Üskübde Dükkancık dergahında medfundur” der.²

Tuhfe-i Nâilî müellifi Mehmet Nâil Tuman da onun hakkında “Şeyh Abdurrahîm Efendi, Şeyh Ali Efendi’nin oğludur, İvrâniyeli, vefatı h. 1282 m. 1865, Üskübde Dükkancık Tekkesinde medfundur” der.³

Abdürrahîm Efendi ise kasidenin manzum çevirisinin sonunda kendisi hakkında şöyle bilgi vermektedir:

‘Abdurrahîm-i Şeyh ‘Alizâde gedâ menem	İvrânye zâd büm-i men Üsküb meskenemi
Müstahlef-i pederimân mihir u men kâmerem	Zi ân est her eşerem der işr-i ü revemi
Hem server-i evliyâ nesl-i resul-i hüdâ	Gilânî ân şâh râ men müntesib şodemi

Bu beyitlerden şairin Şeyh Ali oğlu Abdürrahîm olduğu, İvrâniye doğumlu olmakla birlikte Üsküp’e yerleştiği, kendi ifadesine göre şeyhlik makamında halefi olduğu babasının güneş kendisinin ise ay olduğu, bu nedenle her adımında onu takip ettiği, tarikat bakımından da Abdulkâdir-i Geylânî’ye intisap ettiği ve Kâdirî olduğu anlaşılmaktadır.

Abdürrahîm Efendi’nin kendisinin doğum yeri olarak gösterdiği ve günümüzde Vraneye olarak anılan kasaba, Sırbistan’ın güneyindeki Južna (Güney) Morava nehrinin

¹ Zekî Mübarek, *el-Medâihu’n-nebeviyye fi’l-edebi’l-‘arabî*. Kahire, 1935,17.

² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 132.

³ Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 626.

oldukça verimli vadisinde yer alır. Osmanlı döneminde Vranje'den bozma İvranye denilen kasaba, Köstendil sancağına ait geniş bir kazanın merkezi durumunda olup zamanla Müslümanların yaşadığı bir yerleşme yeri haline gelir.

Sırbistan'da tarihî bir kasaba olarak kaydedilen Vranje'nin ne zaman ve nasıl Osmanlı toprağı haline geldiği ise tam olarak bilinmemektedir. 1395'te Vranje topraklarıyla komşu olan ve devrik prensi Konstantin'in ardından uygun bir vârisi bulunmayan Köstendil Beyliği toprakları Osmanlılar tarafından fethedilir. II. Murad'ın vefatı (1451) ve İstanbul'un 1453 yılında fethinin ardından iki yıl içerisinde Fâtiht Sultan Mehmed Niş, Prizren ve Alacahisar yöresindeki bütün Sırp topraklarını ele geçirir, ayrıca İvranye'yi Haziran 1455'de kesin biçimde Osmanlı topraklarına katar ve bu küçük şehir ve civarı (Pčinje, Inogošt, Prešova) Ilıca-Köstendil sancağına bağlanır.

1581 yılında İvranye'den geçen Fransız seyyahı Jean de Palerme buradan Türkler'in meskûn olduğu küçük bir kasaba (varoş) diye bahsetmektedir.

Doksanüç Harbi'nin başlamasıyla İvranye ve güneyde Prešova'ya kadar olan topraklar Sırp ordusu tarafından işgal edilir ve Berlin Antlaşması ile birlikte resmen Sırp Krallığı'na bağlanır. İşgalin hemen ardından İvranye, Leskofça, Niş, Kursumli ve Ürküp'teki (Prokuplje) bütün müslüman halk zorla yerinden edilir. İvranye ve Leskofça tamamen tahribata uğramıştır ve yeni çizilen sınırlarla birlikte güney ve doğu ile irtibat kesilir, bu da bölgeyi olumsuz etkiler. I. Dünya Savaşı'nda İvranye sert bir Bulgar işgaliyle karşılaşır ve aynı işgali II. Dünya Savaşı'nda da yaşar. 1945'te Yugoslavya'nın kurulmasının ardından burası sanayi bölgesi haline dönüşür.⁴

Dükkancık Dergâh'ına gelince; bugün Makedonya'nın başkenti olan Üsküp'ün Tanrıvermiş Mahallesi'nde, çevresindeki dükkancılar nedeniyle Dükkancık Camii olarak adlandırılan cami⁵ yakınlarında bir dergâh olmalıdır. 1549 yılında Muslihuddin Abdülgani tarafından yapıldığı bilinen, 1869 yılında Avusturya işgali sırasında tahribat görmeye birlikte sonra tamir edilen, fakat 1963 yılında Üsküp'te yaşanan depremden sonra büyük ölçüde hasar gören, sadece batı ve kuzey duvarlarının bazı bölümleri ve minaresi ayakta kalabilen tarihi Dükkancık Camii bile 1991 yılından beri restorasyonu için uğraş verilerek IRCICA, Rumeli Türkleri Vakfı, Makedonya İslam Birliği, Bursa Büyükşehir Belediyesi ile Türkiyeli ve Makedonyalı hayırseverlerin işbirliğiyle restore edilip 2007 yılında ancak yeniden hizmete açılabilmesine göre, artık Abdurrahîm Efendi'nin medfun olduğu Dükkancık Dergahının mevcudiyetinden söz etmek oldukça zordur.

1.1. Eserleri

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi ve Mehmet Nâil Tuman, Abdurrahîm Efendi'nin Dürr-i Mergüb dışındaki eserlerinin de isimlerini zikreder.

⁴ Machiel Kiel, "İvranye", *DİA*, Ek-1, 683-685.

⁵ Hakkında bkz. Mehmet Zeki İbrahimgil, "Dükkancık Camii", *DİA*, X, 19.

Bu eserler:

1. *Manzûme-i akâid ve şerhi,*
2. *Manzûme-i ferâiz,*
3. *Divançe,*
4. *Manzum Kavâid-i nahviyye,*
5. *Manzûm Tecvîd,*
6. *Subha-yı Sıbyân tarzında Lügat-i Arabiyye Manzûmesi,*
7. *Manzum Türkçe ve Farsça Terceme-i Kasîde-i bür'e'dir.*

Yine Bursalı Mehmed Tâhir ve Mehmet Nâil Tuman onun:

Serâsir-i lütfa mazhar düşdi âlemde kamu eşyâ

Zebân-ı kâl u hâl ile Hudâ'nın hamdini gûyâ

şeklindeki bir beyitini nakledeken,⁶ Mehmed Tâhir "1244'de İvrâniye'de vefât eden pederi Şeyh Ali Efendi'nin de Arapça "*Risâletu'r-rûh*" isminde bir eseri vardır" der.⁷

2. EL-MEDÂİHU'N-NEBEVİYYE/PEYGAMBER METHİYELERİ

2. 1. Geleneksel Bir Şiir Türü Olarak Peygamber Methiyeleri

Belirttiğimiz gibi peygamber methiyelerinin tarihi hicretten önce ilk İslâmî davetin yapıldığı yıllara kadar iner, bununla birlikte, çeşitli tarih kitaplarında aktarılan rivayetler sağlıklı ise, bu methiyeleri İslam'dan önceki yıllara kadar götürmek mümkündür ve başlangıcından itibaren salt halkî ve hulkî/yaratılış özellikleri ve ahlakî hususları ele alan bu methiyeler geleneksel şiir tarzı olarak Abbasiler döneminin sonlarına, başka bir ifadeyle tasavvuf ve felsefî düşüncelerin şiir üzerinde ağırlığını hissettirdiği yıllara kadar devam eder.

Anlatıldığına göre Hz. Peygamber dünyayı teşrif ettiğinde Abdulmuttalib onu kucağına alarak Kâbe'ye götürür, tavaf ederek bir şiir söyler, bu şiirin bazı beyitleri şöyledir:⁸

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْطَانِي 1 هَذَا الْعُلَامَ الطَّيِّبِ الْأَزْدَانِ
فَدَّ سَادَ فِي الْمَهْدِ عَلَى الْعِلْمَانِ 2 أَعِيذُهُ بِالْبَيْتِ ذِي الْأَرْكَانِ
حَتَّى يَكُونَ بُلْعَةَ الْفَيْثِيَانِ 3 حَتَّى أَرَاهُ بَالِغَ الْبُنْيَانِ
أَعِيذُهُ مِنْ شَرِّ ذِي شَنَانِ 4 مِنْ حَاسِدٍ مُضْطَرِبِ الْعَنَانِ

1. Temiz göbekli bu çocuğu bana veren Allah'a hamdolsun.

2. Beşikteyken diğer çocuklara üstün olmuştur o. Direklerle donatılmış Kâbe'ye emanet edip sığındırırım ve korurum onu,

⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 132; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 626.

⁷ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 38.

⁸ İbn Kesîr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, I, 208; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 264; es-Suheyli, *er-Ravdu'l-unuf*, I, 184; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, I, 83-84; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, XVI, 50.

3. Ki, gençlerin imrendiği bir örnek olsun ve ben onu sapasağlam bir delikanlı olarak göreyim.
4. Kin ve öfke sahibinin şerrinden, ne yapacağı belli olmayan hasetçiden Kâbe adıyla korurum onu.

Sadru'l-İslâm döneminde ise medih türü şiirlerde amaç, değer ve mefhumların değiştiği görülür. Zaten Hz. Peygamber de medih şiirleri için bir kural koymuş, kendisi başta olmak üzere insanları medihte aşırı gidenlere bir uyarıda bulunarak:⁹

"لَا تُطْرِبُونِي كَمَا أُطْرِبَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ"

"Hristiyanların İsa hakkında yaptıkları gibi, siz de benim hakkımda aşırı övgülerde bulunmayınız ve benim için Allah'ın kulu ve elçisi deyiniz" demiştir.

Sadru'l-İslâm döneminde şairlerin, Hz. Peygamber için nazmettikleri medih şiirlerinde Hz. Peygamber'in peygamberliğini, İslâm dinini insanlara müjdeleyişini, onun peygamberliğinin ve getirdiği sistemin hak oluşunu vb. konuları işledikleri görülür. Kâ'b b. Zuheyr (öl. 26/646)'in i'tizâr/özür dileme nev'indeki "Bânet Su'âd" kasidesi bu türün en mükemmel örneklerinden biridir. Esasen söz konusu ettiğimiz "geleneksel şiir türü olarak peygamber methiyeleri"nin de başlangıç noktasını, Hassân b. Sâbit ve diğer şairlerin dağınık parçalar halindeki methiye şiirleri bir kenara bırakılırsa, her ne kadar Zekî Mübârek de söz konusu kasideyi korku ve ümit ile söylenen ve gerçek anlamda peygamber medhiyesi ile ilgisi bulunmayan bir kaside olarak değerlendiriyor olsa da,¹⁰ Ka'b b. Zuheyr'in Kasîdetu'l-bürde'si ile başlatmak ve el-Bûsîrî'nin Kasîdetu'l-bürde'sine kadar geçen devreyi "İlk Bürde Akımı" şeklinde adlandırmak mümkündür.

Nitekim Ka'b b. Zuheyr Hz. Peygamber'i şöyle tanımlar:

إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْأُولٌ

-Allah'ın resulü kendisiyle aydınlanan bir ışıktır, kınından çıkarılmış Allah'ın kılıçlarından bir kılıçtır.

Emeviler döneminde Hâşimî/Alevî şairlerin Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'iyle iftihar etmesi ileri boyutlara ulaşmıştır. Hz. Ali'ye nispet edilen bazı hutbelerde Hz. Peygamber'in methinden Âl-i beyt'in methine intikal edilmesi sebebiyle Şii şairlerinde Hz. Peygamber'in övülmesi yanında Ehl-i beyt'in övülmesi de gelenek halini almıştır. Bu dönemde Ehl-i beyt taraftarı şairler akımı ortaya çıkmış ve günümüze kadar devam etmiştir.¹¹ Bu dönemde Şia'nın Ehl-i beytin etrafında kenetlenmiş, onların hilafet üzerindeki haklarını savunan, şehitlerine ağlayıp hayatta olanlarını medheden birçok şairleri bulunmakla birlikte Ebu'l-Esved ed-Du'elî (öl. 69/688), Eymen b. Hureym el-Esedî (öl. 80/700), Kuseyyir b.

⁹ el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Hadis no: 6328 ve 6442. Hadis رَسُولُهُ وَرَسُولُهُ = "Hristiyanların İsa hakkında yaptıkları gibi, siz de benim hakkımda aşırı övgülerde bulunmayınız, çünkü ben Allah'ın kuluyum, bu nedenle benim için Allah'ın kulu ve elçisi deyiniz" şeklinde de rivayet edilmektedir, bkz. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Hadis no: 3261.

¹⁰ Zekî Mübârek, *el-Medâihu'n-nebevîyye*, s. 22.

¹¹ İsmail Durmuş, "Muhammed (Arap Edebiyatı)", *DİA*, XXX, 451.

Abdirrahmân (Kuseyyiru Azze, öl. 105/723) ve el-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî (öl. 126/743) ön plana çıkmaktadır.

el-Kumeyt (öl. 126/743) bir yandan Hâşimî soyunu methederken bir yandan da Hz. Peygamber'i metheder:¹²

أُسْرَةُ الصَّادِقِ الْحَدِيثِ أَبِي الْقَا 1 سِمِ فَرْعِ الْكُدَامِسِ الْكُدَّامِ
 حَيْرِ حَيٍّ وَمَيِّتٍ مِنْ بَنِي آ 2 دَمَ طُرًّا مَأْمُومِهِمْ وَالْإِمَامِ
 أَنْقَذَ اللَّهُ شِلُونَنَا مِنْ شَقْمَا النَّا 3 رِ بِهِ نِعْمَةً مِنَ الْمِنْعَامِ
 طَيِّبِ الْأَصْلِ طَيِّبِ الْعُودِ فِي الْبِنْبِ 4 يَةِ وَالْفَرْعِ يَثْرِي تَهَامِي

1. Doğru söyleyenler ailesi, Ebu'l-Kâsım, el-kudâmis el-kuddâm boyu,
2. Âdem oğullarının gelmiş ve geçmişlerinin tümünün yaşayan ve ölmüşlerinin, önder kılınmışlarının ve önder olanlarının en hayırlısı.
3. Allah O'nun hürmetine organlarımızı/bedenimizi bir nimet olarak ateşten kurtarmıştır.
4. Temiz soylu hem gövde hem dal bakımından şeceresi pak, Medineli ve Tihâmelidir O.

Abbasiler döneminde es-Seyyid el-Himyerî (öl. 173/789), Mansûr en-Nemerî (öl. 190/805), Di'bil b. Ali el-Huzâ'î (öl. 220/835), Dîku'l-Cin el-Himsî (öl. 236/850), Muhammed b. Sâlih el-Alevî (öl. 243/857'den sonra), İbnu'r-Rûmî Ali b. el-Abbâs (öl. 284/897), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ubeydillâh el-Mufecca' el-Basrî (öl. 327/938), eş-Şerîf er-Radî Ebu'l-Hasan b. et-Tâhir (öl. 406/1015), Ebu'l-Hasan Mihyâr ed-Deylemî (öl. 428/1036), Ali b. Muhammed b. Ca'fer el-Himmânî, Muhammed b. Ali b. Abdillâh, Muhammed b. Habîb ed-Dabbî, Ebu'l-Mukâtil Nasr b. Nusayr el-Hulvânî şiirlerinde Şia'nın görüşlerini dile getirip ehl-i beyti metheden, bu aileden ölenler için mersiyeler nazmeden başlıca şairlerdir.

Abbasiler döneminin en önemli zühd şairi Ebu'l- 'Atâhiye (öl. 210/825) de konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir:¹³

يَا بَنِي آدَمَ صُورُوا دِينَكُمْ 1 يَنْبَغِي لِلدِّينِ أَنْ لَا يُطْرَحَ
 وَاحْمَدُوا اللَّهَ الَّذِي أَكْرَمَكُمْ 2 بِنَيْي قَامَ فِيكُمْ فَتَصَحَّ
 بِحَطِيبٍ فَتَحَّ اللَّهُ بِهِ 3 كُلَّ حَيْرٍ نَلْتُمُوهُ وَشَرَحَ
 إِبْنُ مَنْ لَوْ يُوزَنُ النَّاسُ بِهِ 4 فِي التَّقَى وَالْبِرِّ طَاشُوا وَرَجَحَ

¹² Kumeyt b. Zeyd el-Esedî. Dîvânu'l-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. Beyrut: Dâru Sâdır, 2000.499-501.

¹³ Ebu'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye*, s. 118.

فَنَذِيرُ الْخَيْرِ أَوْلَىٰ بِالْعُلَىٰ 5 وَنَذِيرُ الْخَيْرِ أَوْلَىٰ بِالْمَدَحِ

1. Ey insanoğulları, dininize sahip çıkın, dinin ortada bırakılması yakışmaz çünkü.
2. Aranızdan çıkıp size nasihat eden bir peygamber,
3. Ulaştığımız bütün iyilikleri de kendisi vasıtasıyla açıp yayan bir hatip göndermek suretiyle sizlere lütufta bulunan Allah'a da şükredin.
4. O öyle birisinin oğludur ki, bütün insanlar iyilik ve takva konusunda kendisiyle mukayese edilse, insanlar hafif kalır da onun kefesi ağır basar.
5. İyilikleri tavsiye eden (peygamber) yüceliklere daha layık, medihlere daha uygundur.

Endülüs'te İbn 'Abdûn el-Fihrî (öl. 529/1134), İbnu'l-'Arîf Ahmed b. Muhammed (öl. 536/1141), İbn Ebi'l-Hısâl (öl. 540/1146), Ebû Zeyd el-Fâzâzî (öl. 627/1229), İbn Sehl el-İşbîlî (öl. 649/1251), İbnu'l-Ebbâr el-Kudâ'î (öl. 658/1260), Ebu'l-Bekâ er-Rundî (öl. 684/1285), Hâzım el-Kartâcennî (öl. 684/1285), Ebû Hayyân el-Girnâtî (öl. 745/1344), İbn Zumrek (öl. 798/1395), İbnu'l-Ahmer İsmâîl b. Yûsuf (öl. 807/1404), Hz. Peygamber'in methi hususunda zikredilmesi gereken isimlerin sadece birkaçıdır.

Lisânuddîn b. el-Hatîb (öl. 776/1374) Hz. Peygamber'in mucizelerinden ayın ikiye ayrılması hususunda şunları söyler:¹⁴

بُنُورِكَ نُورِ اللَّهِ قَدْ أَشْرَقَ الْهُدَىٰ 1 فَأَقْمَارُهُ وَضَّاحَةٌ وَجُومُهُ
لَكَ الْمُعْجَزَاتُ الْعُرَىٰ يَبْهَرُ نُورُهَا 2 إِذَا أَرَبَدَّ مِنْ جُنْحِ الظَّلَامِ هَيْمُهُ
وَحَسْبُكَ مِنْ جِدْعٍ تَكَلَّمَ مُفْصِحًا 3 وَقَدْ دَمِيَتْ يَوْمَ الْفِرَاقِ كَلُومُهُ
وَبَدْرٍ بَدَا قِسْمَيْنِ فَالِقَسْمِ ثَابِتٌ 4 مُقِيمٌ وَقَدْ أَهْوَىٰ إِلَيْكَ قَسِيمُهُ

1. Senin nurunla, gerçekte Allah'ın nuruyla aydınlandı hidayet yolu; ayları da aydınlık ve belirgindir bu hidayet yolunun yıldızları da.
2. Mucizelerin vardır (ey yüce peygamber) gecenin bütün karanlığı bastırıldığında nuru parıldayan;
3. Sana yeter ayrılık gününde yaraları kanayan bir kökün fasih ve anlaşılır bir şekilde (yerinden ayrılıp) konuşarak sana gelmesi.
4. Ve yine sana yeter bir ay ki iki parça halinde görünen, ama bir parçası yerinde görünürken diğer parçası sana indirilen.

2. 2. Tasavvuf ve Felsefî-Dînî Düşüncelerin Etkisinde Peygamber Methiyeleri

Abbasiler döneminde vücut bulmaya başlayan ve Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), el-Hallâc (öl. 309/922) ve eş-Şiblî (öl. 334/946) gibi mutasavvıfların şiirlerinde Hz. Peygamber methiyelerinin müstakil bir şiir türü olup içeriğinde de nur-i Muhammedî ve hakikat-i Muhammediyye gibi konuların işlenmesi için bir hazırlık dönemi oluşmaya başladığı görülür.

¹⁴ Lisânuddîn b. el-Hatîb, *Dîvân*, II, 550-551.

V/XI. Yüzyıl gerçekte Arap edebiyatında Peygamber methiyeleri için bir dönüm noktasını oluşturmuş ve bu yüzyılla birlikte peygamber methiyeleri Arap şiirinde bağımsız bir tür halini almıştır. Hz. Peygamber'in sünnetine daha sıkı sarılma ve sünneti yaşama arzusu, İslam toplumundaki sıkıntılar, hilafet yönetiminin çözülmesi ve zayıflaması, katılaştan hayat şartları karşısında Hz. Peygamber'den yardım ve şefaata dilenmesi, bu dönemde artan dergâh ve tekkelerde medih şiirlerinin adeta bir vird gibi okunur hale gelmesi bu yüzyıldan itibaren peygamber methiyelerinin hem kemiyet olarak artmasını hem de müstakil bir şiir türü haline gelmesinin sebepleri arasında anılabilir.

Fâtımîlerle Memlûkler devrinde Peygamber övgüleri doruk noktasına ulaşmış ve VII/XIII. yüzyılda el-Bûsîrî (öl. 695/1296), İbnu'l-Fârîd (öl. 632/1235), Emînuddîn el-Erbilî ve Muhyiddin İbnu'l-'Arabî (öl. 638/1240)'nin kasideleriyle Peygamber övgülerine tasavvufi coşku ve renk gelmiştir.

el-İğrâb fi'l-i'râb, Nazmu'l-Kudûrî fi'l-fikh, Kasîde fi kavâ'idi lisâni't-Turk gibi eserleri bulunan, peygamber methiyelerini ihtiva eden bir şiir divanı sahibi ve Ebû Hayyân'ın da Türkçe hocası olan Türk asıllı Devrekli Muhammed b. Mustafa b. Zekeriya Hoca (öl. 713/1313) da şöyle demektedir:¹⁵

قِيلَ اتَّخَذَ مَدْحَ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ	فِينَا شِعَارَكَ إِنَّ شِعْرَكَ رَيْقٌ
وَعَلَى بَنَانِكَ لِلْبِرَاعَةِ هَجَةٌ	وَعَلَى بَيَانِكَ لِلْبِرَاعَةِ رَوْنُقٌ
يَا قُطْبَ دَائِرَةِ الْوُجُودِ بِأَسْرِهِ	لَوْلَاكَ لَمْ يَكُنِ الْوُجُودُ الْمُطْلَقُ
مُدُّ كُنْتَ أَوْلَاهُ وَكُنْتَ أَحْيَاهُ	فِي الْخَافِقِينَ لَوَاءُ مَجْدِكَ يَخْفَقُ
كُنْتَ النَّبِيِّ وَأَدَمُ فِي طِينِهِ	مَا كَانَ يَعْلَمُ أَيَّ حَلْقٍ يُحْلَقُ

1. Bana dediler ki: İçimizde Hz. Muhammed'i methetmeyi şiar edin, çünkü senin şiirin gerçekten çok güzeldir,
2. Elin kalemi çok güzel kullanıyor, ifadelerinde de beyan (güzel anlatım) son derece parlak.
3. (Ben de dedim ki) Ey bütün varlığın dairesinin kutbu; sen olmasaydın mutlak varlık var olmazdı.
4. Başı ve sonu idin mutlak varlığın, doğu ufkunda da batı ufkunda da saygınlık bayrağın dalgalanmaktadır.
5. Sen peygamberdin daha Âdem yaratıldığı toprağındaiken, bilmiyordu üstelik kimin ve neyin yaratılacağını.

Bununla birlikte bu dönemde nazmettiği "Kasîdetu'l-bürde" ya da "el-Kevâkibu'd-durriyye fi medhi hayri'l-beriyye" adlı kaside ile yüzyıllarca taklit edilen Ebû Abdillâh Şerefuddîn el-Bûsîrî (öl. 695/1296) özellikle anılmalıdır. Çünkü el-Bûsîrî bu kasidesiyle kendisinden sonraki şairlerin peygamber methiyelerine yeni bir yön vermiş, tasavvuf

¹⁵ İbn Şâkir el-Kutubî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XIV, 31-32.

ağırlıklı bu kaside yüzyıllarca taklit edilmiş, bu kaside üzerine tahmîs, tasdîs, tesbî', taştîr vb. çalışmalar yapılmış, bu kasidenin rüzgarıyla çok sayıda tasavvuf ve felsefî düşünce ağırlıklı peygamber methiyeleri nazmedilmiştir.

Osmanlı dönemi Arap edebiyatında Abdulğani en-Nâblusî (öl. 1143/1730), Hasan el-Bûrînî (öl. 1024/1655), İbn Ma'tûk (öl. 1087/1676), Abdullah eş-Şubrâvî (öl. 1091/1680), Ahmed b. Abdillâh el-Vâizu'l-Mekkî (öl. 1077/1666), eş-Şihâb Ahmed el-Munîbî (öl. 1172/1758), Fethullâh İbnu'n-Nahhâs (öl. 1052/1642), İbn Ma'sûm Ali (öl. 1120/1708), Muhammed b. Mûsâ el-Cemmâzî el-Mısrî (öl. 1065/1654), Sa'dî el-'Umerî (öl. 1147/1734), eş-Şihâb Ahmed el-Hafâcî (öl. 1069/1658), Abdurrahmân el-Behlûl ed-Dımaşkî (öl. 1163/1749), Abdurrahmân b. Abdirrezzâk ed-Dımaşkî (öl. 1188/1774), Abdulazîz el-Fiştâlî el-Fâsî (öl. 1030/1620) Hz. Peygamber'in methine tahsis eden şairler arasında sayabileceğimiz isimlerden birkaçıdır.

Abdulğani en-Nâblusî'nin Hz. Peygamber'i methettiği şiirlerinden biri şöyledir:¹⁶

فَطُوبَى لَنَا بِالْمُصْطَفَى حَيْرَ مُرْسَلٍ	نَشَا وَهُوَ دُرٌّ فِي الْحُجُورِ يَبِينُ
وَحَارَتْ فُرَيْشٌ فِي الْبَرِيَّةِ رَفْعَةً	بِهِ لَمْ تَحْرَهَا دَارِمٌ وَتَمِيمٌ
هُوَ الْبَدْرُ فِي أَوْجِ الْكَمَالِ إِذَا بَدَا	وَمِنْهُ حَكَى صَفْوُ السَّمَاءِ أَدِيمٌ
نَبِيٌّ كَرِيمٌ جَاءَ لِلْحَلْقِ رَحْمَةً	وَعَنْ مِثْلِهِ أُمُّ الزَّيَّانِ عَقِيمٌ

1. Gönderilmiş peygamberlerin en hayırlısı Mustafa nedeniyle bize müjdelersun. Kucaklarda eşsiz bir inci olarak yetişmiştir o.
2. Kureys kabilesi insanlar içinde O'nun vesilesiyle Dârim ve Temîm kabilelerinin elde edemediği bir üstünlüğü elde etmiştir.
3. O, görüldüğü zaman mükemmelliğin zirvesindeki dolunaydır, yeryüzü O'nun sayesinde gökyüzünün berraklığı ve aydınlığına sahip olmuştur.
4. Yaratılmışlar için rahmet olarak gelmiş soylu bir peygamberdir o, günümüzün insanları artık onun gibi birisinden yoksundurlar.

Modern ve çağdaş Arap edebiyatı dönemlerine gelindiğinde muhafazakâr akıma mensup şairler Hz. Peygamber'in fizikî ve mânevî nitelikleriyle ahlâkî erdemleri üzerinde durmuş, ayrıca şarkiyatçıların kendisine ve İslâm'a yönelik iftiralarına cevap vermiştir. Bu akıma mensup şairlerin başlıcaları Mahmud Sâmî Paşa el-Bârûdî (öl. 1904), Ahmed Şevkî (öl. 1932), Yûsuf en-Nebhânî (öl. 1932), Ahmed Muharrem (öl. 1945), Abdullatîf es-Sayraffî (öl. 1904), Muhammed Abdulmuttalib (öl. 1980), Ma'rûf er-Rusâfî (öl. 1945), Azîz Abaza (öl. 1973), Kâmil Emîn (d. 1915), Abdullah et-Tayyib (öl. 2003), es-Sâvî Şa'lân (öl. 1982)'dir.¹⁷ Bu dönemin şairleri daha çok klasizmin temsilcileri olup, kasideleri de Ahmed Şevkî'nin el-Bürde'ye muaraza olarak nazmettiği *Nehcu'l-bürde* ve *Hemziyye'si* ve el-Bârûdî'nin yine el-Bürde'nin etkisinde nazmettiği *Keşfu'l-ğumme'sinden* de anlaşılacağı gibi, daha önce var

¹⁶ en-Nebhânî, *el-Mecmû'atu'n-nebhâniyye*, IV, 152.

¹⁷ İsmail Durmuş, "Muhammed (Arap Edebiyatı)", *DİA*, XXX, 454.

olan kültürü canlandırmaya yöneliktir. Bu şairler arasında özellikle Ahmed Muharrem'in peygamber methiyelerini adeta Hz. Peygamber'in sîretini ve ahlakını anlatan bir melhame'ye/destansı anlatıya dönüştürme özelliği ile öne çıktığı görülür.

el-Bârûdî'nin *Keşfu'l-ğumme fî medhi seyyidi'l-'umme* adlı 438 beyitlik peygamber methiyesinin bazı beyitleri şöyledir:¹⁸

مُحَمَّدٌ حَاتِمُ الرُّسُلِ الَّذِي حَضَعَتْ	لَهُ الْبَرِّيَّةُ مِنْ عُرْبٍ وَمِنْ عَجَمٍ
سَمِيرٌ وَوَحْيٌ وَمَجْنَى حِكْمَةٍ وَنَدَى	سَمَاحَةٍ وَقِرَى عَافٍ وَرِيٍّ ظَمٍ
قَدْ أَبْلَغَ الْوَحْيُ عَنْهُ قَبْلَ بَعْثِهِ	مَسَامِعَ الرُّسُلِ قَوْلًا غَيْرَ مُنْكَتَمٍ

1. Muhammed, Arap ve acem bütün insanların kendisine boyun eğdiği son peygamberdir,
2. Gece gelen vahyin sahibi, bilgeliğin kendisinden derlendiği kaynak, bol şekilde bağışlayıcı ve hoşgörülü, affetmenin kaynağı ve susuzu suya kandırandır O.
3. Kendisi peygamber olarak gönderilmeden önce vahiy peygamberlerin kulaklarına gizli olmayan bir söz (Onun peygamberliğini) iletmiştir.

Modern dönemde Hz. Peygamberin methi konusunda tasavvufî şiirler bir dereceye kadar zayıflamış, nûr-i Muhammedî ve kutub nazariyeleri daha mâkul ve tutarlı ifadelere kavuşmuştur.¹⁹

2. 3. Hristiyan Şairlerde Hz. Peygamber Methiyeleri

Hristiyan şairlerin Hz. Peygamber'in kimliği ve methi hakkındaki sözleri ve Arap-İslam dünyasının içinde bulunduğu durum hakkındaki şikâyet ve dileklerine gelince; Arap kökenli Hristiyan edip ve şairler Hz. Peygamber için, birbiriyle boğuşan ve çağın gerisinde kalan Araplar'ı barıştırıp birleştiren, yüksek bir millet ve devlet haline getiren sosyal reformcu portresi çizmiş, bu konuda Batılı edip ve şairlerle aynı görüşü paylaşmıştır. Mısırlı Nazmî Lûkâ (öl. 1987)'nin "*Vâ Muhammedâh*", "*Muhammed: er-Risâle ve'r-resûl*", "*Ene ve'l-İslâm*"; Lebîb er-Riyâşî (öl. 2018)'nin "*Nefsiyyetu'r-Resûli'l-'Arabî*"; Halîl İskender Kıbrîsî'nin "*Da'vetu nasâra'l-'Arab li'l-İslâm*"; Halîl Cum'a et-Tuvâl (öl. 1980)'in "*Tahte râyeti'l-İslâm*"; Nasrî Selheb'in "*Fî Hutâ Muhammed*"; Arap Sosyalist Ba's Partisi genel sekreteri Mîşîl (Mîşâl) Aflak (öl. 1989)'in "*en-Nebiyu'l-'Arabî*" ve eş-Şâ'iru'l-Karavî Reşîd Selîm el-Hûrî (öl. 1984)'nin "*el-Mevlidu'n-nebevî*" kasideleri buna örnek olarak zikredilebilir. Bazıları da Hz. Peygamber'e karşı övgülerini Kur'an'a ve Arap diline olan hayranlıkları şeklinde dile getirmiştir. Corc Selestî (öl. 1968)'nin "*Necvâ'r-rasûli'l-a'zam*", Corc Saydah (öl. 1978)'in "*el-Mevlidu'n-nebevî*", Riyâd Ma'lûf (öl. 1982)'un "*Yâ nebiyye'l-'Arab*" başlıklı şiirleri bu türdendir.²⁰

¹⁸ el-Bârûdî, *Keşfu'l-ğumme fî medhi seyyidi'l-'umme*, s. 5-6, 11-12.

¹⁹ İsmail Durmuş, "Muhammed (Arap Edebiyatı)", *DİA*, XXX, 454.

²⁰ İsmail Durmuş, "Muhammed (Arap Edebiyatı)", *DİA*, XXX, 454.

Lübnan doğumlu olup Mısır’da yaşayan ünlü Arap şairi Halîl Mutrân (öl. 1949)’ın hicri yılbaşının gelmesi nedeniyle söylediği, Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber hakkındaki *Ra’su’s-seneti’l-hicriyye* adlı, hicri yılbaşını kutladığı uzun bir şiirinin bazı beyitleri şöyledir:²¹

هَلِّ الْهِلَالُ فَحَيُّوا طَالِعَ الْعِيدِ 1 حَيُّوا الْبَشِيرَ بِتَحْقِيقِ الْمَوَاعِيدِ
يَا أَيُّهَا الرَّمْزُ تَسْتَجَلِي الْعُقُولُ بِهِ 2 لِحِكْمَةِ اللَّهِ مَعْنَى عَيْرٍ مَحْدُودِ
كَأَنَّ حُسْنَكَ هَذَا وَهُوَ رَائِعُنَا 3 حُسْنٌ لِيَكْرٍ مِنَ الْأَقْمَارِ مَوْلُودِ
لِلَّهِ فِي الْخَلْقِ آيَاتٌ وَأَعْجَبُهَا 4 بَتَجْدِيدِ رَوْعَتِهَا فِي كُلِّ بَتَجْدِيدِ

1. Hilal göründü, bayramın gelişini selamlayınız. Vaatleri gerçekleştirdiği için (Yeni yılın gelişini) müjdeleyen hilali selamlayınız.
2. Ey Hilal, sen ki akılların Allah’ın sınırsız hikmetlerinin anlamını kavradığı bir sembolsün.
3. Bizim için harika olan bu güzelliğin terü taze kızların güzelliğinin yeni doğan aylardaki güzelliği gibidir.
4. Allah’ın mucizeleri vardır, bunların en güzel ve ilginç olanı da her yenilediğinde güzelliğinin de yenilenmesidir.

2.4.el-Bedî’iyyât/Edebî Sanatlı Peygamber Methiyeleri

Bedîiyyât, Hz. Peygamber’in methine dair olup her beytinde en az bir bedî sanat bulunan kasidelere verilen addır.

Bedî sanatlar Cahiliye devrinden beri kullanılmakla beraber onları ilk defa Abbasî Halifesi İbnu’l-Mu‘tez (öl. 296/909) bir ilim halinde tedvine çalıştı. VIII/XIV. yüzyıla kadar bedî’e dair çeşitli isimlerle müstakil eserler yazıldığı gibi bu ilim meânî ve beyân ilimleri içinde de incelendi. Ancak VIII. yüzyılda bedî sanatların yorumunda bedîiyyât adıyla yeni bir tarz ortaya çıktı. Bedîiyyât türünde ilk defa kimin şiir yazdığı tartışma konusu ise de yapılan araştırmalar bu türde ilk şiirin Safiyyuddîn el-Hillî (öl. 750/1349)’ye ait olduğunu göstermektedir.²² Anlatıldığına göre el-Bûsîrî (öl. 696/1295) felç olur ve bir türlü deva bulmaz, Hz. Peygamber’i methettiği “meksûr mim revili” meşhur Kasîdetu’l-bürde’sini nazmeder, bu kaside

أَمِنْ تَذَكُّرٍ حَيْرَانَ بِذِي سَلَمٍ مَرَجَتْ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمٍ

- Ne karıştırdı bu kanları gözünden akan yaşlara, gönül yakan o hasret mi Zî-Selem’deki komşulara?

²¹ Halîl Mutrân, *Dîvân*, II, 39-44.

²² Bu konuda üç isim öne çıkmakta olup bunlar Ali b. Osman Emînuddîn el-İrbilî (öl. 670/1271), Safiyyuddîn el-Hillî (öl. 750/1349) ve Muhammed b. Ahmed b. Câbir el-Endelusî (öl. 779/1377)’dir. Bkz. Ali Ebû Zeyd, *el-Bedî’iyyât*, s. 55.

şeklinde başlamaktadır. el-Bûsîrî rüyasında Hz. Peygamber’i görür, Hz. Peygamber üzerindeki hırkasını el-Bûsîrî’nin üzerine örter, bunun üzerine el-Bûsîrî felçten kurtulup sağlığına kavuşur. Bedîiyye türü daha Hz. Peygamber hayatta iken Hassan b. Sabit ve Kâ’b b. Zuheyr gibi şair sahibiler tarafından başlatılmış, Emevî ve Abbasîler devrinde gelişerek günümüze kadar devam etmiştir. Ancak Hz. Peygamber’i methetmek için yazılan her kasideye bedîiyye denmemiş, bu tür kasidelerde beyit sayısının en az elli olması, her beytin bedîî sanatlardan en az birini ihtiva etmesi, kasidenin basît bahriyle nazmedilmiş olması, redif harfinin (revî) kesreli “mim” olması gibi özellikler aranmıştır.²³ Nitekim el-Bûsîrî’nin Kasîdetü’l-bürde’si bedîî sanatlar ihtiva etmediği için bedîiyyâttan sayılmamış, ancak VIII/XIV. yüzyıldan sonra Hz. Peygamber için yazılan kasideler bu şartları haiz olduklarından onlara bedîiyye adı verilmiştir.

3. MEVLİD

İsmail Durmuş’un da belirttiği gibi²⁴, mevlid türü manzumelerin de Peygamber methiyeleri arasında önemli bir yeri vardır. Bu manzumeler Hz. Peygamberin güzel ahlâk, sıfat ve erdemleriyle övülmesi açısından bir medih çeşidi olduğu gibi onun hayatını, vefatını, mucizelerini anlatmaları sebebiyle birer muhtasar siyer mahiyetindedir.

Hz. Peygamber dünyayı şereflendirdiği zaman, o zamanı anmak için yapılan törenler ve doğduğu esnada veya ondan önce ya da sonra meydana gelmiş olayları anlatan eserler olarak tanımlanan Mevlidin tarihçesi tam olarak bilinmemektedir. İslam dünyasında öncelikle Hz. Peygamberin doğum günü anlamında kullanılan Mevlid kelimesinin zamanla anlamı da genişlemiştir. Zamanla da Mîlâd kelimesi ile Hz. İsa’nın doğumu anlaşıldığı gibi, Mevlid ile de Hz. Peygamber’in doğumu anlaşılır olmuştur. Başlangıçta Hz. Peygamber’in doğumunu anmak için sadece Rebiulevvel ayında düzenlenen kutlama törenleri zamanla mübarek günlerin kutlanması, ölenlerin ruhuna sevabının ulaşması dilenerek muayyen günlerde kutlanması gibi düzenlemelerden geçmiştir.

Rivayetler en eski mevlid törenlerinin, Şii olmaları nedeniyle Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin vb. şahsiyetlerin doğum günü için mevlid törenleri düzenleyen Fatımiler aracılığıyla ya da 604/1207 yılında Erbil şehrinde Muzafferuddîn Gökbörü (öl. 1233) tarafından düzenlenen mevlidle beraber İran’da ortaya çıktığı ve zamanla İslam dünyasına yayıldığı yönündedir. Fatımiler ve Muzafferuddîn Gökbörü’den sonra Selçuklular, Eyyûbîler ve Memlükler mevlid törenlerini desteklemişlerdir.

Gelenekselleşmiş kültüre bağlı olarak Osmanlılar döneminde de mevlide önem verilmiş, mevlid törenleri III. Murat (öl. 1595) döneminden itibaren Osmanlı imparatorluk teşrifatında resmen yer almış, böylece halk nazarında gittikçe önem kazanmıştır. İlk yıllarda resmi olarak yalnız Sultan Ahmed Camiinde kutlanan mevlid törenlerine devlet erkânı özel olarak davet edilmiş, gelenler de resmi kıyafetlerle katılmışlardır. Daha sonra mevlid töreni

²³ Bedîiyye’nin en geniş anlamda tanımı ve taşınması gereken şartlar hakkında bkz. Ali Ebû Zeyd, *el-Bedîiyyât*, s. 40-51.

²⁴ İsmail Durmuş, “Mevlid”, *DİA*, XXIX, 475-479.

diğer camilerde de kutlanır olmuştur. Bugün itibariyle mevlid törenleri Müslüman toplulukların birçoğunda kutlanmaktadır.²⁵

Şemsuddîn b. Nâsiriddîn ed-Dımaşkî (öl. 842/1438) mevlidinin bitiş kısmında Hz. Peygamber'i methederken daha çok O'nun mucizelerinden söz eder:²⁶

عَنْ بَعْضِهَا يَعْجَزُ مَنْ فَاحِرَةٌ	نَبِيُّنَا آيَاتُهُ ظَاهِرَةٌ
أَنْزَلَهُ مُعْجِزَةً بَاهِرَةً	أَعْظَمُهَا الْقُرْآنُ جَلَّ الَّذِي
وَحَبْسِي تَمَسِّي آيَةٌ ظَاهِرَةٌ	وَبِيْ اثْتِثْقَاقِ الْبَدْرِ لِلْمُصْطَفَى
يَجْرِي كَعَيْثِ السُّحْبِ الْمَاطِرَةِ	كَذَاكَ نَبْعُ الْمَاءِ مِنْ كَوِّهِ

1. Mucizeleri apaçıktır peygamberimizin, onunla yarışan (diğer peygamberlerden) bir kısmı aciz kalır o mucizelerden.
2. En büyüğü Kur'an'dır bu mucizelerin. Büyük bir mucize olarak onu indiren (Allah) ne yücedir.
3. Mustafa için ayın ikiye ayrılmasında ve güneş tutulmasında da apaçık bir mucize vardır.
4. Yağmur yağdıran bulutlardan akarcasına avuçlarından suyun fışkırması da öyle.

Esasında Hz. Peygamberi methi içeren mevlidleri medihten ayıran husus bunların medih dışında Hz. Peygamberin hayatının anlatılmasına ağırlık vermiş olmasıdır. Bu itibarla bazısı tamamen manzum, bazısı tamamen mensur, bazısı da nazım-nesir karışımı kaleme alınan mevlidlerdir.

4. TEVESSÜL/ŞEFAAT DİLEME VE YAKARIŞ ŞİİRLERİ

Sözlükte "Bir aracı vasıtasıyla maddî veya manevi derecesi yüksek birine yaklaşmayı arzu etmek, iyi amellerle Allah'a yaklaşmayı ummak" anlamındaki "وسل: vesl" kökünden türeyen "توسل: tevesül", bir Müslümanın işlediği sâlih amelleri, Hz. Peygamber'i yahut velileri vesile yaparak Allah'a yakın olmaya çalışmasını ifade eder. Vesîle üstün konumdaki birine yaklaştırmaya aracı olacağı umulan şey veya kimsedir.²⁷ Bu tür ile, Türk Edebiyatında Tekke Edebiyatının bir tarzı olan, Hz. Peygamber'i, bir din büyüğünü, bir veliyi, ermiş olduğuna veya Allah katında kabul görüp isteği reddedilmediğine inanılan bir büyüğü aracı kılmak suretiyle, Allah'tan şefaata dilemek kastedilir. Türk Tekke edebiyatında bu tarz için henüz tam olarak bir terim belirlenmemiş olmakla birlikte, daha çok dua nâme, niyaz nâme veya şefaata name olarak adlandırmak mümkündür.²⁸

²⁵ Bilgi için bkz. Edip Çağmar, *Edebî Açından Arapça Mevlidler*, s. 13-17; Selami Bakırcı, *Mevlid, Doğuşu ve Gelişmesi*, s. 1-21.

²⁶ İbn Nâsiriddîn ed-Dımaşkî, *Mevridu's-sâdi fi mevlidi'l-hâdi*, s. 48-50.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Tevesül", *DİA*, XLI, 6-8.

²⁸ Tanım için bkz. Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*, s. 234 vd.

Arap edebiyatında Hz. Peygamber'i methetmek amacıyla nazmedilen şiirlerin çoğunlukla son kısmında şefaath umularak dua mahiyetinde bölümler oluşturulmuştur. Allah'a ve memdûhuna/övdüğü kimseye kendi halini arz etmek, yakarmak, isteklerini dile getirmek tarzında düzenledikleri dua bölümünde şairler, mesela kıyamet gününde kimsesiz ve çaresiz kaldıkları zaman peygamberi aracı koyarak hatalarının bağışlanmasını, affına aracı olmasını dileyen ifadelere yer verirler. Bazen aracı kılınan kişi Peygamber dışında Allah'a yakınlığı ile bilinen bir veli, ermiş, tasavvuf ehli vb. olabilir. Şia'da ise Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin, Hz. Fatıma ve diğer Şia imamları Hz. Peygamberden başka kendileriyle tevessül edilen başlıca kişilerdir.

İslam'da şefaath konusu tartışmalı bir konu olmakla birlikte gerek günlük hayatta gerek edebiyatta yaygın olarak karşılaşılan bir inanç biçimidir ve şefaath, istigâse/yardım isteme, sığınma vb. tevessül şiirlerinin temel konularını oluşturur.

Cemâluddîn Ebû Zekerıyyâ Yahya es-Sarsarî (öl. 656/1258)'nin aşağıdaki şiiri Hz. Peygamber ile tevessül şiirlerinin ilk ve güzel örneklerinden biridir:²⁹

يَا حَاتِمَ الرُّسُلِ الْكَرَامِ وَفَاتِحِ الْحَيِّ
رَاتٍ يَا مُتَوَاضِعًا شِخَا
يَا مَنْ بِهِ الْإِسْلَامُ أَصْبَحَ طَاهِرًا
وَبَقْمِهِ الْكُفْرُ الْمَشْمُشِقُ دَاخَا

1. Ey soylu peygamberlerin sonuncusu, ey iyiliklerin yolunun açıcısı, ey yüce olduğu halde tevazu sahibi,
2. Ey kendisi sayesinde İslam'ın temize çıktığı, kahrı ile de öten küfrün sesinin kesildiği,

5. KASİDETU'L-BÜRDE VE MANZUM FARŞÇA-TÜRKÇE ÇEVİRİ ÖRNEKLERİ

34 مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَالْثَّقَلَيْنِ — وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ عُرْبٍ وَمِنْ عَجَمٍ
محمد است شه هر دو سرای و انس و جن هم دو گروه از عرب و از عجم

Muhammed iki cihân fahrı ve server-i ins
U cin u seyyid-i kavm-i 'urb hem 'acemi

Hz. Muhammed iki cihanın (dünya ve ahiretin), insanlar ile cinlerin ve Arap ile Acem milletlerinin de efendisidir.

40 وَوَأَقْفُونَ لَدَيْهِ عِنْدَ حَدِّهِمْ — مِنْ نُقْطَةِ الْعِلْمِ أَوْ مِنْ شَكْلَةِ الْحِكْمِ
نزدش بیاموختند مقدار پایه ء شان از نقطه علم و از اعراب هر حکم

²⁹ es-Safedî, *Nektu'l-himyân*, s. 309.

Haddince anlarıñ yanında turup oğur
Lar noқта-i ilmi hem irāb-ı her hikemi

Diğer bütün peygamberler, O'nun sahip olduğu ilmin yanında nokta hükmünde bir ilme ve (Arap gramerinde çok önemli olmayan esre, üstün, ötre gibi) hareke hükmünde bir hikmete sahip olduklarından, O'nun huzurunda kendi sınırlarında ayakta beklerler."

42 مُنَزَّهَةٌ عَنْ شَرِيكَ فِي مَحَاسِنِهِ فَجَوْهَرُ الْحُسْنِ فِيهِ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ

منزهست از شريك آن در محاسن خویش پس جوهر حسن در وی غیر منقسم

Meḥāsininde şerikden ol münezzehdir
Pes cevher-i ḥüsni anıñ ğayr-i munḩasimi

Bütün güzelliklerinde ortaktan münezzehdir, hiç kimse O'na benzemez. Bu nedenle güzellik cevheri kendi zatına mahsus olup başkalarıyla bölüşülemez.

57 كَأَنَّما اللَّؤْلُؤُ الْمَكْنُونُ فِي صَدْفٍ مِنْ مَعْدِنِ مَنْطِقٍ مِنْهُ وَمُبْتَسَمٍ

سنّ و کلامش چو در پوشیده در صدفی از معدن منطق و از کان مبتسم

Şadefde örtülü incu gibi sinn u sözi
Dū ma'dininden ki mantıḩ ile mübtesemi

Sanırsın ki sedef içindeki gizli inci, O'nun sözü ve tebessümünün madeninden yapılmıştır.

72 جَاءَتْ لِدَعْوَتِهِ الْأَشْجَارُ سَاجِدَةً تَمْشِي إِلَيْهِ عَلَى سَاقٍ بِأَلَا قَدَمٍ

آمد بدعوت آن اشجار سجده کنان نزد و حضورش روان بر ساق بی قدم

Eşcār ki oğundılar ta'zîmle geldi olar
Yürürler aña bular sâḩ üzere yoḩ ḩademi

Ağaçlar O'nun davetine icabet etti secde ederek, huzuruna geldiler ayaksız gövdeler üzerinde yürüyerek.

74 مِثْلَ الْعَمَامَةِ أُنِّي سَارَ سَائِرَةً نَقِيهِ حَرٌّ وَطَيْسٌ لِلْهَجِيرِ حَمِي

چنانکه ابر دود هر جا که او برود نگاه‌دارش شود از شید در اجم

Bulut gibi kim yeler her kında kim o irer
Ol hâzreti hıfz ider tokunmasun ecemi

O nereye gitse oraya giden bulut gibiydi ağaçlar, Koruyan O'nu gün ortasındaki fırın ateşi gibi kızgın sıcaktan.

85 كَمْ أُبْرَأَتْ وَصِيبًا بِاللَّمْسِ رَاحَتُهُ وَأَطْلَقَتْ أَرْبًا مِنْ رِبْقَةِ اللَّمَمِ

Bsa vob krd be balmıs v msn kfı av hem krd آزاد ارب از ربقة لم

Degmekle ayası kıldı çün vaşablar eyü
Kırtardı hem çün erib ez ribka-i lememi

Nice hastaları iyi etmiştir O yüce Peygamberin avuçları bir dokunmakla; nice akıllı kimseyi de akılsızlık/mecnunluk rahatsızlığından kurtarmıştır.

89 فَالذُّرُّ يَزِدُّادُ حُسْنًا وَهُوَ مُنْتَظِمٌ وَلَيْسَ يَنْقُصُ قَدْرًا غَيْرَ مُنْتَظِمِ

afzon şodحسن در آنگاه که منتظمست هر چند قدرش نکاهد غیر منتظم

İncu dizildikde hüsnı artık olur u ger-
Çi kıdri eksik de olmaz gayr-i muntazami

İnci dizilmişken daha güzel görünür tabii ki, ama onun değerini eksiltmez ki dizilmemiş olması.

105 يَا خَيْرَ مَنْ يَمَّمُ الْعَافُونَ سَاحَتَهُ سَعِيًّا وَفَوْقَ مُتُونِ الْأَيْتِقِ الرَّسْمِ

ay xıyr kks ke hrıms şallan jstnd b sacy hem br mtvn ayıncı rsm

Ey hayr-i men kim harimiñ saşyen istediler
Hem biniciler mütün-i eynuğ-i rusumi

Ey yoksulların gerek koşarak, gerek bastığı yere iz bırakan develerin sırtına binerek sığınmak üzere kendisine yöneldiği Yüce Peygamber!

107 سَرَيْتَ مِنْ حَرَمٍ لَيْلًا إِلَى حَرَمٍ كَمَا سَرَى الْبَدْرُ فِي دَاجٍ مِنَ الظُّلَمِ

rfıy şısb z hrım çndanke ta be hrım çvn bdr ay mçtrm dr mağ v dr zlm

Haremden ey muhterem şeb içre tā be-ğarem
Vardiñ çū bedr ey şehem kim vardı "fi'z-zulemi"

Bir gece kalkıp kutsal bir yerden kutsal bir yere gittin, kapkaranlık gecelerde dolunayın süzülerek ilerlediği gibi.

112 حَفْضَتْ كُلَّ مَقَامٍ بِالْإِضَافَةِ إِذْ نُودِيَتْ بِالرَّفْعِ مِثْلَ الْمُفْرَدِ الْعَلَمِ

پست و فرو کردی هر جا را تو آنگه که حق رفع کردت بخود چون مفرد علم

Alt eylediñ her maqâmı ol dem ki geldi nida
Ref'iñ diledi Hudâ çün müfred-i 'alemi

Yüksel diye nida edildiğinde eşsiz bir sancak misali sen ayaklar altına aldın bütün makamları./Kendin mudâf olarak cerrettin her şeyi izafet yoluyla, ayrıca nida yoluyla ref edildin müfred-alem (tekil özel isim)'in ref edildiği gibi.

146 فَإِنَّ لِي ذِمَّةً مِنْهُ بِتَسْمِيَّتِي مُحَمَّدًا وَهُوَ أَوْفَى الْخَلْقِ بِالذِّمِّمِ

مر من ز او ذمتم آن شد که تسمیتم محمد و اوست أوفی الخلق در ذم

Andan benim zimmetim vardır ki tesmiyetim
Muhammed oldu ki o "evfâ'l-halkı bi'z-zimemi"

Kendim de Muhammed adını taşıdığım için bir bağ ve (beni kurtaracağına dair) söz vardır O'nunla aramda; O da zaten sözü yerine getirme hususunda yaratılmışların en vefalısıdır.

149 وَمُنْذُ أَلْزَمْتُ أَفْكَارِي مَدَائِحَهُ وَجَدْتُهُ لِحَالِصِي خَيْرٌ مُلْتَزِمٌ

زانگه که إلزام افکارم بمدح او ساخ — تم یافتمشن بخلاصم خیر ملتزم

Andan berü ki itdim efkârım şenâsına şarf
Buldum halâşiçün anı hayr-i mültezimi

Düşüncelerimi (şiirim vasıtasıyla) O'nu methetmeye yönelttiğimden beri, kurtuluşum için O'nun yapışılacak en iyi kulp, bağlanılacak en iyi tutamak olduğunu gördüm.³⁰

SONUÇ

Tüm Müslümanlar arasında ilgi gören; birçok dünya diline çevrilen; Türkler tarafından da çok rağbet gösterilen eserlerden biri olan; zikir olarak onu ellerinden ve dillerinden düşürmeyen mutasavvıflar tarafından oldukça ilgi gören, hatta her beyiti, her kelimesi ve her övgüsü hem şairler için hem de tasavvuf büyükleri için bir işaret ve sır kabul edilen ve ciddiyetle üzerinde durulan; okuyan hastalara şifa olacağına inanılan, birçok hat ustası tarafından meşk edilen, katı’ ve çini sanatkârları tarafından kendisiyle ilgili olarak nice güzel esere imza atılan, daha önemlisi olarak Hz. Peygambere duyulan derin muhabbetin neticesinde yazılan ve Hz. Peygamber’in huzurunda okunup O’nun tarafından mükâfatlandırıldığı düşünülen; büyüklüğü ve güzelliği övdüğü kişinin büyüklüğüne ve güzelliğine bağlanan; bütün bunlar ve bunlardan başka nedenlerle muteber İslâm düşünürleri tarafından büyük özen gösterilen, ezberlenip ezberletilen, nazireler yazılan ve yazdırılan Kaside-i Bürde, sevilen bir eserdir.³¹

Bütün bu değerlendirmeler göstermektedir ki hangi amaçla okunursa okunsun; Hz. Peygamber’in abartılı ve insanı küfre götürecektir bir şekilde övüldüğü düşünülerek eleştirilsin ya da eleştirilmesin; el-Bûsîrî’nin şahsında anlatılanlar ister hayal gücünün etkisiyle oluşturulmuş olsun ister olmasın *Bürde*, Müslüman toplumların hepsinde hem şiir gücü olarak hem de kendisine yüklenen anlamlarla farklı ve birçok eserde görülmeyen bir etki bırakmıştır.³²

Bûsîrî’nin, Kasîdetü’l-Bürde ’sine Osmanlı-Türk müellifleri birçok manzum ve mensur çevriler ve şerhler yazılmıştır. Çalışmaya konu olan müellif ve eserleri hakkında daha önce bir çalışma yapılmamış olması sebebiyle yazar tercih edilmiştir. Üsküplü Abdurrahim Efendinin, iki dilli (Türkçe-Farsça) tercümesi benzerlerinin arasında özgün bir noktaya konumlanmıştır. Çalışmaya eklenen peygamber methiyelerinin tarihî süreç içindeki gelişim ve değişimiyle ilgili bilgiler ve eserin müellifinin biyografisinin sunulmasıyla hem okuyucuya yazar tanıtılmış hem de medâihu’n-nebeviyye konulu şiirlerin tarihsel süreci hakkında genel bilgiler sunulmuştur.

Çalışmamız, yakın bir zamanda dâr-ı bekâya irtihal eden hocamız Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK riyasetinde tamamladığımız “Üsküplü Abdurrahim Efendinin Kasîdetü’l-Bürde’ye iki dilde (Türkçe- Farsça) yaptığı Tercüme” adlı yayımlanmış çalışmanın kısa bir özeti sadedindedir. Bir eserin şerhini iki ayrı dilden hareketle tercüme ve takdiminden ibaret olan bu çalışmamızın yoğun yaygın etkiden ziyade bir alternatif olarak alanı zenginleştireceği kanaatindeyiz.

³¹ Ebubekir Sıddık Şahin, *Kaside-i Bürde’nin Türkçe Şerh ve Tercümelei*, s. 54; Mine Taşdemir, “Sa’dullah el-Halvetî’ye İsnâd Edilen Anonim Kasîde-İ Bürde Şerhinde Tasavvufi Kavramlar”, s. 66-67; Emine Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na’t*, s. 14; Dursun Ali Özdemir, *Zâli Ahmed Bin Mustafa’nın Kasîde-İ Bürde Şerhi*, s. 19-21.

³² Bünyamin Ayciçeği, “Bûsîrî (ö. 696/1297 ?)’nin Kasîdetü’l-Bürde’sinin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa (ö. 1308/1892) Tarafından Yapılan Mensur ve Manzum Tercümesi”, s. 40.

KAYNAKÇA

Abdulkâdir b. Sa'îd b. Abdilkâdir er-Râfi'î el-Fârûkî et-Tırâblusî. *Neylu'l-murâd fî taştîri'l-Hemziyye ve'l-Bürde ve Bânet Su'âd*. Mısır: 1315/1897.

Abdullâh Mûsâ Bîlâ Sevâdagu. *Bürdetu'l-Bûsîrî ve eseruhâ fi'l-edebî'l-'arabî el-hadîs*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi. Câmî'atu'l-medîneti'l-âlemiyye Kulliyetu'l-lugât ve'l-elsune, Kısmu'l-edebî'l-'arabî ve'n-nakdi'l-edebî. Malezya: 2012.

Abdürrahîm Üskübî. *Durr-i Mergûb*. İstanbul: 1279/1283.

Abdurrahman el-Mağrâvî. *el-Akîdetu's-Selefiyye fî mesîratihâ't-târîhiyye*. Riyad: 1414.

Abdülhadioğlu, Ahmed. "Modern Dönem Hristiyan Arap Şairlerin Şiirinde Hz. Muhammed Övgüsü". *Tarih Okulu Dergisi*. Nisan 2019. Yıl 12. Sayı XXXIX. s. 552-600.

Âişe el-Bâ'ûniyye. *el-Bed'îyye ve şerhuhâ el-Fethu'l-mubîn fî medhi'l-emîn*. nşr. Âdil el-Azzâvî-Abbâs Sâbit. Dimaşk: 1430/2009.

Akkuş, Metin. *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*. Erzurum: 2006.

Ali Ebû Zeyd. *el-Bed'îyyât fî'l-edebî'l-'arabî*. Beyrut: 1983.

Ayçiçeği, Bünyamin. "Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-bürdesi'nin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa Tarafından Yapılan Mensur ve Manzum Tercümesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15. İstanbul: 2015.

el-Buhârî (Muhammed b. İsmâîl), *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. I-VII. Dimaşk-Beyrut: 1410/1990.

Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri I-III. Hazırlayanlar: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz*. Ankara: 2000.

el-Bûsîrî (Muhammed b. Sa'îd). *Dîvânu'l-Bûsîri*. nşr. M. Seyyid Kîlânî. Kahire: 1374/1955.

Çağmar, Edip. *Edebî Açıldan Arapça Mevlidler*. Ankara: 2004.

Demirayak, Kenan. Uzunyaylalı, Muhammed Emin. Karakuş, Ömer Faruk Karakuş. *Üsküplü Abdurrahim Efendi ve İki Dilli Manzum Kaside-i Bürde Çevirisi*. Atatürk Üniversitesi Yayınları. Erzurum: 2022.

Durmuş, İsmail. "Methiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 406-408. İstanbul: 2004.

-----, "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 475-479, İstanbul: 2004.

-----, "Muhammed (Arap Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.30/450-456. İstanbul: 2005.

Ebu'l-Atâhiye (Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım). *Dîvânu Ebi'l-Atâhiye*. Beyrut: 1406/1986.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî. *Dîvân*. nşr. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: 1418/1998.

Ebu'l-Ferec el-Halebî (Ali b. İbrâhîm). *es-Sîretu'l-halebiyye/İnsânu'l-'uyûn*. I-III. Beyrut: 1427.

Ebu'l-Hudâ es-Sayyâdî. *Âyâtü'l-'ırfân fî mevlidi seyyidi veledi 'Adnân*. Basım yeri ve tarihi yok.

Ebû Temmâm. *Şerhu Dîvânu'l-hamâse*. Şerh: el-Merzûkî. nşr. Garîd eş-Şeyh. Beyrut: 1424/2003.

Halîl Mutrân. *Dîvânu'l-Halîl nazmu Halîl Mutrân*. I-III. Kahire: 1948.

İbn Kesîr (Ebu'l-Fidâ İsmail b. Omer). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. I-XV, Beyrut: 1410/1990.

-----, *es-Sîretu'n-nebevîyye*. nşr. Mustafa Abdulvâhid. I-IV. Beyrut: 1395/1976.

İbn Kuteybe (Abdullah b. Muslim). *eş-Şi'r ve's-şu'arâ'*. I-II. Beyrut:1983.

İbn Nâsiriddîn ed-Dımaşkî (Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed). *Mevridu's-sâdî fî mevlidi'l-hâdî*. nşr. İbrâhîm b. eş-Şeyh Râşid el-Merrîhî. Bahreyn: 1429/2008.

İbn Sa'd (Ebû Abdillâh Muhammed). *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. nşr. Ali Muhammed Ömer. I-XI. Kahire: 1421/2001.

İbnu'l-Cevzî (Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali). *Mevlidu'l-'arûs*. nşr. Abdulhafiz el-Bakkâlî el-Gazvânî. bsm. yeri yok: 1437/2015.

İbnu'l-Fârîd. *Dîvân*. Dâru Sâdır-Beyrut: tsz.

İbrâhîm Ra'fet Bâşâ. *Mir'âtu'l-harameyn*. I-II. Kahire: 1344/1925.

İbrahimgil, Mehmet Zeki. "Dükkancık Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/19. İstanbul: 1994.

İd Fethî Abdullatîf. *İtticâhâtu'l-edebî'l-'arabî fî'l-karnî'l-hâdî 'aşer el-hicrî fî Mısır ve's-Şâm*, Basılmamış Doktora Tezi, Ayn Şems Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Kahire: 1426-1427/2005-2006.

Ka'b b. Zuheyr, *Şerhu Dîvâni Ka'b b. Zuheyr*, Şerh: *es-Sukkerî*, nşr. Matbaatu Dâri'l-kutub ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kahire: 1423/2002.

Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, nşr. M. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, I-II, İstanbul:1360-62/1941.

Kaya, Mahmut. "Bûsirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.6/ 468-470, İstanbul: 1992.

-----, "Kasîdetü'l-Bürde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.24/ 568-569, İstanbul: 2001.

-----, *Kasîde-i Bürde'yi Türkçe Söylemiş*, İstanbul: 2001.

el-Kûsî (Muhammed Abduşşâfi), *Muhammed fi şî'ri'n-nasârâ el-'arab*, Kahire: 1432/2011.

-----, Muhammed muştahâ'l-umem, Rabat: 1438/2017.

Kiel, Machiel. "İvranye", DİA, Ek-1, 683-685, İstanbul, 2016.

Leâlî (Ahmed b. Mustafa Saruhânî), *Kitâb-i şerh-i Kasîdetu'l-bürde*, Bulak: 1256.

Lisânuddîn b. el-Hatîb (Ebû Abdillâh Zü'l-vizârateyn). *Dîvân*. I-II. nşr. Muhammed Miftâh, Dârulbeyzâ/Casablanca: 1409/1989.

Ma'rûf Abdulmecîd. *Bi-levni'l-gâr bi-levni'l-gadîr*. İran: 1420.

en-Nebhânî (Yûsuf b. İsmâîl). *el-Mecmû'atu'n-nebhâniyye fi'l-medâihi'n-nebeviyye*. I-IV. Beyrut:tsz.

en-Nuveyrî (Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb). *Nihâyetu'l-ereb*. nşr. Mufîd Kumeyha vd. I-XXXIII. Beyrut: 1424/2004.

Özdemir, Dursun Ali. *Zâli Ahmed Bin Mustafa'nın Kasîde-İ Bürde Şerhi*, Y. Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi. Sosyal Bilimler enstitüsü. Türk Dili ve Ed. ABD. Ordu: 2015.

Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.36/ 399-402, İstanbul: 2009.

es-Safedî (Salâhuddîn Halîl b. Aybek). *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnaûd ve Turkî Mustafa. I-XXIX. Beyrut: 1420/2000.

Sezer, İsmail Hakkı. *İmam Bûsirî ve Bürdesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Yüksek İslam Enstitüsü, Konya: 1985.

-----, "Kasîde-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10, Konya: 2000.

es-Suheyli (Abdurrahmân b. Abdillâh). *er-Ravdu'l-unuf*. I-IV. Kahire: 1391/1971.

şahin , Ebubekir Sıddık. *Kaside-i Bürde'nin Türkçe şerh ve Tercümeleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara: 1997.

Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâillî*. I-II. Hazırlayanlar: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.

Yanık Nevzat Hafis. *Ali b. Ebî Talip Divanı*. Hikmetevi Yayınları: İstanbul, 2004.

Yavuz, Yusuf şevki. “Tevesşül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/ 6-8. İstanbul: 2012.

Yeniterzi, Emine. *Türk Edebiyatında Na't*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara: 1993.

Zekî Mubârek. *el-Medâihu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'arabî*. Kahire: 1354/1935.

Meşhûr Muhaddislerin Hocası Kuteybe b. Saîd'in Hayatı ve Hadis İlmine Katkıları

A Teacher of Muḥaddith Authors Qutayba b. Sa'îd's Biography and His Contribution to the Science of Ḥadīth

ABDULLAH AYDIN

Lecturer, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Turkey. PhD Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Sakarya/Turkey.

Öğr. Gör. , Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı, Bilecik/Türkiye. Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya/Türkiye.

abdullah.aydin@bilecik.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-1863-8622

Atıf/©: Aydın, Abdullah (2023). Meşhûr Muhaddislerin Hocası Kuteybe b. Saîd'in Hayatı ve Hadis İlmine Katkıları, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, ss, 51-78.

Citation/©: Aydın, Abdullah (2023). A Teacher of Muḥaddith Authors Qutayba b. Sa'îd's Biography and His Contribution to the Science of Ḥadīth, Kafkas University Faculty of Divinity Review.

Issue 10-19, pp, 51-78.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1194314

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 25 October / Ekim 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 09 November / Kasım 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 51-78.

Suggested ISNAD Citation: Abdullah Aydın, " Meşhûr Muhaddislerin Hocası Kuteybe b. Saîd'in Hayatı ve Hadis İlmine Katkıları", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/19 (Ocak-January 2023), 51-78.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

A Teacher of Muḥaddith Authors Qutayba b. Sa'īd's Biography and His Contribution to the Science of Ḥadīth

Abdullah AYDIN

Abstract

The personalities who educate the people who shape history should not be condemned to get lost in the dark corridors of time, on the contrary, their life and scientific activities should be illuminated and presented to the world of science as much as possible. Of these personalities is Qutayba b. Sa'īd (d. 240/855). Qutayba was born in 150/767 in a village of the city of Balkh in the Khorasan region and became a student of the great Ḥadīth scholars such as al-Layth b. Sa'd (d. 174/791), Mālik b. Anas (d. 179/796), Hammād b. Zayd (d. 179/796) and Sufyān b. 'Uyayna (d. 198/814). The great muḥaddith authors of the third century of hijra particularly Ahmad b. Hanbal (d. 241/855), al-Bukhārī (d. 256/870) and Muslim (d. 261/875) included in their works the Ḥadīth narratives of Qutayba whose alteration of his scientific adventure from the ra'y school to the Ḥadīth school after changing his views under the influence of a dream, he had in his youth, marked a milestone in his life. This article examines the biography of Qutayba, who is like a significant station for the narratives to reach the famous authors, his main critical points, educational journeys, teachers, students and contributions to the science of Ḥadīth as well as the distribution of his narratives across the chapters of Muslim's Ṣaḥīḥ due to the fact that his narratives are mostly narrated in this work.

Key words: Ḥadīth, Muḥaddith, Ahl al-Ḥadīth, Ahl al-Ra'y, Qutayba b. Sa'īd.

Meşhûr Muhaddislerin Hocası Kuteybe b. Saîd'in Hayatı ve Hadis İlmine Katkıları

Abdullah AYDIN

Öz

Tarihe yön verenlerin hocalığını yapan şahsiyetler zamanın karanlık dehlizlerinde kaybolmaya mahkûm edilmemeli aksine onların hayatları ve ilmî faaliyetleri imkânlar nispetince aydınlatılıp ilim dünyasına sunulmalıdır. Meşhûr muhaddislerin hocası olan Kuteybe b. Saîd (ö. 241/855) de bu şahsiyetlerden biridir. 150/767 yılında Horasan bölgesindeki Belh şehrinde doğan Kuteybe, uzun yıllar devam eden ilim yolculuklarında Leys b. Sa'd (ö. 174/791), Mālik b. Enes (ö. 179/796), Hammād b. Zeyd (ö. 179/796) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi büyük hadis âlimlerine talebelik yapmıştır. Gençlik yıllarında gördüğü bir rüyanın etkisiyle görüşlerini değiştirerek ilmi serüvenini rey ekolünden hadis ekolüne çevirmesi hayatında dönüm noktasını oluşturan Kuteybe'nin hadislerine Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) başta olmak üzere 3. asrın büyük musannif muhaddisleri eserlerinde yer vermiştir. Makalede, rivayetlerin meşhur musanniflere ulaşmasında önemli bir konumda bulunan Kuteybe'nin hayatı, temel değişim noktası, rihleleri, hoca ve talebeleri, hadis ilmine yaptığı katkılarının yanı sıra rivayetleri en çok bulunduğu eser olması sebebiyle Ṣaḥîh-i Müslim'deki kitaplara dağılımı açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhaddis, Ehl-i Hadis, Ehl-i Re'y, Kuteybe b. Saîd.

GİRİŞ

Tarihe yön verenlerin hocalığını yapan şahsiyetler zamanın karanlık dehlizlerinde kaybolmaya mahkûm edilmemeli aksine onların hayatı, ilmi faaliyetleri imkanlar nisbetince aydınlatılıp ilim dünyasına sunulmalıdır. Bu şahsiyetlerden birisi olan Kuteybe b. Saîd (ö. 241/855) Hadis Tarihi açısından son derece önemi haiz hicri 2. asrın ikinci yarısı ile hadis ilminin altın çağı sayılan 3. asrın ilk yarısında yaşamış, öncesi ve içinde bulunduğu asırdaki rivayet birikimini, İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmîzî (ö. 279/893) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi tasnif döneminin zirve isimlerine nakleden bir köprü olma görevi görmüştür. Âdeta o, hadis tasnifinin zirve yürüyüşündeki son menzillerden biridir. Hadis tedvininin bitip tasnifin yoğun bir şekilde devam ettiği bir zamanda doğan Kuteybe, ilim meclislerinin kurulduğu, hadis talebiyle rihlelerin yapıldığı bir dönemde ilim merkezlerine yolculuklar yapmıştır. Mihneyle zirveye çıkan Ehl-i Re’y ile Ehl-i Hadis arasındaki tartışmaların sürdüğü bir devirde Bağdat’ta bulunan ve Halife’nin emriyle Bağdat valisi tarafından oluşturulan bir komisyon tarafından sorgulanan muhaddisler arasında yer alan Kuteybe, ömrünün sonunda doğduğu Belh’e dönmüş ve bir asra yaklaşan 90 yıllık uzun ömrü orada nihayete ermiştir. Kuteybe’nin döneminin bir özelliği olması hasebiyle aynı zamanda tasnif ettiği bir kitaba sahip olduğu kendi ifadelerinden anlaşıldığı gibi bunu kaynaklarda yer alan bu yöndeki bilgiler de desteklemektedir. Bu önemli muhaddis hakkında Türkçe bir bildiri¹ ve çok kısa Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisindeki madde² dışında herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Merkezî bir konumda olması ve hakkında detaylı bir çalışma bulunmaması dolayısıyla hayatı ve hadis ilmine yaptığı katkılar giriş düzeyinde de olsa incelenmeyi hak ettiği düşüncesiyle kaleme alınan bu makalede, Kuteybe’nin hayatı, temel değişim noktası, rihleleri, hadis ilmine katkıları, hoca ve talebeleri ve en çok yer aldığı eser olmasından dolayı rivayetlerinin *Sahîh-i Müslim*’deki kitaplara dağılımı incelenmiştir. Ayrıca Kuteybe bazı rivayetlerinde yaptığı nedeniyle tenkit edilmiştir. Bunlar makale boyutunu fazla genişleteceği ve başka bir çalışmanın konusu olduğu için bu çalışmada ele alınmamıştır.³

1. Hayatı ve İlmî Faaliyetleri

¹ Abdülcelil Alpkıray, “Orta Asya Muhaddislerinden Belh’li Kuteybe b. Saîd ve Hadis İlmine Katkıları”, *Uluslararası Orta Asya’dan Anadolu’ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirleri Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları,2021), 192-202.

² Kamil Çakın, “Kuteybe b. Saîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Temmuz 2022).

³ Bu konuda klasik dönemdeki eleştiriler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmi, 2002), 14/524; Cemaleddin el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessisetü’r-Risâle, 1980), 23/534. Modern dönemde özellikle Hamza el-Melibârî’nin onun bazı rivayetlerine ve zabtına yönelik eleştirileri ve bunlara verilen cevaplar için bk. Ahmed b. Salih ez-Zehrânî, *Nakdü mücâzâfâti Hamza el-Melibârî* (Abu Dabi: Daru İmam Mâlik, ts.), 340-370.

1.1. Hayatı

Ebû Recâ Kuteybe b. Saîd b. Cemîl es-Sekafî el-Belhî el-Bağlânî (ö. 240/855) günümüzde Afganistan'ın kuzeyinde Özbekistan sınırında bulunan Belh (Mezar-ı Şerif) vilayetine bağlı Bağlân köyünde doğmuştur.⁴ Kaynaklar doğum tarihi için birbirine yakın üç farklı tarih zikretmektedir. Musa b. Hârûn, onun büyük muhaddis A'meş'in vefat ettiği 148 yılında dünyaya geldiğini belirtirken⁵ bazı tarihçiler Kuteybe'nin "Ben ilk yolculuğumda 172 yılında Irak'a gittim. O zaman 23 yaşındaydım"⁶ ifadesinden yola çıkarak doğum tarihinin 149 olduğunu ifade etmiştir.⁷ Üçüncü olarak onun 150 yılında doğduğu söylenmiştir. Müteahhir dönem âlimlerinden İbn Hacer bu nakillerden doğruya en yakınının 150 olduğunu ifade eder ki Kuteybe b. Saîd de bir sözünde kendisinin 150 yılında doğduğunu ifade etmiştir.⁸

Kuteybe olarak şöhret bulmakla birlikte onun asıl isminin Yahyâ ya da Ali olduğu söylenmiştir.⁹ "Kuteybe" kelimesinin ise lakabı olduğu belirtilmiştir.¹⁰ Ebû Recâ şeklinde künyelenmesinde ittifak bulunan¹¹ Kuteybe'nin evliliği/evlilikleri hakkında hiçbir bilgi bulunmadığı gibi Recâ isimli bir çocuğu olup olmadığı da bilinmemektedir. Ancak kaynaklar onun Abdullah isminde bir oğlu olduğunu ve babası Kuteybe'den rivayette bulunduğunu kaydeder.¹² Buradan hareketle onun bir evlilik yaptığı söylenebilir.

⁴ Bağdâdî, *Târih*, 14/481; Mizzî, *Tehzîb*, 23/523; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1417/1982-1996), 11/13; Çakın, "Kuteybe b. Saîd"; Tahsin Yazıcı, "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26 Temmuz 2022).

⁵ Bağdâdî, *Tarih*, 14/482; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî (Haydarabâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî Osmânî, 1382/1962), 2/276-277.

⁶ Mizzî, *Tehzîb*, 23/530. Zehebî, *Siyer*, 11/15.

⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 23/530. Zehebî, *Siyer*, 11/15.

⁸ Bağdâdî, *Tarih*, 14/482; Ebû Muhammed Abdulğani el-Makdîsî, *el-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim (Kuveyt: el-Heyetü'l-Âmme, 1437/2016), 8/202-205; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, nşr. Matbaatü Dairetü'l-Meârifî'n-Nizamiye (Haydrabâd: y.y., 1326/1908), 8/358-361.

⁹ Ebu'l-Fazl Ubeydullah b. Abdullah el-Herevî, *el-Mu'cem fi müştebehi esâmi'l-muhaddisin*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1990), 253. Ebu'l-Fazl el-Herevî, Yahya b. Saîd ismini taşıyan 12 muhaddis saydığı bu eserinde, altıncı isimde Kuteybe'yi saymıştır. Bu, Yahya isminin Ali isminden daha bilinir olduğunu gösteren bir veri olarak düşünülebileceği gibi Ali b. Saîd şeklinde ortak isimli muhaddisler bulunmadığı için Yahya b. Saîd ismi sadece müellifin bir tercihi de olabilir. Ancak İbn Adî'nin Buhârî'nin hadis rivayet ettiği hocalarının isimlerini topladığı eserde ismi -kaf harfi bölümünde- Kuteybe olarak değil Yahya b. Saîd olarak ye harfiyle başlayan isimler kısmında kaydetmesi de ilk ihtimali yani Yahya isminin bilinirliğini kuvvetlendirmektedir. Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *Esâmi men ravâ anhum Buhârî*, thk. Dr. Amir Hasan Sabri (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414), 224.

¹⁰ Bağdâdî, *Tarih*, 14/483; Zehebî, *Siyer*, 11/14.

¹¹ Halife b. Hayyât, *Tabâkâtu Halîfe b. Hayyât*, thk. Dr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414/1993), 603; Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Tabâkât*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 7/266; Müslim, *el-Kûna ve'l-Esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşgarî (Medine: İmadetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Camiati'l-İslamiyye, 1984), 1/317.

¹² Bağdâdî, *Tarih*, 14/485; Mizzî, *Tehzîb*, 23/527. Zehebî, *Siyer*, 9/87. (Târihu Bağdâdî'da Ebû Kuteybe Abdullah b. Kuteybe b. Saîd'in eğitici İsam b. el-Ala'dan babası Kuteybe'nin bir şiirini naklettiği bir haber yer almaktadır. Bunun dışında onun ne babasından ne de başka birinden herhangi bir rivayeti tesbit edilememiştir.)

23 yaşına kadar memleketi Belh'te yaşayan ve aile fertleri hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Kuteybe'nin babası Saîd'in gördüğü bir rüya kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır. "Rüyamda Rasulullah'ı (s.a.s.) elinde bir sahife varken gördüm ve O'na bunun ne olduğunu sordum. Rasulullah (s.a.s.) âlimlerin isimlerinin yazılı olduğu sayfa olduğunu söyleyince oğlumun adının bulunup bulunmadığına bakmak için kendisinden izin istedim. Bana izin verdi. Sayfaya baktım ve oğlumun adını orada gördüm."¹³ Kuteybe'nin babasının gördüğü ve oğlu Kuteybe'ye anlattığı bu rüyadan yola çıkarak onun, oğlunun âlim biri olmasını arzuladığını ve onu bu yolda desteklediğini çıkarmak mümkündür. Kuteybe b. Saîd'in gençlik yıllarında yaşadığı şehirde hâkim düşünce olması muhtemel olan Ehl-i Re'y düşüncesine sahip olma isteğine dair kendi sözü de¹⁴ bununla birlikte düşünülürse onun daha Belh'te iken ilim tahsil etme yoluna girip bunun için çaba gösterdiği söylenebilir.

Tasnif döneminin büyük muhaddisleri ile hadis ilminin altın asrı sayılan hicri 3. asrın Kütüb-i Sitte musannifleri arasında âdeta köprü vazifesi gören Kuteybe b. Saîd'in annesi hakkında hiçbir bilgi tespit edilememiştir. Kaynaklarda sadece ismi zikredilen ve herhangi rivayetini tespit edemediğimiz Kudeyd b. Saîd¹⁵ isimli bir kardeşiyle birlikte, Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ında yer alan "Kardeşi Sadaka b. Saîd el-Bağlânî ondan rivayette bulunmuştur."¹⁶ bilgisine göre Sadaka b. Saîd adlı bir kardeşinin daha olduğu anlaşılmaktadır.

Meşhur muhaddis Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) de arkadaşı olan dedesi Cemîl es-Sekaffî'nin meşhur vali Haccâc b. Yusuf'un (ö. 95/714) mevlâsı ve değer verdiği bir zât olduğu, Haccâc'ın onu hemen yanı başına sağ tarafında bir sandalyeye oturttuğu ve Abdülmelik b. Mervân'a (h. 65-86/675-696) elçi olarak gönderdiği ve ekmeçilik yaptığı kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁷

Amcası Vesîm b. Cemîl b. Tarîf es-Sekaffî, faziletli bir şahsiyet olmasından dolayı Abdullah b. Mübârek'in kendisiyle karşılaşip görüşmeyi temenni ettiği biridir.¹⁸ Kuteybe'nin 186 yılında vefat ettiğini söylediği bu amcasından¹⁹ kaynaklarda yer alan sadece bir rivayeti tespit edilebilmiştir.²⁰ İbn Ebû Hâtim babasının bu fazilet sahibi ve âbid zât için "sâlihu'l-hadîs" dediğini belirtmiş²¹; İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiş ancak "münkatı' rivayetler

¹³ Bağdâdî, *Tarih*, 14/484.

¹⁴ Bağdâdî, *Tarih*, 14/485.

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, 11/14.

¹⁶ Sem'ânî, *Ensâb*, 2/278. (Kaynaklarda Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*lerinde rivayetleri bulunan ve Süfyân es-Sevrî'nin kendisinden hadis rivayet ettiği Kûfeli Sadaka b. Saîd'den farklı bir râvî olmalıdır. Zira 161 ölüm tarihli Süfyân es-Sevrî'nin ondan hadis naklettiğini düşünmek zaman açısından mümkün değildir.)

¹⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 23/530. Zehebî, *Siyer*, 11/15; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/322.

¹⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, nşr. Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmânî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1371/1952), 9/46.

¹⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts.), 8/181.

²⁰ Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Tarık b. Ivezullah (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415-1995), 8/72. (No.7997).

²¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/46.

naklederdi" kaydını düşmüştür.²² Orta boylu, saçsız, güzel yüzlü, sakalları hoş, ahlaklı ve zengin biri olan Kuteybe'nin²³ evliliği, ailesi, çocukları ve mesleği gibi hususlarda yukarıda verilen bilgiler ve akraba isimleri dışında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

1.2. Değişimin Rüyasını Gören Muhaddis

Emevi halifesi Ömer b. Abdilaziz'in (h. 99-101/709-711) emriyle İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) tarafından yürütülen hadislerin tedvini/toplanması sonucunda rivayetler, konularına göre ayırım yapılmaksızın bir araya getirilmiş, sonra hız kesmeden tasnif dönemi başlamış ve toplanan hadisler farklı açılardan sınıflandırılarak ilk musannef eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunu takiben tasnif süreci gelişerek devam etmiş üçüncü asırdaki zirve dönemine ulaşmıştır. İlmî hareketliliğin böylesine yoğun olduğu ve sistematik rivayet usûlünün yaygınlaşmış hadis rivayet meclislerinin kurulduğu bir ortamda ikinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (h.136-158/746-768) döneminde²⁴ doğan Kuteybe b. Saîd, 90 yıllık hayatının büyük bir bölümünü (70 yılını) Abbâsîlerin altın çağı adı verilen erken Abbâsîler Döneminde²⁵ (h.132-218/742-828) geçirmiş; son yirmi yılını ise Samarra döneminde²⁶ (h. 221-279/731-889) yaşamış, 10. Abbâsî halifesi Mütevekkil-Alellah (h. 232-247/842-857) döneminde²⁷ vefat etmiştir.

Farklı sebeplere ilave olarak arap olmayan Müslümanlara (mevâli) yapılan ayrımcı politikalar ve özellikle Ehl-i Beyt'e karşı sert tutumlarının sonucunda yıkılan Emevî Devletinin (41-132/661-750) ardından kurulan Abbasîler (132-656/750-1258) ilk döneminde Halife Me'mun'a (h. 198-218/808-828) kadar Ehl-i Sünnet akâidini devlet politikası olarak belirlemiş ve bu yaklaşımı merkeze alan ve destekleyen uygulamalar yapmıştır. Kardeşi Emin ile yaptığı savaşı kazanan ve devlete hâkim olan Halife Me'mun ile birlikte kendisi her ne kadar ilme ve âlimlere önem veren bir devlet adamı olsa da bu anlayış değişmiş hatta aksi bir hale evrilerek Ehl-i Hadis ve fukahaya itikadî baskının yapıldığı bir vasata ulaşmıştır.²⁸ İran'ın doğusundan Ceyhûn ırmağına kadar uzanan İslam kültür ve medeniyeti açısından öne çıkan Horasan bölgesinin önemli şehirlerinden Belh'te ilk gençliğini geçiren Kuteybe, İslâm ilim tarihinin en verimli zamanı olan 'tabiîn' ve 'tebeu't-

²² Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973), 9/29.

²³ Makdîsî, *el-Kemâl*, 8/204.

²⁴ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Temmuz 2022).

²⁵ Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 40-81. Bu dönem Abbâsîlerin sosyal, siyasi ve bürokratik arenada Emevî etkilerini ortadan kaldırdığı; Şia, Hârici gibi Ehl-i bid'at sayılan unsurlar ve Mecûsilik kaynaklı zındıklık ile mücadele edilirken Ehl-i Sünnet anlayışının temel paradigma olarak kullanıldığı dönemdir. Bk. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 36-45.

²⁶ Bozkurt, *Abbâsîler*, 83-93. Yaklaşık altmış beş yıl süren Samarra döneminde Halife Me'mûn'un Mu'tezilî fikirleri benimsetme politikasını Mu'tasım ve Vasık iktidar dönemlerinde de şiddetle uygulamaya devam etmiş, bu politika Mütevekkil ile birlikte sona ermiştir.

²⁷ Yıldız, "Abbâsîler".

²⁸ Bozkurt, *Abbâsîler*, 40-93.

tâbiîn' dönemlerinde yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemin temel meselesi, Ehl-i Hadis-Ehli Re'y ekolleri arasındaki tartışma ve ayrışmalardır. İlk gençlik yıllarını, Bağdat, Şam, Medine gibi İslâm dünyasının merkez şehirlerinde var olan ilmi canlılık kadar olmasa da camiler dışında medreselerin inşa edilip buralarda ilmi faaliyetlerin yürütüldüğü²⁹ Belh'te muhtemelen bu tartışmalar arasında geçiren Kuteybe, Ehl-i Re'y düşüncesi doğrultusunda ilim tahsil etme amacında olduğunu ve bunun için çaba gösterdiğini kendisi ifade etmiştir. Ancak gördüğü bir rüyayı tabir ettirmesi sonucunda yaşadığı değişim onu Ehl-i Hadis, Ehl-i eser çizgisinde ilim tahsil etmeye yöneltmiş, hedeflediğinden farklı bir düşünce ve ilim dünyasına girmiştir. Babasının gördüğü rüyayı oğluna anlatmış olmasının da onun bu yönelişinde etkisi olduğu söylenebilir. Kuteybe'nin gördüğü rüya kaynaklarda şu şekilde nakledilmiştir: "Ben gençliğimde reyi isteyen biriydim. Rüyamda semadan bir torba sarkıtılmıştı. İnsanlar onu almak için uzanıyor fakat ulaşamıyorlardı. Ben geldim. Torbaya uzanıp onu aldım. İçine bakınca Doğu ile Batı arasını gördüm. Sabah olunca rüyamı tabir ettirmek için rüya tabirini bilen ârif bir kumaş tüccarına geldim. Ona rüyamı anlattım. Bana, esere sarılmam gerektiğini, reyin doğu ile batıyı kuşatamayacağını bunu eserin yapabileceğini söyledi. Bunun üzerine reyi terk edip esere yöneldim."³⁰ O'nun gördüğü rüyayı tabir ettirdiği kumaşçının söylediklerinden Kuteybe'nin Belh'te Ehl-i Re'y düşüncesi doğrultusunda ilim tahsil eden biri olarak bilinip tanındığına da işaret ettiği söylenebilir. Dolayısıyla onun Ehl-i Re'y düşüncesi merkezli başladığı ilim yolculuğu gördüğü rüyanın tabiri neticesinde ehli hadis kulvarına evrilerek oradan devam etmiş, meşhur muhaddislerin hadis aldığı bir menzile ulaşmıştır.

1.3. İlim Yolculukları, Hoca ve Talebeleri

İlim otağını gurbete kurmuştur denilse yanlış söylenmiş olmaz zira İslâm ilim tarihindeki gurbet yolculukları olarak da isimlendirilebilecek rihleler bunu net bir şekilde göstermektedir. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin "İlminin artmasını, anlayışının derinleşmesini isteyen kendi toplumundan uzaklaşıp yabancılarla beraberliği göze almalıdır" sözü³¹ de aynı hakikati ifade etmektedir. Kaynaklarda Kuteybe b. Saîd'in bu rihle geleneğine uyarak farklı ilim merkezlerine yaptığı seyahatlerden bahsedilmektedir. İlk ilim tahsilini Ehl-i Re'y ekolünün görüşleri doğrultusunda Belh'te yapmaya başladığı anlaşılan Kuteybe b. Saîd, tasnif faaliyetlerinin yoğun olarak yaşandığı ve sistematik eser telifinin şekillenmeye başladığı, hadis müzakere ve imla meclislerinin son derece işlevsel hale geldiği bir dönemde ilim merkezlerine yolculuklara çıkmıştır. Bu amaçla ilk önce 172 yılında Irak'a (muhtemelen Kûfe ve/veya Basra) gittiğini kendisi ifade etmiştir. Bunun dışında o, Mısır, Bağdat, Medine,

²⁹ İbrahim Somaya, *Belh Bölgesinde Hadis İlmi ve Belhli Muhaddisler*, (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 20.

³⁰ Bağdâdî, *Tarih*, 12/463.

³¹ İsmail Lütfü Çakan, *Eyüp Sultan Hazretlerinden Kırk Hadis*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2004), 143-145.

Mekke, Şam ve Rey'e yolculuk yapmış, oradaki ulema ve muhaddis ile görüşüp onlardan ilim almıştır.

Birkaç defa geldiği Kûfe'ye yaptığı ilk yolculuğunda meşhur muhaddis Veki' b. Cerrâh'ın (ö. 197/813) yanı sıra Şerîk b. Abdullah (ö. 177/794), Sellâm b. Süleym (ö. 179/796), İbn İdris el-Kûfî (ö. 192/808) Muhammed b. Bekr el-Bursâni (ö. 204/820) gibi muhaddislerden hadis almıştır. Ebû Hâtim er-Râzî'nin "Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe ve İbn Nümeyr Kûfede geceleyin ona gelirken bende onlara eşlik ederdim. O ikisi onun hadislerini (zayıfını sahihini) seçerken bende onlarla birlikte sabaha kadar hadisleri seçerdim."³² sözü Kuteybe'nin muhtemelen Kûfe'ye sonraki gelişlerinden bahsetmektedir. Zira daha hadis tahsilinin başlarında olan bir talebenin hadis rivayet etmesi pek mümkün gözükmemektedir. Kûfe de fazla kalmadığı anlaşılan Kuteybe buradan Mısır'a geçip orada en çok istifade ettiği ve en fazla hadis rivayet ettiği hocası Leys b. Sa'd'dan (ö. 175/792) ve İbn Lehîa'dan (ö. 174/791) hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel, Kuteybe'nin İbn Lehîa'dan sema eden son kişilerden biri olduğunu belirtir.³³ Kuteybe'nin kendisi de İbn Lehîa'nın cenazesinde hazır bulunduğunu belirtmiştir. Buradan onun Kûfedeki hadis tahsilinden sonra 173 veya 174 yıllarında Mısır'a geldiği anlaşılmaktadır. Ancak onun ilk yolculuğunu İbn Lehîa'nın kitaplarının yandığı tarihten (170 yılı)³⁴ iki yıl sonra 172 yılında Irak'a yaptığı; 170 tarihinden sonra İbn Lehîa'dan yapılan semaya kıymet verilmediği gözönüne alındığında Kuteybe'nin İbn Lehîa'dan semanın nasıl değerlendirileceği sorusunun cevabı verilmelidir. Aslında bu sorunun cevabı Kuteybe'nin İbn Lehîa'dan rivayet konusunda seçici olduğunu belirttiği kendi sözünde bulunmaktadır: "Ondan sadece İbn Lehîa'nın yeğeni ve Abdullah b. Vehb'in kitaplarında rivayet ettiği hadisleri yazdık"³⁵ ve "Ben önce İbn Vehb'in kitabından yazar sonra İbn Lehîa'dan sema ederdim."³⁶ sözlerinden yola çıkarak onun İbn Lehîa'nın ölümünden kısa bir süre önce Mısır'a geldiği ve ondan belirttiği tarzda hadis sema ettiği anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in onun İbn Lehîa'dan son sema edenlerden biri olduğunu söyleyip ayrıca kendisine "Senin İbn Lehîa'dan naklettiklerin sahihtir."³⁷ demesi de bu bağlamda yerini bulmuş olmaktadır. İbn Lehîa'dan yaptığı rivayetleri -ki toplam 34 tanedir- sadece Ebû Dâvûd ve Tirmîzî *Sünenlerine* almış *Sahihayn* müellifleri eserlerinde bu senede yer vermemiştir. Kuteybe, Mısır'da yukarıda adı geçen muhaddislerin yanı sıra Bekir b. Mudar (ö.174/791), Ya'kûb b. Abdurrahman (ö. 181/797)³⁸ ve Mısır kadısı Mufaddal b. Fadâle'den (ö. 181/797) de hadis rivayet etmiştir. Ayrıca Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) önde gelen öğrencilerinden olan Nesâli Fadâle b. İbrahim et-Teymi ile Mısır'da

³² Mizzi, *Tehzib*, 23/530.

³³ Bağdâdî, *Tarih*, 14/484; Halid er-Ribât, *el-Câmiu li-ulumi'l-imam Ahmed* (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 18/486.

³⁴ İbn Hacer, *Tehzib*, 5/376.

³⁵ İbn Hacer, *Tehzib*, 5/375.

³⁶ Zehebî, *Siyer*, 8/16-17.

³⁷ Zehebî, *Siyer*, 8/17.

³⁸ Müslim, *el-Künâ*, 1/317.

beraber bulunmuş ondan da hadis almıştır.³⁹ Mısır'da Leys b. Sa'd'den sadece hadis almakla kalmayan onunla birlikte İskenderiye'ye yolculuklar da yapan Kuteybe, Leys'in meşhur âlim kişiliğinin yanı sıra sahip olduğu cömertliğinden de bahsetmiştir.

Kuteybe, Mısır'dan sonra seyahat rotasını Rey şehrine çevirmiş ve Kûfe'deki uzun ilim tahsilinin ardından Rey'e yerleşen tebeu't-tabiînden Cerîr b. Abdülhamîd'den (ö. 188/803) hadis almıştır. Buhârî'nin *Tarih*'inde Nuaym b. Meysere'nin biyografisinde yer alan, Kuteybe'nin "Biz Nuaym b. Meysere öldüğünde 174 senesinde Cerîr b. Abdülhamîd'in yanındaydık" sözü⁴⁰, onun Mısır'dan sonra Rey'e geldiğini göstermektedir. İbn Lehîa'nın öldüğü 174 yılında onun cenazesinde Mısır'da bulunan Kuteybe aynı yıl nasıl Rey'de bulunabilir şeklinde bir soru sorulabilir. İbn Lehîa (hicri takvimin üçüncü ayı olan) Rebîülevvel ayının ortasında (yani 13, 14 veya 15'inde) pazar günü ölmüştür.⁴¹ Nuaym b. Meysere'nin de 174 yılında öldüğü belirtilmiş olmakla birlikte Fesevî (ö. 277/890) onun 175 yılında öldüğünü söylemiş hatta 176 yılında öldüğünü söyleyenler de olmuştur.⁴² Nuaym'ın 174 yılında öldüğü kabul edilse bile onun yılın ikinci yarısında veya yılın sonuna doğru öldüğü ihtimali göz önüne alındığında aradaki küçük çelişki ortadan kalkmış olur. Bu durumda Kuteybe'nin, İbn Lehîa'nın vefatının ardından Mısır'dan çıkıp Rey'e geçtiği rahatlıkla söylenebilir. Kuteybe'nin Rey'de bulunduğu dair başka bir haberden yola çıkarak onun bu şehre de birkaç defa seyahat yaptığı anlaşılabilir. Ebû Zür'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) hadis bilgisine vurgu yapılan bir olaydan Kuteybe'nin Rey şehrine hadis tahsilini bitirdikten sonra seyahat ettiği anlaşılmaktadır. Bu şehirdeki hadis talebeleri, şehre gelen Kuteybe'den hadis rivayet etmesini isteyince o "Mecliste Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/849), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849) ve Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe hazır bulunursa rivayet edeceğini" söylemiştir. Bu sözle onlara hadis rivayet etmeyeceğini ima etmekle birlikte aynı zamanda hadis rivayet esnasında yanlışlarını düzelterek bir muhaddisin bulunmadığı bir mecliste hadis rivayet etmeyerek hadis rivayetindeki titizliğini ve yanlış rivayetten çekindiğini de ortaya koymuş olmaktadır. Orada bulunanlar "Ebû Zür'a'nın hadis bilgisi konusunda bu saydığı isimlerden aşağı kalır yanı olmadığını" söylerler. Ebû Zür'a da Kuteybe'nin rivayetlerini birer birer serdeder. Bunun üzerine Kuteybe onlara hadis rivayet eder.⁴³ Kuteybe'nin bu tavrı oradakileri küçümsemek değil aksine rivayet esnasında hataları düzelterek muhaddislerin mecliste bulunmasının verdiği güvenin bir ifadesidir. Bu haberdeki olaydan yola çıkarak Kuteybe'nin Rey'e yaptığı bu seyahatinin Mihne'den sonra Belh'e dönüş yolunda 220'li yıllardan sonra gerçekleştirdiği seyahat olabileceği söylenebilir.

³⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/10.

⁴⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 8/99.

⁴¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/377.

⁴² İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/467.

⁴³ Bağdâdî, *Tarih*, 14/481.

Kûfe, Mısır ve Rey dışında Basra’da hadisin dört imamından biri kabul edilen Hammad b. Zeyd’in (ö. 179/796) yanı sıra Ebû Avâne Vaddâh b. Abdullah (ö. 176/793) ve Yezid b. Zurey’den (ö. 182/799) hadis almıştır. Basra yolculuğunun da ilk Kûfe yolculuğundan sonra olması muhtemel olduğu gibi ilk Rey yolculuğu esnasında veya sonrasında olması da muhtemeldir. O’nun hadis için seyahat ettiği şehirlerden biri de Dâru’l-hicre ve’s-sünne olarak da bilinen Medine’dedir. Büyük muhaddis Mâlik b. Enes’ten (ö. 179/796) hadis sema ederek rivayet izni almıştır. Ancak ondan aldığı rivayetlerin arz/kıraat yoluyla alındığını kendisi belirtmiştir. İmam Mâlik’e kâtibi Habib b. Ebi Habîb okuduğu esnada onu dinlemiş, kâtip bitirdiğinde Kuteybe, İmam Mâlik’e “Bunları senden rivayet edebilir miyim” diye sorunca O da “Evet” cevabını vermiştir. Kuteybe “Muhtemelen benden başkaları için de aynı şeyi söylüyordu.” diyerek onun arz/kıraat yoluyla aldığı hadislere verdiği rivayet iznini başka muhaddislere de verdiğini belirtmektedir.⁴⁴ İmam Buhârî’nin İsmâil b. Ca’fer’in cüzünü meşhur râvisi Ali b. Hucr’dan⁴⁵ değil de Kuteybe b. Saîd’den rivayet etmesi, Kuteybe’nin Medine’ye gittiğinde orada İsmâil b. Ca’fer’in bu cüzünü ondan dinleyip sema ettiğini göstermektedir. İsmâil b. Ca’fer’in ölüm yılı hicri 180 olduğuna göre Kuteybe’nin Medine’de İmam Mâlik’ten hadis aldığı yıllarda (175-179 arası) onun cüzünü de okuyup rivayet izni aldığı söylenebilir. Zira İsmâil b. Ca’fer’in ömrünün son yıllarında Bağdat’a yerleşip orada vefat ettiği de söylenmektedir.⁴⁶ Onüç yaşında hicri 120’li yıllardan sonra Mekke’ye yerleşen büyük muhaddis Süfyân b. Uyeyne’den⁴⁷ (ö.198/814) Mekke’de hadis yazan Kuteybe’nin bu şehre de birden fazla geldiği söylenebilir. Süfyân’a ilaveten Ebû Abdurrahman Ubeyd b. Amr ile Mekke’de karşılaşmış, ondan hadis yazıp rivayette bulunmuştur.⁴⁸ Onun muhtemelen Hac için gittiği Mekke’de İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi âlimlere de mülâki olduğu anlaşılmaktadır. Beyhâkî (ö. 458/1066), İmam Şâfiî’den ilim alan, hadis veya herhangi bir olay nakledenler arasında Kuteybe’yi de saymıştır.⁴⁹ Âlimler arasındaki münazara meclislerinde de bulunan Kuteybe, İmam Şâfiî ile İmam Muhammed arasında Mekke’de gerçekleşen münazaraya şahit olduğunu belirtir. ⁵⁰ Bu münazarayı gördüğü sene İmam Şâfiî’nin İmam Muhammed b. Hasan ile tanıştığı 184 yılından⁵¹ birkaç sene sonrası olmalıdır. Yine onun “Şâfiî ile İmam

⁴⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zayed (Haleb: Daru’l-Va’y, 1396/1992), 1/265.

⁴⁵ Şamile programında yaptığımız taramada Buhârî, *Sahîh*’inde Ali b. Hucr’un İsmail b. İbrahim ve İsa b. Yunus adlı iki hocasından rivayet ettiği 6 rivayetine yer vermiştir. Bunların dışında onun *Sahîh*’te rivayeti yoktur.

⁴⁶ Zekerîya Tüfekçioğlu, “İsmâil b. Ca’fer el-Ensârî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 06 Ağustos 2022).

⁴⁷ Ya’kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma’rifetü ve’t-Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Bağdat: Matbaatü’l-İrşâd, 1393/1974), 3/ 171.

⁴⁸ Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr*, 5/453. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/430.

⁴⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Menâkıbu’s-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Kâhire: Mektebetü Dari’t-Türas, 1390/1970), 2/ 331.

⁵⁰ Beyhâkî, *Menâkıb*, 1/ 181.

⁵¹ Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 06 Ağustos 2022).

Muhammed'i Kâbe'nin avlusunda otururken"⁵² gördüğünü söylediği tarih de bu münazara veya ona yakın tarihlerde olmuş olmalıdır.

Kuteybe'nin "Şâfiî'yi Mekke'de gördüğümde genç idi."⁵³ sözlerine dayanarak onun, İmam Muhammed'in vefat yılı 189'dan önce 184-189 arasında bir yılda İmam Şâfiî ile Hac esnasında buluşmalarını görmüş olabileceği söylenebilir. Ancak bu durumda İmam Şâfiî 36-40 yaşlarında gençliğinin sonunda bir insan olarak nitelenebilecek dönemde olmuş olur. Bununla birlikte daha ihtimal dâhilinde olan Kuteybe'nin İmam Mâlik'ten hadis almasının muhtemel olduğu yıllarda yani 175-179 yılları arasında Hac için geldiği Mekke'de onunla karşılaşmış olmasıdır ki İmam Mâlik ölene kadar kendisinin yanında ilim tahsilini sürdüren İmam Şâfiî de bu devrede 25-30 lu yaşlarında genç biridir.

Ebû Hâtim'in "Kuteybe'yi Mina'da gördüm, oradaki Ehl-i Hadis'e, nasıl olur da Ahmed b. Hanbel'in meclisine gelip kendisinden hadis aldığı bir adamdan istifade etmezsiniz, deyince oradakiler hemen Kuteybe'den hadis yazmaya başladılar."⁵⁴ sözünden Kuteybe'nin Mekke'ye bu gelişi muhtemelen Ahmed b. Hanbel'in, hadis tahsilini bitirip Bağdat'a yerleşen Kuteybe ile tanışmak ve ondan hadis almak veya müzakere etmek için yanına gittiği dönemden sonra olmalıdır. Kuteybe hac için geldiği bir dönemde Ebû Hâtim'in onu gördüğü ve insanların da Kuteybe'yi tanımadıkları ya da ismini duymalarına rağmen kendisini hiç görmedikleri için tanıyamadıkları söylenebilir. Yine Amr b. Ali el-Fellâs'ın "Kuteybe'yi Mina'da gördüm. Abbâs el-Anberî ondan hadis yazıyordu. Ben kendisinden hadis almadan geçip gittim sonra pişman oldum."⁵⁵ sözünde belirttiği karşılaşmanın da bu zamanlarda olmuş olması muhtemel olduğu gibi sonraki zamanlarda olması da ihtimal dahilindedir.

Kuteybe, İslam ilim merkezlerinin en önemlilerinden ve âlimlerin, özellikle muhaddislerin buluşma noktalarından biri olan Bağdat şehrine de gelmiştir. Muhtemelen Medine'de İmam Mâlik'in yanındaki tahsilini bitirip ayrıldıktan sonra Bağdat'a gelmiş, Kûfe, Mısır, Şam ve Medine gibi şehirlerde tahammül ettiği hadisleri burada kurduğu imla meclisinde rivayet etmiştir.⁵⁶ Kendisini Vekî' b. Cerrâh'ın yanında tanıdığını belirten⁵⁷ Ahmed b. Hanbel de onun Bağdat'a geldiğini duyunca Yahyâ b. Maîn ile birlikte yanına gidip ondan hadis dinlemiştir.⁵⁸ Bağdat'a Ahmed b. Hanbel ile görüşme arzusuyla gelen Kuteybe ile hadis müzakere ettiği de anlaşılan Ahmed b. Hanbel ısrarla Kuteybe'nin önünde bir talebe gibi oturup hadisi usûlüne göre almak istediğini belirtmiş ama her defasında Kuteybe

⁵² Beyhâkî, *Menâkıb*, 2/131.

⁵³ Beyhâkî, *Menâkıb*, 1/179; 2/284.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: D'âru'l-Hadis, 1419/1995), 1/76. Başka haberde bu söz "Yazıklar olsun size, yanınızda Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve onlar gibi büyük muhaddislerin hadis aldığı biri var" şeklindedir. Bk. Bağdâdî, *Tarih*, 12/35.

⁵⁵ Bağdâdî, *Tarih*, 14/482; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/360.

⁵⁶ Bağdâdî, *Tarih*, 14/481.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve marifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyüllah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru'l hâni, 1422/2016), 3/437.

⁵⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/140.

onunla müzakere yaptıklarını belirterek bu şekilde yapmamasını, yerinde oturmasını istemiştir.⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, Kuteybe b. Saîd tarikiyle yaklaşık 160 civarında hadise *Müsned*'inde yer vermiştir. Bağdat'a geldiğinde imla meclisi kuran Kuteybe bir gün "Bana Abdullah b. Ca'fer el-Medîni anlattı" deyince meclisteki gençlerden biri "Ey Ebû Reca! Oğlu onu zayıf sayıyor. Oğlu ondan razı olursa biz de onun hadislerini yazarız." diyerek itirazda bulunur.⁶⁰ Abdullah b. Ca'fer'in oğlu büyük muhaddis "Bunlar dindir, babam ise zayıftır." diyen Ali b. el-Medîni'dir. Bu itiraz Bağdat'taki imla meclislerinin rivayet ve dirayet birikimini göstermesi bakımından önemli kabul edilebilir. Ahmed b. Hanbel'in kendisinden övgüyle bahsettiği Kuteybe'nin Bağdat'ta uzun müddet kaldığı anlaşılmaktadır. Zira Abdullah b. Muhammed b. Seyyâr (ö. 256/870) bunu "Hiçbir büyük (ilim adamı) yoktur ki Irak'ta Kuteybe'den ilim almamış olsun." sözüyle ifade etmektedir.⁶¹ Buhârî'nin 15 yaşında ailesiyle birlikte çıktığı hac yolculuğundan dönmeyerek Mekke'de kalıp oradan ilim yolculuklarına başladığı ve Bağdat'a defalarca geldiği düşünülürse Kuteybe ile görüşüp ondan hadis almasının kuvvetle muhtemel Bağdat'ta gerçekleştiği söylenebilir. Bağdat'tan çeşitli merkezlere gidip gelerek ilmi seyahatler yapan ve Ehl-i Re'y düşüncesini devlet gücünü kullanarak zorla yayma politikası güden Halife Me'mûn'un uyguladığı Mihne dönemine denk gelen bir zamanda tekrar Bağdat'a geldiği anlaşılan Kuteybe de bu süreçte sorgulanmış muhaddislerden biridir.

Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) belirttiğine göre Nisâbûr'a gidip orada bir müddet kalan⁶² Kuteybe muhtemelen Mihne'deki sorgulanmasının ardından 220'li yıllardan sonra memleketi Belh'e dönmüştür. Ancak İmam Mâlik'in yanından Mürcîi olduğunu söyleyerek kovulmasına neden olduğu İbrahim b. Yusuf el-Belhî onun Belh'te barınmasına izin vermemesi sebebiyle memnun olmasa da⁶³ Bağlan'a dönmüş ve orada hadis rivayet etmeye devam etmiştir. Bağlan'da pek çok muhaddis ondan hadis almıştır. Buhârî hariç⁶⁴ Kütüb-i Sitte müellifleri Müslim, Ebû Davûd, Tirmizî ve Nesâi ondan Belh/Bağlan'da hadis almıştır. İmam Müslim, talebesi Ahmed b. Seleme (ö. 286/900)⁶⁵ ve Ebû Dâvûd ondan hadis yazmıştır.⁶⁶ Ebû Dâvûd'un ilim yolculuklarına erken yaşlarda gençken çıktığı ve Kûfe'de 221 yılında Hasan b. Reb' el-Becelî, Ahmed b. Yûnus el-Yerbûi den hadis aldığı⁶⁷ ve Irak coğrafyasına gitmeden önce Horasan bölgesindeki (Sicistan, Herat,

⁵⁹ Salih b. Abdilaziz, *Teshîlu's-sabile*, thk. Bekir b. Abdullah (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 1/17.

⁶⁰ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/15.

⁶¹ Bağdâdî, *Tarih*, 14/483; Makdisî, *el-Kemâl*, 8/204; Zehebî, *Siyer*, 11/18.

⁶² Ebû Abdullah el-Hâkim b. Muhammed en-Nisâbûrî, *Tarihu Nisâbûr* (Tahran: Kitaphane-i İbn Sina, t.s.), 16.

⁶³ Bağdâdî, *Tarih*, 14/485.

⁶⁴ Buhârî'nin Kuteybe'den Bağdat veya Basra'da hadis aldığını gösteren bir ifade için bk. İbn Hacer *Hedyüs's-sâri mukaddimetü Fethi'l-bâri* (Kahire: Dâru'd-Deyyân, 1407/1986), 1/ 482.

⁶⁵ M.Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvûd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 06 Ağustos 2022); Ayrıca Bk. Dilek Tekin, "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/ 1 (Haziran 2015), 49-68.

⁶⁶ Zehebî, *Siyer*, 13/213.

⁶⁷ Kandemir, "Ebû Dâvûd".

Rey ve Belh) muhaddislerinden hadis yazdığı⁶⁸ bilgisi birlikte düşünülünce Kuteybe'nin 220 yıllarında Belh/Bağlan'a dönmüş olduğu söylenebilir. Hocası Kuteybe'yi 'sika ve me'mûn' olarak ta'dil eden Nesâî de takriben 230 senesinde Belh'te Kuteybe'nin yanına hadis almaya gelerek 1 sene 2 ay orada kalmıştır.⁶⁹ En azından 230 yılında Bağlân'da bulunduğunu gösteren başka bir bilgi de Zekeriyâ b. Ebî Zekeriyâ'nın 230 veya 232 yılında Bağlân'da Kuteybe b. Saîd'in yanında iken vefat etmesi ve oraya defnedildiği bilgisidir.⁷⁰

Cerh ta'dil ilminde otorite olarak vasfedilen rical ilminin önde gelen âlimlerinden Yahyâ b. Maîn'in⁷¹ "sika" olduğunu belirttiği, meşhur muhaddisler Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, Hammâd b. Zeyd ve Süfyân b. Uyeyne'nin talebesi Kuteybe'den başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ali b. el-Medînî, Yahyâ b. Maîn, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İbn Ebî Şeybe, İbn Nümejr, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî gibi kimisi kendisinden önce vefat eden pek çok büyük muhaddis hadis yazmış ve rivayet etmiştir.⁷² Hoca ve talebelerini elbette bunlarla sınırlı tutmak mümkün değildir. Zira o yirmili yaşlarında ilim tahsil etmek için çok yer dolaşarak pek çok hocadan hadis dinleyip rivayet ederek hayatının sonuna kadar ilimle uğraşmıştır. Talebelerinin meşhur musannifler olması bile başlı başına onun değerini göstermeye yetmektedir.

1.4. Sıkıntı Zamanları: Mihne Döneminde Kuteybe

Hayatta güzelliklerin yanı sıra zorluk ve sıkıntılarla karşılaşılabilceği bizzat hayatın öğrettiği bir olgudur. Hiçbir tarihi dönem sorunsuz ve problemsiz olmamıştır. İslam Tarihi de bunun dışında değildir. Halife Me'mûn ile başlayıp Mu'tasım ve Vâsık'ın dönemlerinde devam ederek yaklaşık 16 yıl süren ve Halife Mütevekkil ile sona eren Mihne dönemi de İslam tarihinde ilim adamlarının çeşitli sıkıntılarla karşılaştığı zor zamanlardandır. Medine'den İmam Mâlik'in yanından döndükten sonra Bağdat'a yerleşip orada yaşamaya başladığı anlaşılan Kuteybe'nin Veki' b. Cerrâh'tan gelen bir nakle göre Bağdat'ta kadılık görevinde bulunduğu hatta bu görevi esnasında Bişr el-Merîsi'yi tövbeye davet ettiği anlatılır.⁷³ Bu durum onun kadılığının 198 yılından önce olmasını gerektirmektedir. Zira Veki'nin ölüm tarihi 198'dir. Bu esnada resmi sorgulamalardan önce ilim ortamlarında başlamış olan 'Kur'an'ın yaratılmışlığı' görüşünü savunan Bişr el-Merîsî'nin kâfir olduğunu

⁶⁸ Zehebi, *Siyer*, 13/213.

⁶⁹ Ebu'l-Kasım Ali b. Hüseyin İbn Asâkir, *Tarihu Dimeşk*, thk. Amr b. Garame el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 71/172; Zehebi, *Siyer*, 14/125.

⁷⁰ Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Kelâbâzî, *Ricalu Sahihi'l-Buhâri*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1407/1987), 1/269.

⁷¹ Erdinç Ahatlı, "Yahya b. Maîn'in Eserleri ve Kullandığı İhtilafı Lafızlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran1996), 6.

⁷² Hoca ve talebelerinin tam listesi için bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/140; Mizzî, *Tehzîb*, 23/524-528; Zehebi, *Siyer*, 11/71-74.

⁷³ Ebu'l-Fazl el-Kâdî İyaz el-Yahsûbî, *Tertibu'l-medarik ve takribu'l-mesâlik*, thk. İbn Tavî et-Tancî vd. (Mağrib: Matbaatü Fadale, 1965-1983), 3/361.

söylemiş⁷⁴ ve onu tevbeye davet etmiş, ayrıca “Madem Kur’ân mahlûktur öyleyse içinde mushafın bulunduğu bir sandık üzerine oturmasını” isteyerek ona fikrinin yanlışlığını göstermeye çalışmıştır.⁷⁵ Onun bu görevi Harun Reşid’in hilafetinin (170-193) son on yılı veya oğlu Emin’in (193-198) halifeliği döneminde ifa ettiği söylenebilir. Zira Emin’den sonra hilafete geçen Me’mun Mu’tezili görüşleri benimseyip terviç eden bir karakterde olması nedeniyle Kuteybe gibi Ehl-i Hadis düşüncesine sahip bir muhaddise görev vereceğini düşünmek pek isabetli olmasa gerektir. Me’mun’un hilafeti döneminde Bağdat’tan ayrılmış olma veya farklı şehirlere seyahat etmiş olma ihtimali bulunan Kuteybe 216 yılında Bağdat’a tekrar gelmiştir. Bu gelişi Me’mûn’un başlatacağı ve tarihe ‘Halku’l-Kur’ân’ olarak geçen meşhur sorgusunun hemen iki yıl öncesine rastlamaktadır. Tabiri caizse Kuteybe Mihne’nin ateşine kendi ayaklarıyla gelmiştir. Ehl-i Hadis düşüncesini savunan bir muhaddis olması, kendisinden hadis alan meşhur fakih ve muhaddis Ahmed b. Hanbel’in ve Bağdat’ta bulunan hemen hemen bütün muhaddislerin bu süreçte sorgulanması, bir kısmının hapse atılması ve çeşitli işkencelere maruz kalması, karşılaştığı bu süreçte Kuteybe’nin gösterdiği tavrın ne olduğunu merak konusu olmaktadır. Me’mun’un Bizans seferinde iken Bağdat valisi İshak b. İbrahim’e gönderdiği ikinci mektupta sorgulanması gerekenlerin içinde onun adı da geçmektedir.⁷⁶ Bu talep doğrultusunda şehirde bulunan fakih ve muhaddislerle birlikte sorguya çekilmişlerdir.⁷⁷ Ancak o ve çoğu muhaddis “Kur’ân kelamullahtır. Bunun dışında söyleyecek bir şeyimiz yok” diyen ve halifenin talebini yerine getirmeyen Ahmed b. Hanbel ve dokuz arkadaşı gibi söylememiş, halifenin görüşüne yakın cevaplar vererek resmi görüşü ikrar etmiş⁷⁸ ve bu şekilde işkenceden kurtulmuşlardır. Aslında onun Bısr el-Merîsî hakkındaki görüşü ve Ebû Zûr’a’nın ondan naklettiği “Kim ki Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylese zındıktır. Yüce Allah’ı inkâr eden bir kâfirdir. Onun arkasında namaz kılmam, hasta olunca ziyaretine gitmem ve cenazesine katılmam.” sözü⁷⁹ bu konudaki sert fikirlerini net olarak göstermektedir. Kuteybe, muhtemelen Bağdattaki bu sıkıntılı ortamdan dolayı orada çok kalmayıp memleketi Belh’e dönmüştür.

2. Hadis İlmine Katkısı

2.1. Rivayet

⁷⁴ Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1382/1963), 1/323.

⁷⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el- Âcurrî, *eş-Şeriatü li’l-Âcurrî*, thk. Dr. Abdullah b. Ömer (Riyad: Daru’l-Vatan, 1420/1999), 1/529; Kadı İyaz, *Tertibü’l-medârik*, 3/361.

⁷⁶ Muhammed Cerîr et-Taberî, *Tarihu’t-Taberî*, (Beyrut: Dâru’t-Türas, 1387/1966), 7/ 224; Mustafa Akgül, *Hadis Tarihinde Mihne* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 414.

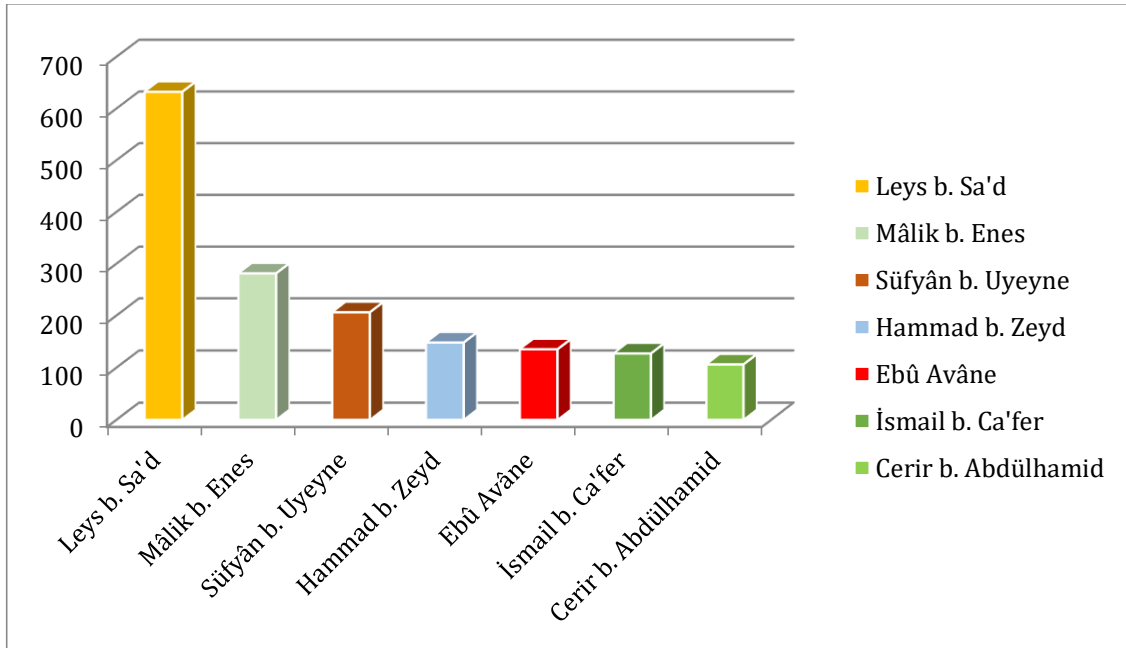
⁷⁷ Talat Koçyiğit, *Kelamcılar ile Hadisçiler arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 198-200.

⁷⁸ Koçyiğit, *Münakaşalar*, 200.

⁷⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 7/140; Mizzî, *Tehzîb*, 23/527-528; Zehebî, *Siyer*, 11/ 71,74; Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. İbn Ebî Ya’la, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, (Beyrut: Daru’l-marife, ts.), 1/ 257.

Hadis tasnifinin zirve yürüyüşünde önemli bir menzilde bulunan Kuteybe uzun ömrünün verdiği avantajla 3 tabakadaki (7, 8 ve 9. tabakadaki) muhaddislerden hadis rivayet etmesinin yanı sıra râvilerin doğum/ölüm tarihleri ve cerh-ta'dîli ile ilgili durumları hakkında sunduğu bilgilerle hadis ilmine çokça katkıda bulunan kesîru'l-hadîs⁸⁰ bir muhaddistir. Kuteybe'nin hadis naklettiği, kitaplarda rivayeti bulunan hocalarının sayısı şamile programında yaptığımız sayımda 99 olarak tespit edilmiştir. 100 'den fazla hadis rivayet ettiği hocaları ise şunlardır: Leys b. Sa'd'dan 632, Mâlik b. Enes'ten 281, Süfyân b. Uyeyne'den 206, Hammâd b. Zeyd'den 148, Ebû Avâne'den 135, İsmâil b. Ca'fer'den 127 ve Cerîr b. Abdülhamîd'den 106 rivayet nakletmiştir.

Grafik 1: Kuteybe b. Saîd'in en çok rivayette bulunduğu hocaları ve rivayet sayısı

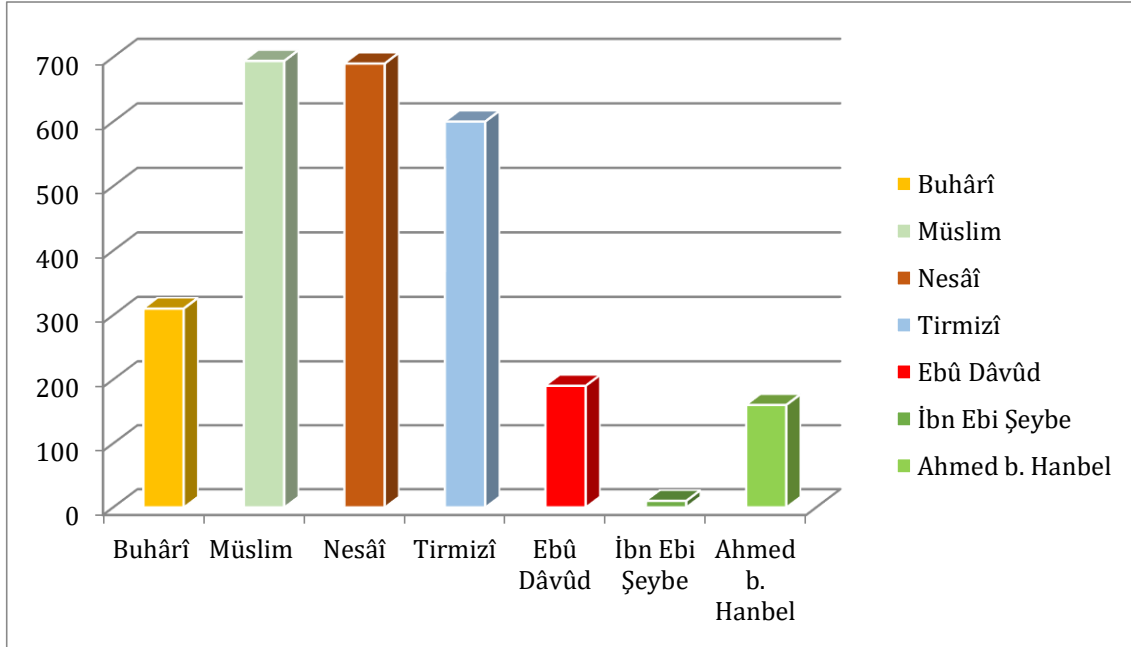


Bütün rical kaynaklarının sika ve sebt şeklinde vasıflandırarak güvenilir bir muhaddis olduğunda hemfikir oldukları Kuteybe b. Saîd'in rivayetlerine İbn Mâce hariç Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı tasnif ettikleri eserlerinde yer vermiştir. Kuteybe'nin bu eserlerde yer alan rivayetlerinin dağılımı onun hadis rivayetine katkısının seviyesini göstermesi bakımından fikir vermektedir. Müslim, *Sahih*'inde en çok hadis aldığı dört

⁸⁰ Bağdâdî, *Târih*, 14/ 481; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/ 523; Zehebî, *Siyer*, 11/13. Kuteybe'nin Ahmed b. Seyyâr'a söylediği "Bir kış yanımda kal sana Veki', Cerîr, Abdülvehhâb es-Sekafî, Muhammed b. Bekr el-Bursânî ve ismini hatırlamadığım zikrettiği beşinci kişiden yüzbin hadis nakledeyim" sözü (Makdîsî, *el-Kemâl*, 8/204.) onun hadis bilgisini göstermesi açısından güzel bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca yukarıda bahsi geçen onun rivayet ettiği üç tabaka şöyledir: 7. Tabakadakiler: Leys b.Sa'd (ö. 175), İbn Lehia (ö.174) Bekir b. Mudar (ö. 174); 8. Tabakadakiler: Ya'kûb el-İskenderî (ö.181), İbn İdris el-Kûfî (ö.192); 9. Tabakadakiler: Veki' b. Cerrâh (ö.197), Muhammed b. Bekr el-Bursânî (ö. 204) Kuteybe, kendi tabakasından da (10.tabaka) hocaları İsmâil b. Ebi Üveys (ö.226) ve Saîd b. Süleyman'dan (ö.225) hadis rivayet etmiştir.

hocasından biri olan Kuteybe'nin 694 hadisine yer vermiştir. Bu hadislerin aşağıdaki tabloda kitaplara dağılımı gösterilmiştir. İmam Buhârî de onun yaklaşık olarak 310 hadisini *Sahîh*'inde rivayet etmiştir. Ebû Davûd, en çok nakilde bulunduğu hocaları arasında gösterilen⁸¹ Kuteybe'den 190 hadisi; Tirmizî, 600 hadisi; yanında hadis tahsil etmek için on dört ay kalan Nesâî ondan 680 hadisi eserlerine alarak rivayet etmiştir. Hadis ilminin bu meşhur müelliflerinin onun rivayetlerine yoğun bir şekilde yer vermeleri Kuteybe'nin rivayetü'l-hadis açısından önemini tek başına göstermeye yetmektedir. Kütüb-i Sitte öncesi dönemde de İbn Ebi Şeybe onun 10 civarında rivayetini *el-Musannef*'inde yer verirken Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde 160 civarında rivayetini yer vermiştir.⁸² Kuteybe'den Mekke'de hadis alan Humeydî (ö. 219) Müsned'inde onun bulunduğu isnad zincirine muhtemelen nâzil olacağı için yer vermemiştir.⁸³ Gerek Kütüb-i Sitte dönemi gerekse öncesi dönemde tasnif edilen eserlerde yer alan rivayetleri ile Kuteybe b. Saîd'in meşhur musannifler ile ilk tasnif dönemi arasındaki köprü olması açıkça görülmektedir.

Grafik 2: Kütüb-i Sitte ve öncesi eserlerde Kuteybe b. Saîd rivayetleri



⁸¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Suâlatu Ebi Ubeyd el-Âcurri Ebâ Dâvûd*, thk. Muhammed Ali Kasım el-Umerî, (Medine: İmadatü'l-Bahsi'l-İlmî, 1403/1983), 69.

⁸² Burada belirtilen rakamlar Şamile programında "Kuteybe", "Kuteybe b. Saîd" kelimeleriyle yapılan taramaların tek tek sayılması sonucunda elde edilmiştir. Kuteybe rivayetlerinin en çok bulunduğu eser olan *Sahîh-i Müslim*'dekilerin kitaplara dağılımı gösterilmiş diğerlerine gerek görülmemiştir.

⁸³ Bağdâdî, *Târih*, 14/ 484.

Müslim, hocası Kuteybe b. Saîd'in rivayetlerine en çok yer veren müellif talebesi olarak onun 694 rivayetini *Sahih*'ine almıştır. İbn Hacer Kuteybe'nin *Sahîh-i müslim*deki Kuteybe rivayetlerinin sayısını 668 olarak tespit etmiştir. Bazı araştırmacıların kaleme aldığı makalelerde belirttikleri 563 sayısı kanımızca eksiktir.⁸⁴ Başta İmam Müslim'in ve diğer müelliflerin yer verdiği rivayetlerden onun hadis rivayet kültürüne katkısını göstermesi bakımından önemlidir. Bizim tespit ettiğimiz hadis sayıları ve hadislerin kitaplara göre dağılımı tek tek tabloda gösterilmiştir.

Tablo 1: *Sahîh-i Müslim*'deki Kuteybe rivayetlerinin kitaplara dağılımı

Sahih-i Müslim'deki Kuteybe b. Saîd rivayetlerinin kitaplara dağılımı	Kitapta bulunan hadis sayısı	Sahih-i Müslim'deki Kuteybe b. Saîd rivayetlerinin kitaplara dağılımı	Kitapta bulunan hadis sayısı	Sahih-i Müslim'deki Kuteybe b. Saîd rivayetlerinin kitaplara dağılımı	Kitapta bulunan hadis sayısı
Mukaddime	3	Liân	3	Âdâb	5
İman	36	İtk	5	Selâm	14
Tahâret	22	Buyû'	14	Katlil Hayyat	5
Hayz	14	Müsâkât	21	Elfâz mine'l-Ede	2
Salât	40	Ferâiz	-	Şiir	1
Mesâcid	38	Hibât	4	Rüyâ	5
Salâtü'l Müsafir	31	Vasiyyet	4	Fezâil	14
Cum'a	16	Nezir	6	Fezâilü's-sahâbe	30
Salâtü'l-İdeyn	2	Eymân	8	Birr ve's-Sıla	29
Salâtü'l-İstiskâ	1	Kasâme	2	Kader	5
Küsûf	1	Hudûd	6	İlim	3
Cenâiz	12	Akdiye	1	Zikir, Dua ve	9
Zekât	27	Lukata	5	Tevbe	7
Sıyâm	27	Cihâd ve's-siyer	14	Sıfatü'l-Münâfik	1
İ'tikâf	2	İmâre	24	Sıfatü'l-Kiyame	5
Hacc	63	Sayd ve'zzebâih	5	Cennet	9
Nikâh	15	Edâhî	5	Fiten ve Eşrât	19
Rad'a	4	Eşribe	24	Züh ve'r-Rekâik	8
Talâk	6	Libâs	12	Tefsîr	-
Toplam					694

Kuteybe'nin döneminin bir özelliği olması hasebiyle tasnif ettiği bir kitaba/cüzlere sahip olduğu kendi ifadelerinden anlaşıldığı gibi bunu kaynaklarda yer alan bilgiler de bunu

⁸⁴ Müslim'in *Sahih*'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tesbitler isimli makalesinde Dilek Tekin bu sayının kendi tesbitlerine göre 563 olduğunu söylemektedir. Yazarın da naklettiği İbn Hacer'in *Tehzib*'de belirttiği 668 sayısı ise bizim tesbitimize daha yakındır. Şamile programında yaptığımız taramayı tek tek saymamız sonucunda yukarıda belirttiğimiz sayı ortaya çıkmıştır. Dilek Tekin'in sayımında rivayetlerde bir hayli fazla bulunan "kuteybe" veya "ve kuteybe" şeklindeki sened değişimi/tahviller muhtemelen sayılmadığı için bu sayı tesbit edilmiş olmalıdır. Onlar da dikkate alınca bizim de tek tek kontrol ederek dağılımını yaptığımız tabloda verilen sayılar ortaya çıkmaktadır ki İbn Hacer'in yaptığı tesbitin doğruya yakın olduğunu göstermektedir. Bk. Dilek Tekin, "Müslim'in *Sahih*'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tesbitler", *Hadis ve Sıyer Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Haziran 2015), 124-163.

desteklemektedir. Kendisinin "Kitabımdaki kırmızı işaretler Ahmed b. Hanbel, yeşiller ise Yahyâ b. Maîn'e aittir"⁸⁵ şeklindeki ifadesi onun bir kitaba sahip olduğunu göstermekle birlikte bu işaretlere sahip rivayetlerin kontrol edildiğini veya farklı renkte mürekkep kullanılarak hangi öğrencisine rivayet edildiğini göstermektedir. Başka bir rivayette kitabındaki bu alâmetlerin yedi kişiye ait olduğunu belirtir.⁸⁶

Buhârî ile Kuteybe arasında geçen bir diyalog da onun hadisleri cüzler halinde yazdığını gösteren başka bir veridir. Buhârî, Süfyân b. Uyeyne'nin hadislerini rivayet edip etmeyeceğini sorunca Kuteybe'nin "Onları yazdığımdan beri kimseye arz etmedim. Dilersen onları incele, bulduğun hatayı bana söyle, ben de düzelteyim. Yoksa onları rivayet etmem. Çünkü onlarda bazı hataların bulunmasından korkuyorum. Aşırı kalabalık içinde insanlar kitaplarını birbirine arz ediyor ve bu şekilde tashih ediyorlardı. Bende kitabımı olduğu gibi (arz etmeden) bıraktım." şeklinde verdiği cevaba sevinmiş ve her gün ona gidip kitabını incelemiş ve gördüğü hataları söylemiştir..."⁸⁷

İmam Müslim'in eserleri günümüze ulaşmayan musannif hocaları arasında sayılan Kuteybe'nin⁸⁸ öğrendiği hadisleri cüzler halinde yazması müsellemdir. Bunu İbn Hacer kendi zamanına ulaşan bu cüzleri gördüğünü ve bir kısmını da hocalarından okuduğunu söyleyerek ifade etmiştir.⁸⁹ Yazılı kaynaklara sahip olmasının hadis rivayetinde kendisini önemli bir konumda tuttuğu anlaşılan Kuteybe b. Saîd'in talebelerinden Muhammed b. İshâk es-Serrâc onun rivayetlerini "*Hadîsu Kuteybe b. Saîd*" adını verdiği bir derlemede toplamış ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.⁹⁰ Ayrıca onu muhaddis, neseb bilgini bir ahbârî olarak vafeden Kehhâle eser sahibi müellifleri tespit ettiği kitabında Kuteybe'nin tarih ve tabakât kitaplarının olduğunu belirtmesi⁹¹ için boyutunu genişletmektedir.

2.2. Râvi Bilgisi

İbn Hacer'in onuncu tabakadan sika ve sebt bir râvi⁹² olarak nitelendirdiği Kuteybe'nin hadis rivayetine katkısı kadar çok olmasa da râvilerle ilgili eda ve tahammül, cerh ta'dil, vefâyat bilgisi gibi hususlarda verdiği malumatlara da rastlanmaktadır.

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 23/529.

⁸⁶ Makdîsî, *el-Kemâl*, 8/204; Mizzî, *Tehzîb*, 23/533.

⁸⁷ Zehebî, *Siyer*, 12/427-428.

⁸⁸ Tekin, "Müslim'in Sahih'i", 135.

⁸⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Meyâdîni (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 337-338.

⁹⁰ İbn Hacer, *el-Mecmau'l-müesses li'l-mucemi'lmüfehres*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1994), 1/432-433.

⁹¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.), 8/128.

⁹² İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/360.

Saîd b. Meysere'ye yetiştiğini ancak ondan bir şey işitmediğini⁹³ ve Dâverdî'nin rivayet ettiği bir hadisi İbn Cüreyc'ten sema etmediğini⁹⁴ belirterek râviler arası ittisalının önemini gösteren Kuteybe, râvilerin cerh ta'dil durumlarına dair verdiği bilgilerle rical alanına katkı yapmıştır. Bu meyanda o, Ali b. Ebi Ali el-Lehbî'yi zayıf saymış,⁹⁵ Sellâm b. Ebi Hubze'nin aşırı zayıf olduğunu söyleyerek ondan hadis rivayet etmemiştir.⁹⁶ Ebu'l-Ezher Mübârek b. Mücâhid el-Mervî'nin Kaderî olduğunu belirterek onu aşırı zayıf saymıştır.⁹⁷ Hafs b. Selm Ebû Mukâtil es-Semerkindî'yi "ne rivayet ettiğini bilmeyen biri" şeklinde cerh ederek zayıf saymış,⁹⁸ Ebû Dâvud en-Nehâî el-Kûfi'nin ise hadis uyduran bir râvi olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Râvilerin cerhi gibi faziletlerine dair ifadeleri de bulunan Kuteybe, Mısır'da kadılık da yapan hadis aldığı hocası Mufaddal b. Fedâle'nin faziletini zikrettiği söylenmiştir.¹⁰⁰

Ehli Bidat fırkalara karşı olduğu bilinen Kuteybe bununla birlikte insafî elden bırakmamış her hak sahibine hakkını vermiştir. Hadis rivayet ettiği Ebû Sehl Abdulkerim b. Muhammed el-Cürcânî'den daha hayırlı bir Mürcî görmediğini belirterek onun Cürcân kadılığını bırakıp Mekke'ye yerleştiğini ve 170'li yıllarda orada vefat ettiğini söylemiştir.¹⁰¹ Yine Mürcie'den olduğu söylenen Ömer b. Hârûn b. Yezid el-Belhî'yi tevsîk edip onu, Mürcie'ye şiddetle karşı olan ve onların kötülüklerini sayıp döken biri olmakla vasfetmesi de bu bağlamda söylenebilir.¹⁰²

Abdülkerim b. Muhammed'in 170'li yıllarda¹⁰³, Yahyâ b. Vesîm el-Belhî'nin 186 yılında vefat ettiğini¹⁰⁴ belirtmesi; Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin Hz. Peygamber zamanında doğduğuna dair bir bilginin kendisine ulaştığını söylemesi¹⁰⁵ onun râvilerin doğum ve vefat tarihlerine dair verdiği bilgilerdendir. Son olarak O'nun râvilerin durumu hakkında verdiği bilgilere dair "Rişdin b. Sa'd ve İbn Lehîa'nın kendilerine getirilenin ne olduğuna aldırılmaz onu okurlardı" diyerek telkini kabul ettiklerini belirtmesi söylenebilir.¹⁰⁶

⁹³ Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, thk. Mahmud İbrahim ez-Zayed, (Kahire: Mektebetü Daru't-Turas, 1398/1977), 2/163.

⁹⁴ Selâhaddin Ebû Saîd el-Alâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmi'l-Merâsil*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407/1986), 228.

⁹⁵ Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, 2/192.

⁹⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 4/134.

⁹⁷ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 1/421, 7/427; Müslim, *el-Künâ*, 1/96; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/340.

⁹⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/256; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/293.

⁹⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh ibn Abdilber en-Nemerî el-Kurtûbî, *el-İstiğnâü fi ma'rifeti'l-meşhurin*, thk. Abdullâh merhûl es-Sevâlîme (Riyad: Dâru İbn Teymiye, 1405/1985), 1/607.

¹⁰⁰ Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus es-Sadefî, *Tarihu İbn Yunus* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001), 1/482.

¹⁰¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/423.

¹⁰² İbn Asâkîr, *Tarihu Dimeşk*, 45/365.

¹⁰³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/423.

¹⁰⁴ Buhârî, *et-Târihu'l-evsat* 2/240.

¹⁰⁵ İbn Asâkîr, *Tarihu Dimeşk*, 55/139. Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin Hz. Peygamber zamanında doğduğuna dair Kuteybe'nin verdiği bu bilgi Ebû Dâvud tarafından munkatî' ve şaz olmakla eleştirilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 5/67.

¹⁰⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-evsat* 2/245; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/303.

3. İlme Saygının Göstergesi Olarak Âlimlere Övgüsü

Tarih, âlimlere yapılan övgüleri ilme saygının ve âlime değer vermenin bir göstergesi olarak özenle kaydetmiştir. Ebû Bekir el-A'yân'ın, Ali b. Hucr ve Muhammed b. Mihrân ile birlikte Horasan bölgesinin üç önemli meşayihinden biri saydığı Kuteybe¹⁰⁷ de değer verdiği kimi talebe ve hocaları hakkında övgü dolu sözler söylemiş hoca ve talebelerine karşı sevgisini izhar etmiştir. Onun "Sevrî olmasaydı vera ölürdü, Şâfiî olmasaydı sünnetler kaybolurdu, Ahmed b. Hanbel ölünce bidatler zuhur etmeye başlar."¹⁰⁸ şeklinde nakledilen sözü ile sadece bu âlimlerin üstün vasıflarına işaret etmemiş ayrıca onların toplum içinde icra ettikleri yön verici konumlarını da ortaya koymuş olmaktadır. Kuteybe, gerek düşünce gerekse gönül dünyasında çok önemli bir yer tuttuğu anlaşılan Ahmed b. Hanbel hakkında pek çok övücü söz söylemiştir. Onun "Sünneti yaşatan bir imam" ve "Dünyanın imamı" olduğunu vurgulaması, "Ümmet içinde nübüvvet makamını (sünneti) ayakta tuttuğunu" söylemesi, "Ondan hoşlanmayanın bidatçi olduğunu"¹⁰⁹ belirtmesiyle "Sevrî, Mâlik, Evzâî ve Leys'in zamanına yetişseydi onlara öncelenen biri olurdu"¹¹⁰ ve "Ahmed'in konumu Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in zamanlarındaki konumu gibiydi"¹¹¹ diyerek ashâb-ı hadis içinde ona ne kadar değer verdiğini göstermiştir. Kuteybe kendisine Yahyâ b. Yahyâ, İshâk b. Rahûye, Ahmed b. Hanbel'in isimleri zikredilince "Ahmed'in hadis bilgisinin diğerlerinden daha çok olduğunu" söylemiştir.¹¹²

Kuteybe'nin "Horasan'ın önde gelen genç âlimlerinden saydığı"¹¹³ ve "bana Doğu'dan, Batı'dan rihleler yapıldı ama onun gibisi gelmedi"¹¹⁴ dediği Buhârî hakkında da pek çok övgü dolu sözü bulunmaktadır. Bir mecliste sarhoşun talâkı hakkında soru sorulduğunda içeri giren Buhârî'yi görünce "İşte bu, Ahmed b. Hanbel, İshâk ve Ali b. el-Medîni'dir. Allah sana hepsini göndermiştir."¹¹⁵ diyerek Buhârî'ye verdiği önemi çok net bir şekilde göstermiş, "Onun zamanındaki konumu sahâbe içindeki Ömer'in konumu gibidir."¹¹⁶ diyerek onu, Hz. Ömer'e benzetmesi verdiği değeri göstermesi açısından çok değerli bir sözdür. Kendisine Buhârî'yi soran Ebû Ya'kub künyeli bir adama "Hadis de öğrendim rey de! Fakihlerle de oturdum, zâhid ve âbidlerle de! Aklımın erdiği zamandan beri Muhammed b.

¹⁰⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdi, *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*, thk. Ekrem Albuşî (Beyrut: Müessesütü'r-Risâle, 1417/1996), 2/105.

¹⁰⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/167; Beyhâkî, *Menâkıb*, 2/250; Bağdâdî, *Tarih*, 9/154.

¹⁰⁹ İbn Ebî Ya'la, *Tabakât*, 1/15.

¹¹⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/293, 295, 308.

¹¹¹ Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylü Tabâkati'l-Hanâbile*, thk. Dr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Abîkan, 1425/2005), 1/295.

¹¹² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/69.

¹¹³ Bağdâdî, *Tarih*, 2/340. Horasanın önde gelen gençlerinden biri saydığı Buhari ile birlikte İshâk b. Rahûye ve Abdullah ed-Dârimî'yi saymıştır. Bk. Mizzi, *Tehzîb*, 23/ 523-526; Zehebî, *Siyer*, 11/ 374. Başka bir yerde Horasanın yiğitleri olarak Muhammed b. İsmail, Abdullah ed-Dârimî'yi, Zekeriyya b. Yahya el-Lü'lûf, Hasan b. Şuca' el-Belhî'yi saymıştır. Bk. Zehebî, *Siyer*, 12/188.

¹¹⁴ Zehebî, *Siyer*, 12/ 429.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Hedyü's-sâri*, 1/482.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Hedyü's-sâri*, 1/482.

İsmâil gibisini görmedim!" sözüyle onun ilmi kıymetini en yüksek perdeden ifade etmiştir.¹¹⁷

Abdullah b. Mübârek'in ve Ebû Bekir İbn Ebi Ayyâş'ın Veki'ye dair övgü ifade eden sözlerini nakletmesi Kuteybe'nin Veki'ye verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir.¹¹⁸ Onun farklı âlimlere dair söylediği "Bu gözlerim Şâfiî'den daha zekisini görmedi."¹¹⁹, "Zamanımızın en hayırlısı İbn Mübârek'tir.", "Yahyâ b. Yahyâ salih bir adam ve Müslümanların imamlarından biridir."¹²⁰, "İshâk b. Rahûye imamdır."¹²¹, Hammâd b. Ebî Hanîfe'yi soran birine "Onun gibi biri sorulur mu"¹²² sözleriyle Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y ayrımı yapmadan onlara verdiği değeri ifade etmiştir.

Hocalarının ilmi vasıfları kadar kişisel özelliklerinden de bahseden Kuteybe kendisine hâlâ yanında bulunduğunu belirttiği ipekli kumaştan bir gömlek hediye eden hocası Leys'in zenginliğinden, cömertliğinden ve yardımseverliğinden de bahsetmiştir. Medine'de kendisine bir tabak yaş hurma ikram eden İmam Mâlik'e tabağın içine bin dinar koyarak iade etmesi;¹²³ evi yanan İbn Lehîa'ya ertesi gün bin dinar göndermesi,¹²⁴ bu cömertliğin ifadesidir. Leys ile beraber İskenderiye'ye seyahat ettikleri de anlaşılan Kuteybe biri ailesi, diğeri yiyecekleri sonuncusunun da misafirleri için kullanılan üç tekne ile İskenderiye'den döndüklerini,¹²⁵ Leys'in yıllık yirmi-yirmi beş bin dinar kazancının olduğunu ancak hiç zekât vermediğini nakletmesi de onun zenginliğini ve cömertliğini göstermesinin yanı sıra ona olan vefasını da işaret eder.¹²⁶ Yine hocalarından İbn Lehîa'nın eşinin Mısır kadısı Tevbe b. Saîd'in kızı olduğunu belirtmesi¹²⁷ hocalarının sosyal ve aile çevresi hakkında sahip olduğu bilgiyi göstermesi açısından önemli sayılabilir.

4. Vefatı

23 yaşında başladığı ilim yolculuklarından 70'li yaşlarında dönüp hayatının son yirmi yılını Bağlan'da geçiren Kuteybe'nin Doğum tarihindeki farklılık gibi ölüm tarihine dair de üç farklı zaman verilmektedir. Ricâl ve tabakât yazarları arasında yaygın olarak kabul edilen onun 240 yılının Şaban ayının başlarında öldüğüdür.¹²⁸ Ebû Tarîf el-Bağlânî Kuteybe'nin

¹¹⁷ Zehebî, *Siyer*, 12/431.

¹¹⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 30/478, 481.

¹¹⁹ Beyhâkî, *Menâkıb*, 2/250; Zehebî, *Siyer*, 11/195.

¹²⁰ Alâüddin Moğultay b. Kılıç el-Hanefî, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemal*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1439/2016), 6/661.

¹²¹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/210.

¹²² İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/34.

¹²³ Zehebî, *Siyer*, 8/150.

¹²⁴ Zehebî, *Siyer*, 8/26.

¹²⁵ Zehebî, *Siyer*, 8/150.

¹²⁶ Bağdâdî, *Târih*, 14/ 524; Zehebî, *Siyer*, 8/148.

¹²⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân İbn Sadaka, *Ahbâru'l-Kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merağî (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübra, 1366/1947), 3/231.

¹²⁸ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 7/195. İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-Ta 'dil*, 9/46. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/29. Mizzî, *Tehzîb*, 23/530. Zehebî, *Siyer*, 11/15; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/322.

Şaban ayının başında (ikinci günü) 92 yaşında Çarşamba gece yarısında vefat ettiğini aynı günün gündüzünde defnedildiğini belirtir.¹²⁹ Bağdat'ta kendisinden hadis alan Fesevî olarak meşhûr olan müellif Ya'kûb b. Süfyân onun 241 yılının Şaban veya Ramazan ayında vefat ettiğini belirtmektedir.¹³⁰ Modern hadis araştırmacılarından Şuayb el-Arnâvûd da Kuteybe'nin 242 yılında öldüğü görüşünü tercih etmiştir.¹³¹ Sahih-i Müslim'in ricali üzerine bir eser kaleme alan İbn Mencûye (ö. 428/1036) Kuteybe'nin vefat tarihi olarak Ramazan'ın 2. günü 204 tarihini vermektedir ki burada bir yanlışlığın bulunduğu son derece açıktır.¹³² İbn Hibbân'ın hadiste mutkîn, sünnetlerde derin bilgi sahibi ve onları yaşayıp sahiplenen¹³³ şeklinde vafettiği Kuteybe b. Saîd gençlik yıllarında 23 yaşında başladığı ilim yolculuklarını değişik İslam ilim merkezlerinde sürdürdükten sonra 220'li yıllarda doğduğu köye dönmüş, bir asra yaklaşan 90 yıllık bereketli ömrü 240 yılında Bağlan'da nihayete ermiştir.

Sonuç

Hadis tarihinin altın çağı sayılan hicri üçüncü asırdaki meşhûr musannif muhaddislerin hocası olan Kuteybe b. Saîd, hadis tedvin ve tasnifinin yoğun olarak yaşandığı hicri ikinci asırdaki birikimi hadis tarihinin tasnifte zirve dönemi olarak kabul edilen üçüncü asrın müelliflerine nakleden önemli bir köprü konumunda bulunmaktadır. 150/767 yılında Horasan bölgesindeki Belh şehrinde doğan Kuteybe'nin kendi şehrinde Ehl-i Re'y çizgisinde başladığı ilmî serüveninin yönü, gördüğü bir rüyayı tabir ettirmesi sonucunda değişerek Ehl-i Hadis anlayışına yönelmiş ve oradan devam etmiştir. 23 yaşında Kûfe ve Basra'dan başladığı ilim yolculuklarını Mısır, Medine, Rey ve Bağdat başta olmak üzere farklı İslam ilim merkezlerinde sürdüren Kuteybe, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd ve Süfyân b. Uyeyne gibi büyük hadis âlimlerine talebelik yapmıştır. Medine'de İmam Mâlik'in yanındaki tahsilini bitirip ayrıldıktan sonra Bağdat'a yerleşen Kuteybe, farklı İslam ilim şehirlerinde tahammül ettiği hadisleri burada kurduğu imla meclisinde rivayet etmiştir. Doksan yıllık uzun ömründe yarım asra yaklaşan bu seyahatlerinin neticesinde yazdığı hadislerden oluşturduğu bir kitabı/cüzü bulunan ve ömrünü bunları rivayet etmeye adan Kuteybe'nin hadislerine Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) başta olmak üzere 3. asrın büyük musannif muhaddisleri eserlerinde yer

¹²⁹ Kelâbâzî, *Ricâlü Sahih*, 2/625.

¹³⁰ Fesevî, *Târih*, 1/212.

¹³¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. (Beyrut: Daru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009), 17.

¹³² Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrahim Ebû Bekir İbn Mencûye, *Ricâü Sahih-i Müslim*, thk. Abdullah el-leysî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1982), 2/158. Ayrıca Belhli Muhaddisler adlı yüksek lisans tezinde de bu tarih muhtemelen İbn Mencûye'nin eserinden yanlış okunmuş Kuteybe'nin ölümü için 214 tarihi verilmiştir. Zira Tezin 166. sayfasında Kuteybe b. Saîd'in ölüm tarihi 240 olarak doğru bir şekilde verilmiştir. Bu durum tezi hazırlayanın Kuteybe b. Saîd'i iki farklı kişi olarak yorumladığı söylenebilir. Ayrıca Kuteybe'nin künyesi Ebû Rice; nisbesi behlî, beğlâni şeklinde muhtemelen gözden kaçan yanlış kullanımlar da dikkat çekmektedir. Bk. Somaya, *Belhli Muhaddisler*, 51.

¹³³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20.

vermiştir. Gerek hocalarının gerekse talebelerinin hadis ilmi açısından çok önemli isimler olması onun hadis ilminin özellikle rivayet tarihindeki önemli konumuna işaret etmektedir. Bütün hayatını Ehl-i Hadis çizgisinde sürdüren Kuteybe, Abbasi Halifesi Me'mûn'un döneminde başlayıp Vâsık ve Mu'tasım'ın sürdürdüğü, Halife Mütevekkil'in sona erdirdiği Mihne döneminde Bağdat'ta kurulan komisyon tarafından sorgulanan muhaddisler arasında bulunmaktadır. Bu sorguda zarar görmemek için kerhen de olsa Halife Me'mûn'un isteğine uygun cevap vermiş ve bu olayın ardından fazla zaman geçmeden hicri 220 li yıllarda kendi yurduna dönmüş ve ömrünün geri kalan yirmi yılını orada geçirmiştir. Belh'e döndükten sonra kendisine hadis almak için rihleler yapılan Kuteybe'nin yanına, İmam Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî gibi tasnif devrinin büyük musannif muhaddisleri hadis almaya gelmiştir. Buhârî *Sahîh*'inde, Bağdat'ta hadis aldığı hocası Kuteybe'nin 310 rivayetine yer verirken, İmam Müslim onun 694, Nesâî 680, Tirmizî 600, Ebu Dâvûd 190 rivayetini nakletmiştir. *Müsned*'inde Kuteybe'nin 160 rivayetine yer veren Ahmed b. Hanbel'e hadis rivayet etmekle birlikte onunla hadis müzakeresi de yapan Kuteybe'nin hadislerinin tasnif döneminin zirve eserlerinde yapılan bu rivayetleri onun önceki hadis birikimini sonrasına nakleden son derece kıymetli bir köprü olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Özellikle hadis rivayetine yaptığı katkılar ve az da olsa râvi bilgisine dair verdiği bilgiler açık bir şekilde görülen Kuteybe'nin ilme ve âlime verdiği değer, kendisinden küçük de olsa âlim ve muhaddisler hakkındaki övgü dolu sözlerinden anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah. *eş-Şerîatü li'l-Âcurrî*. thk. Dr. Abdullah b. Ömer. 5 cilt. Riyad: Daru'l-Vatan,1420/1999.

Alâî, Selahaddin Ebû Saîd. *Câmiu't-tahsîl fi ahkâmi'l-Merâsil*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407/1986.

Alpkıray, Abdülcélil. "Orta Asya Muhaddislerinden Belh'li Kuteybe B. Saîd ve Hadis İlimine Katkıları". *Uluslar arası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirleri Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. 192-202. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.

Ahatlı, Erdinç. "Yahyâ b. Maîn'in Eserleri ve Kullandığı İhtilafî Lafızlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 1996), 211-232.

Abdilaziz, Salih b. Abdilaziz b. Ali. *Teshilu's-sabile*. thk. Bekir b. Abdullah, 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Dâru'l-Hadis,1419/1995.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-İlel ve marifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyü'llah b. Muhammed Abbas. 3 cilt. Riyad: Dâru'l-hâni, 1422/2016.

Akgül, Mustafa. *Hadis Tarihinde Mihne*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 06 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii>

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 2002.

Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Menâkibu's-Şâfiî*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Kâhire: Mektebetü dari't-türas, 1390/1970.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târihu'l-kebîr*. nşr. Haydarabâd: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmaniyye, 8 cilt. ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târihu'l-evsat*. thk: Mahmud İbrahim ez-Zayed. Kahire: Mektebetü daru't-türas, 1977.

Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: İSAM yayınları, 7. Basım, 2020.

Çakan, İsmail Lütfü. *Eyüp Sultan Hazretlerinden Kırk Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı yayınları, 5. Basım, 2018.

Çakın, Kamil. "Kuteybe b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuteybe-b-said>

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak. *Suâlâtü Ebi Ubeyd el-Âcurri Ebâ Dâvûd*. thk. Muhammed Ali Kasım el-Umerî. Medine: İmadatü'l-Bahsi'l-İlmî, 1403/1983.

Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rifetü ve't-Tarih*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî, 3 cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1393/1974.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tarihu Nisâbü'r*. nşr. Kitaphanei İbn Sina. Tahran: ts.

Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât eş-Şeybânî. *Tabâkâtu Halife b. Hayyât*. thk. Dr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1414/1993.

Halid er-Ribât, *el-Câmiu li-ulumi'l-imam Ahmed*. 22 cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.

Herevi, Ebu'l-Fazl Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mu'cem fi müştebehi esâmi'l-muhaddisin*. thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1990.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtûbî. *el-İstiğnâü fi ma'rifeti'l-meşhurin*. thk. Abdullah merhûl es-Sevâlîme. 3 Cilt. Riyad: Dâru İbn Teymiye, 1405/1985.

İbn Abdilhâdi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtü ulemâi'l-hadis*. thk. Ekrem Albuşî. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *Esâmî men ravâ anhum Buhârî*. thk. Dr. Amir Hasan Sabri. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1993.

İbn Âsâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn b. Hibetullah. *Tarihu Dimaşk*. thk. Amr b. Garame el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/1995.

İbn Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. nşr. Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmânî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Ebî Ya'la, Ebu'l-Hüseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, ts.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *Tehzîbu't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dairetü'l-Meârifî'n-Nizamiye, 1326/1908.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Meyâdinî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *el-Mecmau'l-müesses li'l-mucemi'lmüfehres*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşli. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni. *Hedyüs's-sâri mukaddimetü Fethi'l-bâri*. Kahire: Dâru'd-Deyyân, 1407/1986.

İbn Hayyât, Ebû Amr Halîfe. *Tabâkât*. thk. Dr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Daru'l-fikr, 1414/1993.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü's- sikât*. 9 cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *el-Mecrûhîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zayed. Haleb: Daru'l-Va'y, 1396/1992.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Daru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Mencûye, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. İbrahim Ebû Bekir. *Ricâlu Sahîh-i Müslim*. thk. Abdullah el-Ieysî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1982.

İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî. *Zeylü Tabâkati'l-Hanâbile*. thk. Dr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkan, 1425/2005.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ebû Abdillâh el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübül'ilmîyye, 1990.

İbn Sadaka, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-Kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Merağî. 3 cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübra, 1366/1947.

İbn Yunus, Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus es-Sadeffî. *Tarihu İbn Yunus*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.

Kadı İyaz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa el-Yahsûbî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. İbn Tavî et-Tancî vd. 8 cilt. Mağrib: Matbaatü fadale, 1965-1983.

Kandemir, M.Yaşar. "Ebû Dâvûd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 06 Ağustos 2022.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.
Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî el-Kelâbâzî. *Ricâlü-Sahîh-i Buhârî*. thk. Abdullah el-Ieysî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1407/1987.

Koçyiğit, Talat. *Kelamcılar ile Hadisçiler arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1.basım, 1990.

Makdîsî, Ebû Muhammed Abdülğani b. Abdülvahid. *el-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim. 10 cilt. Kuveyt: el-Heyetü'l-âimme, 1437/2016.

Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccac. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessisetü'r-risale, 1980.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşgarî. 2 Cilt. Medine: İmadetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1984.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh (Sahîh-i Müslim)*, thk. Ahmet b. Rıfat b. Osman Hilmi Karahisarî. 8 cilt. Türkiye: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1334.

Moğultay, Alâüddin Moğultay b. Kılıç el-Hanefî. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemal*, thk. Muhammed Osman. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2016.

Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. basım, 2015.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temimî. *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. 13 cilt. Haydarabâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmânî, 1382/1962.

Somaya, İbrahim. *Belh Bölgesinde Hadis İlmi Ve Belhli Muhaddisler*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Tarihu't-Taberî*. 11 cilt. Beyrut: Dâru't-Turas, 1387/1966.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Tarık b. Ivezullah 9 cilt. Kahire: Daru'l-Harameyn, 1415-1995.

Tekin, Dilek. "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2015), 49-68.

Tekin, Dilek. "Müslim'in Sahih'inin Yazılı Kaynakları Üzerine Bazı Tesbitler", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (Haziran 2015), 124-163.

Tüfekçioğlu, Zekeriya. "İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 06 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismail-b-cafer-el-ensari>

Yazıcı, Tahsin. "Belh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belh>

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Abbâsîler>

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru âlâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd.. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1417/1982-1996.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-İ'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1382/1963.

Zehrânî, Ahmed b. Salih. *Nakdü mücâzâfâti Hamza el-Melibârî*. Abu Dabi: Daru İmam Mâlik, ts.

Kur'an'da Din İstismarını İfade Eden Bazı Kelimeler *Some Words Expressing Religious Abuse in the Qur'an*

Ali Ertan ULUKAN, Musa BİLGİZ

Ali Ertan ULUKAN Doktora Öğrencisi Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.
PhD Student Ali Ertan ULUKAN, Atatürk University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Erzurum, Turkey.

ertan635@gmail.com ORCID 0000-0002-5635-6538

Prof. Dr. Musa BİLGİZ, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.
Prof. Dr. Musa BİLGİZ, Atatürk University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Erzurum, Turkey.

bilgiz@atauni.edu.tr ORCID 0000-0003-2194-9592

Atıf/©: Ulukan, Ali Ertan; Bilgiz, Musa (2023). Kur'an'da Din İstismarını İfade Eden Bazı Kelimeler, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, ss. 79-106

Citation/©: Ulukan, Ali Ertan; Bilgiz, Musa (2023). Some Words Expressing Religious Abuse in the Qur'an, Kafkas University Faculty of Divinity Review. Issue 10-19, pp. 79-106

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1168033](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1168033)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30 August / Ağustos 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 19 September / Eylül 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 79-106.

Suggested ISNAD Citation: Ali Ertan Ulukan, Musa Bilgiz, "Kur'an'da Din İstismarını İfade Eden Bazı Kelimeler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/19 (Ocak-January 2023), 79-106.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

Some Words Expressing Religious Abuse in the Qur'an

Ali Ertan ULUKAN, Musa BİLGİZ

Abstract

The essence of religion is based on sincerity. The abuse of religion, in its simplest form, is to give up the sincerity towards God, and to use religion as a means to gain material or spiritual benefits despite God's consent. Since abuse is a sociological phenomenon, a society in which abuse completely disappears cannot be imagined. Abuse can be seen in many areas. One of the most common and worst forms of abuse is religious abuse. We can say that religious abuse has had a chance to survive throughout the history of humanity. There are many issues such as the causes, purposes, harms, and ways of preventing religious abuse. In this study, we will only consider the nature of abuse and some words that express abuse. There are many words and concepts in the Qur'an that prove and analyze the existence of religious abuse, explain the beliefs and thoughts of the abusers, and point to the methods and expressions they use. Although these expressions have common aspects expressing religious abuse, they often have different dimensions. In this study, the analysis of the words expressing abuse and the view of the Qur'an on religious abuse are examined.

Keywords: Exegesis, The Qur'an, Religion, Abuse, Religious Abuse, Religion Exploitation, Qualified Education .

Kur'an'da Din İstismarını İfade Eden Bazı Kelimeler

Ali Ertan ULUKAN, Musa BİLGİZ

Öz

Dinin özü, ihlas ve samimiyete dayanır. Din istismarı ise en yalın haliyle Allah'a karşı ihlas ve samimiyeti terk ederek Allah'ın rızası dışında maddi veya manevi çıkar sağlamak amacıyla dini araç kılmasıdır. İstismar bir yönüyle sosyolojik bir olgu olduğundan tamamen yok olduğu bir toplum düşünülemez. İstismar birçok alanda görülebilmektedir. İstismar çeşitleri arasında en yaygın ve en kötü olanlarından biri din istismarıdır. İnsanlık tarihi boyunca yaşam şansı bulan din istismarı, ilk insandan sonra ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Din istismarının nedenleri, amaçları, zararları, engelleme yolları gibi birçok konu mevcuttur. Biz bu çalışmamızda sadece istismarın mahiyeti ve istismar ifade eden bazı kelimeleri ele alacağız. Kur'an'da din istismarının varlığını kanıtlayan, analiz eden, istismarcıların inanç ve düşüncelerini açıklayan, kullandıkları yöntem ve söylemlere işaret eden birçok kelime ve kavram bulunmaktadır. Bu kelimelerin din istismarını ifade eden ortak yönleri bulunmakla beraber çoğunlukla farklı boyutları vardır. Bu çalışmada istismar ifade eden kelimelerin analizi ile Kur'an'ın din istismarına bakışı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Din, İstismar, Din İstismarı, Din Sömürüsü, Nitelikli Eğitim.

1. GİRİŞ

Din, asıl amaç itibarıyla dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmayı hedefleyen ilahi kurallar bütünüdür. Dinin bunu sağlayabilmesi için müntesiplerinin ona gönülden bağlı olarak emir ve yasaklarına uyması gerekir. Dindarlık, samimi ve içtenlikle dine bağlılığı ifade eder. Her zaman bu konuda başarılı olunmasa da azami gayret gösterilmesi gerektiği aşikârdır.

Din ve dini konular, müntesiplerinin samimi oldukları ve içtenlikle benimsediği durumlar yanında, çoğu kez de kötü niyetli kimseler tarafından istismar edilebilen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini söylem ve davranışları istismar ederek insanlar üzerinde olumlu etki yapmaya çalışmak, suistimal yolunu açabilecek yöntemlerin başında gelmektedir.

İnsanlık tarihi kadar eski olan istismar konusu, çeşitli amaçlarla günümüzde de ortaya çıkabilmektedir. İstismar ve istismarcılığın ne olduğunu açıklamak ve kullanılan yöntemleri ortaya koymak, konunun daha iyi analiz edilmesine ve gerçekçi tedbirlerin alınmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda Kur’an’da zikredilen birçok kelime, din istismarı ve istismarcısının söylem ve tutumuyla doğrudan ilişkilidir diyebiliriz.

İstismar kelimesi, *smr* fiilinden türemiş olup, bir şeyden elde edilen/ kaynaklanan her türlü fayda, yararlanma, birinin iyi niyetini kötüye kullanma, sömürme anlamlarına gelir.¹ İstismar ve sömürme aynı anlamı ifade etmektedir. İstismar anlamında Türkçede kullanılan sömürmek fiili, bir kimseden veya bir şeyden haksız ve sürekli çıkar sağlamak; bir ulus veya devletin, diğer bir ulusun veya devletin doğal kaynaklarından, ekonomik değerlerinden çıkar sağlamak anlamlarına gelir.² Sömürme daha çok maddi hususlarda düşmanca tavırlarla kendini gösterirken; istismar maddi veya manevi alanlarda olabilir. Ayrıca istismar, sömürüden farklı olarak, kişi ya da kişilerin güvenini, iyi düşüncesini ve hareketlerini kötüye kullanmayı ifade eder.³ Dini literatürde ihlas kavramıyla ifade edilen samimiyet ise en ufak bir istismarı barındırmayarak kişinin iç dünyasında, dışa dönük davranışlarında ve görüntüsüyle aynı olmasını, başka bir ifade ile özülle sözünün bir olmasını ifade eder.⁴

¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, es-Sihah tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Itâr (Beirut: Dâru'l-İlm, 1407/1987), “smr”, 2/605-606; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1992), “smr”, 176; Mecdüddin İbnü'l-Esîr, en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), “smr”, 1/221; İsmail Parlatur (ed.), Türkçe Sözlük (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998), “istismar”, 1110.

² Parlatur, Türkçe Sözlük, “sömürgecilik”, “sömürmek”, 2/2020.

³ Milli Eğitim Bakanlığı, Örnekleriyle Türkçe Sözlük 2 (Ankara, 1995), “sömürü”, 1429.

⁴ Ali Osman Ateş, “Din Tahrîfi ve İstismarı”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (Haziran 2004), 1-2.

İstismarın her ne kadar tanımı yapıлып çerçevesi çizilmeye çalışılsa da bilimsel bir gerçeklik ve nesnel bir olgu olarak ele alınıp incelenmesi oldukça zordur. Çünkü istismar herkesin kabul ettiği ve gerçekleştikten sonra çeşitli karinelerle tespit edilebilen bir fenomen değildir. Dolayısıyla kiminin istismar dediği şeyi diğer bazı kimseler istismar olarak görmemektedir. Bundan dolayı istismarı nesnel olarak ele almak; sosyolojik açıdan incelemek oldukça güçtür. Bu güçlük bizzat istismarda bulunan öznellikten, niyete bağlı oluşundan, tüm insanları kapsayıcı objektif kriterler konulamamasından, istismarın yapı itibarıyla muğlak ve göreceli olmasından kaynaklanmaktadır.⁵

Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, samimi ve içten bir şekilde dini düşünce ve kaygılarla hareket eden; dini, hayatının odak noktasına yerleştiren, emir ve yasaklar konusunda itinalı davranan ve dini, hayatın hiçbir alanında menfaatleri uğruna feda etmeyen kimselerin, sırf dini söylem ve ritüellere önem verdiği için din istismarı yaptığını söylemek uygun değildir. Kur'an'ın ifadesi ile kulluktaki objektif kriter, takva-muttaki olma durumudur. Bu esasa göre gerçekleştirilen hiçbir davranış, istismar kapsamında değerlendirilemez. Din istismarı ise hayatının odak noktasında din olmamasına rağmen çeşitli amaçlara ulaşmak için dini bir araç olarak kullananlarda ya da dini, varmak istediği hedeflere ulaştıracak bir araç olarak kullananlarda görülmektedir. Özü itibarıyla, kişi hangi amaçla olursa olsun dini araçsallaştırdığı takdirde dini istismar etmiş olacaktır.⁶

İstismar etmek, bir ya da birden fazla kimsenin iyi niyetini kötüye kullanarak faydalanmak, zarar vermeyi amaç edinmek, karşındakinin rızası olmayacağı şekilde ve iradesini dikkate almadan sömürmek gibi anlamları içerir. İstismar geçmiş toplumlarda görüldüğü gibi günümüz dünyasında da gelecekte de görülecektir. İstismar hangi toplum ve zamanda gerçekleşirse gerçekleşsin, toplumsal ahlak kurallarına ve yasalara aykırı kabul edilir. İstismar çoğunlukla siyasal, sosyal, ekonomik, fiziki ve cinsel gibi farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla istismar, Sosyal Bilimler alanında ele alınan bir olgu olmasının yanında kapsam, muhteva ve etkisinin genişliğinden dolayı sosyoloji, ekonomi, tıp ve psikoloji gibi ilimlerin de araştırma alanına girmektedir.⁷

İstismarın farklı isim ve çeşitli ayrımları olabileceği gibi genel bir taksim ile sınıflandırma yapıldığında, "İstismar Edilen Kişiye Göre" ve "İstismar Şekline Göre" iki ana başlık altında toplanabilir. İstismar edilen kişiye göre istismar çeşitleri arasında "Çocuk İstismarı, Akran İstismarı, Ergen İstismarı, Eş/Kadın İstismarı ve Yaşlı İstismarı" sayılabilir. İstismar türüne göre ise "Fiziksel İstismar, Cinsel İstismar, Duygusal İstismar, Ekonomik İstismar" sayılabilir. Ayrıca bunların dışında özürlü istismarı, kurumsal istismar, toplumsal

⁵ Ejder Okumuş, "Değer ve Din İstismarı", The Journal of Academic Social Science Studies 7/24 (2014), 16.

⁶ Ateş, "Din Tahrîfi ve İstismarı", 2-3.

⁷ Kemal Özcan, Yetişkin Bireylerin Algılanan Duygusal İstismar Düzeyleri (Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 1-2.

istismar, politik istismar, ideolojik istismar, madde istismarı, işyerinde istismar gibi türlerinden de bahseden çalışmalar bulunmaktadır.⁸

Din istismarı da yaygın istismar çeşitlerinden biridir. Kutsal olan, değer atfedilen hemen her şeyde istismar söz konusu olabilir. Din alanında yapılan teolojik ve eylemsel istismarlar, din istismarı çerçevesinde ele alınıp incelenir. Din istismarının çok farklı boyutları söz konusudur. Din istismarının nedenleri, amaçları, zararları, engelleme yolları gibi birçok konu mevcuttur. Konunun tüm yönlerine değinmek bir makalenin hacmini aşacağından biz bu çalışmamızda sadece istismarın mahiyetine ve istismar ifade eden bazı kelimelere değineceğiz. Diğer konuları daha sonra yapacağımız doktora çalışmasında geniş bir şekilde ele alacağız.

1. DİN İSTİSMARI

İnsanın Allah ile ilişkisini, seçilmiş peygamberi ile bağını ve diğer insanlarla birlikte yaşama esaslarını belirleyen din, samimiyet üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı Hz. Peygamber "*Din nasihattir/samimiyettir.*" buyurmuş, kime karşı, diye sorulunca da "*Allah'a, Kitab'ına, Resulü'ne, Müslümanların idarecilerine ve tüm Müslümanlara karşı samimiyetle davranmaktır*" cevabını vermiştir.⁹

"*Dini Allah'a has kılarak ibadet edin.*"¹⁰ ayeti, içtenlik ve samimiyetin kulluğun özü olduğunu ve ibadetin Allah'ın rızasına nail olmak dışında hiçbir amaç gözetilmeden yapılması gerektiğini vurgular. Buna göre din, her şeyin Allah merkezli ve Allah'ın hoşnutluğuna bağlı olarak gerçekleştirilmesi şeklinde anlaşılabilir. Samimiyet ise, insanın her adımında, verdiği her kararında art niyet ve gösterişten uzak durmasını, dinini ve dini değerlerini dünya menfaatine değiştirmekten, Allah'ın rızası dışında rıza ve onaylar almak uğruna dinini feda etmekten kaçınmasını ifade eder.

Din ile samimiyet arasındaki bu ilişkiyi doğru kuramayan birçok kişi ve grup, dinden çeşitli kazançlar elde etmeyi amaçlamış, düşünce ve eylemde sapmalar yaşamış, çıkarlarına dini alet etmiş, bunlara bağlı olarak dini istismar etmiş hatta bununla da yetinmeyerek onu tahrif etmişlerdir.¹¹ Samimiyet konusunda "*dinin Allah'a has kılınması*"¹² mealindeki ayet, ayrı bir öneme sahiptir. Bu ayetle kastedilen, dini tamamen Allah'a has kılmak ve Allah'ın rızası dışında hiçbir hususa dini konularda yer vermemektir. Dinin esas anlamı olan "her şeyin Allah merkezli ve Allah'ın rızasına bağlı olarak gerçekleştirilmesi" hususuna riayet

⁸ Özcan, Yetişkin Bireylerin Algılanan Duygusal İstismar Düzeyleri, 2-3.

⁹ Mehmet Görmez, "Din İstismarı", *Din İstismarı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları ; Halk kitapları, 1317. 298 (Çankaya, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 9.

¹⁰ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - İbrahim Paçacı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-A'râf 7/29.

¹¹ Görmez, "Din İstismarı", 13.

¹² el-Mü'min 40/14.

edilmesi ve bu çerçevenin dışına çıkılmaması gerekir. Ancak bu sınırların dışına çıkan şeyler farklı oranlarda din istismarının kapsamına girer.¹³

Sosyal hayatın her alanında görülen istismar, değerler ve din sahasında da ortaya çıkabilir.¹⁴ Değerler alanında kendini gösteren değer istismarı, değerleri kötüye kullanarak insanlardan maddi veya manevi menfaat temin etmeyi ifade etmektedir. Din alanında ortaya çıkan din istismarı ise dini suistimal etme, dini ve dindarları kötüye kullanma, din sömürüsü yapma, dini menfaati için araç olarak kullanma, dine, dini inanç ve duygulara haksız çıkar elde etmek amacıyla atıfta bulunma, dini değerleri kullanarak toplumdan maddi veya manevi çıkar sağlama, Allah'ın adını kullanarak insanlardan çıkarlar elde etme gibi manalara geldiği söylenebilir.¹⁵

Din istismarı, dinin veya dindar bireylerin görünüşte lehinde ve aleyhinde olmak üzere iki şekilde kendini gösterebilir. Asıl itibariyle istismarın her çeşidi, dinin ve dindarların aleyhinedir. Birinci haliyle dinin veya dindarların lehine gibi görünen/gösterilen istismarda din, çok etkili bir araç ve asıl amaçları gerçekleştirmek için kullanılan bir vasıta olarak görülür. İstismarın bu türünde dindar görünmenin sağlayacağı siyasi, sosyal, ekonomik faydaları temin söz konusudur. Nitekim tarih boyunca bu tür istismarlar olagelmıştır.¹⁶

İstismarın ikinci şekli ise dinin ve dindarların varlığını kısmen veya tamamen birer tehdit olarak görmek, karşıt düşünce veya ideolojiler benimseyerek dinin veya dindarların toplum üzerindeki etkisini azaltmak, asıl amaçları dini söylem ve kaygı olmamasına rağmen siyasi menfaat elde etmek için -tabiri caizse- din savunuculuğu yapmaktır. Bu durumun din istismarı çerçevesi kapsamında değerlendirilmesinin sebebi, din üzerinden çıkar sağlamaya yönelik tutumdan dolayıdır.¹⁷

1.1. Din İstismarının Çeşitleri

Din istismarcıları tarih boyunca çeşitli alanlarda kendilerini göstermişlerdir. Din istismarının çeşitleri çoğaltılabileceği gibi ortak paydalar bağlamında ana başlıklar altında da toplanabilir. Biz de bu çerçevede istismar çeşitlerini çok ayrıntıya girmeden ana başlıklar halinde sunmaya çalışacağız. Aşağıda değineceğimiz tüm başlıklar, istismarcı zihniyet ve düşüncenin tezahür alanlarıdır. Ortak noktaları ise ideolojik ve siyasi amaçlarla maddi ve manevi alanda çıkar elde etme amacına matuftur.

¹³ Adil Öztekin, "Söyleşi 'Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı'", *İlahiyat Akademi*, (03 Eylül 2016), 165.

¹⁴ Okumuş, "Değer ve Din İstismarı", 16.

¹⁵ Ejder Okumuş, "Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçilik", *İslâmiyât* 5/4 (2002), 197-198; Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık* (İstanbul: Özgü Yayınları, 2017), 90.

¹⁶ Hüseyin Certel, "Din İstismarı Üzerine", *İslâmi Araştırmalar* 22/1 (2011), 3; Mustafa Öztürk, "Geçmişten Günümüze Din İstismarı", *Din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 26-27.

¹⁷ Certel, "Din İstismarı Üzerine", 7.

Siyasi ve ideolojik bağlamda yapılan çıkar amaçlı yapılan din istismarı, asıl itibariyle din istismarının mantığını, zihniyet zeminini ve çerçevesini ifade eder. Dört halife döneminden hemen sonra başlayan ve o günden bugüne başta yönetimi ele alma, devam ettirme, iktidarı ve kendi icraatlarını meşrulaştırma gibi amaçlara yönelik farklı şekillerde devam eden siyasi ve ideolojik alandaki din istismarı, ayetleri, Kur’anî ve İslamî kavramların yorumlama biçimini, rivayetlerin değerlendirme kriterlerini, fikhın alanına giren hukuki normları ve icthatları doğrudan etkilemiştir. Siyasi ve ideolojik istismarın en ileri şekli, devleti yönetenlerin, kendilerini Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olarak görüp, kendilerine itaati Allah’a itaat, kendilerine isyanı Allah’a isyan olarak göstermeleridir. Kurumlar tarafından yapılan din istismarının sebebiyet verdiği zararların, bireyler tarafından yapılan ferdi istismardan çok daha büyük olacağı da aşikârdır. Din istismarının kurumlar tarafından yapılması denince akla öncelikle dini gruplar ve siyasi partiler gelmektedir.¹⁸

1. Allah ile Aldatmak: Allah adına yemin ederek veya Allah’ın adını ağızından düşürmeyerek istismarda bulunmaktır. En fazla istismar edilen konuların başında bu istismar türü gelmektedir: “*Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun! Şüphesiz Allah’ın va’di gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı şeytan da Allah hakkında sizi aldatmasın.*”¹⁹, “*Sakin çok aldatıcı (şeytan), Allah hakkında sizi aldatmasın.*”²⁰, “*Allah’ın emri gelinceye kadar kuruntular siz (münafıkları) aldattı. O çok aldatıcı (şeytan) Allah hakkında da sizi aldattı.*”²¹. Din istismarının zirve noktasını, Allah’ın adı anılarak yapılan istismar oluşturmaktadır: “Aldatıcı sizi Allah ile aldatmasın.” şeklinde anlaşılan ayet, ayrıca “mağrur sizi Allah’a güvendirmesin” yani “aldatıcı şeytan sizi Allah’ın bağışlamasına güvendirerek yoldan çıkarmasın”, “Allah hakkındaki müfsitçe düşüncelerinizin sahte cazibesine kapılmayın”, “aldatıcı sizi Allah hakkında aldatmasın” gibi farklı anlamlarda anlaşılabilir.²² Hangi yorum tercih edilirse edilsin yukarıda zikredilen ayetlerin her birinin din istismarını ifade ettiği söylenebilir.

2. Kur’an’ın İstismar Edilmesi: Tarih boyunca Kur’an’ın istismar edilmesi, metnin değiştirilmesi mümkün olmadığı için büyük ölçüde ayetlerin anlamlarının çarpıtılması, yani uzak ve yanlış yorumlar şeklinde kendini göstermiştir. Aşırı yorumları benimseyen bazı islami grupların, mezheplerin, tarikatların ve cemaatlerin bu minvalde Kur’an’ı istismar ettiği söylenebilir. Örneğin, Kur’an metniyle indiği dönemin bağlarını koparan, naslara aşırı

¹⁸ Certel, “Din İstismarı Üzerine”, 5.

¹⁹ Lokmân 31/33.

²⁰ Fâtır 35/5.

²¹ el-Hadîd 57/14.

²² Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları: Özgü Yayınları, 2005), 69; Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 91-92.

yorum ve anlam yüklemeyi meşru sayan²³ ve bu suretle kendi öğretilerinin meşrulaştırılması için Kur’an’ın kullanıldığı “batınî te’vil” zikredilebilir. Batınî te’vil, İsmâiliyye fırkasıyla özdeşleştirildiği gibi Karmatiyye, Mübarekiyye, Hurremiyye, Babekiyye, Sebeiyye, Nusayriyye ve Dürziyye gibi fırkalar için de kullanılmıştır.²⁴ Örneğin batınî tefsirlerde imamları yüceltmek için yapılan te’viller oldukça önemli yer tutar. Nitekim Nûr suresinin 40. ayetinde²⁵ geçen “nûr”u Hz. Fatma’nın soyundan gelen Ehl-i Beyt imamları, Allah’ın bir kimseyi “nûr”dan mahrum etmesi de imamdan yoksun olması şeklinde tefsir etmişlerdir.²⁶ Ayrıca “İlimde derinleşenler”i²⁷ nebiler, vasiler ve imamlar olarak tefsir etmeleri, Kur’an’da çoğunlukla inkarcılar hakkında kullanılan zalim, müfsit, facir gibi sıfatları genelde ilk üç halife ve Hz. Aişe’yi kast ederek yorumlamaları, ayetlerde sıkça geçen salih amel sahipleri ve müttakileri Hz. Ali ve ashabı olarak tefsir etmeleri batınî tefsir örnekleridir.²⁸

Günümüzde ise bazı ayetlerin kimi gıdaların ve eşyaların pazarlanması noktasında ticarete kullanılması, büyücüler ve üfürükçüler tarafından referans göstermeleri, ayrıca siyasi politika konusu yapılması sıkça karşılaşılan istismarlardandır. Örneğin İmam Ahmed el-Bunî tarafından kaleme alınan Şemşü’l- Maarif adlı kitapta, Kur’an kullanılarak yapılabilecek büyü ve tılsımlar hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir.²⁹ Ayetlerin siyasi politik malzeme yapılarak istismar edilmesinin ilk örneği “*Hakem Olayı*”dır. Bu süreçten sonra ağırlıklı olarak siyasi oluşum olan Emevilerin, Haricilerin ve Şia’nın da çeşitli şekillerde dini istismar ettiği söylenebilir.

Kur’an’da zikredilen veya Kur’an’la ilişki kurulan ve yahut dini anlam yüklenen bazı kavramların istismarı da bu kapsamda mütalaa edilebilir. Ahlak, âlim, bid’at, cihat, dâru’l-islam, dâru’l-harb, Ehl-i Sünnet, tekfir, şehit, tağut, tesettür ve başörtüsü, zikir, takva, ümmet, gayb, kader, mehdilik, halifelik, felsefe, Ali ve evladı, cin, sihir, büyü, takiyye, cer, tasavvuf, keramet, yoksulluk, ruhsat, hafızlık, vahdet-i vücud, Kur’an, bazı kıyafetler, hülle, mezhep, maslahat, peygamber sevgisi, rüya, takunya, seccade, himmet, hizmet, tesbih vb. yüzlerce konunun istismar amaçlı ele alındığı görülmektedir.³⁰

²³ Mustafa Öztürk, “Muhammed Esed’in ‘Meal-Tefsir’inde Bâtınî Te’vil Olgusu”, *İslâmi Araştırmalar* 16/1 (2003), 6-7.

²⁴ Amannisa Alimoğlu, “Şia Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabı’l-Keşf Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 169-170.

²⁵ “*Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur.*”

²⁶ Şelebi Abdülcelil, “Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri”, çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 101.

²⁷ Âl-i İmrân 3/7.

²⁸ Abdülcelil, “Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri”, 100-101.

²⁹ Sabit Genç, “Osmanlıdan Günümüze Büyücülük ve Üfürükçülük Bağlamında Din Sömürüsü”, *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 8/48 (2022), 47.

³⁰ Certel, “Din İstismarı Üzerine”, 6; Batar, “Genç Kuşağı Tehdit Eden Din İstismarı ve Alınması Gereken Eğitsel Tedbirler”, 447; Ayrıca bk. Alaeddin Palevi, *İstismar Edilen Kavramlar* (İstanbul: Mukattaa Yayınları, 2020).

3. Peygamber'in İstismar Edilmesi: Arap kavminin kutsallaştırılması, Hz. Peygamber'in soyundan gelmenin kutsallaştırılması, Arapçanın kutsallaştırılması, Hz. Peygamber'in yaşadığı coğrafyanın kutsallaştırılması gibi örnekler verilebilir.³¹ Bunlar dışında Hz. Muhammed'in peygamberliği, otoritesi, giyim-kuşamı da istismar edilen alanlar arasındadır. Burada özellikle kastedilenler, sarık ve cübbeyi kutsallaştırarak giyen, din kisvesine bürünerek karşısındaki samimi Müslümanları aldatmayı hedefleyen din istismarcılarıdır.

4. Hadislerin İstismar Edilmesi: İyi veya kötü her ne amaçla olursa olsun Hz. Peygamber'e söylemediği sözü isnat etmek suretiyle rivayet uydurmak, din istismarı kapsamında değerlendirilir.³² Rivayete dayalı hadis istismarı, genellikle iki farklı şekilde ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, insanların siyasî, ekonomik, sosyal her türlü çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla hadis uydurması şeklinde olabildiği gibi bazı hadis rivayetlerinin anlamlarını çarpıtmak şeklinde de ortaya çıkabilmiştir.³³

5. Fikhî İstismar: Belli dönemlerde veya belli kişilerce yapılmış olan dini yorumların veya anlayışların kutsallaştırılması din istismarına kapı aralayabilir.³⁴ Özellikle mezhepçilik ve mezhep taassubu din istismarını daha da belirgenleştirir. Dini yorum ve anlayışların kutsallaştırılması siyasi ve ideolojik bağlamda yapıldığında din istismarı kapsamına girmektedir. Bunun yanında yanlış yöntemler kullanıldığı için yanlış sonuçlar ortaya çıkmışsa bile samimi niyetlerle yapılan yorum ve anlayışlar din istismarı kapsamına doğrudan girdiği söylenemez.

6. Bazı Saygın Şahsiyetlerin İstismarı: Şiilerin Hz. Ali başta olmak üzere diğer Ehl-i Beyt'i ve Cafer es-Sadık gibi şahsiyetleri istismar etmeleri; Sünni dünyada Gazzâlî, Mevlana, Abdulkadir Geylani gibi şahsiyetler etrafında oluşturulan gizemli algılar bunun en çarpıcı örnekleri arasındadır.³⁵

2. KUR'AN'DA DİN İSTİSMARINI İFADE EDEN KELİMELER

Buraya kadar anlattıklarımızda genel hatlarıyla din istismarının çerçevesi çizilmeye çalışıldı. Bundan sonra ise Kur'an'da istismar ifade eden kelimelerin tümü değil, önemli gördüklerimiz ele alınacak, incelenen kelime ve ifadeler ayetler çerçevesinde kısaca açıklanmaya çalışılacaktır.

2.1. Ğulûl/İstiğlâl

³¹ S. Mehmed Hatiboğlu, *İslâmiyât* III (Din İstismarı Özel Sayısı-Editör Yazısı) (2000), 9.

³² M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara, 1999), 136.

³³ Öztekin, "Söyleşi 'Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı'", 168.

³⁴ Yusuf Batar, "Genç Kuşağı Tehdit Eden Din İstismarı ve Alınması Gereken Eğitsel Tedbirler", *Peygamberimiz ve Gençlik* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 446.

³⁵ Batar, "Genç Kuşağı Tehdit Eden Din İstismarı ve Alınması Gereken Eğitsel Tedbirler", 447.

Ğulul kelimesi, *ğll* kökünden türeyip hıyanet, ihanet, kin sahibi manalarına gelmektedir.³⁶ Hıyanet manasını ifade eden bir ayet şöyledir: “Bir peygambere, emanete hıyanet yaraşmaz. Kim emanete hıyanet ederse, kıyamet günü, hainlik ettiğı şeyin günahı boynuna asılı olarak gelir. Sonra herkese -asla haksızlığa uğratılmaksızın- kazandığı tastamam verilir.”³⁷ Uhud savaşı esnasında Peygamber’in ganimeti dağıtmayacak düşüncesiyle mevzileri terk edenlerin olması sebebiyle ayetin giriş kısmını, “Peygamber’in ganimete hıyanet etmesini beklemeniz size yakışmaz” şeklinde anlayanlar da olmuştur.³⁸

İstiğlal ile din kelimesinin terkibinden oluşan “dine hıyanet ve din sömürüsü” anlamındaki istiğlalu’d-din ifadesi, din istismarı konusunda en önemli kavramlardan biri konumundadır. Din istismarcısının dine ihaneti inanç, ibadet, ahlak, sosyal ilişkiler ve dini değerler alanlarında gözlemlenir.

Sömürü, toplumda karşılığı olan çeşitli değerlerin araçsallaştırılarak istismar edilmesidir. Din, Kur’an, çeşitli ahlaki değer ve ilkeler, inançlar, İslamî terim ve karamlar kimi zaman doğrudan istismar edilirken, kimi zaman da bu değerler araçsallaştırılarak siyaset, ekonomi, sosyal ve kültürel hayat gibi alanlarda istismar edilmektedir. Her iki durum sonuç itibariyle din istismarıdır ve bu, istiğlal kavramıyla da ifade edilir. Asıl itibariyle istiğlal, istismar ve sömürü ile aynı manayı ifade eder. Dolayısıyla istiğlal kelimesinin anlam alanı oldukça geniştir. Yukarıda zikrettiğimiz tüm istismar durumlarını açıklamak çalışmamızın sınırını aşacağından, burada sadece din istismarının siyasi boyutuna bir örnek üzerinden kısaca değineceğiz:

Kamuoyunu yönlendirmede en etkili araçların başında şüphesiz din ve dini değerler gelmektedir. Genel olarak dünya siyasetinde dinin araç olarak seçilme nedenleri arasında, dinin sosyal statüsü, dini söylemlere dayalı iktidarların güç kazanmaları, ister devlet ister diğer kamu alanı olsun, dini ve değerleri her yönden kullanmanın kitleler üzerindeki etkisi, sayılabilir.³⁹ Ayrıca, din araçsallaştırılarak mevcut iktidara itaati haklı çıkarmak için önemli bir aparat olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde çoğunlukla muhalefetler de iktidara olan muhalif durumlarının kaynağını dini referanslara dayandırmışlardır. Dolayısıyla din, iktidar ve muhalefet nezdinde, kendi konumlarını korumak veya geliştirmek için kullanılan,

³⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Âlimu’l-Kütüb, 1408/1988), 1/483-484. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Abdülhamîd Henedâvî (Beyrut/Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2003), “ğll”, 3/288; Cevherî, “ğll”, 5/1784; İsfahânî, “ğll”, 610.

³⁷ Âl-i İmrân 3/161.

³⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.), 1/246; Ebu’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fi me’âni’t-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1995), 1/313.

³⁹ Ahmed Hamîs, “İstihdâmü’l-Dîn fi’l-Hayâti’s-Siyâsiyye”, *Mecelletü Külliyyetü’s-Siyâsiyye ve’l-İktisâdi* 10 (Nisan 2021), 12-19.

halkı yönlendirmek için başvurulan bir istismar aracı olarak görülmektedir.⁴⁰ Bundan dolayı dinin en çok istismar edildiği alanın siyaset olduğu ifade edilebilir. Çünkü yönetici ve siyasilerin büyük çoğunluğunda, dindar bir toplumda dini söylem üretmenin veya dine atıfta bulunmanın getirisinin kârlı olacağı düşüncesi hâkim olmuştur. Tarihte bunun pek çok örneği olduğu bilinen bir gerçektir.⁴¹

Biz burada Türk-Moğol imparator ve komutanı olan Timur’un dini siyasete nasıl alet ederek istismar ettiğini kısaca ele almakla yetineceğiz: Timur, din adamlarıyla güçlü ilişkileri, tarikat şeyhleriyle sağladığı yakınlık, söylemlerinde adeletin ikamesine ve zulmün ortadan kaldırılmasına yönelik çağrılarını, hac yollarını emniyetli kılması, Mekke ve Medine şehirlerine önem vermesi gibi faaliyetlerini halkın dini konulardaki hassasiyetini göz önünde bulundurarak sürdürmüştür. Tüm bunları yapmasının asıl amacı, dindar ve samimi Müslüman olarak ülkesine ve diğer Müslümanlara hizmet etmek değil; Horasan, Şam, Halep, Bağdat, İran, Hindistan, Sivas, Ankara gibi şehir ve ülkelere yapacağı istila ve kuşatmalara kutsallık ve dini kimlik kazandırmak, din adamlarının desteğini alarak olası karşı çıkışların önüne geçmek, faaliyetlerine dini meşrulaştırma sağlamak, siyasi hedeflerine ulaşmak adına dini araç olarak kullanmaktır.⁴² Bu durum ise onun, dini siyasete alet ettiğini, başka bir ifadeyle din istismarı ve sömürüsü yaptığını açık bir şekilde göstermektedir.

2.2. Ğurûr/Ğirre

Kur’an’da aldatmak ve aldatılmak anlamlarını karşılayan, *ğurur* ve *ğirre* kökeninden türeyen birçok isim ve fiil bulunmaktadır. Ğurûr, ğirre ve ğarûr, ğarre fiilinden türemiş olup, “uyanık iken gaflete düşmek” demektir. Ğurur kelimesi, “insanı aldatan makam-mevki, şöhrat, ün, şehvet, mal ve şeytan gibi her şeyi” ifade eder. Ğarûr kelimesi de aldatanların en çirkini olması bakımından şeytan diye tefsir edilmiştir. Ayrıca Hz. Ali’nin “Dünya aldatır, zarar verir ve geçip gider.” sözünde olduğu gibi dünya manasında da kullanılmıştır. Aynı kökten gelen “ğarâr” ise tehlike anlamındadır. Yine aynı kökten türeyen gurur kelimesi de kök anlamını ifade eden aldatma ve aldanma manasıyla irtibatlı olarak “kendini beğenme, büyükleme, kibir; övünme, kurum, çalım; onur ve şeref” manasında kullanılır.⁴³

Arap dilindeki kullanımıyla ğurûr kelimesi istismarın içeriğini ifade eden en önemli kavramlardan biridir. Çünkü istismarda asıl yapılmak istenen karşıdaki kişiyi çeşitli yollarla aldatmak ve sonuç olarak onun da aldanmasını beklemektir.

⁴⁰ Hamîs, “İstihdâmü’l-Dîn fi’l-Hayâti’s-Siyâsiyye”, 19-23.

⁴¹ Ejder Okumuş, *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları* (İstanbul: Ark Kitapları : Özgü Yayıncılık, 2011), 31.

⁴² İdris Huveydan Abdülmen’am Sâlim, “el-İstiğlâlu’s-Siyâsiyyu li’l-Dîn: Tımurlenk Nemûzen H. 771-807=M.1369-1405”, *Mecelletü’l-Dirâsâtî’t-Tarihîyyeti ve’l-Hadâriyyeti’l-Mısrîyye* 6/10 (Nisan 2021), 213 vd.

⁴³ Halîl b. Ahmed, “ğrr”, 3/273-274; Cevherî, “ğrr”, 2/768-769; İsfahânî, “ğrr”, 603-604; Ebü’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), “ğrr”, 5/11-20; Parlatır, “gurur”, 898; Yaşar Nuri Öztürk, *Allah İle Aldatmak: Türkiye’yi Kemiren İhanet* (İstanbul: Yeni Boyut, 2008), 23.

2.3. Nifak

Nifak kavramı, sözlükte dehliz, tünel, in, menfez, işlek yol, yer altında bir ucundan girilip diğer ucundan çıkılan işlek yol anlamlarına gelen *nefaktan* türemiştir. Nâfikâ da bu kökten müştak bir kelime olup köstebek yuvası anlamına gelir.⁴⁴ Dini terminolojide ise nifak, dine bir kapıdan girip diğer kapıdan çıkma veya küfrünü gizleyerek imanı açığa vurma anlamlarına gelir.⁴⁵ Dolayısıyla nifak sahibi münafıklar, müslüman olmadıkları halde bazı zararlardan korunmak, aynı zamanda kendi çıkarları adına menfaat elde etmek için küfürlerini gizler, iman davasında bulunduğunu kanıtlamak için gösterişe dayalı söz ve eylemlerde bulunurlar.⁴⁶

Bu itibarla münafiğin asıl amacı, küfrünü gizleyerek imanı gösterip sergilemektir. Bu sayede münafık, küfrünün belli olmamasıyla içinde yaşadığı toplumda, sosyal çevrede birtakım faydalar elde etmek için takdir ve beğeni elde edecek davranışlar sergilemeye çalışır. Münafıklar, cüsseli yapıları, dikkat çekici bedenleri, dış görünüşleri ve elbiseleri itibariyle alımlı oluşlarından dolayı insanların hoşuna gider. Onlar temiz ve iyi görünürler, konuştuklarında güzel ve etkili konuşup, kendilerini dikkatle dinletirler.⁴⁷ Tüm münafıkların bu vasıflarla haiz olduğu tespitinin vakıa ile birebir örtüşmediğini söylemek yerinde olacaktır. Olsa olsa münafıklardan bir kısmı sözü edilen özelliklere sahiptir. *"Onları gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider, konuşurlarsa sözlerini dinlersin."*⁴⁸ ayetinde bahsi geçen münafiğin Abdullah b. Übey b. Selûl ve bazı arkadaşları olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁹ Münafıklar, inzal döneminde olduğu gibi günümüzde de bu özelliklerini kullanarak asıl amaçlarına ulaşmak adına dini araçsallaştırarak istismar etmektedirler. Onların gerçek durumu ise yukarıdaki ayetin devamında zikredilmekte: *"Onlar sanki duvara dayanmış kütükler gibidir. Her gürültüyü kendi aleyhlerine sanırlar. Düşman onlardır. Onlardan sakın. Allah onların canlarını alsın. Nasıl bu hale geliyorlar?"*

2.4. Riya

Riya, sözlükte görmek manasına gelen *re'y* kökünden türemiştir. Riya, *"saygınlık kazanma, çıkar sağlama gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğuna başkalarını inandıracak tarzda davranmayı"* ifade eder. Riya ile benzer bir anlam alanına

⁴⁴ Halîl b. Ahmed, "nfk", 3/202; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Mısır: Dâr'ul-İlm, ts.), 228; İsfahânî, "nfk", 819.

⁴⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), "nifâk", 245; Ahmed b. Mustafa Merâğî, *Tefsîrül-Merâğî* (Mısır: Şirketün Mektebe, 1365/1946), 28/105.

⁴⁶ Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 156; Osman Kara, *Kur'an'da İnsan Davranışları* (İstanbul: Ark Yayınları, 2017), 150-151.

⁴⁷ Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, 79.

⁴⁸ el-Münâfikûn 63/4.

⁴⁹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1421/2001), 4/287.

sahip bir diğer kelime süm’a kavramıdır.⁵⁰ Riyanın birçok tanımı yapılmakla beraber bunlardan bazıları şöyledir: “Güzel işleri Allah’tan sevap ummayarak insanların övgüsünü almak için göstererek yapmak”⁵¹; “Allah’ın dışındakileri düşünerek amelde ihlası terk etmek”⁵²; “Allah’a yapılan ibadette kulları kastetmek.”⁵³

Riya kavramı, Kur’an’da üçü isim,⁵⁴ ikisi fiil⁵⁵ formunda toplam beş ayette geçmektedir. el-Bakara 2/264 ve en-Nisâ 4/38 ayetlerinde Allah rızası gözetilmeksizin, ibadet niyeti taşımaksızın gösteriş amacıyla sadaka verenler; el-Enfâl 8/47 ayetinde gösteriş ve şöret için savaşa katılanlar; en-Nisâ 4/142 ve el-Maûn 107/6 ayetlerinde gösteriş için namaz kılanlar zemmedilmiştir.

Yukarıda zikredilen ayetlere göre, riyakâr kimseler davranışlarını sırf birilerine göstermek için yaparlar. Zahirde malından infak ediyor gibi gözükken riyakâr kimselerin Allah’a şükretme veya sevap bekleme gibi bir niyetleri olmadığı gibi onların infakı ancak insanları etkileme amacına matuftur.⁵⁶ Yine riyakârlar sırf gösteriş olsun diye, cesaretli olarak anılmak için kahramanlık yapar, kendilerini ön planda göstermek için savaşlara katılırlar.⁵⁷ Böyle kimselerin namazları ise, samimiyetten yoksundur. Namazlarından gafil oldukları için zorlanarak kılarlar. Müminlerle bir araya geldiklerinde namazlarını kılar gözükürler, kendi başlarına kaldıklarında ise kılmaya teşebbüs dahi etmezler.⁵⁸

Zikredilen ayetler çerçevesinde riyakârların en yalın haliyle, dini çeşitli amaçlara ulaşmak için araçsallaştırdıkları söylenebilir. Dolayısıyla bu yönüyle riya ile istismar arasında gözle görülür bir ilişki vardır.

2.5. Tahrif

Tahrif, sözlükte çevirmek, eğip-bükme, döndürmek, bozmak ve bile bile lafızları ve sözü değiştirmek demektir.⁵⁹ Din alanındaki tahrif iki türlü gerçekleşebilir. İlk olarak kalemin tahrifi yani metindeki kelimelerin yerini değiştirmek yahut kelimeyi tamamen değiştirmek şeklinde olur. Sözü tahrifi ise sözlü ifadeyi orijinallikinden çıkarmakla

⁵⁰ Cevherî, “re’y”, 6/2347-2348; İsfahânî, “re’y”, 375; Mustafa Çağrı, “Riya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/137.

⁵¹ Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 229.

⁵² Cürcânî, “riyâ”, 113.

⁵³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-din* (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.), 3/297.

⁵⁴ el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38; el-Enfâl 8/47.

⁵⁵ en-Nisâ 4/142; e-Maûn 107/6.

⁵⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 4/521-522.

⁵⁷ Nâsurüddin Ebû Sâid Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1998), 3/62.

⁵⁸ Ebû Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 11/249.

⁵⁹ Halîl b. Ahmed, “hrf”, 1/305-306; Cevherî, “hrf”, 4/1342-1343; İsfahânî, “hrf”, 228; Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), “hrf”, 1/183.

gerçekleşir.⁶⁰ "Oysa içlerinden birtakımı, Allah'ın kelimelerini dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi."⁶¹ ayetinde Yahudilerin Tevrat'taki helalleri haram kılmak, haramları helal kılmak; hakkı batıl göstermek, batılı da hak göstermek suretiyle yaptıkları tahriften açıkça bahsedilir.⁶² Hakikati bilen bu âlimler, metindeki kelimelerin yerlerini ve manalarını kendi istek ve arzuları doğrultusunda değiştirerek batıl tev'il yapabilecekleri duruma getirmişlerdir. Üstelik bu tahrifatı farkında olarak ve bilerek, isteyerek yapmışlardır.⁶³ Bu mananın dışında ayette bahsedilen Yahudilerin Tevrat'ı değil de Kur'an'ı dinledikleri fakat manasını kasıtlı olarak değiştirmeye çalıştıkları gibi bir manaya geldiğini söyleyenler de olmuştur.⁶⁴

Din adamlarının herhangi bir fayda elde etmek veya zarardan korunmak adına din üzerinden yaptıkları tahrifat, belki de din istismarının zirve noktasında yer almaktadır. Her ne kadar İslam medeniyetinde din adamı sınıfı bulunmasa da bazı şahıs ve grup liderleri, kendi çıkar ve menfaatleri adına Kur'an'ı, Sünneti ve dini değerleri kendi düşünceleri ve çıkarları doğrultusunda kullanmaktan geri durmamışlardır. Tıpkı Ehl-i Kitab'ın dini metin ve değerleri tahrif, tağyir, tebdil, lafızları eğip bükme ve gerçeği gizlemeleri gibi.⁶⁵

Dini emirleri gayesinden saptırıp tahrif etmeden istismar etmek mümkün gözükmemektedir. Tarih boyunca tüm istismarcılar, gayelerine erişebilmek için bir şekilde dini tahrif etmişlerdir. Bu yüzden din istismarı ile din tahrifi, din istismarcısı ile din tahrifcisi birbirinden ayrılmaz ikili konumundadır. Çoğunlukla da tahrifçilerle istismarcılar aynı kişi veya grup olagelmıştır.⁶⁶

2.6. Tebdil

Tebdil kelimesi sözlükte, bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak, bozmak ve değiştirmek anlamlarına gelmektedir.⁶⁷ "...Zalimler, kendilerine söylenmiş olan sözü başka sözle (tebdil ettiler) değiştirdiler..." (el-Bakara 2/59);⁶⁸ "Ayetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, "Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir" dediler." (Yûnus 10/15); "...Onlar Allah'ın sözünü

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "tahrîf", 9/43.

⁶¹ el-Bakara 2/75. Benzer ayetler için bk. en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41.

⁶² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 246.

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 249.

⁶⁴ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/299; Osman Kara, "Kur'an'ın Diğer Kitaplarla İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013/2), 161.

⁶⁵ Geniş bilgi için bk. Ateş, "Din Tahrîfi ve İstismarı", 5-18; Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/422-424; Musa Bilgiz, *Hayat Rehberi Kur'an* (Ankara: Gece Akademi, 2019), 133-138.

⁶⁶ Ateş, "Din Tahrîfi ve İstismarı", 3.

⁶⁷ Cevherî, "bdl", 4/1632; İsfahânî, "bdl", 111-112; Zemahşerî, "bdl", 1/50-51; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "bedel", 11/48.

⁶⁸ Benzer ayet için bk. el-A'râf 7/162.

değiştirmek isterler...” (el-Fetih 48/15). Tebdil kelimesi bu ayetlerde, Allah’ın bildirdiği gerçekleri, hakikati, ilmi değiştirmek manalarında kullanılmıştır. Bu yönüyle tebdil, tahrifin bir çeşidi olarak⁶⁹ Allah’ın emrettiği şeye ters düşen davranışı yapmak manasında olabileceği gibi emirler dışında davranma manasına da gelebilir.⁷⁰ Hangi anlam tercih edilirse edilsin, din istismarında kullanılan bir yöntem olarak görülmektedir. Tebdilin bu kullanımının dışında, Kur’an’da iman ile küfrü,⁷¹ temiz ile pis olanı⁷² değiştirme, ayrıca bir şeye karşı başka bir şey verme⁷³ manasında da kullanıldığı görülmektedir.

Tebdil kelimesi çoğunlukla insanlara ait fiileri ifade eder ve olumsuz manalar içerir. Allah hakkında kullanıldığında ise Allah’ın sözünde bir değişiklik olmayacağı,⁷⁴ kötülük (sıkıntı ve darlık) yerine iyilik verdiği,⁷⁵ kavimleri değiştirebileceği,⁷⁶ bir ayeti bir ayetle tebdil edebileceği⁷⁷ gibi anlamları ifade eder. Bu manalar arasında Allah’ın ayetleri tebdil etmesini ifade eden ayet farklı anlaşılabilir tartışılmıştır. Genel kabule göre en-Nahl 16/101. ayeti Kur’an’da neshin varlığına delalet eder. Allah’ın ayetleri tebdili, bir ayeti nesh ederek yerine başka bir ayet getirmesidir. Neshe karşı çıkanlara göre neshin ahkam ifade ayetler hakkında oluşu ile en-Nahl suresinin Mekki oluşu birbirini desteklememektedir. Çünkü bu sure inmeye başladığında ahkama dair ayetler henüz nazil olmuş değildir.⁷⁸ İlgili pasaj bir bütün okunduğunda “tebdil edilen ayet”in semavi kitaplar olduğu, onların yerine getirilen “ayet”ten maksadın da bir bütün olarak Kur’an olduğu söylenebilir.⁷⁹

2.7. İştirâ

İştirâ kelimesi, almak, satmak ve kendisiyle bir şeyin elde edildiği herhangi bir şeyi ifade etmek amacıyla kullanılır. Kur’an’da iştirânın, satmak ve değiştirmek manalarının gerçek⁸⁰ ve mecazi⁸¹ anlamda kullanım örnekleri vardır.⁸² Kur’an’da iştirâ kelimesi olumlu ve olumsuz manaya, ele alınan konu açısından övülen veya yerilen bir anlam içeriğine

⁶⁹ Bilgiz, *Kur’an’da Bilgi*, 150.

⁷⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/138.

⁷¹ el-Bakara 2/108.

⁷² en-Nisâ 4/2.

⁷³ en-Nisâ 4/56; el-A’râf 7/95; en-Neml 27/11.

⁷⁴ el-En’âm 6/34,115; Yûnus 10/64.

⁷⁵ el-A’râf 7/95.

⁷⁶ et-Tevbe 9/39.

⁷⁷ en-Nahl 16/101.

⁷⁸ Talip Özdeş, “Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh’e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar* 14/1 (2001), 41; Geniş bilgi için bk. Talip Özdeş, *Kur’an ve Nesh Problemi Allah’ın Kitabında Çelişki Var mı?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018); Mehmet Sait Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997).

⁷⁹ M. Zeki Duman, “Kur’an’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, (2009), 88-90.

⁸⁰ Örnek için bk. Yûsuf 12/20.

⁸¹ Örnek için bk. en-Nisâ 4/74.

⁸² Cevherî, “şry”, 6/2391; İsfahânî, “şry”, 453; Zemahşerî, “şrv”, 1/505-506.

sahiptir: "İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder (men yeşrî nefsehû)." (el-Bakara 2/207); "Kitap ehlinde öyleleri var ki, Allah'a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah'a derinden saygı duyarak inanırlar. Allah'ın ayetlerini az bir değere satmazlar (lâ yeşterûne)." (Âl-i İmrân 3/199) ve "O hâlde, dünya hayatını ahiret hayatı karşılığında satanlar, Allah yolunda savaşsınlar (yeşrûne'l-hayâte'd-dünyâ bi'l-ahira)." (en-Nisâ 4/74) Bu ayetlerde iştirâ kelimesi, olumlu manada kullanılmış, geçici dünya hayatına tamah etmeyenler övülmüştür. Bir diğer olumlu kullanım ise Allah'ın müminlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almasını istiare yoluyla ifade eden ayettir:⁸³ "Şüphesiz Allah, müminlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır." (et-Tevbe 9/111).

Kur'an'da iştirâ kelimesiyle olumsuz anlam içeren inanç ve eylemler oldukça fazladır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Mağfirete karşılık azabın,⁸⁴ hidayete karşılık dalâletin,⁸⁵ imana karşılık küfrün alınması;⁸⁶ Allah'ın ayetlerinin az bir bedele karşılık satılması veya değiştirilmesi;⁸⁷ ahirete karşılık dünya hayatının tercih edilmesi,⁸⁸ peygamberleri kıskanarak Allah'ın indirdiği vahiyleri inkâr ederek kendilerini harcamaları;⁸⁹ sihre inanıp ona ulaşmak için bedel ödemeleri;⁹⁰ söz ve yeminlerini az bir karşılığa değiştirmeleri⁹¹ ve herhangi bir ilmî delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafı satın alma.⁹² Bu çerçevede din istismarının en önemli boyutlarından birini oluşturan, din tacirliği ile ifade edilen olgu, iştirâ ile ifade edilebilir. Dini söylem ve literatür kullanılarak elde edilen tüm maddi çıkarlar, din tacirliği kapsamında değerlendirilebilir.

Günümüzde dini grupların büyük bir kısmı, faaliyetleriyle ekonomik güç arasında doğrudan bir ilişki kurmakta, güç sahibi olmayı ise liderlerinin ve gruplarının varlık sahibi olmalarıyla ilişkilendirmektedirler. Liderlerini daha zengin yapmak, müritler için oldukça tabii bir durum, hatta birçoğu için cihat konumundadır. Bu amaçlarla müritler, gruba ait dergiyi, gazeteyi, kitabı sattırmak veya aldırarak; çeşitli videoları veya televizyon kanalının izlenmesini sağlamak suretiyle Allah yolunda yapılan bir mücadelede hedefe ulaşmak için ekonomik açıdan güçlü olunması gerektiği söylemiyle motive edilmektedirler.⁹³

⁸³ Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr (Tunus: Dâru't-Tûnusî, 1404/1984), 11/37.

⁸⁴ el-Bakara 2/175.

⁸⁵ el-Bakara 2/16, 175; en-Nisâ 4/44.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/177.

⁸⁷ el-Bakara 2/41, 79, 174; Âl-i İmrân 3/77; el-Mâide 5/44; et-Tevbe 9/9.

⁸⁸ el-Bakara 2/86; Âl-i İmrân 3/187; en-Nisâ 4/74.

⁸⁹ el-Bakara 2/90.

⁹⁰ el-Bakara 2/102.

⁹¹ en-Nahl 16/95.

⁹² Lokmân 31/6.

⁹³ Adnan Demircan, *Tarihin ve Dinin İstismarı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 61-62.

2.8. Ğulûv

Ğulûv, haddi aşmak, aşırılık, düşmanlık gibi anlamlara gelir. Dinde aşırıya gitmek, fanatizm ve ifrat, ğulûv kelimesiyle ifade edilir.⁹⁴ Ğulûv, çeşitli menfaatlere ulaşmak için daha dindar olma yarışının götüreceği haddi aşma ve fanatizm durumudur.⁹⁵ Kur’an’da iki yerde kullanılan ğulûv kelimesi, her ikisinde de Ehl-i Kitab hakkında zikredilmiştir. Hıristiyanların haddi aşmaları Hz. İsa’ya uluhiyet atfederek yüceltmeleri, Yahudilerin de peygamberlik müessesini tekeline almak istemeleridir.⁹⁶ “*Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin.*” (en-Nisâ 4/171) ve “*De ki: “Ey Kitab ehli! Hakkın dışına çıkarak dininizde aşırı gitmeyin.”*” (el-Mâide 5/77) ayetleri, Ehl-i Kitab’ın dinin özünde bulunmayan birtakım hususları dinde varmış gibi göstermeye çalıştığından bahseder. Bu durum da din istismarcılarının kullandıkları yöntem ve anlayışın başında gelmektedir.

2.9. Kizb/Tekzîb

Kizb, sözde veya davranışta gerçekleşebilen yalan demektir. Tekzîb ise doğru olanı yalan saymak, gerçeği kabul etmemek, yalanlamak yani inkâr etmek manalarına gelir.⁹⁷

Kur’an’da, “*Yalanı, ancak Allah’ın âyetlerine inanmayanlar uydurur. İşte onlar, yalancının ta kendileridir.*” (en-Nahl 16/105), “*... Allah, o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder.*” (el-Münâfikûn 63/1) ayetlerinde herhangi bir konuda söz ile yalan söyleyenler değil, din konusunda, inanç yönünden yalan söyleyenler-yalanlayanlar kastedilmiş ve bu kimseler zemmedilmiştir:⁹⁸ “*O hâlde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?*” (er-Rahmân 55/13) ayetinde olduğu gibi tekzîb, Allah’ın nimetlerini inkâr etmek, nankörlük etmek manalarında da kullanılmıştır.⁹⁹

Yalanlar içerisinde en büyük olanı ise Allah hakkında yapılan yalandır: “*De ki: Allah hakkında yalan uyduranlar asla kurtuluşa eremezler.*” (Yûnus 10/69) ayeti bu hakikate işaret etmektedir. İstismarcının hedeflerine ulaşması adına din adına uydurulan yalanlar bu kapsamda değerlendirilebilir.

2.10. Ğavâ

Kökü ğvy olan bu kelime, sapkınlık, azgınlık, fâsit ve bir şey hakkında bozuk inanca sahip olmak demektir. Yanlış itikadın sebebi cehalet olduğunda bu durum ğava kelimesiyle

⁹⁴ Halîl b. Ahmed, “ğalâ”, 3/289; Cevherî, “ğalâ”, 6/2448; İsfahânî, “ğalâ”, 613; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ğalâ”, 15/132.

⁹⁵ Öztürk, *Allah İle Aldatmak*, 56.

⁹⁶ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998), 1/466.

⁹⁷ Halîl b. Ahmed, “kzb”, 4/16; Cevherî, “kzb”, 1/210-211; İsfahânî, “kzb”, 704-705.

⁹⁸ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 14/144.

⁹⁹ Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetü't-tefâsîr* (Beirut: Mektebetü'l-Asrî, 2010), 1256.

isimlendirilir.¹⁰⁰ Ayrıca Kur'an'da aynı kökten gelen *ğayy* kelimesi kullanılmakta olup dalâlet, sapkınlık ve azgınlık manalarına gelmektedir. Kur'an'da özellikle şeytanın ve şeytanlaşmış insanların saptırması konu edilir:¹⁰¹ "Evet, biz sizi saptırdık. Çünkü biz de (*ğâvîn*) sapkın kimselerdik." (es-Sâffât 37/32) Yani Allah yolundan, hidayetten ve imandan sapan kimseler,¹⁰² diğer insanların sahih inançtan sapmalarına yol açabilmektedirler.

2.11. Ketm

Ketm kelimesi, sözlükte gizlemek, saklamak, örtmek ve tutmak demektir.¹⁰³ Türkçedeki az konuşan, kelimeleri tutan manasındaki ketum kelimesi bu kökten gelmektedir. Kur'an'da çeşitli fiil formlarıyla birlikte yirmi bir defa geçmektedir. Hiçbir şey Allah'a gizli ve saklı kalmaz, O, gizlenenleri çok iyi bilen ve ortaya çıkarandır.¹⁰⁴ Ketm, ikinci yönüyle ise hak ve hakikati,¹⁰⁵ açık delilleri ve hidayeti,¹⁰⁶ şahit olunan herhangi bir şeyi¹⁰⁷ ve nimeti¹⁰⁸ gizleme, nankörlük etme manalarında kullanılmaktadır. Allah'ın indirdiği hakikatleri gizleyen, kimi ayetleri görmezden gelip kimilerini sessizce geçiştiren, saklamaya çalışan, ihtiyaç anında dile getirmeyen, imkânı ölçüsünde yaymaya çalışmayan kim olursa bu tür gizlemelerinden dolayı sorumluluktan kurtulamazlar:¹⁰⁹ "İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lânet eder, hem de bütün lânet etme konumunda olanlar lânet eder." (el-Bakara 2/159) Bu kimseler, hak ve hakikati bildiği halde ketm etmelerinden yani gizlemelerinden dolayı zalimlerden olmuşlardır.¹¹⁰ Ayetin kapsamına Ehl-i Kitab'ın tamamını dahil edenler olduğu gibi sadece Yahudileri ya da sadece Hıristiyanları soğanlar da vardır. Ayrıca manasının şumul ifade ettiğini belirterek hak namına ne varsa ketmedenler bu kapsama girer diyenler de olmuştur.¹¹¹

2.12. Halt

¹⁰⁰ Halil b. Ahmed, "ğvy", 3/296; Cevherî, "ğvy", 6/2450; İsfahânî, "ğvy", 620; İbn Manzûr, "ğvy", 15/140.

¹⁰¹ Bk. el-Bakara 2/256; el-A'râf 7/146, 202.

¹⁰² Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2003), 3/591; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/33.

¹⁰³ Halil b. Ahmed, "ktm", 4/11; Cevherî, "ktm", 5/2018-2019; İsfahânî, "ktm", 702; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ktm", 12/506-507.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/33, 42, 72; Âl-i İmrân 3/167; en-Nisâ 5/42, 61; el-Mâide 5/99; el-Enbiyâ 21/110; en-Nûr 24/29.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/42, 146; Âl-i İmrân 3/71.

¹⁰⁶ el-Bakara 3/159.

¹⁰⁷ el-Bakara 3/283; el-Mâide 5/106.

¹⁰⁸ en-Nisâ 5/37.

¹⁰⁹ Bilgiz, *Hayat Rehberi Kur'an*, 137.

¹¹⁰ el-Bakara 2/140.

¹¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964), 2/184.

Halt, sözlükte en az iki şeyi birbirine katmak, karıştırmak demektir.¹¹² Kur’an’da zemmedildiği kullanımda, hak ile batılı birbirine karıştırmak demektir.¹¹³ “*Diğer bir kısmı ise, günahlarını itiraf ettiler. Bunlar salih amelle kötü ameli birbirine karıştırmışlardır (haletû). Umulur ki Allah tövbelerini kabul eder.*” (et-Tevbe 9/102) ayetindeki kullanımı buna örnektir.

2.13. Lübs

Lübs veya lebs kelimesi, gizlemek, örtmek, giyinmek, karışıklık, şüphe ve beraber yaşamak anlamlarına gelmektedir.¹¹⁴ Kur’an’da bu kelime, fiil kullanımları dışında somut ve soyut manalarda da zikredilmiştir.¹¹⁵ “*Hakkı batılla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin*” (el-Bakara 2/42) ve “*Ey Kitap ehli! Niçin hakkı batılla karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz?*” (Âl-i İmrân 3/71) ayetlerinde gerçeği gizleme anlamında kullanılmıştır.¹¹⁶ “*Yine bunun gibi, Allah’a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki; onları helâke sürüklesinler ve dinlerini karıştırıp onları yanıltsınlar...*” (el-En’âm 6/137) ayetinde de dinin özünü bozma anlamında kullanılmıştır. Aynı manaya gelip, müminler hakkında zikredilen bir diğer ayet şöyledir: “*İman edip de imanlarına zulmü (şirki) bulaştırmayanlar var ya; işte güven onların hakkıdır. Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır.*” (el-En’âm 6/82)

2.14. Zeyğ/Zâğa

Yalın hali zeyğ olan zâğa kelimesi, sözlük anlamı olarak “güzergâhtan başka yöne sapmak, kaymak, batmak” manalarına gelmektedir. Din dilinde ise “doğru yoldan sapmak” anlamına gelir.¹¹⁷

Kuran’da göz kayması (el-Ahzâb 33/10; Sâd 38/63; en-Necm 53/17), kalp kayması (et-Tevbe 9/117) ve emirden çıkmak (Sebe’ 34/12) manalarında sözlük anlamında geçmektedir: “*O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar (zeyğ), fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler... (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar. (Onlar şöyle yakarırlar): “Rabbimiz! Bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme (tuziğ). Bize*

¹¹² Halîl b. Ahmed, “hlt”, 1/433; Cevherî, “hlt”, 3/1124; İsfahânî, “hlt”, 293.

¹¹³ Bilgiz, *Kur’an’da Bilgi*, 150.

¹¹⁴ Halîl b. Ahmed, “lbs”, 4/66; Cevherî, “lbs”, 3/973-974; İsfahânî, “lbs”, 735; Zemahşerî, “lbs”, 2/156; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “lbs”, 6/202.

¹¹⁵ Örnek ayetler için bk. el-Bakara 2/187; el-En’âm 6/9; el-A’râf 7/26, 27; el-Hac 22/23; Fâtır 35/33; ed-Duhân 44/53.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi*’, 4/111.

¹¹⁷ Halîl b. Ahmed, “zyğ”, 2/203; Cevherî, “zyğ”, 4/1320; İsfahânî, “zyğ”, 387; Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 223.

katından bir rahmet bahşet. Şüphesiz sen çok bahşedensin." (Âl-i İmrân 3/7-8) Bu ayetlerde ise zeyğ, doğru yoldan sapmak manasında kullanılmıştır.

Zeyğ kelimesi, hidayetin zıddı olarak da kullanılmıştır: "...Onlar yoldan sapınca (zâğû), Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı (ezâğallahu). Allah, fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez." (es-Saf 61/5) Bu ayette kulların kendi işlediklerinin sonucu olarak hak yoldan çıktıkları ifade edilmiştir.¹¹⁸

2.15. Tefrika

Fırka ve tefrika, aynı kökten türeyen kelimelerdir. Fırka, bir bütünden ayrılmış parça, insanlardan ayrı düşmüş topluluk demektir. Tefrika ise iki varlığı, gözle görülür bir şekilde veya basiretle anlaşılabilir şekilde birbirinden ayırmak ve parçalamaktır. Tefrika kelimesinin terim manası, belirli bir dini, fikri veya siyasi birliğe sahip insanların bölünüp parçalanmasını ifade eder. Bu kelime vahdet ve cemaatin karşıtı olarak kullanılır.¹¹⁹

Tefrika kelimesi, Kur'an'da sözlük ve terim anlamlarıyla birçok yerde geçmektedir. Allah, kullarının İslam vahdeti etrafında birleşmeleri gerektiğini *lâ teferrekû* yani dinde gruplara bölünmeyin beyanı ile ilan etmekte, aynı zamanda parçalanıp ayrılığa düşenlerin uğrayacakları azabı haber vermektedir (Âl-i İmrân 3/103, 105).¹²⁰ "*Hepiniz O'na yönelerek O'na karşı gelmekten sakının, namazı kılın; müşriklerden olmayın. Dinlerini parçalayan ve bölük bölük olanlardan (olmayın. Bunlardan) her fırka, kendilerinde olan ile böbürlenmektedir.*" (er-Rûm 30/31-32) ayetinde her ne kadar müşriklerin durumundan bahsedilmiş olsa da İslam'ın bütünlüğünü parçalamaya çalışan, kendi grup, fırka ve yaptıklarıyla böbürlenerek, dinin yegâne hakiki temsilcisi olarak kendini gören anlayışlara da işaret ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Müslümanları parçalamak ve birbirlerinden ayırtmak yoluyla birlik beraberliği yıkacak tüm fırkalaşma ve tefrika hareketleri, din istismarı kapsamında değerlendirilmelidir. Günümüzde özellikle birçok cemaat ve grup hareketlerinin söylemleri, -dini ve dünyevi görüşü her ne olursa olsun- diğer benzer cemaat ve gruplarla bir araya gelmeyi hedeflemekten çok, toplumu ayırıştırarak, parçalayarak, kendilerini diğerlerinden soyutlayarak, gruplarına taraftar ve takipçi toplamaktan ibaret olduğu görülmektedir.

2.16. Tağyîr

Tağyîr *ğyr* kökünden türeyen, kök ve müştakları Kur'an'da birçok kez geçmekte olan bir kelimedir. Ğayr kelimesi kullanım yerine göre nefy, istisna gibi çeşitli manalara gelmektedir. Bu kökten türeyen tağyîr ise bir şeyin zatının korunmasıyla beraber sûreten

¹¹⁸ Kurtubî, el-Câmi', 18/82.

¹¹⁹ Halîl b. Ahmed, "frk", 3/317-318; Cevherî, "frk", 4/1540-1543; İsfahânî, "frk", 632-633; Tuncay Başoğlu, "Tefrika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/279.

¹²⁰ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, 2/378.

değiştirilmesi ya da bir şeyi başka bir şeyle değiştirme gibi iki farklı anlamda kullanılır:¹²¹ “Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez.” (er-Ra’d 13/11) ayeti ikinci manadaki kullanıma örnektir.¹²² “Allah şeytanı lânetlemiştir, o da “...emredeceğim de Allah’ın yarattığını değiştirecekler (leyuğayyirunne)” demiştir.” (en-Nisâ 4/119) İnsanların şeytanın vesveseleriyle fitri niteliklerini değiştirmesi, fitratı ve selim tabiatı¹²³ değiştirmek olabileceği gibi Allah’ın dinini değiştirmek de olabilir.¹²⁴ Allah’ın dinini değiştirmeye çalışmak ise tahrif, tebdil ve tağyir kapsamına giren bir istismar örneğidir.

2.17. İsrâf

İsrâf kelimesi, haddi aşma, gaddarlık, cehalet, gaflet, hata gibi anlamlara gelen *srf* kökünden türemiştir. İsrâf, her ne kadar infak/harcama konusunda meşhur ise de insanın yaptığı herhangi bir konuda haddi aşmayı ifade eder. İsrâf eden kimseye de müsrif denir.¹²⁵ Gazzâlî israfın genel manasından hareketle bir değerlendirme yaparak servetin sarf edilmesi gereken yerde sarf edilmemesine cimrilik, sarf edilmemesi gereken yerde sarf edilmesine de israf demiştir. Ona göre bu ikisinin ortası makbul olandır ve bu durum cömertliği ifade eder.¹²⁶

İsrâf kelimesi ile “sınırı, doğru ölçüyü aşmak veya geçmek” manalarını ifade eden zalim ve mu’tedî kavramları arasında semantik bir ilişki bulunmaktadır. Ancak israftan farklı olarak bu iki kelime husumet, saldırganlık ve başkasının haklarına el uzatma manalarını çağırıştırır. İsrâf ise belirlenen sınırların ötesine geçmek, aşırı davranmak, itidalsiz olmak, aşırılık yapmak gibi anlamları barındırmaktadır.¹²⁷

Dolayısıyla Kur’an’da sınırları aşmak, itidalsiz olmak kabilinden birtakım davranışlar israf kavramıyla ifade edilmiştir. Kur’an’da israf kelimesinin yedi farklı alanda kullanıldığını söylemek mümkündür: Ölçüsüz biçimde yiyip içme eyleminin karşılığı olarak israf (el-A’raf 7/31; el-En’âm 6/141); doğru işler yapmamak ve bozgunculuk çıkarmak (el-En’âm 6/80-81); bir kimsenin isyankârlığa saparak ve günah işleyerek kendisine kötülük yapması (ez-Zümer 39/53); helal kılınmış güzel nimetlerin haram sayılması (el-En’âm 6/141; el-A’raf 7/81); masum bir kimsenin haksız yere öldürülmesi (el-İsrâ 17/33); kişinin kendine ait veya sorumluluğu altındaki mal ve imkânları sorumsuzca kullanması (en-Nisâ

¹²¹ Cevherî, “ğyr”, II, 775-776; İsfahânî, “ğyr”, 618-619.

¹²² Ayrıca bk. Enfâl 8/53.

¹²³ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), II, 148-149.

¹²⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/408; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/2018-2020.

¹²⁵ Halîl b. Ahmed, “srf”, 2/239-240; Cevherî, “srf”, 4/1373; İsfahânî, “srf”, 407; Zemahşerî, “srf”, 1/451; İbn Manzûr, “srf”, 9/148-149.

¹²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/259.

¹²⁷ Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 271.

4/6; el-Furkân 25/67); tevhid inancının benimsenmesi, İslam'a ve Müslümanlara karşı kibirli ve alaycı davranılması, Allah'ın indirdiği ayetlerin kulak ardı edilerek, zevk ve sefa içerisinde bir yaşamın tercih edilmesi anlamında kullanılmaktadır.¹²⁸

İsrafin ihtiva ettiği bu manalardan bazıları doğrudan din istismarını çeşitli boyutlarıyla ifade etmektedir. Bunlardan doğru işler yapmamak ve bozgunculuk çıkarmak, bir kimsenin isyankârlığa saparak ve günah işleyerek kendisine kötülük yapması, helal kılınmış güzel nimetlerin haram sayılması, Allah'ın indirdiği ayetlerin kulak ardı edilerek, zevk ve sefa içerisinde bir yaşamın tercih edilmesini ifade eden israf çeşitleri, din istismarcılarının davranış ve eylemlerine işaret etmektedir.

2.18. İftira

İftira, deriyi dikip düzeltmek için kesmek manasına gelen *fry* kökünden türeyen bir kelimedir. Kur'an'da yalan (kizb), şirk ve zulüm ile beraber kullanılmıştır.¹²⁹ Öyle ki iftira (uydurma) fiili, Kur'an'da çoğunlukla, kezeb (yalan) adını alır. Birbirinden ayrılmayan bu ikiliye zalim kelimesinin de eklenmesiyle özel bir semantik alan oluşmuş olur.¹³⁰ "...*Kâfir olanlar, Allah'a, yalan yere iftira ederler...*" (el-Mâide 5/103), Allah'a karşı yapılan en büyük iftira, O'na şirk koşturmadır.¹³¹ "*Allah'a karşı yalan uydurandan, ya da O'nun âyetlerini yalanlayandan daha zalim kimdir? Şüphesiz ki, zalimler kurtuluşa eremez.*" (el-En'âm 6/21),¹³² "...*Allah'ın kendilerine verdiği rızkı -Allah'a iftira ederek- haram sayanlar, mutlaka ziyan etmişlerdir. Gerçekten onlar sapmışlardır. Doğru yolu bulmuş da değililerdir*" (el-En'âm 6/140). Bu iki ayette, Allah'a iftira atarak yalan uyduranların zalim olduğundan ve helali haram saymak suretiyle Allah'ın dinini ifsat etmeye çalışanlardan bahsedilmiştir.

2.19. Hüzüv/İstihza

Hüzüv, alay etmek ve alay ederek eğlenmek¹³³ demektir: "*Âyetlerimizden bir şey öğrenince onu alaya alır. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır!*" (el-Câsiye 45/9). Aynı kökten türeyen istihzâ kelimesi de insanlar hakkında kullanıldığında alay etmeyi alışkanlık haline getirmek manasına gelir. Allah hakkında kullanıldığında ise Kur'an'da kullanılan müşâkele sanatı gereği gerçek manası dışında, Allah'ın insanları alaya aldıkları şeyler sebebiyle o

¹²⁸ el-Mâide 3/32; el-A'râf 7/81; Yûnus 10/83; eş-Şuarâ 26/151-152; Yâsîn 36/19; el-Mü'min 40/42-43; Tâhâ 20/127. Değerlendirmeler için bk. Cengiz Kallek, "İsraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 23/179; İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 271-275.

¹²⁹ Halîl b. Ahmed, "fry", 3/319; İsfahânî, "fry", 634.

¹³⁰ İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 94.

¹³¹ en-Nisâ 4/48.

¹³² Ayrıca bk. el-A'râf 7/37.

¹³³ Halîl b. Ahmed, "hazâ", 1/406-407; Cevherî, "hazâ", 6/2326; Zemahşerî, "hze", 2/372; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-lisân tehzîbu lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), "hze", 2/682.

alaycıları cezalandırması demektir:¹³⁴ "Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir." (el-Bakara 2/15) ayetinde olduğu gibi.

2.20. Suhriyet

Kur'an'da istihza ile aynı anlama gelen ve alay etmeyi ifade eden bir başka kelime, *shr* kökünden gelen ve çeşitli formlarıyla kullanılan *suhriyet*dir. Kur'an'da Allah (et-Tevbe 9/65), ayetler,¹³⁵ peygamberler,¹³⁶ müminler (el-Bakara 2/14, 212), sadaka (et-Tevbe 9/71), mucize (es-Sâffât 37/14) ve namazın (el-Mâide 5/58) alay konusu edildiğinden bahsetmektedir: "Şâyet kendilerine (niçin alay ettiklerini) sorsan, "Biz sadece lâfa dalmıştık ve aramızda eğleniyorduk", derler. De ki: "Allah'la, O'nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?" Boşuna özür dilemeyin! Çünkü siz, (sözde) iman ettikten sonra küfrünüzü açığa vurdunuz..." (et-Tevbe 9/65-66). Bu ayette, dini konularda konuşurken çok dikkatli olunması gerektiği, her ne sebeple olursa olsun alay konusu edilmemesi, aksi halde bunun ağır bir cezası olacağı anlaşılmaktadır. Bu itibarla Allah'ın rızasına erişmek dışındaki bir amaç uğruna dindar yaşıyor gibi gözükmek, Kur'an ve hadisten bahsetmek, dini değerleri alay ve eğlenceye almak din istismarı ve inkârı kapsamına girmektedir.

SONUÇ

Din istismarı, başta samimi dindarlar olmak üzere toplumun tüm kesimine doğrudan veya dolaylı olarak zarar veren bir olgudur. Bu yüzden din istismarının çerçevesinin çizilmesi büyük bir önem arz etmektedir. Kavramın hususi özelliklerinden dolayı tüm muhatapların üzerinde ittifak edebileceği bir din istismarı tanımına ulaşmayı güçleştirmektedir. Başka bir ifadeyle hangi tutum ve davranışın din istismarı kapsamına girdiğini belirlemek her zaman net bir şekilde mümkün olmamaktadır. Çünkü din istismarının varlığını veya yokluğunu belirleyecek en temel ölçüt, niyet ve davranışlardır. Öyle görülüyor ki tüm çaba ve tedbirlere rağmen dinî, sosyolojik ve psikolojik bir durum olan istismarın tamamen yok olduğu bir toplum düşünülemez. Ancak eğitim ve sahih inanç gibi çok güçlü ve önleyici bir tedbir ile istismar konusu minimalize edilebilir. Böylece istismarın zararından ve olumsuzluklarından daha az etkilenilmiş olur.

¹³⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-'Azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiye, 1415/1995), 93; İsfahânî, "hze", 841; Detaylı bilgi için bk. Avnullah Enes Ateş, "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (Haziran 2017), 109-128.

¹³⁵ el-Bakara 2/231; el-Kehf 18/56, 106; er-Rûm 30/10; el-Câsiye 45/35; el-Ahkâf 46/26.

¹³⁶ el-En'âm 6/10; Hûd 11/38; er-Ra'd 13/32; el-Hicr 15/11; el-Enbiyâ 21/41; el-Furkân 25/41; Yâsîn 36/30; ez-Zuhruf 43/7.

En yalın haliyle din istismarı, şahsi ve grup menfaatini sağlamak için din üzerinden maddi ve manevi çıkar sağlamayı ifade eder. Kutsal olan din üzerinden bu derece süfli niyetler ve eylemlerin her zaman ve zeminde tepkiye yol açacağı da bir hakikattir. Din istismarcılarının bir kısmı, din üzerinden dini ve dindarları istismar ederken bir kısmı da din karşıtı söylemler üzerinden istismarda bulunmaktadır. Her ikisinin de varlığı hem samimi dindarlar hem de diğer insanlar, özellikle de dine girecekler üzerinde bir tehdit unsuru olarak durmaktadır. Ancak dindar gözükep dini söylem üzerinden yapılan istismarın tahribatı ve toplum üzerindeki etkisi, din karşıtı söylemlerin yaptığı istismardan daha çok olacağı aşikârdır.

Hayat rehberimiz Kur'an'da din istismarının varlığını kanıtlayan, analiz eden, istismarcıların inanç ve düşüncelerini açıklayan, kullandıkları yöntem ve söylemlere işaret eden birçok kelime ve kavram bulunmaktadır. Ele aldığımız kelime ve kavramlar dışında tespit edebildiğimiz, ancak çalışmamızın sınırlarını aşacağından inceleyemediğimiz bazı kelime ve kavramlar da bulunmaktadır. Bunlar; şirk, dalâl, hafâ, fitne, hud'a/muhada'a, zuhrufu'l-kavl, lahnu'l-kavl, le'b ve lehv. İncelemeye tabi tutmaya çalıştığımız kelimeler, din istismarının farklı yönlerine vurgu yapmaktadırlar. Bu kelimeler incelendiğinde anlaşılıyor ki Kur'an, istismar konusunu geniş bir biçimde ele almış ve bu konuda Müslümanların dikkatini çekmiştir.

Kur'an'da istismarla ilgili kelimelere göre, din istismarı ile birlikte birtakım inanç problemleri meydana gelmektedir. Nifak/münafıklık bunun başında geldiği görülmektedir. Buna bağlı olarak davranış ve sosyal ilişkilerdeki yansımaları, başka bir ifadeyle din istismarcısının karşısındakini aldatma yöntemleri arasında riya, dini değerleri tahrif, sömürme, nifak, hakla batılı değiştirme ve birbirine katma, aldatma, alaya alma, küçük ve basit görme, ayrılık çıkarma, gruplaşmayı teşvik etme, hakkı gizleme, yalan söyleme, hile yapma, israf, iftira atma, dini hafife alıp eğlenme, dine ve dini değerlere ihanet etme, dalaletle düşmekle beraber insanların da dalaletle düşmesine sebep olma ve insanların dini konularda şüphe içerisine girmelerine gayret gösterme sayılabilir. Bu anlamdaki kelimeler müşrikler, münafıklar, Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında kullanılmıştır. Günümüzde ise benzer davranışlar din istismarı adıyla Müslümanlar arasında da görülmektedir. Diğer kelimelerden farklı olarak istiğlâl kelimesi ile Hz. Peygamber'in ihanet etmeyeceğinden, ihanetin Müslümanların safında olanlara yakışmayacağından bahsedilir. Halt kelimesi de bazı Müslümanlar hakkında salih amelle kötü ameli karıştıranları dolayısıyla zikredilmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi din istismarını ifade eden kelime ve kavramlar Kur'an'ın inanç, ibadet, ahlak gibi konularında mücadele ettiği diğer gruplarla doğrudan alakalıdır. Din adına yapılan bu tür davranışlar, insanların dini değerleri üzerinde olumsuz etki bırakabiliyor. Buna mukabil Kur'an'ın, dini değerleri istismar edip araçsallaştırmasını kesin bir dille reddettiği görülüyor.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Abdülcelil, Şelebi. "Batınî Tefsirinin Doğuşu ve Nedenleri". çev. Gıyasettin Arslan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2004), 99-108.
- Alimoğlu, Amannisa. "Şia Tefsiri ve Aşırı Batınî Yorum: Cafer b. Mansur Kitabı'ı-Keşf Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 163-182.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. el-Furûku'l-lugaviyye. thk. Muhammed İbrahim Selim. Mısır: Dâr'ul-'İlm, ts.
- Ateş, Ali Osman. "Din Tahrîfi ve İstismarı". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (Haziran 2004), 39.
- Ateş, Avnullah Enes. "Bir Tercüme Problemi Olarak Kur'an'da Müşâkele Üslubu". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/31 (Haziran 2017), 109-128.
- Başoğlu, Tuncay. "Tefrika". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/279-281. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Batar, Yusuf. "Genç Kuşağı Tehdit Eden Din İstismarı ve Alınması Gereken Eğitsel Tedbirler". Peygamberimiz ve Gençlik. 443-461. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Sâid. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1998.
- Bilgiz, Musa. *Hayat Rehberi Kur'an*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da Bilgi (Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Certel, Hüseyin. "Din İstismarı Üzerine". İslâmi Araştırmalar 22/1 (2011).
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihah tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr 'Itâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağrı, Mustafa. "Riya". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demircan, Adnan. *Tarihin ve Dinin İstismarı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 79-106.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî . *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu 'ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.

- Genç, Sabit. "Osmanlıdan Günümüze Büyüculük ve Üfürükçülük Bağlamında Din Sömürüsü". *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences* 8/48 (2022), 37-50.
- Görmez, Mehmet. "Din İstismarı". Din İstismarı. 9-11. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları; Halk kitapları, 1317. 298. Çankaya, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Halîl b. Ahmed. Kitâbü'l-'ayn. thk. Abdülhamîd Henedâvî. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2003.
- Hamîs, Ahmed. "İstihdâmü'd-Dîn fi'l-Hayâti's-Siyâsiyye". Mecelletü Külliyyetü's-Siyâsiyye ve'l-İktisâdi 10 (Nisan 2021), 8-29.
- Hatiboğlu, S. Mehmed. İslâmiyât III (Din İstismarı Özel Sayısı-Editör Yazısı) (2000).
- Hâzin, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-. *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Huveydân Abdülmen'am Sâlim, İdris. "el-İstiğlâlu's-Siyâsiyyu li'd-Dîn: Tîmurlenk Nemûzecen H. 771-807=M.1369-1405". Mecelletü'd-Dirâsâti't-Tarihîyyeti ve'l-Hadâriyyeti'l-Mısıriyye 6/10 (Nisan 2021), 208-270.
- Izutsu, Toshihiko. Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusî, 1404/1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânu'l-lisân tehzîbu lisânu'l-'Arab. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânu'l-'Arab. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1421/2001.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İsfahânî, Râgıb. el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiye, 1. Basım, 1412/1992.
- Kallek, Cengiz. "İsraf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kara, Osman. "Kur'an'ın Diğer Kitaplarla İlişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Şubat 2013).
- Kara, Osman. "Kur'an'ın Kutsal Kitaplarla İlişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2013/2), c. 2, s. 4, 148-168.
- Kara, Osman. Kur'an'da İnsan Davranışları. İstanbul: Ark Yayınları, 2017.
- Karaman, Hayrettin vd. Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

- Kırbaşoğlu, M. Hayri. İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi. Ankara, 1999.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş - İbrahim Paçacı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 3. Basım, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâğî*. Mısır: Şirketün Mektebe, 1365/1946.
- Milli Eğitim Bakanlığı. Örnekleriyle Türkçe Sözlük 2. Ankara, 1995.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsî'l-'Arabî, 1. Basım, 1423/2003.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998.
- Okumuş, Ejder. "Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçilik". *İslâmiyât* 5/4 (2002), 193-205.
- Okumuş, Ejder. "Değer ve Din İstismarı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 7/24 (2014), 13-31.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları: Özgü Yayınları, 2005.
- Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Okumuş, Ejder. *Siyasette Din İstismarı Tartışmaları*. İstanbul: Ark Kitapları: Özgü Yayıncılık, 2011.
- Özcan, Kemal. *Yetişkin Bireylerin Algılanan Duygusal İstismar Düzeyleri*. Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Özdeş, Talip. "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar* 14/1 (2001), 39-48.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi Allah'ın Kitabında Çelişki Var Mı?* Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Öztekin, Adil. "Söyleşi 'Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı'". *İlahiyat Akademi*, 165-180.
- Öztürk, Mustafa. "Geçmişten Günümüze Din İstismarı". *Din İstismarı*. 21-27. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in 'Meal-Tefsir'inde Bâtınî Te'vil Olgusu". *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003), 113-116.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Allah İle Aldatmak: Türkiye'yi Kemiren İhanet*. İstanbul: Yeni Boyut, 31. Basım, 2008.
- Palevi, Alaeddin. *İstismar Edilen Kavramlar*. İstanbul: Mukattaa Yayınları, 2020.
- Parlatır, İsmail (ed.). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 9. Basım, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru

- İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/2000.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-Asrî, 2010.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tarakçı, Muhammet. "Tahrîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiye, 1415/1995.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlimu'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Hişâm En-Nahvî'nin Eserlerinde Tercih Ve Tenkit İfadeleri

Expressions of Preference and Criticism in the Works of Ibn Hisham an-Nahvi

FATİH SARI

Öğr. Gör. Fatih SARI, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Muş, Türkiye.

Lecturer Fatih Sari, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Muş, Turkey.

fatih.sari.3504@gmail.com Orcid: 0000-0002-9516-1813

Atf/©: Sari, Fatih (2023). İbn Hişâm en-Nahvî'nin Eserlerinde Tercih ve Tenkit İfadeleri, Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Sayı 10-19, ss. 107-134.

Citation/©: Sari, Fatih (2023). Expressions of Preference and Criticism in the Works of Ibn Hisham
an-Nahvi, Kafkas University Faculty of Divinity Review.

Issue 10-19, pp. 107-134

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1173763](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1173763)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11 September / Eylül 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 14 October / Ekim 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 107-134.

Suggested ISNAD Citation: Fatih Sari, "İbn Hişâm en-Nahvî'nin Eserlerinde Tercih ve Tenkit İfadeleri",
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/19 (Ocak- January 2023), 107-134.

Notlar/Notes

Bu çalışma, yazarın Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI danışmanlığında 2022 yılında yapılan "İbn
Hişâm'ın Muğni'l-lebîb Adlı Eserinde Tercih ve Tenkit Lafızları" adlı doktora seminer
çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Expressions of Preference and Criticism in the Works of Ibn Hisham an-Nahvi

Fatih SARI

Abstract

In this study, the words of preference and criticism used by Ibn Hisham en-Nahvi (d. 761/1360), one of the pioneers of Arabic grammar, in his works on grammar are discussed. Ibn Hisham made references to many language issues from previous linguists and language schools, did not adhere to any school to the degree of bigotry, discussed the opinions and evidences he conveyed with an objective approach, and made choices between these views. Using the *qiyas* and *ta'lil* method, the author preferred the views and ideas that he found strong evidence, regardless of which school or linguist he belonged to, and criticizing the weak or inaccurate approaches, and presented his reasons. Evaluating the views he conveyed, Ibn Hisham rated his opinions as *sahîh*, *râcih*, *savâb*, *zahir*; He used many different concepts such as *merdûd*, *batil*, *fâsid* and *vehm* for the views that he thought should be criticised and abandoned. While he used some of the concepts in a separate sense, he also used some of them closely or synonymously. The aim of this study is to present a general point of view about Ibn Hisham's method of preference and criticism and his attitude towards other linguists by presenting the meanings in which he used the aforementioned expressions.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn Hisham, Preference, Criticism, Language Schools

İbn Hişâm en-Nahvî'nin Eserlerinde Tercih ve Tenkit İfadeleri

Fatih SARI

Öz

Bu çalışmada Arap dili gramerinin öncülerinden İbn Hişâm en-Nahvî'nin (öl. 761/1360) Arapça gramere dair eserlerinde kullandığı tercih ve tenkit ifadeleri ele alınmıştır. İbn Hişâm birçok dil meselesi hakkında önceki dilcilerden ve dil ekollerinden nakillerde bulunmuş, herhangi bir ekole taassup derecesinde bağlı kalmamış, aktardığı görüş ve delilleri objektif bir yaklaşımla ele alarak etraflıca tartışmış ve bu görüşler arasında tercihlerde bulunmuştur. Kıyas ve ta'lil metodunu da kullanan müellif, hangi ekole veya dilciye ait olduğuna bakmaksızın delilini güçlü bulduğu görüş ve fikirleri tercih etmiş, zayıf veya isabetsiz gördüğü yaklaşımları ise tenkit ederek gerekçelerini ortaya koymuştur. Naklettiği görüşleri kendi içinde derecelendiren İbn Hişâm, tercihe şayan bulduğu görüşler için *sahîh*, *râcih*, *savâb*, *zâhir*; tenkit edip terkedilmesi gerektiğini düşündüğü görüşler için de *merdûd*, *bâtıl*, *fâsid*, *vehm* vb. birbirinden farklı çok sayıda kavram kullanmıştır. Söz konusu kavramların bir kısmını müstakil anlamda kullanmış olmakla birlikte bazılarını yakın veya eş anlamlı olarak kullanmıştır. Bu çalışmanın amacı, İbn Hişâm'ın başvurduğu söz konusu ifadeleri tespit etmek ve hangi anlamlarda kullandığını örnekler üzerinden dikkatlere sunarak onun tercih ve tenkit metodu ve diğer dilcilere karşı tutumu hakkında genel bir bakış açısı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâğatı, İbn Hişâm, Tercih, Tenkit, Dil Ekolleri

1. GİRİŞ

İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360) Arap dili grameri alanında birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerinde bireysel görüşlerinin yanı sıra Basra ve Kûfe mektepleri başta olmak üzere Bağdat, Mısır ve Endülüs dil ekollerine mensup dilcilerden çok sayıda nakil yapmıştır. Ağırlıklı olarak Basra dil ekolünün görüşlerine yer veren İbn Hişâm, eserlerinde özellikle nahiv ilminin bütün konularına tahsis ettiği *Muğni'l-lebîb*'de- önceki dilcilerden aktardığı görüşleri ve bazı dilbilgisel kuralları ile dil problemlerine dair naklettiği ihtilâfları açık bir şekilde dikkatlere sunmuş, tercih etmek istediği görüş ve yaklaşımı mantikî kurallar

çerçevesinde tartıştıktan sonra gerekçeleriyle birlikte ortaya koymuştur. İbn Hişâm ekollere taassup derecesinde bağlı kalmamış, delilini güçlü bulduğu dilcilerin görüşlerini tercih etmiş, delil yönünden zayıf olan, zan ve şüpheye dayanan görüşleri ise hangi ekole ait olursa olsun makbûl saymamış ve ilgili görüş sahiplerine birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Nitekim bazen eleştirip reddiye verdiği dilcilerin ve ekollerin görüşlerine başka konularda katılarak desteklemiş ve "iyi, güzel" gibi ifadelerle beğenisini de dile getirmiştir. Görüşlerinin büyük çoğunluğunu benimsediği Sîbeveyh (öl. 180/796) ve diğer birçok dilciyi yeri geldiğinde eleştirmekten geri durmamış, bazı görüşlerinin zayıf ve tercihe şayan olmadığını açıkça belirtmiştir. Makbul olmadığını düşündüğü görüşleri eleştirirken yahut tercih belirtirken meseleleri muallakta bırakmayıp gerekçelerini de ortaya koymuştur. İbn Hişâm'ın bu tutumu diğer dilcilere karşı objektifliğini ortaya koyması bakımından önem arz eder.

İbn Hişâm tenkitten bulunurken ya da tercih yaparken oldukça geniş bir kavram yelpazesi kullanmış, tercihe şayan olan görüşler ile zayıf olup terkedilmesi gerektiğini düşündüğü görüşleri kendi içinde derecelendirerek her biri için birbirinden farklı ifadeler kullanmıştır. Örneğin tercihe şayan bulunduğu görüşler için sahîh, râcih, savâb, hasen vb. kavramlar kullanırken; tercihe şayan olmayan zayıf görüşleri belirtmek için bâtil, vehm, hatâ, merdûd, sehv gibi kavramlar kullanmıştır. Bu bakımdan çalışmamız İbn Hişâm'ın tercih ve tenkid metodu ile diğer dilcilere karşı tutumu hususunda genel bir fikir vermesi ve müellifin eserlerine müracaat edecek araştırmacılara söz konusu lafızları anlamada kolaylık sağlaması bakımından önem arz etmektedir.

Çalışmada İbn Hişâm'ın Arap dili gramerine dair kaleme aldığı eserlerinde kullandığı tercih ve tenkitle ilgili kavramlar müstakil başlıklar halinde ele alınarak öncelikle anlamları açıklanmıştır. Müellifin eserleri incelenmiş ve söz konusu kavramların kullanıldıkları bağlamlar dikkate alınarak bunların hangi amaçlarla kullanıldığı belirtilmiştir. Ele alınan her bir ifade İbn Hişâm'ın ilgili eserlerinde yer alan bazı örnekler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Müellifin birbiriyle yakın veya aynı anlamda kullandığı ifade ve kavramlar belirtilmiş, birbirinin mukâbili ve zıddı olan ifadeler de dikkat çekilmiştir.

2. İBN HİŞÂM'IN ESERLERİNDE TERCİH VE TENKİT İFADELERİ

İbn Hişâm herhangi bir meseleyle ilgili görüşler arasında tercih yaparken o görüşleri kendi içinde derecelendirmiş ve tercihe şayan olan görüşleri delilinin kuvvet derecesine göre birbirinden farklı lafızlarla ifade etmiştir. Diğer taraftan müellif delilinin zayıf olması, genel dil kurallarına aykırılık, zan ve yanılgiya dayanma, herhangi bir delile dayanmama vb. sebeplerle eleştirdiği görüş ve yaklaşımları da kendi içinde derecelendirerek çeşitli tenkit ifadeleri kullanmıştır. Düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak adına konu "Tercih Lafızları" ve "Tenkit Lafızları" şeklinde iki temel başlık altında ele alınacaktır.

2.1. TERCİH İFADELERİ

2.1.1. Sahîh/Esah (الصحيح/الأصح)

Sözlükte “sağlam ve sıhhatli olmak, hastalığın ortadan kalkması, ayıplardan, kusurlardan ve şüphelerden kurtulmak” mânalarına gelen¹ *sahîh* (الصحيح) kelimesi, ıstılâhi olarak herhangi bir konuda serdedilen yaklaşımlar arasında delili güçlü ve isabetli olan görüşü ifade etmektedir. Bunun ism-i tafdili olan *esah* (الأصح) ise iki veya daha fazla sahih görüşten delili en üstün olan görüşe denilmektedir. Dolayısıyla *sahîh*, *esah* olan görüşün mukâbili olmaktadır. Yani *esah* olan görüş, tercih kriterleri yönünden sahihe daha ağır basmaktadır.² Bu bakımdan delilinin üstünlüğü itibariyle *esah* görüş, *sahîh* olandan daha güçlüdür.³ *Sahîhin* mukâbilinde ise zayıf veya fâsîd olan görüş yer almaktadır.⁴

İbn Hişâm *sahîh* (الصحيح) lafzını, bir konu hakkında öne sürülen yaklaşımlardan delilini güçlü ve isabetli bulduğu görüşü bildirmek üzere kullanmıştır. Müellif *sahîh* olarak kabul ettiği görüşe muhâlif olan yaklaşım ve fikirlerin ise delil yönünden zayıf olduğunu veya yanlıgı ve hatâ içerdiğini yahut zanna dayanan birer iddiadan ibaret kaldığını belirtmiş,⁵ *sahîh* kavramının fiil formlarına da bu anlamda yer vermiştir.⁶ İbn Hişâm bir konu hakkında mevcut olan birden fazla sahih görüş arasında tercih sebepleri yönünden delili daha üstün olan görüşü ifade etmek için de *esah* (الأصح) lafzını⁷ kullanmıştır. Söz konusu kavramlarla ilgili örnekler şöyledir:

1. Şibhu'l-cümleler (câr-mecrûr ve zarftan oluşan yapılar) ya bir fiile yahut şibh-i fiile veya şibh-i fiil ile müevvel olan bir kelimeye ya da o anlama işaret eden bir lafza taalluk etmelidir. Eğer bu maddelerden hiçbirini bulunmazsa takdir yapılır.⁸ İbn Hişâm, konuyla ilgili bu açıklamalarının ardından şibhu'l-cümlelerin nakıs fiillere de müteallik olup olamayacağı hususunu gündeme getirerek diğer dilcilerin yaklaşımlarını ve ardından kendi görüşünü şöyle açıklamıştır: Müberred (öl. 286/900), Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078-79), İbn Berhân (öl. 518/1124) ve

¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/379; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcû'l-lüğâ ve sıhâhu'l-arabiyye* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 633-634; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, tsz.), 2/507-508.

² Meryem Muhammed Sâlih Zafîrî, *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye ve esrârü'l-fikhi'l-mermûz fi'l-a'lâmi ve'l-kütüb* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002), 205; Ekrem Yûsuf Ömer Kavâsımî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1423/2003), 509.

³ Sekkâf b. Ali el-Kâf, *M'ucemün fi müstelehâti fikhi's-Şâfiî* (y.y., 1417/1997), 42.

⁴ Zafîrî, *Müstelehât*, s. 114, 205, 273.

⁵ Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullâh (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1985), 62, 73, 80, 98, 104, 130, 134, 152, 165, 168, 172, 387, 395, 441, 473, 703, 731, 766, 757; Ayrıca bk. a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâ'î (y.y., Dâru'l-Fikr, tsz.), 2/237; 3/298; a.g.mlf., *Şerhu Şüzürî'z-zeheb*, thk. Abdülğani ed-Dekar (Sûriye: eş-Şeriketü'l-müttehîde li't-tevzi', tsz.), 202, 217, 422, 491.

⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 520, 539, 563, 579, 613.

⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 47, 56, 267, 755, 763; a.g.mlf., *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Abdulcelil el-Attâr el-Bekrî (Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2012), 69, 71-72; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/164; 2/149, 151.

⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 570-571.

Şelebîn (öl. 645/1247) nâkıs fiillerin hadese delalet etmediğini⁹ zannederek şibhu'l-cümlenin bu tür fiillere müteallik olamayacağını iddia etmişlerdir. Oysa doğru/الصحيح olan, (ليس) haricindeki tüm nakıs fiillerin hadese delalet ediyor olmasıdır. İbn Hişâm, zikri geçen dil bilginlerinin konuyla ilgili görüşlerini naklettikten hemen sonra bu yaklaşımın isabetli olmadığına işaret etmiş ve ardından (الصحيح) lafzını kullanmak suretiyle sahih olan görüşü belirtmiş, daha sonra da Kur'ân'dan ve Arap şiirinden yaptığı istişhâdlarla bu görüşün sıhhatini temellendirmeye çalışmıştır.¹⁰

2. (نعم), (بئس), (ليس) ve (عسى) kelimelerinin mazi fiil olup olmadığı hususunda dil bilginleri görüş ayrılığına düşmüştür. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) ve Kûfîlerden bir grup dilci (نعم) ve (بئس) lafızlarına harf-i cerlerin dahil olduğu gerekçesiyle isim olduklarını savunmuşlardır.¹¹ Bu dilciler söz konusu görüşlerini Araplardan nakledilen (والله ما هي بنعم الولد) ve (نعم السير على بئس العير) sözleriyle delillendirmişlerdir.¹² Ebû Ali el-Fârisî ile Ebûbekir Muhammed b. Şukayr (öl. 315/927) (ليس)'nin nefiy edatı olan (ما) ile aynı işleve sahip olduğunu,¹³ Kûfîler de (عسى) kelimesinin terecci harfi olan (لعل) menzilesinde olduğunu söylemişlerdir. İbn Serrâc (öl. 316/929)¹⁴ da Kûfîlerin bu görüşüne katılmıştır.¹⁵ İbn Hişâm söz konusu kelimelerle ilgili bu farklı yaklaşımlara yer verdikten sonra bu dört kelimenin de birer fiil olduğu yönündeki görüşü tercih etmiş,¹⁶ bu yaklaşımın daha üstün olduğunu belirtmek için de esah (الأصح) ifadesini kullanmıştır.¹⁷

2.1.2. Savâb (الصواب)

Savâb (الصواب) kelimesi (صوب) kökünden gelmiş olup lügatte "doğru olmak, hedefi tutturmak, doğruya ve hakikate ulaşmak" anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Bir konu hakkında ortaya atılan görüşlerden doğru ve isabetli olan yaklaşımı ifade etmek üzere kullanılan savâb kavramının mukâbilinde çok zayıf veya hatâli görüş bulunur.¹⁹ İbn Hişâm bir konu hakkında serdedilen görüşler arasında doğru, isabetli ve delili kuvvetli olanı belirtmek, bu

⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 499-503; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'il-cevâmi'*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, tsz.), 1/418-419.

¹⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 571; Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhu* (Hıms: Dâru'l-İrşâd, 1415/1994), 4/206.

¹¹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 71-72; Diyâuddîn Ebu's-se'âdât Hibetullâh b. Ali b. Hamza İbn Şecerî, *Emâli İbn Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tancî (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1991), 2/405; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/23.

¹² İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 71.

¹³ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-halebiyyât*, thk. Hasan Hindavi (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 210.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl en-Nahvî İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetlî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, tsz.), 3/178.

¹⁵ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 71-72; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 1/12.

¹⁶ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 69, 71-72; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 1/48; İbn Şecerî, *Emâli*, 2/405.

¹⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 69, 71-72.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 1/535; el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, 61; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb el-Esfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân* (y.y., Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, tsz.), 376; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1986), 156.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 1/535; Zafirî, *Müstelehât*, 214, 273.

görüşün aksi olan yaklaşımların ise hatâlı olduğunu, bazen de yanlış ve zan içerdiğini bildirmek üzere bu lafzı birçok yerde kullanmıştır.²⁰ Müellifin eserleri dikkatle incelendiğinde sahîh ve savâb tercih lafızlarını genellikle aynı anlamı karşılamak üzere kullandığı görülecektir. Zira her iki kavramı da delil yönünden güçlü ve isabetli olan görüşleri ortaya koymak, mukâbilinde yer alan yaklaşımların ise zayıf veya hatalı olduğunu yahut zan ve yanlışlığa dayandığını bildirmek amacıyla kullanmıştır.

Örneğin İbn Hişâm, el-Hûfî'nin (öl. 430/1038) Neml Sûresi'nde geçen (فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجَعُ) âyetindeki²¹ "bâ" harf-i cerrini öncesinde geçen (نَاظِرَةٌ) kelimesine müteallik kıldığını, ancak istifham edatlarının sadaret hakkı olduğu için bunun uygun olmayacağını ifade etmiştir.²² Yine buna benzer bir hataya İbn Atiyye'nin de (öl. 541/1147) düştüğünü, onun (فَاتَانِلَهُمُ اللَّهُ أَنْ يُوَفَّقُونَ) âyetinde²³ geçen "أَنْ" zarfını öncesindeki (فَاتَانِلَهُمُ) fiiline müteallik yaptığını, ancak (يُوَفَّقُونَ) kısmının i'râbtan mahallinin olmaması sonucunu doğuracağı için bu taallukun da hatalı olduğuna işarette bulunmuştur. İbn Hişâm bu iki örneği naklettikten sonra "والصواب والتعلّق/ *doğru olan, her ikisinin de kendilerinden sonraki kelimelere müteallik olmalarıdır*" diyerek doğru i'rab şeklini belirtmiştir.²⁴

2.1.3. Râcih/Ercah (الراجح/الأرجح)

Konuyla yakın ilgisi bulunduğu için bu başlık altında öncelikle *tercih* (الترجيح) kavramının açıklanması uygun olacaktır. Tercih sözcüğü lügatte "*tartmak, ağır basmak, bir tarafa meyletmek, üstün gelmek, yeğlemek*"²⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Bu kavram hakkında az farklılıklarla birbirine yakın birçok tanımlama yapılmıştır. Tüm bu tarifler dikkate alınarak tercih terimi "*aralarında teâruz bulunan görüşlerden birini, delilinin üstünlüğü ve emarelerinin kuvveti sebebiyle diğer görüşlere yeğlemek, birbirine muâdil olan iki taraftan birinin üstünlüğünü ortaya çıkarmak, iki delilden birinin diğerine olan üstünlüğünü beyân etmek*" şeklinde özetlenebilir.²⁶ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere

²⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 461, 468, 525, 585, 594, 601, 609, 637, 660, 662, 675, 697, 699, 702, 703, 706, 714, 716, 719, 740, 742, 731, 747, 757; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 3/367; 4/37; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 495, 542.

²¹ en-Neml 27/35.

²² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 702; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1968), 335.

²³ el-Münafikûn 63/4.

²⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 702. Daha fazla örnek için bk. *Muğni'l-lebîb*, 703, 706, 714, 716, 719, 740, 742, 731, 747, 757.

²⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/99; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 2/445; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 99; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman b. Battâl er-Rakbî, *en-Nazmu'l-müsta'zeb fi ğarîbi elfâzi'l-Mühezzeb*, thk. Mustafa Abdülhafız Sâlim (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, (I)1988 -(II)1991), 1/130.

²⁶ Tercih kavramı hakkında yapılan tarifler ve detayları için bk. Adüdüddîn Abdurrahman el-Îcî, *Şerhu muhtasari'l-Muntehe'l-usûli*, Thk. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/646; Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed b. Ahmed Behrân, *el-Kâfil bi neyli's-sûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Velîd b. Abdurrahman b. Muhammed Âl Firyân (y.y., Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, tsz.), 112; Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Karîmî el-Kefevî Ebû'l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât mu'cemün fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, tsz.), 315; Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (Beyrût:

tercih, teâruzun bulunduğu yerde söz konusu olmaktadır. Bir mesele hakkında kuvvet açısından birbirine muadil iki veya daha fazla görüş varsa tercih sebepleri yönünden delili üstün olan, muarızına karşı başka emarelerle desteklenen görüş diğerine tercih edilir.

Râcih (الراجح), tercih sebeplerinden biriyle ilave destek kazanıp diğerlerine takdim edilen görüştür.²⁷ *Râcih* görüşün mukâbilinde terk edilen zayıf görüşe de *mercûh* (المرجوح) denilmektedir.²⁸ *Râcih* sözcüğünün ism-i tafdilî olan *ercâh* (الأرجح) ise, bir konu hakkında mevcut olan birden fazla *râcih* görüş arasında tercih kriterleri açısından diğerlerine daha ağır basan görüştür. *Ercâh* kavramının mukabili *râcih* terimidir.²⁹ Buna göre *ercâh*, iki ya da daha çok *râcih* görüş arasında tercih sebebi daha açık ve üstün olan, başka emarelerle ilave destek kazanan görüş olmaktadır.

Eserlerinde bu kelimenin ism-i fâil,³⁰ ism-i mef'ûl³¹, ism-i tafdil,³² mastar³³ ve fiil formlarını³⁴ da kullanan İbn Hişâm, özellikle *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde ism-i tafdil formu olan *ercâh* kelimesine daha fazla yer vermiştir. İbn Hişâm, bir konu hakkında ortaya atılan görüşler içerisinde tercih sebepleri yönünden üstün ve güçlü olan görüşü belirtmek için *râcih* kavramını kullanmış,³⁵ bunun mukâbilinde zayıf kalan görüşü ise birçok yerde *mercûh* olarak nitelemiştir.³⁶ *Ercâh* ıstılahını ise birden fazla çok *râcih* görüşten tercih sebebi daha üstün ve delili daha açık olan görüşü bildirmek üzere kullanmıştır.³⁷ Bu kavramlarla ilgili olarak şu örnekler verilebilir:

1. İstisnâ genel olarak muttasıl, munkatî' ve müferrağ³⁸ istisnâ olmak üzere üç kısma ayrılır. Muttasıl istisnânın bulunduğu cümle müceb³⁹ ise müstesnâ mansûb olur. Ancak istisnâ

Dâru'l-Ma'rife, tsz.), 2/249; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 126.

²⁷ Zafîrî, *Müstelehât*, 204, 274.

²⁸ Muhammed b. Alî b. Muhammed Hâmid b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/116, 213.

²⁹ Zafîrî, *Müstelehât*, 274.

³⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 735.

³¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 376, 721.

³² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 62, 314, 406, 586, 728.

³³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 647, 660.

³⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 277, 512, 567.

³⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 735; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 343.

³⁶ İbn Hişâm, *el-Mesâilü's-seferiyye fi'n-nahv*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 18; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 93, 219, 223-226; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 2/140; a.g.mlf., *Muğni'l-lebîb*, 376, 721.

³⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 62, 188, 314, 406, 728; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 103, 104, 106, 226, 379; a.g.mlf., *Şerhu Katri'n-nedâ*, 125, 266; a.g.mlf., *Risâletü'l-mebâhisi'l-merdiyye*, thk. Mâzin el-Mübârek (Dımaşk/Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1408/1987), 47; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 1/114.

³⁸ Eğer müstesnâ ile müstesnâ minh aynı cinsten olursa buna *muttasıl*; ayrı cinsten olursa *munkatî'*; cümlede müstesnâ minh zikredilmemişse buna da *müferrağ* istisnâ denilir. (Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 342-343).

³⁹ Müceb: Başında nefy, nehy ve istifham bulunmayan istisnâ cümleleridir. Eğer bunlardan biri bulunursa, cümle gayr-i müceb olur. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 343; Abdullâh b. Yûsuf b. İsâ b. Ya'kûb el-Ya'kûb el-Cüdey' el-'Anzî, *el-Minhâcü'l-muhtasar fi 'ilmeyi'n-nahvi ve's-sarf* (Beyrût:

muttasıl olup cümle gayr-i müceb ise müstesnâda iki vecih câiz olur: Birincisi, bedel ba'z min küll olmak üzere müstesnâ minh olan kelimenin i'rabını alması. İkinci vecih ise istisnânın aslı olan nasb i'rabını alması.⁴⁰ İbn Hişâm'a göre gayr-ı müceb-muttasıl istisnâdaki söz konusu iki vecihten ikincisi de (istisnânın aslı olan nasb irabını aldığı vecih) Arap dili açısından uygun olmakla birlikte delilinin daha güçlü olması nedeniyle birinci vecih (müstesnâ olan kelimenin müstenâ minhten bedel olduğu vecih) tercihe daha şayandır. Bu hususu da (وهو الرَّاجِح) "râcih olan budur" diyerek belirtmiştir.⁴¹ Müellif bu vechin güçlü ve daha üstün olduğunu âyetler üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.

Örneğin İbn Hişâm'a göre, (وَمَا يَكُنْ هُمْ شُهَدَاءَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ) âyetinde⁴² müstesnâ durumundaki (أَنْفُسُهُمْ) kelimesinin merfu' okunacağı hususunda mütevatir yedi kırâatin icma etmiş olmaları; yine (مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ) âyetindeki⁴³ (قَلِيلٌ) sözcüğünün -İbn Âmir hariç- yedi mütevatir kırâatte merfu' olarak okunmuş olması ikinci vechin râcih oluşuna delil teşkil etmektedir. Buna göre (أَنْفُسُهُمْ) kelimesi (شُهَدَاءَ) sözcüğünden; (قَلِيلٌ) ise (فَعَلُوهُ) ifadesindeki cemaat vâvından bedel olmak üzere merfu' olmuşlardır.⁴⁴

2. Sıfat-ı müşebbehenin ma'mûlû için 3 i'râb vechi söz konusudur: Birincisi, (مررت برجل حسن وجهه) örneğinde olduğu gibi bu ma'mûlûn ya fâil ya da (حسن) sıfatındaki müstetir zamirden bedel olmak üzere merfû' olması. İkincisi, sıfat-ı müşebbehenin muzâf, ma'mûlûnün de muzâfun ileyh olmak üzere mecrûr olması. Üçüncüsü ise, söz konusu ma'mûlûn mansûb olmasıdır. Bu üçüncü durumdaki ma'mûl ya (وجهًا) şeklinde nekra olur ya da (الوجه) şeklinde ma'rife olur. Eğer ma'mûl (مررت برجل حسن وجهه) örneğindeki gibi nekra olursa, (وجهًا) kelimesinin nasb oluşu iki vecih üzere olur: Ya temyîz olmak üzere mansûb olur ya da mef'ûlün bihe benzerlik itibarıyla mansûb olur.⁴⁵ Burada her iki vecih (temyiz veya mef'ûl) câiz olmakla birlikte İbn Hişâm, söz konusu ma'mûlün bu durumda temyiz olarak mansûb olmasının tercihe daha

Müessesetü'r-Reyyân, 1428/2007), 109; Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Muhibbuddîn el-Halebî Nâzır Ceys, *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd. (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 5/2127, 2131, 2137, 2138; Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-seniyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye: Temel Konularıyla Nahiv İlmine Giriş*, çev. Ramazan Aslan – Emrah Baş (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2022), 437-439.

⁴⁰ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 342-343; Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhalik 'Uzayme (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, tsz.), 4/389-405; Ceys, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 5/2125-2143; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/248-252; 'Anzî, *el-Minhâc*, 109-111. İstisnânın farklı açılardan taksîmi ve i'râbı hakkında detaylı bilgi için bk. 'Anzî, *el-Minhâc*, 109-111.

⁴¹ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 343.

⁴² en-Nûr 24/6.

⁴³ en-Nisâ 4/66.

⁴⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 343; a.g.mlf., *Muğni'l-lebîb*, 715, 98. Râcih kavramıyla ilgili diğer örnekler için bk. *Muğni'l-lebîb*, 735; *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 223.

⁴⁵ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Müberred, *el-Muktedab*, 4/58-162; İbn Serrâc, *el-Usûl*, 1/132-135; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdeli-Ali Seyyid Ali (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 2/52-53; Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Bedî' fi 'ilmi'l-arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Aliyyüddîn (Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1420/1999), 1/518; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 413-414.

şayan olduğunu belirtmiş ve bu hususu (وَهُوَ الْأَرْجَحُ) "bu vecih, en râcih olanıdır" ibaresiyle ifade etmiştir.⁴⁶

2.1.4. Hasen/Ahsen (حسن/أحسن)

Hasune (حَسُنَ) fiilinden sıfat-ı müşebbehe olan *hasen* kelimesi lügatte "iyi, güzel, hoş, uygun, faydalı, kusursuz, vasıfları yeterli" gibi anlamlara gelmektedir. *Ahsen* (أَحْسَنَ) sözcüğü de bu kelimenin ism-i tafdilidir.⁴⁷ İbn Hişâm, herhangi bir konuyla ilgili diğer dilcilerin naklettiği görüşler arasında dilbilgisel açıdan daha uygun olan ve kendi cihetinden güzel bulup tercih ettiği yaklaşımı belirtmek amacıyla *hasen* terimini kullanmıştır.⁴⁸ En güzel kabûl ettiği vechi de *ahsen* kavramıyla ifade etmiştir.⁴⁹ İbn Hişâm, bu kelimenin *mastar*⁵⁰ ve fiil formlarına⁵¹ da bu anlamda yer vermiştir. Müellif "iyi, güzel" gibi anlamlara gelen *ceyyid* (جَيِّدٌ) lafzını⁵² da bazen bu kelimeyle yakın anlamlı olarak kullanmış, bunun mukâbilinde güzel ve uygun bulmadığı görüşü ise *ğayru ceyyid* (غَيْرُ جَيِّدٍ)⁵³ lafzıyla ifade etmiştir. Konuyla ilgili şu örnekler verilebilir:

1. Dilciler, (كَيْفٌ) lafzının zarfiyet anlamı taşıyıp taşımadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Sibeveyh'e göre, bu kelime daima zarf olup (على أي حال) takdirindedir⁵⁴ ve *nasb* konumundadır.⁵⁵ Sîrâfî ve Ahfeş'e göre ise, bu kelime zarf olmayıp mücerred bir isimdir, mübtedâyla birlikte olduğunda (haber olmak üzere) ref', diğer yerlerde ise *nasb* konumundadır.⁵⁶ İbn Mâlik de zaman ve mekân anlamı taşımadığı için (كَيْفٌ) sözcüğü hakkında hiç kimsenin zarf demediğini, ancak umûmî durumlar hakkında sorulan bir soru olduğu için (على أي حال) tabiriyle açıklanması sebebiyle bu kelimeye zarf ismini verildiğini kaydeder. Zira ona göre (كَيْفٌ) edatı, cârr-mecrûr te'vîlindedir ve cârr-mecrûr için zarf tabirinin kullanılması da mecâzîdir.⁵⁷ İbn Hişâm bu hususta İbn Mâlik'in görüşünü güzel

⁴⁶ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 413-414.

⁴⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/318; el-Esfehânî, *el-Müfredât*, 155-156; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/726; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, 58.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 49, 172, 272, 369, 445, 510, 665, 789, 914.

⁴⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 83, 258, 454, 512, 663, 869; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 471.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 210, 586, 684.

⁵¹ Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 208, 619; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 526; a.g.mlf., *Tahlîsu's-şevâhid ve telhîsü'l-fevâid*, Thk. Abbâs Mustafa Sâlihî (y.y., Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1986), 182.

⁵² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 636; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 343; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 2/227; a.g.mlf., *Tahlîsu's-şevâhid*, 199.

⁵³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 673.

⁵⁴ Ebû Bîşr Sibeveyh Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 4/233; Ebu'l-Bekâ Muvaffakkuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş b. Muhammed el-Esedî, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/140; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 272; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/218.

⁵⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 272; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/218.

⁵⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 272; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/218; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 3/140-141.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Ceyânî, *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid-Muhammed-Muhammed Bedevî el-Mahtûn, (y.y., Dâru Hecr, 1410/1990), 4/105; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 272; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/219.

bulur ve bunu (وهو حسن) "o güzeldir" tabiriyle ifade eder. Ardından da niçin bu görüşü desteklediğini gerekçesiyle birlikte açıklar.⁵⁸

2. Birçok dilci (س) ve (سوف) harfleri için *tenfîs harfî* tabirini kullanmışlardır.⁵⁹ İbn Hişâm, tenfîs sözcüğünün, genişletme anlamına geldiğini, zira bu harflerin fiili, dar olan zaman diliminden -ki bu da şimdiki zamandır- geniş zamana yani istikbâle aktardığını belirtir. İbn Hişâm, fiilin zamanını istikbâle çevirmesi nedeniyle bu harfler hakkında *istikbâl harfî* terimini kullanmanın daha uygun ve güzel olacağını söyler ve bu hususu (وَالْأَخْسَنُ حَرْفَ اسْتِقْبَالٍ) ifadesiyle belirtir.⁶⁰

2.1.5. Muhtâr (المختار)

Muhtâr (المختار) sözcüğü "seçmek, tercih etmek, yeğlemek, öncelik tanımak, üstün tutmak" gibi anlamlara gelen (اختار) fiilinin⁶¹ hem ism-i fâili hem de ism-i mef'ûlü olarak gelmektedir.⁶² Ancak burada konumuzla ilgili olanı ism-i mef'ûl anlamıdır. Terim anlamıyla muhtâr, delil yönünden tercih edilen görüşü ifade etmektedir.⁶³ İbn Hişâm delillerinin kuvvet derecesi birbirine yakın olan görüşlerden tercihe daha şayan gördüğü görüşü ortaya koymak üzere muhtâr kavramını râcih lafzına yakın bir anlamda kullanmıştır.⁶⁴

Örneğin (عسى) fiilindeki (س) harfinin kesra harekesiyle okunup okunamayacağı hususunda dilciler arasında ihtilâf meydana gelmiştir. Bazıları kesralı okunmasına hiçbir şekilde cevaz vermezken, bir kısım dilciler kesra ile okunmasının mutlak olarak câiz olacağını ileri sürmüştür.⁶⁵ Dilcilerin çoğunluğu ise, (س) harfinin kesra ile okunuşunu kayıtlı olarak câiz görmüşlerdir. Onlara göre, (عسى) fiilindeki (س) harfinin kesra ile okunması câizdir, ancak söz konusu cevâz bu fiilin tâ (تاء), nûn (ن) ve nâ (نا) gibi merfû-muttasıl zamirlere müsned olmasıyla kayıtlıdır. Meselâ kırâat imamlarından Nâfi' (فَهَآءٌ عَسَيْتُمْ أَنْ تَوَلَّيْتُمْ)⁶⁶

⁵⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 272; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 2/219.

⁵⁹ İbn Mâlik, *Teshîlü'l-fevâid ve Tekmilü'l-mekâsîd*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1387/1967), 5; a.g.mlf., *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, 1/23; Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Sibâ' b. Ebîbekr İbn Sâiğ, *el-Lemha fî şerhi'l-Mülha*, thk. İbrâhim b. Sâlim es-Sâ'idî (Medîne: 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî, 1424/2004), 1/113; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-arab*, thk. Receb Osmân Muhammed (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998), 4/2031; Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedrüddîn Hasen b. Kâsim b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fî hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve-Muhammed Nedîm Fâdıl, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1992), 458.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 869; a.g.mlf., *Kavâ'idü'l-i'râb ve nüzhetü't-tüllâb*, thk. eş-Şibrâvî b. Ebi'l-Me'âtî el-Mısrî (y.y., Dârü'r-Riyâde, 1442/2021), 45.

⁶¹ Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/456; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/266; el-Esfehânî, *el-Müfredât*, 214; el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, 352.

⁶² el-Esfehânî, *el-Müfredât*, 214.

⁶³ Abdülkadir b. Abdülmütalib el-Mendeylî el-Endûnisî, *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fikhiyye li eimmetine'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Abdülaziz b. es-Sâyib (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1424/2004), 167-169.

⁶⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 270, 573, 579, 639, 732; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 1/105, 312; 2/151; 4/16.

⁶⁵ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/311-312; Muhammed Abdulazîz en-Neccâr, *Diyâu's-sâlik ilâ Evdahi'l-mesâlik* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 1/291-292.

⁶⁶ Muhammed 47/22.

ve (هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيَّ كُفْرًا)67 ayetlerindeki (س) harflerini kesrayla okumuştur. Nâfi' dışındaki kurrâ ise fetha harekesiyle okumuşlardır.68 İbn Hişâm, -yaygın ve meşhur olması nedeniyle fethalı okuyuşun tercihe daha şayan olduğunu kaydetmiş, bu hususu da (وهو المختار) ifadesiyle belirtmiştir.69

2.1.6. Tahkîk (التحقيق)

Tahkîk (التحقيق) kelimesi (حَقَّقَ) fiilinin tef'îl bâbindan masdarı olup sözlükte "gerçekleştirmek, pekiştirmek, bir şeyin doğruluğunu ortaya koymak, tetkik etmek, araştırmak, sağlamlaştırmak" anlamlarına gelmektedir.70 İlmî bir terim olarak genellikle "bir haberin doğruluğunu ortaya koymak, bir meseleyi delille ispatlamak"71 manâsında kullanılmaktadır. İbn Hişâm bazı dil meselelerinde, ileri sürülen görüşleri kendi içinde tartışmış, yaptığı tetkikler neticesinde o görüşler arasında doğru ve isabetli bulduğu yaklaşımı belirtmek üzere tahkîk ifadesini kullanmıştır.72

Örneğin bazı dilcilere göre fâ (ف) harfi bazen isti'nâf için de gelebilir. Bu görüş sahipleri, birtakım âyetleri ve şiirleri örnek getirerek bu iddialarını temellendirme yoluna gitmişlerdir. Meselâ onlara göre, (فَلَمَّا يُنْزَلُ لَهُ مِنْ فَوْقِهِ) âyetindeki73 (فِيكُونَ) fiilinin merfû' oluşu, başındaki fâ harfinin isti'nâfiyye olması nedeniyledir. Bu ifade, (فهو يكون حيث) takdirindedir.74 Çünkü eğer buradaki fâ harfi atf için olsaydı, söz konusu fiil meczûm olurdu. Şayet sebebiyye olsaydı, bu durumda da o fiil mansûb olurdu.75 Ancak İbn Hişâm, söz konusu görüş sahiplerinin bu iddiasını isabetli bulmamış, delil olarak getirdikleri âyet ve şiirlerde yer alan fâ harflerinin -onların iddia ettiği gibi- müste'nefe değil atf için geldiğini " والتحقيق أن / الفاء في ذلك كله للعطف / Bunun tahkîki, tüm bu yerlerde fâ harfinin atf için olmasıdır" ifadesiyle açıklamıştır.

67 el-Bakara 2/246.

68 İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, 1/393; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1421/2000), 4/356; el-Murâdî, *Tavdîhu'l-makâsîd ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdurrahman Ali Süleyman (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1428/2008), 1/522; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/311-312; Behâüddîn b. Ukayl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâid* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr-Cidde: Dâru'l-Medenî, 1400-1405/1980-1984), 1/300; Ceys, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 3/1266; Ebû'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî, *et-Tasrîh bi-mazmûni't-Tavzîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2000), 1/292; en-Neccâr, *Diyâu's-sâlik*, 1/291-292; Dervîş, *İrâbü'l-Kur'ân*, 9/222.

69 İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/311-312; en-Neccâr, *Diyâu's-sâlik*, 1/291-292.

70 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/52; Muhammed Murtaşâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1385-1422/1965-2001), 25/178; Ahmed Rızâ, *Mu'cemü metni'l-lüğa* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1377-1380/1958-1960), 2/132; Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemü'l-luğati'l-'arabiyye el-mu'asira* (y.y., 'Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), 1/531.

71 Muhammed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasarî'l-me'ânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, tsz.), 1/116; Cemâlüddîn Abdürrahîm el-İsnevî, *el-Mühimmât fi şerhi'r-Ravdati ve'r-Râfi'i* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 1/11.

72 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 32, 193, 223, 283, 455, 523; *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 40, 557; a.g.mlf., *Tahlîsu's-şevâhid*, 70.

73 el-Bakara 2/117.

74 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 222-223; Muhammed b. Mustafâ el-Akkirmânî, *Muhtasarü Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Sadreddîn Buğda (Diyarbakır: Mektebetu Diyarbakır, 1437/2016), 129.

75 Akkirmânî, *Muhtasarü Muğni'l-lebîb*, 129.

Gerekçe olarak da 'nahivciler nezdinde mutemed olan, filin tek başına değil cümle halinde ma'tûf olmasıdır' demiştir.⁷⁶

2.1.7. Hakk (الحق)

Sözlükte *hakk* (الحق) kelimesi "gerçek, sabit ve doğru olmak, bir şeye yakînen muttali olmak, doğru sözlü olmak" anlamlarında masdar ve "gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey" manâlarında isim olup *bâtıl* kavramının zıddıdır.⁷⁷ İbn Hişâm bu kavramı da bir konuyla alakalı doğru ve kuvvetli olan görüşü belirtmek, bunun aksi olan yaklaşımların da zayıf veya geçersiz olduğunu ortaya koymak amacıyla kullanmıştır.⁷⁸

Örneğin, dilteler talep ifade eden lâm harfinin hazfi konusunda ihtilâfa düşmüştür. Bazılarına göre bu harf sürekli olarak hazfedilir. Bu görüş sahipleri iddialarına delil olarak (وقل لعبادي يُقُولُوا)⁷⁹ ve (وقل لعبادي الَّذِينَ آمَنُوا يَقِيمُوا الصَّلَاةَ)⁸⁰ âyetlerini getirmişler, (يقِيمُوا) ve (يُقُولُوا) fiillerinin başındaki talep lâmlarının mahzûf olduğunu ileri sürmüşlerdir. Başka bir görüşe göre ise, söz konusu âyetlerde yer alan (يقِيمُوا) ve (يُقُولُوا) ifadeleri mahzûf bir şartın ya da talebin cevabıdır. İbn Hişâm konuyla ilgili bu görüşleri naklettikten sonra "والْحَقُّ أَنْ حَذَفَهَا مُخْتَصَرٌ" diyerek doğru bulduğu zikretmiş sonra da bir şiirden naklettiği "مُحَمَّدٌ تَقَدَّ نَفْسَكَ كُلِّ نَفْسٍ" cümlesiyle bu görüşünü delillendirmiştir.⁸¹ Buna göre cümlede geçen (تَقَدَّ) filinin başındaki talep lâmı mahzûftür.

2.1.8. Zâhir/Ezhar (الظاهر/الأظهر)

Zahera (ظَهَرَ) fiilinden ism-i fâil olan *zâhir* (الظاهر) kelimesi sözlükte "açık, âşikar, net, belirgin"⁸² anlamlarına gelmektedir. Bir tercih terimi olarak zâhir, tercih ve kuvvet yönünden delili açık olan görüşe denilmektedir. Bu kelimenin ism-i tafidili olan *ezhar* (الأظهر) ise delili daha açık olduğu için kuvvet ve tercih açısından zâhir olan görüşten daha üstündür. Dolayısıyla Ezhar görüşün mukabilinde zâhir görüş yer almaktadır. Zâhirin mukabilinde de bilinmeyen ve garîb olarak ifade edilen zayıf görüş bulunmaktadır.⁸³ İbn Hişâm, delili güçlü ve tercihe şayan olan bir görüşü belirtmek amacıyla zâhir;⁸⁴ iki zâhir görüşten delili daha açık ve üstün olan görüşleri ifade etmek için de ezhar lafzını kullanmıştır.⁸⁵

⁷⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 222-223; Akkirmânî, *Muhtasarü Muğni'l-lebîb*, 129.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/49; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 25/166-167.

⁷⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 228, 509, 584, 601; a.g.mlf., *İ'tirâzu's-şart*, 42.

⁷⁹ İbrâhîm 14/31.

⁸⁰ el-İsrâ 17/53.

⁸¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 840.

⁸² Cevherî, *Tâcü'l-lüğâ*, 722-723; Abdülhamîd Ömer, *Mu'cem*, 2/1442-1443.

⁸³ Zaffîrî, *Müstelehât*, 270, 274.

⁸⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 42, 143, 160, 198, 362, 638, 782; a.g.mlf., *Tahlisu's-şevâhid*, 204, 327;

⁸⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 204, 271, 415, 720.

Örneğin İbn Mâlik'in de içinde bulunduğu bir grup dilci (فَلَمَّا نَجَاهم إِلَى الْبِرِّ فَمِنْهُمْ مَقْتَصِدٌ)⁸⁶ âyetindeki (فَمِنْهُمْ مَقْتَصِدٌ) cümlesinin "لَمَّا"nın cevabı olduğunu savunmuşlardır.⁸⁷ Ancak İbn Hişâm "وَ الظَّاهِرُ أَنَّ الْجَوَابَ جَمَلَةٌ فَعَلِيَّةٌ مَحْدُوفَةٌ / Zâhir olan, cevabın mahzûf bir fiil cümlesi olduğudur" diyerek bu yaklaşımın isabetli olmadığını belirtmiştir. Ona göre âyetin takdiri (فَلَمَّا نَجَاهم إِلَى الْبِرِّ انْقَسَمُوا قِسْمَيْنِ) (فَمِنْهُمْ مَقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ غَيْرُ ذَلِكَ) şeklindedir. Nitekim "لَمَّا"nın cevabına 'fâ' harfinin birleşmemesi de bu hususu desteklemektedir.⁸⁸ Bu ve benzeri örnekler incelediğinde İbn Hişâm'ın söz konusu kavramları daha önce açıklanan râcih ve ercah kavramlarıyla yakın mânada kullandığı görülmektedir. Zira her ikisi de delili güçlü ve tercihe şayan olan görüşleri ifade etme noktasında birleşmektedir. Şu kadar var ki zâhir veya ezhar olan görüşün delil yönünden daha güçlü ve diğer vecihlere göre üstün oluşu açık seçiktir.

Müellif, yukarıda açıklamalarına yer verilen tercih lafızlarından başka tercih sebepleri yönünden öncelikli ve üstün olma, dil kuralları açısından daha muteber kabul edilen görüş ve yaklaşımları belirtme vb. amaçlarla mu'temed/kendisine dayanılan, tercih edilen (المعتمد),⁸⁹ evlâ/daha öncelikli (الأولى),⁹⁰ vech/güçlü, üstün (الوجه),⁹¹ akreb/iki görüşten tercihe en yakın (الأقرب),⁹² ekyes/kiyasa daha uygun (الأقيس)⁹³ ifadelerini de birer tercih lafzı olarak kullanmıştır.

İbn Hişâm herhangi bir meselede ileri sürülen görüşlerden tercihe şayan, delili daha güçlü ve üstün olan, muhakkik dilciler nezdinde doğru ve mutemed kabûl edilen, yaptığı tetkik ve incelemeler neticesinde kendi cihetinden muteber ve üstün gördüğü görüşleri belirtmek üzere yukarıda açıklanan tercih ifadelerine sıkça yer vermiştir. Bireysel görüşlerini ise genellikle "عندي/bana göre" kaydını koyarak, "هَذَا هُوَ الصَّوَابُ عِنْدِي",⁹⁴ "وَجْهَهُ عِنْدِي...",⁹⁵ "وَالْأَقْرَبُ عِنْدِي..."⁹⁶ "وَالْحَقُّ عِنْدِي..."⁹⁷ "وَالظَّاهِرُ عِنْدِي..."⁹⁸ "وَالْأَقْرَبُ عِنْدِي..."⁹⁹ vb. ifadelerle açıklamıştır.

2.2. TENKİT İFADELERİ

⁸⁶ Lokmân 31/32.

⁸⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 760; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 2/222.

⁸⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 760.

⁸⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 223, 628, 776; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 303; a.g.mlf., *Es'iletün ve ecvibetün fi İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Nağş (Medîne: 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1403/1983), 20.

⁹⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 129, 149, 284, 371; a.g.mlf., *Tahlîsu's-şevâhid*, 98, 245, 264.

⁹¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 638, 782; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 326.

⁹² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 887.

⁹³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 654.

⁹⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 461, 791, 178.

⁹⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 232.

⁹⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 250, 278, 284.

⁹⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 425.

⁹⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 584.

⁹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 887.

2.2.1. Ze`ame (زعم)

Lügatte "zannetmek, iddia etmek, yalan söylemek, güvence vermek, kefil olmak" anlamlarına gelen (زعم) fiili¹⁰⁰ bir tenkit lafzı olarak, delile dayanmayan söz ve görüşleri ifade eder.¹⁰¹ İbn Hişâm, karşıt görüş sahiplerinin ileri sürdükleri görüşlerinde zanna ve vehme düştüklerini, kesin bir bilgiye sahip olmadıklarını, delillerinin yanlış ya da yetersiz oluşu nedeniyle savundukları görüşün hatalı ve geçersiz olduğunu belirtmek amacıyla çok defa (زعم) kelimesini bir tenkit ifadesi olarak kullanmıştır.¹⁰² Bu kelimeyi çoğunlukla fiil formunda¹⁰³ kullanmış olan müellif, söz konusu fiilin ism-i fâil¹⁰⁴ ve mastar¹⁰⁵ formlarına da bu anlamda yer vermiştir.

Örneğin bazı dilciler, (كَيْفَ) sözcüğünün atf görevi de üstlendiğini öne sürmüş ve bu görüşlerine delil olarak (وهانَّ على الأذنى فكيف الأبعاد) beytinde mecrûr olarak geçen (الأبعاد) kelimesini göstermişlerdir. İbn Hişâm söz konusu cümlede geçen (كَيْفَ)'nin atf harfi olamayacağını ifade ettikten sonra söz konusu görüş sahiplerini (زعم) fiilini kullandığı " زعم قوم أن كيف تأتي عاطفة / bir grup, (كيف)'nin atf harfi olarak da geldiğini iddia etmiştir" ifadeleriyle eleştirerek bu görüşün isabetli olmadığına dikkat çekmiştir. Zira beyitteki (كيف) sözcüğü zaten bir atf harfi olan 'fâ' harfine bitişmiştir. Dolayısıyla buradaki (كيف) atf harfi olmayıp haber olmak üzere mahallen merfû bir isimdir.¹⁰⁶ İbn Hişâm bu açıklamalarının ardından söz konusu beyitte geçen (الأبعاد) kelimesinin mecrûr olmasına sebep teşkil edebilecek 3 ayrı vecih zikretmiştir.¹⁰⁷

2.2.2. Bâtl (باطل)

Sözlükte "boşa gitme, temelsiz, hükümsüz ve geçersiz olma, heder ve hebâ olma" gibi anlamlara gelen bâtl (باطل) kelimesi hakk kavramının zıddıdır.¹⁰⁸ Terim anlamda ise "gerçeğe uymayan, doğruluğu ve haklılığı bulunmayan hüküm, inanç ve düşünceleri" ifade

¹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/264; Râğıb el-Esfehânî, *el-Müfredât*, 281.

¹⁰¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (y.y., Dârü'r-Reyyân, tsz.), 152; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/906.

¹⁰² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 43, 44, 109, 125, 152, 246, 265, 266, 273, 449, 481, 503, 534, 570, 699; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 3/151; a.g.mlf., *el-Mesâilü's-seferiyye*, 15; a.g.mlf., *Es'ile*, 11, 25; en-Neccâr, *Diyyâu's-sâlik*, 2/362, 373, 374.

¹⁰³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 43, 44, 109, 125, 152, 246, 265, 266, 273, 449, 481, 503, 534, 570, 699.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 359, 436, 488.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 125.

¹⁰⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 274; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/219; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb*, Thk. Abdulazîz Rabâh-Ahmed Yûsuf Dekkâk (Beyrût: Dâru'l-Me'mûn, 1973-1993), 4/273.

¹⁰⁷ İbn Hişâm'a göre söz konusu 3 vecih şöyledir: Birinci veche göre (فكيف حال الأبعاد) takdirinde olup kendisine muzâf olan mahzûf bir mübteda ile mecrurdur. İkinci (فكيف الهوا على الأبعاد) takdirinde olup mübteda ve harf-i cer hazfedilmiştir. Üçüncü vecih olarak da şiirdeki (الأبعاد) kelimesinin atf harfi olan 'fâ' ile mecrûr kılınmış olabileceğini, ancak (كَيْفَ)'nin hükümde öncelikli olduğunu bildirmek için atf harfi (ت) ile ma'tûf olan (الأبعاد) arasına getirildiğini belirtmiştir. (Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 274; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 3/219; el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb*, 4/273).

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/56; el-Esfehânî, *el-Müfredât*, 64-65.

eder.¹⁰⁹ İbn Hişâm bâtil lafzıyla yakın anlamı olarak *lâ hakîkate leh/gerçekliği yok* (لا حقيقة له) ifadesini de bir tenkit ifadesi olarak kullanmıştır.¹¹⁰ Müellif sahîh ve sâbit bir delili olmayıp manâyı bozacak derecede umûmî dil kurallarına muhâlif olan, birçok yönden hatalı olup zan ve yanılsmaya dayanan görüşleri belirtmek üzere bâtil ifadesini kullanmıştır. Daha sonra o görüşün niçin bâtil olduğunu izah etmiş ve buna karşılık doğru ve isabetli olan görüşü gerekçesiyle birlikte açıklamıştır.¹¹¹

İbn Hişâm, dilcilerin bazen vehme düşerek anlamı bozacak derecede i'râb hatası yaptıklarını ifade etmiştir. İ'râb hatası yaptıkları yerlerden biri olarak (قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ) (أَنْ تُفْعَلَ) âyetindeki¹¹² ifadesini (أَنْ تُفْعَلَ) cümlesine atfetmiş olmalarını örnek göstermiştir. Her ne kadar ilk bakışta durum böyle olsa da -manâyı bozacağı için- bu i'râb şeklinin doğru olmayacağını kaydeden müellif,¹¹³ bu yaklaşımı وَذَلِكَ /bu bâtildir diyerek tenkit etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ Hz. Şuayb (as.)'ın kavmine, malları hususunda diledikleri şekilde tasarrufta bulunmayı emretmemiştir. Bu nedenle (أَنْ تُفْعَلَ) ifadesi (أَنْ تُفْعَلَ) cümlesine değil, (تَفْعَلَ) fiilinin ma'mûlû konumunda olan (مَا) kelimesine ma'tûftur ve cümle (... أَنْ تُفْعَلَ أَنْ تُفْعَلَ) şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Hişâm'a göre, dilcileri böyle bir yanılıya düşüren temel sebep, âyetteki (أَنْ) harflerinin kendilerinden sonra gelen birer fiille atıflı olarak tekrar etmiş olmasıdır.¹¹⁴

2.2.3. Merdûd (مردود)

Merdûd (مردود) kelimesi *radde* (رَدَّ) fiilinin ism-i mef'ûlu olup sözlükte “geri çevrilmiş, îade edilmiş, reddedilmiş, makbûl olmayan” anlamlarına gelmektedir.¹¹⁵ İbn Hişâm, herhangi bir delile dayanmaması yahut delilinin üzerine hüküm binâ edilemeyecek derecede zayıf olması, gramer kurallarına aykırılık teşkil etmesi vb. nedenlerle makbûl olmayıp terk edilmesi/reddedilmesi gerektiğini düşündüğü görüş ve yaklaşımları bildirmek üzere merdûd ifadesini birçok yerde kullanmıştır.¹¹⁶ Söz konusu kelimenin fiil formlarına¹¹⁷ da bu anlamda yer veren İbn Hişâm, merdûd olduğunu ifade ettiği yaklaşımın niçin reddi gerektirdiğini de gerekçesiyle birlikte açıklamıştır.

¹⁰⁹ el-Esfehânî, *el-Müfredât*, 64-65, Tehânevî, *Keşşâf*, 1/686; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 61; Fahrettin Olguner, “Bâtil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/147.

¹¹⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 859.

¹¹¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 64, 77, 109, 131, 339, 470, 501, 686, 756.

¹¹² Hûd 11/87.

¹¹³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 686; Behcet Abdolvâhid Sâlih, *el-İ'râbu'l-mufassal li Kitâbillâhi'l-mürettel* (Ammân: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 5/226.

¹¹⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 686.

¹¹⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/110-111; er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 101; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/172; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kâhire: Dâru'l-'İlm ve's-Sekâfe, tsz.), 227.

¹¹⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 34, 90, 130, 133, 138, 244, 308, 325, 362, 374, 648, 696, 761; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zehab*, 593; a.g.mlf., *el-Mesâilü's-seferiyye*, 25; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 3/221.

¹¹⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 108, 721, 724, 818, 819.

Örneğin bazı dilciler (وَلْيُثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ) ¹¹⁸ âyetinde geçen (سِنِينَ) kelimesinin i'râbı hakkında iki farklı görüş ortaya koymuşlardır: Bir görüşe göre âyetteki (سِنِينَ) kelimesi (ثَلَاثَ) sayısından bedel olmak üzere mansuptur. Diğer bir yaklaşıma göre ise (مِائَةٍ) kelimesinden bedel olarak mecrurdur. Ancak İbn Hişâm, (سِنِينَ) ifadesinin (مِائَةٍ) kelimesinin yerine geçmesi durumunda anlamın bozulacağı gerekçesiyle söz konusu vecihlerden ikincisi için "وَالثَّانِي الْمَرْدُودُ/ikincisi *merdûddur*" diyerek bu i'râb şeklinin makbûl olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁹ Müellifin *merdûd* lafzı ve türevleriyle tenkitten bulunduğu meseleler incelendiğinde bu kavram ile bâtil ifadesini birbirine yakın anlamda kullandığı söylenebilir. Nitekim her iki lafız da delilinin bulunmaması ya da çok zayıf olması, mânayı bozması, dil kurallarına aykırılık teşkil etmesi ve bu nedenle de terk edilmesi gerektiği ortak noktasında birleşmektedir. Aralarındaki nüans ise bâtil lafzının yer yer vehm, tevehhüm (zan, yanılsama, yanlış algılama) kavramlarıyla ilişkilendirilmesidir.¹²⁰

2.2.4. Hark (خرق)

Hark (خرق) kelimesi sözlükte "delmek, yırtmak, bozmak, kesmek, yarmak, (bir yasağı) ihlâl etmek, (yalan vb.) uydurmak" gibi anlamlara gelmektedir.¹²¹ İbn Hişâm, dil âlimlerinin üzerinde icmâ ettikleri bir görüşün aksini iddia edenleri tenkit etmek ve savundukları görüşün yanlışlığını bildirmek üzere *hark* kelimesini kullanmıştır.¹²² Örneğin, mâzî fiillerin sonuna bitişen sâkin (ث) harfinin müenneslik alâmeti olduğu hususunda dilciler icmâ etmiş iken el-Celûlî söz konusu harfin isim olduğunu iddia etmiştir. İbn Hişâm onun bu iddiasını "هذا خرق لإجماعهم/ bu onların (dilcilerin/nahivcilerin) icmâ'ını delmektir/ihlâl etmektir" diyerek tenkit etmiş,¹²³ icmâya muhalefeti *hark* lafzıyla ifade etmiştir.

2.2.5. Fâsid (فاسد)

Fesede (فسد) fiilinin ism-i fâili olan *fâsid* (فاسد) kelimesi sözlükte "bozulmak, çürümek, geçersiz olmak, normalin dışına çıkmak, kötüleşmek, telef olmak, doğru yoldan sapmak, kokuşmak" gibi anlamlarına gelmektedir.¹²⁴ İbn Hişâm *fâsid* lafzını delil yönünden zayıf olup dilbilgisel açıdan hatâ içeren görüş ve yaklaşımları bildirmek üzere kullanmış, söz konusu görüşe göre hareket edildiğinde anlamsal açıdan meydana gelebilecek bozulmalara da genellikle dikkat çekmiştir.¹²⁵ Aynı anlamı ifade etmek kelimenin fiil formlarına da yer veren¹²⁶ müellif, *fâsid* ifadesini genellikle sahîh ve savâb lafızlarının zıddı olarak

¹¹⁸ el-Kehf, 18/25.

¹¹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 696.

¹²⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 686, 756; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 554.

¹²¹ er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 73; Râğıb el-Esfehânî, *el-Müfredât*, 193-194; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/73; Abdülhamîd Ömer, *Mu'cem*, 1/634.

¹²² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 17, 158.

¹²³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 158.

¹²⁴ el-Esfehânî, *el-Müfredât*, 491; Abdülhamîd Ömer, *Mu'cem*, 3/1712.

¹²⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 102, 325, 342, 687, 690, 695.

¹²⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 402, 573, 668, 696, 887, 697.

kullanmıştır.¹²⁷ İbn Hişâm'a göre diltelerin i'râb yönünden yanlış düştikleri yerlerden biri de (وَأَيُّ خِفْتُ الْمَوْلَى مِنْ وَرَأَى) ¹²⁸ âyetindeki (مِنْ) harf-i cerrini (خِفْتُ) fiiline muteallık kılmalarıdır. Oysa ilk bakışta durum böyle görünse de bu yaklaşım وَهُوَ فَاسِدٌ فِي الْمَعْنَى / *manâda bozulmaya* yol açmaktadır. Ona göre manânın sıhhati açısından burada doğru olan taalluk şekli (مِنْ) harfinin, velâyet anlamı içermesi sebebiyle (الْمَوْلَى) kelimesine muteallık olmasıdır. Bu durumda söz konusu âyet (خِفْتُ وَلَا يَتَّهِمُ مِنْ بَعْدِي وَسُوءَ خِلَافَتِهِمْ) takdirinde olur.¹²⁹

2.2.6. Vehm/Tevehhüm (وَهُمْ/تَوَهُّم)

Sözlükte "kuruntu, zan, tahmin, hayal, yanlışlık, yanlış düşmek, zihne veya kalbe doğan şey"¹³⁰ mânalarına gelen *vehm* (وَهُمْ) kelimesi bilgi değeri açısından "tercihe uzak olan (mercûh) düşünce veya görüş, iki kanaatin daha zayıf olanı" anlamında kullanılmaktadır.¹³¹ Aynı kökün tefe`ul (تَفْعُل) babından olan *tevehhüm* (تَوَهُّم) ise "zanna kapılmak, yanlış algılamak, kuruntuya düşmek, bir şeyin varlığı hakkında tereddüt etmek"¹³² gibi anlamlara gelmektedir. Tenkit amacıyla bu kavramları sıkça kullanan İbn Hişâm genellikle bu ifadelerle, karşı görüş sahibinin öne sürdüğü görüşünde kesin bilgi sahibi olmadığına, ilgili meselede yanlışya düştüğüne veya zanna dayanarak yanlış hükme vardığına işârette bulunmuştur.¹³³ Müellif vehm lafzının hem fiil¹³⁴ ve mastar¹³⁵ formlarını, *tevehhüm* kelimesinin de daha çok fiil olmak üzere¹³⁶ mastar¹³⁷ ve ism-i fâil¹³⁸ formlarını bu anlamlarda kullanmıştır. İbn Hişâm bu ifadelerle tenkitte bulunduğu mevzularda yanlış olan yaklaşımı belirtmenin yanı sıra söz konusu meselede kendi cihetinden doğru kabûl ettiği görüşe de genellikle dikkat çekmiştir. Bazen eleştirdiği diltelerin içine düştüğü yanlışlığın çok ileri boyutta olduğunu bildirmek üzere "فَاحِش/fâhiş" sıfatını kullanmış ve هَذَا وَهُمْ فَاحِشٌ / *bu, fâhiş bir yanlışlıktır* diyerek onları tenkit etmiştir.¹³⁹ İbn Hişâm *vehm* ve *tevehhüm* kavramları ile diğer bir tenkit lafzı olan *ze'ame*

¹²⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 687, 695.

¹²⁸ Meryem 19/5.

¹²⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 687. İbn Hişâm âyetteki (مِنْ) cer harfinin muteallakının, (الْمَوْلَى) kelimesinden hâl olan mahzûf bir öge ya da o kelimeye muzâf olup yine mahzûf olan bir sözcük de olabileceğine dikkat çekerek iki farklı i'râb vechi daha zikretmiştir. (Bk. *Muğni'l-lebîb*, 687).

¹³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/643-44; el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğâ*, 1273; Abdulhamîd Ömer, *Mu'cem*, 3/2501.

¹³¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1808; Rızâ, *Mu'cem*, 5/824; Ali Durusoy, "Vehim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 42/615.

¹³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/643-44; Cevherî, *Tâcü'l-lüğâ*, 1273; Rızâ, *Mu'cem*, 5/824; Abdulhamîd Ömer, *Mu'cem*, 3/2501.

¹³³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 45, 111, 162, 165, 205, 368, 532, 686; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 129, 349, 554; a.g.mlf., *Şerhu Katri'n-nedâ*, 57.

¹³⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 165; 205, 532; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 129, 349.

¹³⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 45, 111, 368, 554; a.g.mlf., *Şerhu Katri'n-nedâ*, 57.

¹³⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 119, 418, 869, 874; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 447, 587; a.g.mlf., *el-Mesâilü's-seferiyye*, 36; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 2/22.

¹³⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 619, 869.

¹³⁸ İbn Hişâm, *Tahlîsu's-şevâhid*, 55; a.g.mlf., *İtirâzu's-şart ale's-şart*, thk. Abdulfettâh el-Hamûz (Ürdün: Dâru Ammâr, 1406/1986), 54.

¹³⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 45, 111, 368.

filini bazen bir arada kullanmış, bu çerçevede her iki lafza da aynı tenkit cümlesinde yer vermiştir.¹⁴⁰ Konuyla ilgili örnekler şöyledir:

1. İbn Hişâm, istifhâm hemzesinin nefiy harfi olan (ﻻ)'nın önüne gelmesi durumunda hükmün değişmeyip mânanın sabit kalacağını ifade etmiştir. Örnek olarak da (ﺍﻻ ﺍﺻﻄﺒﺎﺯ ﻟﺴﻠﻤﻰ) (أم لها جلد) beytini getirmiş, ancak bu şekildeki kullanımın yaygın olmadığını belirtmiştir. Müellif kullanımının azlığı nedeniyle Şelebîn'in bu hususta yanılığa düştüğünü bildirmiş ve "وقد وهم الزجاجي فرغم أن من العزب من يثني أمس " /Bu kullanım azdır. Öyle ki, Şelebîn böyle bir kullanımın hiç vâki olmadığı zannına kapılmıştır" diyerek onun bu konudaki detaya vâkıf olmadığına dikkat çekmiştir.¹⁴¹

2. (أمس) zarfının i'râbı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür: 1) Mutlak olarak kesra üzere mebnidir. 2) Mutlak olarak gayr-ı munsarîf i'râbı alır. 3) Sadece ref halinde gayr-ı munsarîf i'râbı alır, nasb ve cer hallerinde kesra üzere mebnî olur.¹⁴² İbn Hişâm ikinci görüşe mesned olarak ileri sürülen ve عجبا مذ أمسا cümlesiyle başlayan beyti Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin (öl. 337/949) yanlış anladığını ifade etmiş ve "وقد وهم الزجاجي فرغم أن من العزب من يثني أمس " / *Zeccâcî yanılığa düşmüş, bu beyti delil getirerek bazı Arapların 'أمس' lafzını fetha üzere mebnî okuduğunu sanmıştır*" diyerek onun yanılığına işaret etmiştir.¹⁴³ Bu açıklamanın ardından "والصواب أنه مُعْرَبٌ غير منصرف" / *bunun doğrusu, onun (أمس kelimesinin) mu'rab ve gayr-ı munsarîf olmasıdır*" ifadesiyle de bu konuda kendi açısından isabetli olan görüşü belirtmiştir.¹⁴⁴ Görüldüğü üzere İbn Hişâm burada (وهم) ve (زعم) tenkit lafızlarını aynı cümlede kullanmış, yanlış algıyı (وهم) kelimesiyle belirtmiş, (زعم) fiiliyle de bu yaklaşımın zanna dayanan hatalı bir hüküm olduğuna işarette bulunmuştur.

2.2.7. Hatâ (خطأ)

Hatie (خطئ) fiilinin mastarı olan *hata* (خطأ) kelimesi lügatte "yanlış yapmak, yanılmak, hata etmek, hedefi tutturamamak" anlamlarına gelmekte olup savâb sözcüğünün zıddıdır. Bu kelime genellikle konuşurken, düşünürken veya bir eylemde bulunurken meydana gelen yanlışlık, hedefi ıskalama, doğruyu tutturamama anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁴⁵ İbn Hişâm bu kelimeyi, dilbilgisel yönden yanlış hükme varmış olan dilcilerin hatasını belirtmek amacıyla kullanmış,¹⁴⁶ ayrıca bu hatanın ne tür bir anlam bozulmasına yol açtığına da dikkat çekmiştir. Müellif söz konusu yanlışlığı belirttikten sonra o meselede kendi cihetinden

¹⁴⁰ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 129.

¹⁴¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/22.

¹⁴² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/283-285; İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâid*, 2/223; İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 126-129; a.g.mlf., *Şerhu Katri'n-nedâ*, 52-57.

¹⁴³ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 129; a.g.mlf., *Şerhu Katri'n-nedâ*, 57.

¹⁴⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 57.

¹⁴⁵ Esfehânî, *el-Müfredât*, 201-202; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/65-66; Abdülhamîd Ömer, *Mu'cem*, 1/658-659; H. Yunus Apaydın, "Hata", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/437.

¹⁴⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 125, 244, 273, 402, 601, 699, 706, 753; a.g.mlf., *el-Mesâilü's-seferiyye*, 12, 22, 37.

doğru olan vechi de zikretmiştir. Çoğunlukla bu kelimenin mastarına yer vermiş, az da olsa fiil¹⁴⁷ ve ism-i fâil¹⁴⁸ formlarına başvurmuştur. İbn Hişâm yanlış olan dil meselesini tashih ederken hata kelimesinin karşılığında bazen zıddı olan savâb kelimesini de kullanmıştır.¹⁴⁹

İbn Hişâm herhangi bir görüşün yanlışlığını belirtmek için hata lafzıyla aynı veya yakın anlamlı olarak ğalita/yanlış yaptı (غلط),¹⁵⁰ leyse kemâ kâle/onun dediği gibi değil (ليس كما قال),¹⁵¹ leyse kezâlik/öyle değil (ليس كذلك),¹⁵² ğayru sedîd/doğru değil (غير سديد),¹⁵³ leyse kemâ ze'ame/ zannettiği gibi değil (ليس كما زعم),¹⁵⁴ lahn/gramer hatası (لحن)¹⁵⁵ ifadelerini de birer tenkit lafzı olarak kullanmıştır. Hatâ ifadesini kullanarak tenkitte bulunduğu örneklerden biri şöyledir:

Bazı dilciler (إدا) zarfının (وجدت) ve (أيت) fiillerinin anlamını içerdiğini, bu nedenle mef'ûl ögesini nasbetmesinin câiz olacağını, ayrıca (إدا) zarfının kendisinden sonra gelen isim için aynı zamanda haber olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn Hişâm, bu görüşü "وَعَدًا وَخَطًا لِأَنَّ الْمَعْنَى لَا تَتَصَبُّ الْمَفَاعِيلُ الصَّحِيحَةَ / Bu yanlıştır. Çünkü mânalar sahîh olan mef'ûlleri nasbetmez" diyerek eleştirmiş ve mânaların ancak zarflarda ve hâl ögelerinde amel edebileceğini belirtmiştir. Çünkü (إدا)'nın kendisinden sonrasını nasbedebilmesi için -bu görüş sahibinin iddiasına göre- fâil ve ayrıca başka bir mef'ûl daha alması gerekir.¹⁵⁶ Zira (وجد) ve (أيت) fiilleri iki mef'ûle ihtiyaç duyar. Bu durumda (إدا)'dan sonra gelen ilk ismin de mansûb olması lâzım gelir.¹⁵⁷ Görüldüğü üzere İbn Hişâm, ilgili görüşün yanlışlığını bildirdikten sonra meselenin doğrusunu zikretmiş ve o görüşün niçin hatalı olduğunu da gerekçesiyle birlikte açıklamıştır.

2.2.8. Tekellüf (تكلف)

Sözlükte "aşırı sevgi beslemek, düşkün olmak, (yüz) kızarmak, bozarmak, kararmak" gibi anlamlara gelen (كلف) fiilinin tefe`ul (تفعّل) bâbından masdarı olan *tekellüf* (تكلف) kelimesi "yüklenmek, bir şeyi zorla, isteksiz veya yapmacık bir tavırla yapmak, güçlüğü katlanmak, kendisini sıkıntıya sokmak, sünü hâl ve hareket" mânalarını ifade etmektedir.¹⁵⁸ İbn Hişâm bu kelimeyi, dilbilgisel tahlillerde zorlama te'villere giden, ihtiyaç olmadığı halde meselenin anlaşılmasını güç kılacak takdir ve hazifler yapan dilcileri tenkit etmek amacıyla

¹⁴⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 125, 882.

¹⁴⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 677.

¹⁴⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 601, 757.

¹⁵⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 108, 162, 622; a.g.mlf., *Es'ile*, 33; a.g.mlf., *Tahlisu's-sevâhid*, 75.

¹⁵¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 462, 612.

¹⁵² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 791.

¹⁵³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 464, 778; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 1/102.

¹⁵⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 724.

¹⁵⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 53, 497, 702, 775.

¹⁵⁶ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 125.

¹⁵⁷ Ceys, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 4/1958.

¹⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/307; Abdülhamîd Ömer, *Mu'cem*, 3/1950.

kullanmıştır.¹⁵⁹ Müellif, tekellüf lafzıyla yakın anlamli olarak bazen *te`assüf* (تعسف)¹⁶⁰ ve *ichâf* (إحفاف)¹⁶¹ ifadelerine de yer vermiştir.

Örneğin İbn Hişâm şart anlamı içermekle birlikte muzâri fiili cezmetmeyen edatlardan olan (إِذَا) zarfının, bazen şart anlamının dışında da kullanıldığını belirtmiş, (وَإِذَا مَا) ¹⁶² ve (وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ) ¹⁶³ âyetlerini de buna örnek göstermiştir. Müellife göre bu âyetlerde yer alan (إِذَا), şart edatı değil kendisinden sonra haber ve mübteda şeklinde gelen (هَمَّ يَغْفِرُونَ) ve (هَمَّ يَنْتَصِرُونَ) cümleleri için zarftır. Zira eğer şart içerseydi ve peşinden gelen isim cümleleri de ona cevap teşkil etseydi tıpkı (وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِيَدَيْهِ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) ¹⁶⁴ âyetinde olduğu gibi cevabının başına fâ (فَ) harfinin gelmesi gerekirdi. İbn Hişâm bu bilgileri aktardıktan sonra söz konusu âyetlerin i'râbı hakkında iki farklı görüş daha nakletmiştir. Bir görüşe göre, ilgili âyetlerde yer alan zamirler mübtedâ değil te'kidir, onlardan sonra gelen kısımlar da şartın cevabıdır. Diğer görüşe göre ise şartın cevabı mahzûftur, kendisinden sonraki cümle buna delâlet etmektedir. Müellif bu görüşlerden ilkini aktardıktan hemen sonra "ظاهر التعسف / açık bir zorlamadır", diğerinden sonra da "تكلف من غير ضرورة / lüzumsuz bir tekellüftür" diyerek her iki yaklaşımı da eleştirmektedir.¹⁶⁵ Görüldüğü üzere müellif bu meselede tekellüf ve te'assüf lafızlarına aynı bağlamda yer vermiş, bu kavramları birbirine yakın anlamlarda kullanmıştır.

2.2.9. Sehv (سهو)

Sehv kelimesi *sehâ* (سها) fiilinin masdarı olup sözlükte "yanılmak, unutmak, gözden kaçırmak, dikkatsiz davranmak, bilmeden yanlışla düşmek, ihmal etmek" gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶⁶ İbn Hişâm, herhangi bir mesele hakkında dalgınlık, unutma, yanılma, dikkatsizlik vb. sebeplerle yanlış hükme varan dilcileri tenkit etmek amacıyla *sehv* lafzını kullanmıştır.¹⁶⁷ Konuyla ilgili bir örnek şöyledir:

İbn Hişâm, (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ) ¹⁶⁸ âyetinin başında yer alan (مَا)'nın şartiyye olup (نَنْسَخُ) fiili sebebiyle *nasb* mahallinde olduğunu belirtmiş, ardından (مَا)'nın *mansûb* olmasına sebep teşkil eden iki farklı i'râb vechi zikretmiştir. Bu vecihlerden biri *me'ûlün bih*, diğeri de *me'ûlün mutlak* olduğudur. *Me'ûlün mutlak* olması durumunda âyetin takdiri (أَيُّ نَسَخٍ نَنْسَخُ) şeklinde olur. Ancak Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219) *mastariyye* olan *mâ* (مَا)'nın *amel*

¹⁵⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 136, 174, 183, 303, 377, 400, 416, 421, 518, 586; a.g.mlf., *İ'tirâzu's-şart*, 51; a.g.mlf., *Es'île*, 11.

¹⁶⁰ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 221.

¹⁶¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 124, 249, 310.

¹⁶² eş-Şûrâ 42/37.

¹⁶³ eş-Şûrâ 42/39.

¹⁶⁴ el-En'âm 6/17.

¹⁶⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 136; Ceys, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 4/1947.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/406; Abdülhamîd Ömer, *Mu'cem*, 2/1127.

¹⁶⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 39, 63, 75, 402, 416, 479, 640; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 319, 392, 475.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/106.

edemeyeceğini ifade ederek mef'ûlün mutlak olduğu yönündeki görüşe karşı çıkmıştır. İbn Hişâm, dikkatsizliği nedeniyle hataya düşen Ebu'l-Bekâ'nın bu yaklaşımını "وَهَذَا سَهْوٌ مِنْهُ / Bu, ondan kaynaklanan bir dalgınlıktır, yanılmadır" diyerek eleştirmiştir. Nitekim İbn Hişâm'ın belirttiğine göre, o âyetteki "mâ" edatının mastariyye ve aynı zamanda mef'ûlün mutlak olduğu yönündeki görüşün sahibinden bu vechi nakleden kişi bizzat Ebu'l-Bekâ'nın kendisidir.¹⁶⁹

2.2.10. Za'îf (ضعيف)

Za'îf (ضعيف) kelimesi (ضَعْفٌ) fiilinden sıfat-ı müşebbehe olup sözlükte "zayıf, dayanıksız, güçsüz, aciz" anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁰ İbn Hişâm, sahîh görüşün mukâbili olarak¹⁷¹ kullandığı bu kavramı, delil yönünden zayıf olan, Arap dilinin genel kuralları dışında kalıp şâz olarak kullanılan ve nâdiren başvurulan görüşleri bildirmek ve bu görüş sahiplerini eleştirmek amacıyla kullanmıştır.¹⁷² Kelimenin fiil¹⁷³ ve ism-i tafdil¹⁷⁴ formlarına da bu anlamda yer vermiş olan müellif, genellikle bu lafızla eleştirdiği yaklaşımların niçin zayıf olduğunu gerekçesiyle birlikte ortaya koymuş ve o konuda sahîh olan görüşü de zikretmiştir.

Örneğin bazı dilciler (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ)¹⁷⁵ âyetinde geçen (أهل) kelimesinin ihtisâs vechi üzere mansûb olduğunu savunmuşlardır. Ancak İbn Hişâm, bu âyette mansûb olarak gelen (أهل) kelimesinin muhatap zamirinden sonra vuku bulduğunu, oysa ihtisâs vechinin (لَحْنٌ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورُثُ)¹⁷⁶ hadisinde olduğu gibi daha çok mütekellim zamirinden sonra geldiğini belirtmiş ve karşıt görüş sahiplerini "وَهَذَا ضَعِيفٌ لَوْ قُوِّعَ بَعْدَ ضَمِيرِ الْحُطَّابِ / bu görüş zayıftır, çünkü (أهل) kelimesi muhatap zamirinden sonra gelmiştir" ifadeleriyle eleştirmiştir. Son olarak müellif, buradaki (أهل) kelimesinin münâdâ olmak üzere mansûb geldiğini ve söz konusu meselede doğru olan görüşün de bu olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁷ Görüldüğü üzere burada İbn Hişâm, ihtisâs vechinin muhatap zamirinden sonra kullanımının az olduğu gerekçesiyle karşı görüşü zayıf olarak nitelemiştir.

2.2.11. Bilâdelîl (بلا دليل)

"Delilsiz, delili yok" anlamlarına gelen bilâdelîl (بلا دليل) ifadesini İbn Hişâm, herhangi bir delile dayanmayan yahut delil niteliği taşımayan argümanlara bina edilen görüşleri

¹⁶⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 416.

¹⁷⁰ Abdülhamîd Ömer, *Mu'cem*, 2/1361.

¹⁷¹ Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s. 766; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 491; Müellif 'zayıf' kavramının mukâbilinde bazen 'savâb' lafzını da kullanmıştır. (Bk. *Muğni'l-lebîb*, 714).

¹⁷² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 57, 371, 406, 429; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 453, 454.

¹⁷³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 303, 414, 550.

¹⁷⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 371, 574, 725; a.g.mlf., *Tahlîsu's-şevâhid*, 132.

¹⁷⁵ el-Ahzâb 33/33.

¹⁷⁶ Buhârî, "Meğâzî", 14, 38; "Ferâ'iz", 3, "İ'tisâm", 5.

¹⁷⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 714.

belirtmek amacıyla kullanmıştır.¹⁷⁸ Örneğin Zemahşerî (öl. 538/1144), muzari fiilin başına gelerek onu nasbenden ve anlamını olumsuzla çeviren (لَنْ) edatının te'kid ve te'bid ifade ettiğini savunmuştur. Ancak İbn Hişâm (لَنْ) edatının, nefyettiği cümleye te'kid ya da te'bid anlamı katmadığını belirtmiş ve Zemahşerî'yi " وَكَلَاهُمَا دَعْوَى بِلَا دَلِيلٍ /her ikisi de delili olmayan birer iddiadır" diyerek eleştirmiştir. Zira eğer Zemahşerî'nin dediği gibi te'bid anlamı olsaydı (فَلَنْ)¹⁷⁹ âyetinde (لَنْ) edatının nefyettiği kelime (الْيَوْمَ) sözcüğüyle kayıtlanmazdı. Aynı şekilde (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا)¹⁸⁰ âyetindeki (أَبَدًا) kelimesi de tekrar olurdu ki, aslolan tekrarın olmamasıdır.¹⁸¹

İbn Hişâm bilâdelîl ifadesiyle aynı anlamı taşıyan *lâ delile* (لَا دَلِيلَ),¹⁸² *lâ huccete* (لَا حُجَّةَ)¹⁸³ kullanımlarına da bu mânada yer vermiştir. Müellifin, ilmi bir geçerliliği ve dayanağı bulunmayan yaklaşımları belirtmek için kullandığı *leyse bişey'in* (لَيْسَ بِشَيْءٍ)¹⁸⁴ ibaresini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

3. SONUÇ

Arap dili grameri alanında birçok eser te'lif eden İbn Hişâm özellikle nahiv ilminin bütün konularını ele aldığı *Muğni'l-lebîb* başta olmak üzere eserlerinde bireysel görüşlerinin yanı sıra diğer dilcilerin yaklaşımlarına, Basra, Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs dil ekollerinin görüşlerine çokça yer vermiştir. Söz konusu ekollerin görüşlerini tarafsız bir yaklaşımla ortaya koyan müellif, delilini güçlü bulduğu fikir ve görüşleri tercih etmiş, delilini zayıf gördüğü, zan ve şüpheye mebnî olduğunu yahut herhangi bir delile dayanmadığını tespit ettiği görüşleri de gerekçeli bir şekilde reddederek eleştirmiştir. İbn Hişâm tercih ya da tenkitte bulunurken daima delilin kuvvet derecesini merkeze almış, görüşün kime veya hangi ekole ait olduğuna bakmaksızın delili güçlü olanları almış, delil yönünden zayıf olanları ise terk etmiştir. Görüşlerini zayıf veya mesnedsiz bulduğu dilcileri ilmî bir üslupla tenkit etmiş, ancak yaptıkları fâhiş hatalar nedeniyle bazılarını da sert eleştiriler yöneltmiştir.

İbn Hişâm herhangi bir dil meselesi hakkında ileri sürülen görüşler arasında delili daha güçlü ve üstün olan, tercih sebepleri yönünden öncelikli olan, dil kuralları açısından daha muteber sayılan, muhakkik dilciler nezdinde doğru ve mutemed kabûl edilen görüşleri belirtmek üzere *sahîh/esahh*, *râcih/ercah*, *zâhir/ezhar*, *savâb*, *muhtâr*, *hakk*, *tahkîk*,

¹⁷⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 374, 730; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 1/9.

¹⁷⁹ Meryem 19/26.

¹⁸⁰ el-Bakara 2/95.

¹⁸¹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 374; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 1/9; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 351.

¹⁸² İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 177, 225, 335, 782, 887; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 2/24.

¹⁸³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 426, 630; a.g.mlf., *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 217; a.g.mlf., *Evdahu'l-mesâlik*, 1/191.

¹⁸⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 71, 84, 153, 202, 300, 505, 570, 584; a.g.mlf., *Tahlisu's-şevâhid*, 48, 55, 271; a.g.mlf., *Es'ile*, 19.

hasen/ahsen, ekyes, vech, mu'temed, akreb, evlâ gibi birbirinden farklı çok sayıda tercih ifadesi kullanmıştır. Özellikle bireysel görüşlerini belirttiği yerlerde ise genellikle "عندي" kaydını koyarak "هَذَا هُوَ الصَّوَابُ عِنْدِي", "والظَّاهِرُ عِنْدِي..." vb. ifadelerle kendi görüşünü ortaya koymuştur.

İbn Hişâm delilinin zayıf olması, genel dil kurallarına aykırılık, zan ve yanılığa dayanma, herhangi bir delile dayanmama, icmâya muhâlif olma vb. sebeplerle terk edip eleştirdiği görüşleri de yine kendi içinde derecelendirerek *ze'ame, bâtil, merdûd, fâsid, vehm, tevehhüm, hatâ, sehv, te'assüf, hark, tekellüf, za'îf* gibi lafızları kullanmıştır. Bu anlamda geniş bir kavram yelpazesine yer veren müellif, söz konusu tercih ve tenkit lafızlarından bir kısmını müstakil anlamda kullanırken bazılarını da yakın veya eş anlamlı olarak kullanmıştır.

İbn Hişâm tercihte bulunurken yahut reddiye yaparken ilgili konuyu muallakta bırakmamış, çoğunlukla gerekçelerini sunmuştur. Ancak az da olsa bazı meselelerde tercih ya da tenkitte bulunmaksızın yalnızca dилcilerin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Kendisinden önceki nahivcilerin eserlerini çok iyi tetkik ettiği anlaşılan İbn Hişâm hemen hemen tüm dil konularında önceki dилcilerden nakil yapmış, görüş ve delilleri tartışmış ve bunlar arasında tercihlerde bulunmuştur. Nahiv ilminin inceliklerine vâkıf olan İbn Hişâm bu dil birikimini özellikle *Muğni'l-lebîb* adlı eserine açıkça yansıtmıştır.

Belli bir dil mektebini taklit etmeyen İbn Hişâm eserlerinde ekol taassubuna girmemiş, delilini sağlam ve doğru bulduğu görüşleri tercih etmiştir. Görüşünü tercih ettiği bir ekolü veya mensuplarını başka meselelerde eleştirerek görüşlerine reddiye vermesi de bunu göstermektedir. Mısır dil mektebinin dилcileri arasında sayılan İbn Hişâm'ın dil meselelerine dair tercihleri, fikir ve görüşleri incelendiğinde belli bir dil ekolüne bağlı kaldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira bütün dil ekollerinden tercihe şayan bulduğu görüşler mevcuttur. Bununla birlikte tercihe uygun bulduğu görüşlerin çoğunlukla Basra dil ekolüne ait görüşler olduğunu belirtmek gerekir. Öyle ki, bazı yerlerde Basra ekolü mensupları için "أصحابنا/arkadaşlarımız" ifadesini de kullanmaktadır. Kanaatimizce İbn Hişâm'ın bu ifadeyi kullanma sebebi, Basra ekolünün delil ve görüşlerinin çoğunluğunu güçlü ve isabetli bulmasından ileri gelmektedir. Zira başta *Muğni'l-lebîb* olmak üzere dil alanına hasrettiği eserleri dikkatle incelediğinde, tercihlerde bulunurken sadece bir ekole bağlı kalmadığı, delillerin kuvvet derecesini merkeze aldığı, dil ekolleri ve mensupları karşısında objektif bir tutum sergilediği açıkça görülecektir.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Abdülhamîd Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu`cemü'l-luğati'l-'arabiyye el-mu`âsıra*. y.y., `Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *et-Tuhfetü's-seniyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye: Temel Konularıyla Nahiv İlmine Giriş*. çev. Ramazan Aslan – Emrah Baş. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2022.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafâ. *Muhtasarü Muğni'l-lebîb `an kütübi'l-e`ârîb*. thk. Sadreddîn Buğda. Diyarbakır: Mektebetu Diyarbekir, 1437/2016.
- Anzî, Abdullâh b. Yûsuf b. İsâ b. Ya`kûb el-Ya`kûb el-Cüdey'. *el-Minhâcü'l-muhtasar fî 'ilmeyi'n-nahvi ve's-sarf*. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1428/2007.
- Apaydın, H. Yunus. "Hata". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/437-442, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kâhire: Dâru'l-'İlm ve's-Sekâfe, tsz.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb*. thk. Abdulazîz Rabâh-Ahmed Yûsuf Dekkâk. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn, 1973-1993.
- Behrân, Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kâfil bi neyli's-sûl fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Velîd b. Abdurrahman b. Muhammed Âl Firyân. y.y., Dâr-u `Âlemi'l-Fevâid, tsz.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüğa ve shâhu'l-arabiyye*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. İbrâhîm el-Ebyârî. y.y., Dâru'r-Reyyân, tsz.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1968.
- Dervîş, Muhyiddîn b. Ahmed Mustafa. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânuhu*. Hıms: Dâru'l-irşâd, 1415/1994.
- Desûkî, Muhammed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, tsz.
- Durusoy, Ali. "Vehim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/615-616, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Karîmî. *el-Külliyât mu'cemün fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, tsz.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-arab*. thk. Receb Osmân Muhammed. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1421/2000.

Emîn, Abdusselâm Muhammed. *Hâşiyetu'd-Dusûkî alâ Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'ârib*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Râğîb el-Esfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, y.y., Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, tsz.

Esedî, Ebu'l-Bekâ Muvaffakkuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş b. Muhammed. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd. *et-Tasrîh bi-mazmûni't-Tavzîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

Fârisî, Ebû Ali. *el-Mesâilü'l-halebiyyât*. thk. Hasan Hindavi. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1987.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsân Abbâs. Kâhire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1936-1938.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. thk. Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullâh. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâ'î. y.y., Dâru'l-Fikr, tsz.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*. thk. Abdülğanî ed-Dezar. Sûriye: eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tevzi', tsz.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Abdulcelil el-Attâr el-Bekrî. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2012.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *el-Mesâilü's-seferiyye fi'n-nahv*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *Risâletü'l-mebâhisi'l-merdiyye*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dımaşk/Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1408/1987.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *Tahlîsu's-sevâhid ve telhîsü'l-fevâid*. thk. Abbâs Mustafa Sâlihî. y.y., Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1986.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *Kavâ'idü'l-i'râb ve nüzhetü't-tüllâb*. thk. eş-Şibrâvî b. Ebî'l-Me'âtî el-Mısrî. y.y., Dâru'r-Riyâde, 1442/2021.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *Es'iletün ve ecvibetün fi l'râbi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Nağş. Medîne: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1403/1983.

İbn Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh. *İ'tirâdu's-şart ale's-şart*. thk. Abdulfettâh el-Hamûz. Ürdün: Dâru Ammâr, 1406/1986.

İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Ceyânî. *Şerhu Teshîli'l-fevâid*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid-Muhammed-Muhammed Bedevî el-Mahtûn. y.y., Dâru Hecr, 1410/1990.

İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Ceyânî. *Teshîlü'l-fevâid ve Tekmîlü'l-mekâsîd*. Thk. Muhammed Kâmil Berekât. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1387/1967.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, tsz.

İbn Şecerî, Diyâuddîn Ebu's-se'âdât Hibetullâh b. Ali b. Hamza. *Emâlî İbn Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tancî. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1991.

İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl en-Nahvî. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdulhuseyn el-Fetlî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, tsz.

İbnu'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fi 'ilmi'l-arabiyye*. thk. Fethi Ahmed Aliyyüddîn. Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1420/1999.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970-72.

İbn Ukayl, Behâüddîn. *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâid*. nşr. Câmî'atu Ümmi'l-kurâ. Dımaşk: Dâru'l-Fikr-Cidde: Dâru'l-Medenî, 1400-1405/1980-1984.

İbn Sâiğ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Sibâ' b. Ebîbekr. *el-Lemha fî şerhi'l-Mülha*. thk. İbrâhim b. Sâlim es-Sâ'idî. Medîne: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1424/2004.

Îc' Adûdüddîn Abdurrahman. *Şerhu muhtasari'l-Muntehe'l-usûlî*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm. *el-Mühimmât fî şerhi'r-Ravdati ve'r-Râfi'î*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.

Kavâsımî, Ekrem Yûsuf Ömer. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1423/2003.

Kâf, Sekkâf b. Ali. *M'ucemün fî müstelahâti fikhî's-Şâfi'*. y.y., 1417/1997.

Mendeylî el-Endûnisî, Abdülkadir b. Abdülmütalib. *el-Hazâinü's-seniyye min meşâhîri'l-kütübi'l-fikhîyye li eimmetine'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. thk. Abdülaziz b. es-Sâyib. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1424/2004.

Murâdî, Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve-Muhammed Nedîm Fâdıl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.

Murâdî, Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî. *Tavdîhu'l-makâsîd ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahman Ali Süleyman. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1428/2008.

Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhalik 'Uzayme. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb.

Neccâr, Muhammed Abdulazîz. *Diyâu's-sâlik ilâ Evdahi'l-mesâlik*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.

Nâzır el-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Muhibbuddîn el-Halebî. *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâid*. thk. Ali Muhammed Fâhir vd. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.

Olguner, Fahrettin. "Bâtıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Rakbî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman b. Battâl. *en-Nazmu'l-müsta'zeb fî ğarîbi elfâzi'l-Mühezzeb*. thk. Mustafa Abdulhafız Sâlim. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1988-1991.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir. *Muhtârû's-Sihâh*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1986.

Rızâ, Ahmed. *Mu'cemü metni'l-lüğa*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1377-1380/1958-1960.

Sâlih, Behcet Abdulvâhid. *el-İ'râbu'l-mufassal li Kitâbillâhi'l-mürettel*. Ammân: Dâru'l-Fıkr, 1418/1997.

Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, tsz.

Sîbeveyh, Ebû Bısr Amr b. Osmân b. Kanber al-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdeli-Ali Seyyid Ali. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, tsz.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Bedrû't-tâli'*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1348/1929.

Tehânevî, Muhammed b. Alî b. Muhammed Hâmid b. Muhammed. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.

Zafırî, Meryem Muhammed Sâlih. *Müstelehâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye ve esrârü'l-fikhi'l-mermûz fi'l-a'lâmi ve'l-kütüb*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1385-1422/1965-2001.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-İlm, 2002.

**Ekonominin Temel Kavramlarına Hz. Peygamber'in Sünneti
Perspektifinden Bir Bakış: Sermaye Birikimi Örneği**
A Look at the Basic Concepts of Economics from the Perspective of the
Prophet's Sunnah: Capital Accumulation Example

Teoman Kümbet

Öğretmen, MEB, Erzurum, Türkiye

Teacher, MEB, Erzurum, Türkiye

ttkerzurum@gmail.com Orcid: 0000-0003-0158-3749

Abdulahap Özsoy

Doç.Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis
Anabilim Dalı , Erzurum, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. , University of Atatürk, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Hadith, Erzurum, Turkey.

avozsoy@atauni.edu.tr ORCID 0000-0001-7408-5519

Atf/©: Kümbet, Teoman; Özsoy, Abdulahap (2023) Ekonominin Temel Kavramlarına Hz.
Peygamber'in Sünneti Perspektifinden Bir Bakış: Sermaye Birikimi Örneği, *Kafkas Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10-19, ss. 135-164,

Citation/©: Kümbet, Teoman; Özsoy, Abdulahap (2023). A Look at the Basic Concepts of
Economics from the Perspective of the Prophet's Sunnah: Capital Accumulation Example, *Kafkas
University Faculty of Divinity Review*. Issue 10-19, pp. 135-164,

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1174243](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1174243)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 September / Eylül 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 31 October / Ekim 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; Issue / Sayı: 19; Pages / Sayfa: 135-164.

Suggested ISNAD Citation: Teoman Kümbet, Abdulahap Özsoy, "Ekonominin Temel Kavramlarına Hz.
Peygamber'in Sünneti Perspektifinden Bir Bakış: Sermaye Birikimi Örneği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi*, 10/19 (Ocak- January 2023), 135-164.

Notlar/Notes

Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Hadis Bilim Dalında "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Modern İktisat Açısından Sermaye ve Emek"
ismi ile 06.06.2022 tarihinde tamamlanan yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

A Look at the Basic Concepts of Economics from the Perspective of the Prophet's Sunnah: Capital Accumulation Example

Teoman Kümbet, Abdulvahap Özsoy

Abstract

Capital is considered as one of the most important elements of the production function in economics. People need capital and capital accumulation to be able to produce. In order to create capital accumulation, it is essential to realize some conditions such as the freedom to own property and have wealth, free trade and free market opportunity, to save, not to waste by avoiding luxury consumption, and to reveal how the approach should be to the determination of human needs and how to be satisfied. How the accumulation of capital is evaluated in Islamic economics, In this study, which we evaluate in terms of the Prophet's (pbuh) Sunnah and Hadiths, we see that these conditions, which are necessary for the creation of capital accumulation, are generally encouraged, but in any case and condition, there is a moderate approach, which is the basic principle of Islam.

Keywords: Hadith, Sunnah, Economics, Capital Accumulation

Ekonominin Temel Kavramlarına Hz. Peygamber'in Sünneti Perspektifinden Bir Bakış: Sermaye Birikimi Örneği

Teoman Kümbet, Abdulvahap Özsoy

Öz

Sermaye, iktisat biliminde üretim fonksiyonunun en önemli unsurlarından birisi olarak değerlendirilmektedir. İnsanlar üretim yapabilmek için sermaye ve sermaye birikimine ihtiyaç duyarlar. Sermaye birikiminin oluşturulabilmesi için de mülk edinme ve servet sahibi olabilmek özgürlüğü, serbest ticaret ve serbest piyasa imkânı, tasarruf etme, lüks tüketimden kaçınarak israf etmeme gibi bazı şartların gerçekleşmesi ve insan ihtiyaçlarının tesbit ve tatmininin nasıl olacağı konusuna yaklaşımın nasıl olması gerektiğinin ortaya konulması elzemdir. Sermaye birikiminin İslâm iktisadında nasıl değerlendirildiğini Hz. Peygamberin (sas) sünneti ve hadisler açısından değerlendirdiğimiz bu çalışmada sermaye birikiminin oluşturulması açısından gerekli olan bu şartların genelde teşvik edildiğini ancak her hâl ve şartta İslâm'ın temel prensibi olan itidalli bir yaklaşımın olduğunu görmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, İktisat, Sermaye Birikimi

GİRİŞ

Günümüzdeki kapitalist iktisat bilimine Yunan felsefesi, Roma hukuku, İbrani-Hristiyan düşüncesi, Merkantilizm, Fizyokrasi kaynaklık etmiş ve katkıda bulunmuşlardır.¹ Dolayısıyla bu gün dünya üzerinde uygulanan iktisadi sistemin temeli ilk çağlara, Antik Yunan ve Roma medeniyetinin değerlerine dayanmaktadır. Son ikiyüz yılda da gerek insan anlayışı, gerekse iktisadi varsayımlarıyla iktisadi sistem bu değerlere göre tasarlanmıştır.² Batının ortaya koyduğu bu iktisadi modelde tasavvur edilen insan tipi "Homo economicus" yani her hal ve şartta sadece kendi çıkarlarını önceleyen insan tipiyken, İslâm iktisadında tasavvur edilen insan, hayatın her sahasında dolayısıyla iktisadi sahada da sadece kendisinin değil, çevresinin hatta bütün insanlığın faydasını gözeten "Müslüman insan" modelidir.³

Batı düşüncesi iktisadi alanda ahlâkî değerlere yer vermeyerek kendisini pozitif olarak tanımlar; İslâm iktisadi ise diğer bütün alanlarda olduğu gibi iktisat alanında da Allah'ın emirleri doğrultusunda ahlâkî değerleri önceler ve pozitif bilimlere de dışlamaz.⁴ Batı düşüncesindeki bu yapı doğal olarak Müslümanlara ve İslâm iktisadının temel prensiplerine yabancıdır. Çünkü İslâm'a göre kâinattaki bütün varlıkları yaratan, onları rızıklandıran yegâne otorite Allah; insan ise O'nun yeryüzündeki halifesidir. Allah halifelik görevini nasıl yerine getireceğini de gönderdiği peygamberler ve son olarak da Hz. Muhammed (sas) vasıtasıyla insanlara bildirmiştir. Dolayısıyla İslâm iktisadının birinci ve en önemli prensibi insanın iktisadi davranışlarının her yönüyle Allah ve Rasulünün koyduğu ilkelere uymasındır.⁵

Öte yandan İktisadi yapıların doğduğu ve geliştiği toplumların izlerini taşıyan bir zihniyetin ürünü olduğu gerçeğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Hz. Peygamber'in (sas) dünyaya geldiği Mekke'de de uluslararası mahiyette olan ve kurumsallaşmış bir iktisadi yapı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla Mekke'de tebliğ edilmeye başlanan İslâm ve bu bağlamda İslâm iktisadi, bu müesses iktisadi yapıya ait uygulamaları bazen koruyarak, bazen ıslah ederek-geliştirerek, bazen de tamamını ortadan kaldırarak bir şekilde tevarüs etmiştir.⁶ Nitekim toplumsal değişimlere bağlı olarak ticaret türleri ve şekilleri de farklılaşmakta ve değişmektedir. Ticari faaliyetlerde, ismi ve şekli ne kadar değişiklik arz

¹ Ahmet Tabakoğlu, "Bir İlim Olarak İslam İktisadi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 14.

² Muhammad Akram Khan, *Hz. Peygamber'in (sas) İktisadi Öğretileri*, çev. Elif Beyza Demirtaş (İstanbul: İGİAD Yayınları, 2017), 19.

³ Sabahattin Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, haz. Adem Esen-Turan Koç-Mustafa Yavuz Çakır (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayın No:6, 2010), 19-20.

⁴ Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, 23.

⁵ Khan, *Hz. Peygamber'in (sas) İktisadi Öğretileri*, 20-21.

⁶ Muammer Gül, "İslam İktisadi Gelişmesinin Tarihi ve Dini Dinamikleri" 17 (2014), 79-80.

etse de, gözetilmesi gereken yine İslâm'ın ortaya koyduğu hukukî ve ahlâkî esaslardır. Söz konusu düzenlemelere ve ilkelere uygun olduğu müddetçe, her ticarî faaliyetin dini açıdan meşrû olduğu söylenebilir.⁷

1. Sermaye Birikimini Teşvik Eden Hadisler

İslâm iktisadının sermaye ve sermaye birikimi konusuna bakışının daha iyi anlaşılması açısından İslâm'ın Kur'an'dan sonra ikinci en önemli kaynağı olan Hz.Peygamber'in (sas) sünnetinde bu kavramlarla doğrudan yada dolaylı ilişkisi olan mülk edinme ve servet sahibi olabilme özgürlüğü, serbest ticaret ve serbest piyasa imkânı ve insan ihtiyaçlarının tesbit ve tatminin nasıl olacağı, tasarruf etme, lüks tüketimden kaçınarak israf etmeme gibi konuların nasıl değerlendirildiğinin ortaya konulması elzemdir. Bu nedenle konuyu bu başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

1.1. Mülk Edinme Özgürlüğü

Mülkiyet hakkı ve bu hakkın korunması insanları sermaye birikimi yapma konusunda teşvik edici ön şartlardan birisidir. Dolayısıyla insanların sermaye birikimi yapabilmeleri ve toplum olarak sermaye birikiminin sağlanabilmesi açısından mülkiyet konusu çok büyük önem arz etmektedir. Bu ehemmiyetinden dolayı siyasi ve ekonomik açıdan insanlara bir model öneren her düşünce, mülkiyet konusuna kayıtsız kalamayarak bu konuda çeşitli yaklaşım tarzları geliştirmişlerdir.

İslâm iktisadının temel kaynaklarından birincisi olan Kur'an'a göre, mülkün yegâne sahibi Allah'tır.⁸ İnsan O'nun yeryüzündeki halifesidir⁹ ve halifelik gereği kendisine emanet olarak verilen mülke Allah'ın rızasına uygun olmak kaydıyla ve bu imkânın hesabını vereceği bilinciyle sahip olabilir.¹⁰ Buradaki hesap verme gerekliliği insanın bu mülk üzerinde tasarruf edebilme yetkisini, yani mülkiyet özgürlüğünü beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla İslâm bu çerçevede içerisinde mülk edinme özgürlüğünü meşru kabul etmektedir. Hz.Peygamber (sas) ise halifelik görevi sebebiyle mülkiyet hakkının

7 Muammer Bayraktutar, "Ticaret Ahlâkı", Bireysel ve Sosya Hayatta Hadis I, ed. Ahmet Yıldırım - Selim Demirci (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 271.

⁸ el-Bakara 2/284.

⁹ el-Bakara 2/30.

¹⁰ el-Enfal 8/28; ez-Zümer 39/49; et-Tegâbün 64/15.

kutsal olduğunu, kamu yararının olduğu düşünülen su, ateş, yeşillik¹¹ gibi bazı imkânların kullanılmasında ise ortak mülkiyetin geçerli olduğunu belirtmiştir.¹²

Gerek Kur'an gerekse Hz. Peygamber'in (sas) sünneti İslâm'da mülk edinme özgürlüğünün esas olduğunu ortaya koymaktadır. İslâm'ın ilk tebliğ edilmeye başlandığı dönemde Mekke'de ticaretin güven içerisinde yapılabilmesi için gerekli olan çeşitli uygulamaların yanında özel mülkiyet ilkesi de benimsenmişti. İslâm bu konuda bazı ahlâkî düzenlemeler yapmış, ancak mülk edinme özgürlüğünün özüne dokunmamış ve bu ilkeyi temel bir hak olarak kabul etmiştir. Bunun yanında İslâm, özel mülkiyet konusunda sadece mülk edinme özgürlüğü değil, aynı zamanda onun korunmasını da Şeriatın maksatlarından biri olarak değerlendirmiş, mülkiyet hakkına yapılan tecavüze karşı çeşitli yaptırımlar uygulamak suretiyle bu hakkı teminat altına almıştır.¹³

Mülk edinme özgürlüğüne hadisler bağlamında bakıldığında hadislerde, özel mülkiyetin dokunulmazlığı ve konunun ehemmiyeti üzerinde özenle durularak herhangi bir tehlikeye karşı malını korumak için mücadele etmenin gerekliliği ve bu uğurda mücadele ederken öldürülen kişinin şehitlik makamı gibi yüksek bir mertebeye ulaşacağı haber verilmiştir.¹⁴ Bu konuda Hz. Peygamber'den (sas) gelen bir rivayet şöyledir:

"Resûlullah'a (sas) bir adam geldi ve "Yâ Resulâllâh! Bir kimse gelip benim malımı almak istese ne buyurursun?" dedi. Resûlullah (sas) "Ona malını verme" buyurdu. "Şayet benimle döğüşürse?" "Sen de onunla döğüş" "Ya beni öldürürse?" "O halde şehid olursun." "Ya ben onu öldürürsem?" "O cehennemde olur."¹⁵

Hz. Peygamber (sas) özel mülkiyetin korunması hakkında sadece maddi tedbirler almamış, aynı zamanda insanlara manevi açıdan da sorumluluk yükleyen, "Her kim zulüm yolu ile bir karış yer alırsa, Allah Teâlâ onu kıyamet gününde yedi kat yerden itibaren boynuna dolar."¹⁶ "Her

¹¹ Ebû Abdillâh el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ruhûn" 16, "Ticârât" 68; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Cihâd" 85; Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/85, 5/364.

¹² Khan, *Hz. Peygamber'in (sas) İktisadi Öğretileri*, 25-26.

¹³ Hasan Hacak, "Mülkiyet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/543-545; H. Yunus Apaydın vd., *İlmihal 2- İslam ve Toplum* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 306; Cem Korkut, *İslam Ekonomisinde Sermaye Oluşumu, Birikimi ve Yapısı: Fon Biriktirmede Türkiye İçin Model ve Politika Önerileri* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 119.

¹⁴ Mustafa Çağrı, "Zenginlik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/277.

¹⁵ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, trs), "İman" 225; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/377.

¹⁶ Müslim, "Musakat" 137; Babanzâde Ahmed Naim - Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, ed. Salih Şengezer vd (İstanbul: Türkiye Diyanet İşleri Yayınları, 2018), 5/13; Ebû

kim yemini ile bir müslümanın hakkını elinden alırsa o kimseye Allah cehennemi vacip kılmış, cenneti de haram etmiş demektir"¹⁷ şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

Rivayetlere bakıldığında İslâm iktisadı sadece bireysel anlamda mülkiyet özgürlüğünü sağlamayı amaç edinmemektedir. İslâm iktisadı bireysel özgürlüğün yanında toplumsal anlamda da toplumun yararı olan alanlarda adâlet temelli bir denge oluşturmayı amaçlamaktadır. Nitekim İslâm iktisadı, temelde her biri ayrı uygulama alanına ve vazgeçilemeyecek derecede öneme sahip olan bireysel, toplumsal ve devlet mülkiyetini kabul etmektedir.¹⁸ Bu konu İbn Abbas'tan (ra) aktarılan bir rivayette şöyle denilmektedir: "Müslümanlar üç şeyde eşit haklara sahiptir; su, yeşillik (orman) ve ateş. Bunlardan ücret istemek helâl değildir." Bu ifadelerde yer alan su ifadesi akarsu şeklinde izah edilmiştir.¹⁹

İslâm İktisadı alanında çağımızın önde gelen isimlerinden Muhammed Akram Khan'a göre İslâm'ın mülkiyet anlayışı şu şekilde özetlenebilir:

"İslâm aynı zamanda su, yeşillik ve ateş gibi belli şeylerde insanlara ortak mülkiyet hakkı tanımaktadır. Bunlar kamu yararı içindir ve devlet de dâhil hiç kimse tarafından bunlara sahip olunamaz. Aksine herkes bunlardan faydalanmakta eşit hakka sahiptir. Bu konuda, günümüzde de halkın genelinin ihtiyaç duyduğu kaynakların, muhtemel zorluklara maruz kalan insanları rahatlatmak adına, kişilere tahsis edilemeyeceği sonucuna varılabilir. Buradan kaynakların zorunlu olarak devlete ait olacağı anlamı çıkarılmamalıdır. Aksine bu örnekte mülkiyet, tüm ümmete ait olup devlet, ümmet adına, vekâleten ve hesap vermek üzere bu kaynakların yönetimini üstlenebilir."²⁰

Yine Sabahattin Zaim (ö. 2007) ve birçok iktisatçı da mülkiyet konusunda bütün insanların faydasını gözetme açısından doğal kaynaklar, aletle yapılan zirai faaliyetlerde kullanılan toprakların kamu mülkiyetine ait olmasını öngörmüş, bundan dolayı Müslümanların hâkim olduğu topraklarda feodal bir yapı oluşmadığı düşüncesini dile getirmişlerdir.²¹

1.2. Servet Sahibi Olma

Servetle sermaye arasındaki ilişki servete konu olan malın üretim amaçlı kullanılmasıyla ilgilidir. Eğer mal varlığı sadece birikim amaçlı kullanılırsa servet, üretime

Muhammed Abdullah Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî (el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000), 3/1699; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/182.

¹⁷ Müslim, "İmân", 218.

¹⁸ Ayşegül Silli - Suna Akten, "Bir İdeal Toplum Bileşeni Olarak İslam'ın Ekonomik İlkeleri", *Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Analiz Dergisi* 2 (2013), 117-118.

¹⁹ İbn Mâce, "Ruhûn", 16, "Ticârât", 68; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 85.

²⁰ Khan, *Hz. Peygamber'in (sas) İktisadi Öğretileri*, 26.

²¹ Sabahaddin Zaim, *İslam-İnsan-Ekonomi* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1992), 95; Alan, Resul, *Müslüman İnsan İle Kapitalist İnsanın Ekonomik Davranışlarının Karşılaştırması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 100.

yönlendirilirse sermaye olur. Dolayısıyla servetin üretime katılan kısmına sermaye diyebiliriz.²² Sermayeyi sadece mal olarak değerlendirmek yanlış bir yaklaşım olur. Çünkü sermaye denildiğinde insanların aklına ilk gelen paradır. Paranın bir mübadele aracı olarak kullanılmaya başlanmasıyla servet birikimi maldan çok, para ile ifade edilmeye başlanmıştır. Öyleyse sermayeyi servet açısından para veya paraya çevrilebilir kısım olarak tanımlayabiliriz.²³ Arapça kökenli olan servet kelimesi ise sözlükte: "Varlık, zenginlik, mal mülk" anlamlarına gelmektedir.²⁴ Kişinin ihtiyacından daha fazla malı olmasına servet denmektedir.²⁵

İslâmî iktisatta, özel mülkiyet hakkının bir sonucu olarak, kişilerin servet sahibi olmalarında herhangi bir olumsuz taraf yoktur.²⁶ Hz. Peygamber'in (sas), servet sahibi olma, Müslümanların zengin olmaları konusundaki hadislerine baktığımızda, malın meşru yollardan kazanılıp ve meşru yerlere sarf edilmesi şartıyla bu hususta herhangi bir sakınca olmadığı, hatta bunun arzu edilen bir durum olduğu kanaatine varılabilir. Servet sahibi olmanın yanlış bir şey olmadığını belirten, hatta destekleyen bazı haberlerde Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: "Allah'tan korkan (takva sahibi) kimse için zenginlikte beis yoktur"²⁷ "Salih kimse için, hayırlı mal ne güzeldir."²⁸ "Allah takva sahibi, zengin ve gizli (gizli ibadet eden) kulunu sever".²⁹

Amr b. Avf'ın rivayet ettiği bir hadiste servet sahibi olmanın, servetin insanın dünyaya bakışını değiştirebilme, ibadetlerde eksiklik, toplum içinde hased, kin ve düşmanlığa sebep olabilme gibi bir potansiyelinden de bahsedilmektedir.³⁰

Gazalî de servet sahibi olmayı bu açıdan değerlendirerek insanın meşru sınırlar içerisinde elinin emeğiyle veya miras yoluyla servet sahibi olmasında herhangi bir sakınca

²² Ömer Faruk Habergetiren, *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri-Sermayenin Oluşumu, Birleşmesi ve Bütünleşmesi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005), 48.

²³ Habergetiren, *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri-Sermayenin Oluşumu, Birleşmesi ve Bütünleşmesi*, 46.

²⁴ <https://sozluk.gov.tr/>, 06.01.2022

²⁵ Mehmet Erkal, "Zenginlik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 44/275.

²⁶ Habergetiren, *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri-Sermayenin Oluşumu, Birleşmesi ve Bütünleşmesi*, 219.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, nşr. Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye (Beyrut, 1989), 113; İbn Mâce, "Ticaret", 1.

²⁸ Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, 154; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/299; Ebû Abdillâh Muhammed Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/3.

²⁹ Müslim, "Zühd", 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/51; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, nşr. Mektebetü'r-Rüşd (Riyâd, 2003), 13/15.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhtafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Rikâk", 7; Müslim, "Zühd", 6.

görmemiştir. Ona göre eğer servet iyi ve faydalı işlerde kullanılıyorsa o zaman hayırlıdır. Faydalı işlerde kullanılmayan servet ise sahibini ibadetten alıkoyarak, isyana ve kibre götürüleceğinden dolayı hayırlı değildir.³¹

Hz. Peygamber'le (sas), Amr b. As arasında geçen bir konuşmada da Rasûlullah'ın (sas), helâl olarak elde edilen zenginliğin salih bir mü'minin elinde hayır haseneta dönüşeceğine ve bu yolla toplumdaki gelir dağılımı farklılığının ortadan kalkacağına³² ve aynı zamanda servetin nereden kazanıldığı kadar hangi niyetle kazanıldığına da dikkat çektiğini görmekteyiz.³³ Bu hadis bağlamında Sabahattin Zaim, İslâm iktisadının ve Müslümanların servet kazanmadaki gayelerinde ve üretim ile paylaşım konusunda örnek bir yaklaşım sergilediğini şöyle açıklamaktadır: "*Seküler iktisatta hedef serveti artırmak iken İslâm iktisadında hedef bütün insanlığın dünya ve âhiret saadetini temin etmektir. Bu da çalışıp kazandıktan sonra insanlarla paylaşarak toplumun refah seviyesini artırmaktan geçmektedir*".³⁴

Hz. Peygamber (sas), mal hırsıyla hareket etmeyerek kazanılan malın bereketli ve hayırlı olacağı konusunda da Abdullah b. Ömer'den (ra) gelen rivayette şöyle buyurmaktadır: "*Ben (babam) Ömer'den işittim; şöyle diyordu: Resûlullah (sas) bana zaman zaman Beytu'l- mâlden gazilik bahşisi verirdi. Ben de: Sen bunu benden daha muhtaç olan bir fakire ver, derdim. Resûlullah da: "Sen bunu al. Sen hırslı bir kimse olmadığın ve isteyen de bulunmadığın halde, bu maldan sana bu suretle birşey geldiği zaman, sen o malı al. Bu sıfat üzere olmayan (yani kendi gelmeyen ve nefsin kendisine meylettiği) bir malın arkasında da nefsinı koşturma!"*"³⁵

Hz. Peygamber'in (sas) servetin kaynağının helâl olmasına çok önem verdiği görülmektedir.

"*Helâl olan şeyler bellidir. Haram olanlar da belli dir. Fakat helâl ile harâm arasında bir takım şüpheli şeyler vardır. Her kim kendisince günâh olması sezilen bir şeyi terk ederse o, harâmlığı apaçık olan şeyi daha çok terk edici olmuştur. Her kim günâh olması şüpheli olan şeye cüret ederse, bu da harâmlığı apaçık olan şeylere dalmaya yaklaşmıştır. Masiyetler (harâmlar) Allah'ın korusudur. Her kim sürüsünü korunmuş arazi etrafında otlattır, o koruluğa düşmesi yakın olur*"³⁶

³¹ Kemal Semih Kalyoncuoğlu, "Gazâlî'nin İslam İktisat Düşüncesi Çerçevesinde Ticaret ve Servet Anlayışı", *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2021), 258; Ahmet Coşkun, "Gazalinin Ahlak ve İktisat Görüşü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 263-265.

³² Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslam (Hadislerin Hadislerle Yorumu) 1-7* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 5/51.

³³ Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, 112; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/299; Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/3.

³⁴ Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, 38-39.

³⁵ Buhârî, "Zekât", 52; Müslim, "Zekât", 110.

³⁶ Buhârî, "Buyû", 2; Müslim, "Musakât", 107; İbn Mâce, "Fiten", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/289.

buyurarak haramların ve helallerin belli ancak ikisi arasındaki şüpheli şeylere dikkat edilmediği takdirde kişinin günaha yaklaşacağını, titiz davranılması halinde ise haramdan daha çok uzaklaşılacağını bize bildirmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449), bu hadisin özellikle hadis kitaplarının alışveriş kısmında zikredilmesinin ticari işlerde şüpheli durumların çok olmasından dolayı münasip olduğunu belirtir.³⁷

Rasûlullah (sas), insanların mal varlığının menşei konusunda hassas davranmaları, bu konuya ehemmiyet göstererek araştırma yapmalarını ve eğer kazanç haram yollardan elde edilmişse yapılan ibadetlerin Allah katında makbul olmayacağını verdiği bir örnekle şöyle açıklamıştır:

"Ey İnsanlar, şüphesiz ki Allah, temiz'dir. Temiz'den başka bir şey kabul etmez. Allah, müminlere de Resullere emrettiği şeyleri emrederek: "(Ey Resuller) Helâl olan şeylerden yiyin ve sâlih amellerde bulunun. Çünkü ben sizin yaptıklarınızı bilirim"³⁸ ve "Ey imân edenler! Size verdiğimiz rızıkların helâl olanlarından yiyin"³⁹ buyurmuştur, dedi. Sonra şunları söyledi: Bir kimse uzun sefere çıkar, saçları dağılmış, toza toprağa bulanmış bir hâlde ellerini göğze uzatarak: Yâ Rabbî, yâ Rabbî! diye duâ eder. Hâlbuki yediği haram, içtiği haram, giydiği haram, kendisi haramla beslenmiş olursa böylesinin duası nasıl kabul edilir?"⁴⁰

Başka bir rivayette ise *"Muhakkak insanlara öyle bir zaman gelecek ki, o vakit kişi eline geçirdiği malı helâlden mi, yoksa haramdan mı kazandığını düşünmeyecektir"⁴¹ buyurarak bu tehlikeye dikkat çekmiştir. Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde bu hadîs-i şerifi, nun'u te'kid "لِيَأْتِيَنَّ" ile rivayet etmiştir. Buhârî de bu hadisi, "maddi kazancın helalden mi yoksa haramdan mı olduğunu araştırmamanın kınanması" adlı bir başlıkta rivayet etmiştir. Kişinin servetinin kaynağının devamlı muhasebesini yapmamasının dininin ve inancının zayıflığından kaynaklandığını dile getiren İslâm âlimleri bu umursamaz tavrın, toplum içinde fitne, fesadın yayılması, halk arasında ahlâksızlığın çoğalmasından dolayı olacağını belirtmişlerdir.⁴²*

Kur'an da birikim yapma konusunda "Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin ve Hristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele. O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, böğürleri ve sırtları dağlanacak: İşte yalnız kendiniz için toplayıp sakladıklarınız; tadın şimdi biriktirip

³⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1959), 4/291.

³⁸ el-Müminûn 23/51.

³⁹ el-Bakara 2/172.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/89; Müslim, "Zekât", 65.

⁴¹ Buhârî, "Buyû", 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/382.

⁴² Ahmed Naim - Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 5/280-281.

sakladıklarınızı!⁴³ buyurularak bir toplumda insanların şahsi menfaatleri için o dönemde iktisadi işlemlerde değişim aracı olarak kullanılan en önemli iki unsur olan altın ve gümüşü stoklayıp ve bu suretle iktisadi yapının durağanlaşmasına sebebiyet vererek geniş halk kitlelerinin mağdur olmalarına yol açanların elem verici bir azapla muhatap olacağı bildirilmiştir. Bu âyette geçen "...Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları..." kaydından da insanlığın yararına kullanılmak üzere birikim yapanların bu kapsamda değerlendirilmediği bu birikimi sırf kendi menfaatleri için yapıp ekonomiyi kilitleyen kişilerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber (sas) ve sahabeden gelen rivayetlerde de servet edinme konusunun bu şekilde anlaşıldığı, servet edinmeyi hoşgören hatta teşvik eden birçok mesajın varlığıyla birlikte servet sahibi olmayı ve zenginliği yeren rivayetlere de rastlamaktayız.⁴⁴ Ancak bu rivayetlerde de mutlak anlamda zenginlik değil; hırsla, ahlâkî değerleri hiçe sayan, adeta servete esir olmuşçasına onu hayatın tek gayesi olarak görenler ile bu gibi davranışlar eleştirilmiştir.⁴⁵ Bu anlamda zenginliğin hayatın tek amacı olarak görülmesinin yanlış olduğunu *"Altın, gümüş ve iyi cins elbise kulu olan kişiler kahrolsun! Böyle kişiye verilirse memnun olur, verilmezse (Allah'ın takdirine kızar) râzı olmaz!"*⁴⁶ hadisiyle belirten Hz. Peygamber (sas), servetin maddi ve manevi afetlerini de şöyle anlatmıştır:

*"...Vallahi ben bundan sonra sizin üzerinize fakirlik geleceğinden korkmam. Fakat sizin üzerinize geleceğinden korktuğum şey, sizden önce gelip geçen ümmetlerin önüne dünyâ nimetlerinin yayıldığı gibi sizin önünüze de yayılarak, onların birbirlerine hased ettikleri ve nefsâniyet güttükleri gibi, sizin de birbirinize düşmeniz ve bunun onları âhîret işlerinden alıkoyduğu gibi, sizleri de âhîret işlerinden alıkoymasıdır."*⁴⁷

Aynı konuda benzer bir rivayette şu şekildedir: *"Bir koyun sürüsünün içine salıverilmiş iki aç kurdun o sürüye verdiği zarar, mala ve mevkiye (aşırı) düşkün bir adamın dinine verdiği zarardan daha büyük değildir."*⁴⁸

Sonuç olarak, insanların zenginlikle imtihanı fakirlikle imtihanından bazen daha zor olabilir, ekonomik açıdan insanların belli bir seviyenin üzerine çıkmasıyla birlikte, dünyalık için birbirleriyle mücadele etmesi, toplumsal açıdan ahlaki ve ruhi bir takım problemlere yol açabilir. Bu sebeple Hz. Peygamber (sas), insanların maddi ve manevi açıdan itidalli olmalarını tavsiye ederek, bir yandan aşırı zenginliğin getireceği ahlâkî ve imani çöküntülere karşı dikkatli davranmalarını, diğer yandanda fakirliğin getirdiği olumsuz

⁴³ et-Tevbe, 9/34.

⁴⁴ Kur'an Yolu Tefsiri Cilt: 2 Sayfa: 762-763

⁴⁵ Saffet Sancaklı, "Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 338.

⁴⁶ Buhârî, "Rikâk", 10, "Cihâd", 69; İbn Mâce, "Zühd", 8.

⁴⁷ Buhârî, "Rikâk", 7; Müslim, "Zühd", 6.

⁴⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, nşr. Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Mısır, 1975), "Zühd", 43.

koşullar sebebiyle ortaya çıkabilecek inançsızlık tehlikesine karşı dikkatli olmaları gerektiğini tenbih etmektedir.⁴⁹

Bu arada Hz.Peygamber'den (sas) servet sahibi olmanın zıddı, maddi açıdan sıkıntı yaşamak anlamına gelen fakirlik ile ilgili, fakirliğin lehine ve aleyhine olarak değerlendirilebilecek birçok hadis nakledilmiştir. O'nun (sas) fakirliğin olumsuz yönlerini açıkladığı ve fakirliği istenmeyen bir durum olarak niteleyen iki rivayeti burada zikretmek istiyoruz.

"Allah'ım! Küfürden ve fakirlikten sana sığınırım." Bir adam: "Küfürle fakirliği eşit mi tutuyorsun?" dedi. Resûlullah (sas): "Evet" buyurdular.⁵⁰ Rasûlullah (sas) namazda: "Ey Allah'ım, ben günâhtan ve borçtan sana sığınırım" diye dua ederdi. Birisi: Yâ Rasûlallah! Borçtan Allah'a sığınmanıza ne kadar çok oldu, dedi. Rasûlullah (sas): "Kişi borçlandığı zaman konuşur, yalan söyler; va'd eder, akabinde va'dinden döner" buyurdu.⁵¹

Bununla birlikte bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in fakirlikle ilgili olumlu bir takım ifadelerde bulunduğu görülmektedir. Fakirlikle ilgili olumlu olarak değerlendirilebilecek rivayetlerden bazıları ise şöyledir:

"Ben (Mi'râc gecesi) cennete üzerinden baktım da, cennet ehlinin çoğunun fakirler olduğunu gördüm. Cehenneme de baktım. Cehennemdekilerin çoğunu da kadınlar gördüm!"⁵² "...Benden sonra size dünya nimetlerinin ve ziynetlerinin açılmasından (gönlünüzü onlara kaptırmanızdan) korkuyorum..."⁵³ "Muhâcirin fakirleri, onların zenginlerinden cennet'e 500 sene önce girerler."⁵⁴ "Allah mü'min fakir ve iffetli kulunu sever."⁵⁵

Rasûlullah (sas) diğer rivayetler de de fakirlik çeken kimselere, sabırlı olmalarını tavsiye ederek, ahirette fakirlerin zenginlerden önce cennete gireceği, cennetliklerin çoğunun fakirlerden oluştuğu gibi çok büyük mükâfatlara erişeceklerini müjdelemiştir. Ahlâkî açıdan da zenginlik ve fakirliğin olumlu olumsuz yönlerinden haber vererek, zenginlik imtihanının fakirlikten daha ağır olduğunu vurgulamış, ümmeti hakkında zenginliğin getireceği olumsuzluklardan dolayı endişelerini dile getirmiştir. Bu arada fakirlikle ilgili lehte ve aleyhte hadislerin olması bir çelişki olarak da görülmemelidir.

⁴⁹ Görmez vd., *Hadislerle İslam (Hadislerin Hadislerle Yorumu)* 1-7, 5/53.

⁵⁰ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1986), "İztiaze" 28; Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/302.

⁵¹ Buhârî, "İstikraz", 11; Müslim, "Mesacid" 129; Ebû Dâvûd, "Salat", 232.

⁵² Buhârî, "Rikâk", 16; Müslim, "Zikir", 93, "Nikâh", 87, 88; Tirmizî, "Cehennem", 11.

⁵³ Buhârî, "Zekât", 48, "Cihâd", 37; Müslim, "Zekât", 121, 123.

⁵⁴ Tirmizî, "Zühd", 37; Ebû Dâvûd, "İlim", 13; İbn Mâce, "Zühd", 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/296, 343.

⁵⁵ İbn Mâce, "Zühd", 5;

Nitekim bu rivayetler İslâmın benzer diğer konularda olan hak ve sorumluluklar sadedindeki itidâl ilkesinin bu konuda da geçerli olduğunu göstermektedir.⁵⁶

Hz. Peygamber'in (sas) zenginlik ve fakirlikle ilgili sözleri bu şekildeyken, iktisadi anlamda özel hayatıyla ilgili rivayetlere baktığımızda, zamanın icâbı olarak, maddi imkânlarının bazen geniş olduğunu, bazen geçim sıkıntısı çektiğini, bazen de orta halli bir hayat yaşadığını anlıyoruz. Ancak şunu söylemek gerekir ki O (sas), bilinçli bir şekilde sâde bir hayat yaşamayı tercih etmiştir.⁵⁷ Bu dönemleri anlatan bazı rivayetler de şu şekildedir: Hz. Âişe (ö. 58/678) şöyle demiştir:

"Muhammed âilesi, Medine'ye hicret edip geldikleri zamandan Peygamber'in rûhu alınincaya kadar arka arkaya üç gün buğday ekmeği ile karınları doymadı". ⁵⁸ Hz. Ömer'de (ö.23/643) bu konuda şöyle demektedir: *"Ben (bazen) Rasûlullah'ın gün boyu açlıktan kıvranıp, karnını doyuracak basit bir hurma bile bulamadığını gördüm."* ⁵⁹

Ashâb-ı Kirâm'ın, servet birikimi, zenginlik gibi konulara karşı tavırları da İslâm'ın bu konulara bakışını değerlendirmemiz açısından önemli bir veri teşkil etmektedir. Sahabeden başta Hulefa-i Raşidîn ve Aşere-i Mübeşşere'den olan sahâbiler olmak üzere ciddi anlamda servet sahibi olanların varlığını görmekteyiz.⁶⁰ Ashâb-ı Kirâm, özellikle fetihlerden sonra ortaya çıkan iktisadi fırsatları iyi bir şekilde değerlendirerek servet sahibi olmuşlar, kazançlarını, kamu huzurunu ve toplumsal refahı artırmak için sarfederek, insanları sömürmek veya onlar üzerinde bir baskı unsuru olarak kullanmamışlardır. Aralarında zühd yönü ağır basan Ebu Zer el-Ğifârî (ra) gibi sahâbiler dahi en azından kendilerini geçindirecek kimseye el açmadan hayatlarını idâme ettirebilecek bir standarda sahiptiler. Ancak bu dönemde Ebu Zer el-Ğifârî'nin (ra) başını çektiği bazı sahâbilerin özellikle yaşanan bu servet birikimine ve bunun belli ellerde toplanmasına karşı itirazlarını da görmekteyiz.⁶¹ Ebu Zer el-Ğifârî'nin (ra) iktisadi hayattaki bolluk ve olumlu yönde gelişmeye dair Hz. Ömer (ra) zamanında itirazını gösteren bir kayıt bulunamamıştır. Dolayısıyla Ebu Zer el-Ğifârî'nin (ra) bu tutumuyla servet edinmeye karşı olmadığı, servetin

⁵⁶ Süleyman Uludağ, "Fakr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/132-134.

⁵⁷ Görmez vd., *Hadislerle İslam (Hadislerin Hadislerle Yorumu) 1-7*, 5/48, 49; Saffet Sancaklı, "Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 353; Yılmaz Çelik, "Hz. Peygamber'in Zenginliğe Yaklaşımı ve Zenginlerle Olan İlişkileri", *Mütefekkir/Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 209-210.

⁵⁸ Tirmizî, "Et'ime", 23; Müslim, "Zühd", 21; İbn Mâce, "Et'ime", 48.

⁵⁹ Müslim, "Zühd", 36; İbn Mâce, "Zühd", 10.

⁶⁰ Said Kobak, *Sahabenin Mal ve Servete Bakışı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), 44; Cengiz Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 232-281.

⁶¹ Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 47-49.

menşei, kullanımı ve dağıtımını konusundaki aksaklıklara dikkat çekmek istediği ve buna karşı tavır geliştirdiği kanaatine varılabilir.⁶²

1.3. Ticaretle Uğraşmayı Teşvik

İnsanoğlunun ihtiyaçlarını tek başına karşılaması hiçbir zaman mümkün olmamıştır. İnsanın yaşamını idâme ettirebilmek ve zorunlu olan ihtiyaçlarını temin etmek için başkalarının ürettiği mal ve hizmetleri kullanması gerekmektedir. Bu zorunluluk insanlık tarihi kadar geçmiş olan ticaret faaliyetini doğurmuştur. Bu nedenle ticareti, en dar anlamda bir menfaat değişimi olarak açıklayabiliriz.⁶³ Cengiz Kallek'e göre ticaret; malların kâr amacıyla değişimine konu olan meslek, tâcir ise, bu işle uğraşan kişidir.⁶⁴ Ticaret ve sermaye kavramları birbiriyle çok yakın ilişkisi olan kavramlardır. Ticari hayatta üretimi geliştirip, sürekli hale getirmek, kalkınmayı sağlamak ve devam ettirebilmek açısından üretim fonksiyonunun en önemli faktörlerinden birisi de sermayedir. Sermaye birikiminin olabilmesi için üretim, üretimin olabilmesi için de ekonominin en önemli safhası olan ticaretin olması gerekmektedir.⁶⁵

Dinin hem tebliğ, hem de tebyin edicisi konumunda olan Hz. Peygamber'in (sas) ticaretle uğraştığı göz önüne alındığında ticaret, sermaye oluşumu ve sermaye birikimi açısından en önemli faaliyetlerden birisidir.⁶⁶ Bazı âlimler tarafından insanlar arasında birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermesi açısından üretilen malların değişimini temin etmesi ve yapılmaması halinde umumi bir zarar ortaya çıkacağı için ticaretle uğraşmak farz-ı kifâye, bu işle iştigal edenlerin de mesleğin hükümlerine vakıf olması farz-ı ayın sayılmıştır.⁶⁷ Dolayısıyla İslâm'da ticaretle uğraşmak, üretmek ve güçlü bir ekonomiye sahip olmak teşvik edilmiştir.⁶⁸

Hz. Peygamber'in sünneti açısından konuya bakacak olursak, Mekke'yi uluslararası ticaret merkezi haline getiren bir aileye mensup olan,⁶⁹ çocukluğunda ve gençliğinde ticaretle profesyonel olarak uğraşmış, etrafında tâcire, tâhire olarak vasıflandırılan Hz.

⁶² Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 215-216.

⁶³ Abdussemî Mısırî, "İslamda Ticaret Adabı", çev. Ramazan Şimşek, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 477; Sabri Erturhan, "İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 213-214.

⁶⁴ Cengiz Kallek, "Ticaret", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 134.

⁶⁵ Korkut, *İslam Ekonomisinde Sermaye Oluşumu*, 22.

⁶⁶ Korkut, *İslam Ekonomisinde Sermaye Oluşumu*, 100-101.

⁶⁷ Kallek, "Ticaret", 134.

⁶⁸ Mehmet Çalışkan, "Kur'an'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları", *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 38.

⁶⁹ Muhammed Emin Yıldırım, *Asr-ı Saâdet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbiler* (İstanbul: İgiad Yayınları, 2014), 31.

Hatice ile evlenen⁷⁰ Hz. Peygamber (sas) tarafından ticaret övülmüş, teşvik edilmiş, kendisi de bizzat yaşayarak ticaret konusunda tüm insanlığa en güzel örnek olmuştur.⁷¹

Hz. Peygamber (sas); "*Rızkın onda dokuzu ticarettedir*"⁷², "*Ticari malı getirip piyasaya süren rızıklanmış, muhtekir ise lanetlenmiştir*"⁷³ buyurarak insanların geçimlerini sağlamak ve bunun yanında refah seviyelerini artırmak için ticaretle uğraşmalarını teşvik etmiştir. Bu bağlamda Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Ali ed-Dimeşki'ye (ö. ?) göre ticaret, insan ihtiyaçlarının çok ve çeşitli olmasından doğar. Bir mal bir yerde var ve yeterliyse, başka bir yerde de bu mal yok veya yetersizse bunun belli bir karşılıkla değiştirilmesi gerekmektedir. İşte ticari faaliyetlerde bu zorunluluktan meydana gelmektedir.⁷⁴ İbn-i Haldun insanların ihtiyaçlarını karşılama konusunda gerçek hayatta kendi kendilerine yetemeyeceklerini belirterek, birbirleriyle iş birliği, iş bölümü ve belli konularda uzmanlaşmayla kendi başına karşılayabileceği ihtiyaçlarından daha fazlasını elde edebilecekleri görüşünü ifade etmiştir.⁷⁵ Gazalî'ye göre ise tabiattaki varlıkların işlenmemiş olması nedeniyle insanlar ihtiyaç duydukları maddeleri elde edebilmek amacıyla bu maddeleri kullanışlı hale getirmiştir. Ancak insanların ihtiyaçlarını tek başlarına gidermeleri de mümkün olmadığından insanlar birbirleriyle işbirliği yapmış bundan da iktisat ve iş bölümü ortaya çıkmıştır.⁷⁶

Hz. Peygamber (sas), "*Dürüst ve güvenilir tüccar (iş adamı), peygamberler ve peygamberleri tasdik eden doğru kimseler ve şehîdlerle beraberdir*"⁷⁷ hadisi ile dürüst bir şekilde ticaretle uğraşan Müslümanların manevi olarak da büyük kazanç elde edeceğini belirtmiştir. Ticaretin Müslümanların iktisadi faaliyetlerindeki manevi açıdan önemi konusunda Muhammed Şeybânî (ö. 189/805), kazanç elde edebilmek için çalışmanın her Müslüman üzerine farz olduğunu, ticaret ve zenaat yoluyla elde edilen kazancın memurluktan elde edilen kazançtan Allah katında daha değerli olduğunu dile getirmektedir.

⁷⁰ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi I-II*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 46-58; Muhammed Fatih Duman, *Kureys Kabilesi, İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017), 84; Gül, "İslam İktisadi Gelişmesinin Tarihi ve Dini Dinamikleri", 71-106.

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Edeb" 17; İbn Mâce, "Ticârât" 63; Tirmizî, "Buyû" 8.

⁷² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-âliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâ'niyye*, thk. Sa'd b. Nasır b. Abdülaziz eş-Şasrî vd. (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1998), 7/352.

⁷³ İbn Mâce, "Ticârât" 6; Dârimi, "Buyû" 12.

⁷⁴ Muhammad Umer Chapra, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, çev. Mehmet Saraç ve diğerleri (İstanbul: İSİFAM Yayınları, 2018), 51; Cengiz Aydın, "Ca'fer b. Ali ed-Dimaşki", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/547.

⁷⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Ateş (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 652; Chapra, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, 51; Arif Özaydın - Esra Turan, "İktisadi Kalkınmaya Yaklaşım Açısından İbn Haldun ve Adam Smith", *Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Etik Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı: 3-4 Kasım, 2018*, ed. Seyfettin Erdoğan - vd. (İstanbul: Basım Pazıl Reklam, Danışmanlık, Matbaa ve Organizasyon, 2018), 126.

⁷⁶ Kalyoncuoğlu, "Gazalî'nin İslam İktisat Düşüncesi Çerçevesinde Ticaret ve Servet Anlayışı", 259.

⁷⁷ Tirmizî, "Buyû", 4; Dârimi, "Buyû", 8; Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek*, 2/7.

Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) da, ticaret yoluyla kazanç elde edenlerin devlet memurlarından daha meziyetli olduğunu savunmuştur.⁷⁸

Rivayetlerden ticaretin, Hz.Peygamber'in (sas) rahle-i tedrisinden geçen Sahâbe tarafında meslek olarak seçilmiş bir geçim yolu olduğunu anlayabiliyoruz. Örneğin: Abdurrahman b. Avf'tan (ra) gelen bir rivayette o şöyle der:

"Medine'ye hicret ettiğimizde Hz. Peygamber (sas) benimle ensardan Sa'd b. Rebî'yi (ra) kardeş yaptı. Sa'd dedi ki: "Ben ensarın en zenginlerindenim. Malımın yarısını sana vereyim." Abdurahman b. Avf (ra), "Benim bunların hiç birine ihtiyacım yoktur. Burada ticaret yapılan bir pazar var mı? Sen bana onun yolunu göster" dedi. Sa'd, Kaynuka' pazarı var dedi. Abdurrahman (ra) ertesi gün satmak üzere pazara yağ götürdü ve bu durum devam etti."⁷⁹

Abdurrahman b. Avf hicretten sonra Medine'de yağ ve peynir satarak ticarete adeta sıfırdan başlamış, kısa sürede zengin olmuştur. Rasûlullah (sas) hayattayken, çeşitli vesilelerle önce 4000, sonra da 40.000 dirhem tasadduk etmiştir. Bu rivayetten de anlaşılacağı gibi, sahâbe-i kiram asrısaaadette ticaretle uğraşmış ve bu durum Rasûlullah (sas) tarafından onaylanmış ve aynı zamanda teşvik edilmiştir. Aynı zamanda kişi kendi elinin emeğiyle elde ettiği kazancı başkasının hibe ettiği kazançtan üstün tutmalıdır ve bu kazanç daha hayırlıdır. Nitekim yağ ve yoğurt satarak ticarete başlayan Abdurrahman b. Avf'ın (ra), kısa zamanda büyük bir servet elde etmesi bunun en güzel örneğidir.⁸⁰ Sahabeden Ebu Hureyre (ra) : *"Muhacir kardeşlerim çarşı pazarda alışverişle meşgul olurken ben karın tokluğuna Resûlullah'ın yanından ayrılmazdım"*⁸¹ diyerek sahabenin ticaretle uğraştığından bahsederken, Hz. Ömer de (ra) : *"Çarşılarda alışveriş yapmak, beni (Rasûlullah'ın meclisine devamdan) alıkoydu"* demiştir.⁸² Hz. Ömer'in (ra) bu rivayetindeki 'ticaretle uğraştığımdan dolayı Rasûlullah'ın (sas) meclisine devam edemedim' sözü ticaretin yanlış bir kazanç yolu olduğunu belirtmek için değildir. Bilakis ticaret mubah bir iştir. Buhârî de bu hadisi çarşıda, pazarda kazanç yolu aramanın mubah olduğuna dair bir babta zikretmektedir. Hz. Ömer'in (ra) bu sözü ise kendi nefisini eleştirmek için sarfettiği bir söz olarak değerlendirilmelidir.⁸³

Hz. Peygamber'in (sas) ticaret alanında üzerinde özenle durduğu husus, ticaretin dürüst bir şekilde yapılmasıdır. Bu konuda ki hadisleri toplu olarak değerlendirdiğimizde Müslüman bir tüccarın ticaret yaparken müşteriyi aldatma, ölçü ve tartıda hile yapma, kusurlu mal satma, satılan malın aybını saklama, satılan malı olduğundan değerli gösterme,

⁷⁸ Gül, "İslam İktisadi Gelişmesinin Tarihi ve Dini Dinamikleri", 80.

⁷⁹ Buhârî, "Buyû", 1.

⁸⁰ Ahmed Naim - Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 5/271-282.

⁸¹ Buhârî, "Buyû", 1, "Muzaraa", 18; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 159.

⁸² Buhârî, "Buyû", 9.

⁸³ Ahmed Naim - Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 5/283-286.

alışverişte yemin etme ve daha kötüsü yalan yere yemin etme, pazarlık üstüne pazarlık etme, müşteri kızıştırma gibi durumlardan sakınması öğütlenmektedir.⁸⁴

Müşteriyi aldatma, kusurlu mal satma, satılan malın ayıbını saklama, satılan malı olduğundan değerli gösterme konusunda aktarılan rivayetlerden birisi şöyledir:

Rasûlullah (sas) bir buğday yığınının yanından geçti, elini yığına daldırınca eline ıslaklık geldi. Bunun üzerine: "Ey bu yığının sahibi nedir bu durum" dedi. Adam: "Ey Allah'ın Rasûlû! Gökten yağmur isabet etmiştir" dedi. Resûlullah (sas) "Islak olan kısmı müşterinin görmesi için yığının üzerine çıkarmanız gerekmez mi?". Sonra şöyle devam etti: "Bizi aldatan bizden değildir."⁸⁵

Hz. Peygamber (sas) ticari hayatta alım satım yaparken ölçü ve tartı aletlerinin kullanmasını istemiş ve teşvik etmiştir. Buhârî'de de geçen şu hadisler bize bunu açıkça göstermektedir:⁸⁶ "Birşey sattığın zaman sen ölç; satın aldığın zamân da ölçtür".⁸⁷ "Azığınızı ölçünüz ki, sizin için bereketlendirilsin".⁸⁸ "Her kim bir zahire satın alırsa, o zahireyi ölçtürüp tastamam teslim almadıkça satamaz".⁸⁹ Rasûlullah (sas), bizzat kendisi de alışverişlerinde ölçek kullanarak insanlara örnek olmuştur. ⁹⁰ "Ölçek Medine'nin ölçeği, tartı Mekke'nin tartısıdır" ⁹¹ hadisiyle de ölçü ve tartıda bir standart getirerek genelde zirai ürünler yetiştirip ve bunların ticaretini yapan, yani bir bakıma ölçek konusunda uzmanlaşmış olan Medinelilerin ölçeğini; piyasada çeşitli ayar ve ağırlıkta bulunan değerli madenleri kullanarak alışveriş yapan, bunları tartma konusunda ehil olan Mekke'nin tartısının kullanılmasını istemiştir.⁹² Yine Resûlullah (sas), ölçü ve tartı aletleri kullanarak iş yapan kimseleri uyarmış, "Siz sizden önce geçen toplumların bu yüzden helak oldukları bir konuda iş başındasınız"⁹³ buyurarak ticaret yaparken bu konuda dikkatli olunmasını öğütlemiştir.

Rasûlullah (sas), "Satıcı ile satın alıcı birbirlerinden ayrılmadıkları müddetçe muhayerliktedirler. Bunlardan herbiri doğru söyleyip (mal'a ve karşılığına âit husûsları) birbirine beyân ederlerse, bu alışverişlerinde kendilerine bereket ihsan olunur. Eğer iki taraf (mal ve ücretin ayıbını) gizler de yalan söylerlerse, alışverişlerinin bereketi giderilir"⁹⁴ hadisiyle ticaret yaparken

⁸⁴ Nurullah Agitoglu, "Dünya Hayatını Değerlendirme Bağlamında Ticaret: Hadisler Işığında Bir Değerlendirme", *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 7/61 (2020), 3196-3201.

⁸⁵ Müslim, "İman" 164; Tirmizî, "Buyû", 74; İbn Mâce, "Ticaret" 36; Ebû Dâvûd, "İcara" 16.

⁸⁶ Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 204.

⁸⁷ Buhârî, "Buyû", 51.

⁸⁸ Buhârî, "Buyû", 52; Müslim, "Buyû", 29-32, 34-36, 39; İbn Mâce, "Ticârât", 37; Ebû Dâvûd, "Buyû", 65; Nesâî, "Buyû", 55, 56, 58, 83.

⁸⁹ Buhârî, "Buyû", 51; İbn Mâce, "Ticârât", 39.

⁹⁰ Buhârî, "Buyû", 34, "Hibe", 23; Müslim, "Musakât", 115, "Rada", 57; İbn Mâce, "Ticârât", 34; Tirmizî, "Buyû", 66, "Libas" 12; Ebû Dâvûd, "Buyu", 7; Nesâî, "Buyu", 53,54.

⁹¹ Ebû Dâvûd, "Buyu", 8; Nesâî, "Buyu", 54, "Zekât", 44..

⁹² Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 205.

⁹³ Tirmizî, "Buyû", 22.

⁹⁴ Buhârî, "Buyû", 22; Müslim, "Buyû", 47; Tirmizî, "Buyû".

kazanılan malın bereketli olmasının, dürüstlikle mümkün olacağını, aksi takdirde yalanla, sattığı malın kusurunu gizleyerek, yapılan ticarete bereket hâsıl olmayacağını beyan etmiştir.⁹⁵ Gazali bu konuda, ticari hayatta ihsan kavramına değinerek, bunun müşteriye ikram etmek yani alıcıyla satıcının birbirinin menfaatlerini gözetmesi olduğunu, vacib olmasa da faziletlerden sayılabileceğini, vacib olanın ise insanın ticari işlerinde adaleti te'sis etmesi olduğunu belirtmiştir. Sattığı malda aşırı kâr etmemek, bazı zaaflarından faydalanıp müşteriye aldatmamak, hatta satış fiyatından daha pahalı bir fiyat üzerinde anlaşılrsa dahi bunu reddetmek ve piyasada oluşan fiyat ve kâr haddine göre davranmak Gazalî tarafından ihsan kavramı içinde değerlendirilmiştir.⁹⁶

Hz. Peygamber (sas), malın satışını artırmak için yemin etme ve yalan yere yemin etme konusunda da, hem bereketin kalkması hem de ahirette çok büyük bir azaba sebep olması nedeniyle insanları şöyle uyarmıştır.

*"Yemin, mal için sürüm ve revâç sebebi sanılır; hakikatte bereketin kaybolmasının sebebidir."⁹⁷
"Üç gurup insan vardır ki kıyamet günü Allah (cc) onların yüzüne bakmayacak, onları günahlarından temizle çıkarmayacak ve onlara acıklı azabını tattıracaktır. Biz de kimdir bu zarar ve ziyanda olanlar Ey Allah'ın Rasûlü! dedik. Şöyle buyurdular: ...3- Ticari eşyasını yalan yeminle satıp tüketen kimse."⁹⁸*

1.4. Serbest Piyasayı Teşvik ve Bazı Piyasa Düzenlemeleri

İtalyancadan dilimize geçmiş olan "piyasa" kelimesi, en geniş anlamda aslen Farsça olan "bâzâr" (Pazar) kelimesinin karşılığıdır. Bâzâr kelimesi sözlükte ticaret amacıyla insanların alışveriş yapmak için belirli zamanlarda biraraya geldikleri üstü açık geniş kamusal alan olarak tanımlanmaktadır. Arapça karşılığı "sûk" çoğulu ise "esvâk"tır.⁹⁹ Serbest piyasa ise, özel sektörün etkin olduğu ve rekabete dayanan, kaynakların dağıtımında fiyat mekanizmasının ve dünyada gerçekleşen fiyatların göz önünde bulundurulduğu, resmi müdahalelerin ve devlet yatırımlarının en alt seviyede olduğu, varlıklarının ise genelde alt yapıda değerlendirildiği sistemdir.¹⁰⁰

Hz. Peygamber'in (sas), özellikle Medine dönemindeki piyasaya ilişkin uygulamalarına ve aldığı tedbirlere baktığımızda şöyle bir tablo görmekteyiz.

Hz. Peygamber (sas), Medine'de ilk olarak işe yeni bir müstakil pazar kurmakla başlamıştır. Bunun yapılmasının en önemli sebebi Medine'deki pazarlara Yahudi ve

⁹⁵ Erturhan, "İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar", 232-233.

⁹⁶ Kalyoncuoğlu, "Gazâlî'nin İslam İktisat Düşüncesi Çerçevesinde Ticaret ve Servet Anlayışı", 260; Coşkun, "Gazalinin Ahlak ve İktisat Görüşü", 235.

⁹⁷ Buhârî, "Buyû", 26; Müslim, "Musakat", 131; Ebû Dâvûd, "Buyû", 6.

⁹⁸ Tirmizî, "Buyû", 5; Müslim, "İman", 171; İbn Mâce, "Ticaret", 30.

⁹⁹ Cengiz Kallek, "Pazar", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/203.

¹⁰⁰ Fatih Kazancı, "Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *S, Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2016), 162.

müşriklerin hâkim olması ve aynı zamanda hem İslâm'ın öngördüğü iktisadi kuralları uygulayarak Allah'ın rızasına uygun bir ticari faaliyet yapılması, hem de iktisadi bağımsızlık ve bununla beraber siyasi bağımsızlık konusunda zorluklar ortaya çıkarıyor olmasıydı.¹⁰¹ Medine'ye hicretin ilk yıllarında pazarlara müşrik Arap ve Yahudi tüccarların egemen olması nedeniyle bu pazarlarda cahiliye adetleri veya Yahudilerin kendi dinlerinin ticari kuralları uygulanıyor olması, Müslümanlar için emniyet ve inaçlarına uygun bir ticaret ortamı sağlamamakla birlikte süreç Müslümanların aleyhine gelişen bir seyir izliyordu. Ayrıca hicret öncesi ve hicretten sonra vahyedilen iktisadi hükümlerin uygulanması bakımından uygun bir ticaret ortamı oluşturulması gerekiyordu.¹⁰² Bu nedenle Hz. Peygamber (sas) Medine'nin giriş ve çıkış yollarının üzerinde bulunması sebebiyle büyük bir ticari potansiyele sahip olan Benû Saide Sakife'sinin yanında bir pazar inşâ edip, bu arsayı da Müslümanların kıyamete kadar ticaret amacıyla kullanması için vakfetti. Elbetteki işler sadece pazar yeri kurmakla bitmiyordu. Hz. Peygamber (sas), Medine'de Müslümanlara ait yeni pazarın kurulmasıyla birlikte bu pazarın diğer pazarlarla rekabet edebilmesi, hatta tercih edilebilmesi için de pazar yerinden vergi alınmaması ve dükkan denilebilecek devamlı sabit yerler edinilmemesi gibi bir takım teşvik tedbirlerini de yürürlüğe koymuştur. Alınan bu teşvik tedbirlerinden özellikle vergi muafiyeti, Yahudilerin kendi pazarlarından vergi ve kira aldıkları göz önünde bulundurulduğunda tüccarın kârlılığını artıracak olması sebebiyle Medine Pazarına ilgiyi artırmıştır. Bunun yanında vergi ve kira muafiyetiyle maliyetlerin düşmesi ve bununda fiyatlara yansımalarıyla oluşacak düşük fiyatların daha fazla müşteri çekmesi hedeflenmiştir.¹⁰³

Medine pazarının kurulmasından ve ticari olarak cazip hale getirilmesinden sonra Müslümanların birbirlerini sömürmemeleri ve aynı zamanda âdil bir iktisadi düzen tesis edilmesi amacıyla Hz. Peygamber (sas) tarafından "Hisbe" teşkilatı kurulmuştur.¹⁰⁴ Hisbe teşkilatı; *"Kamu düzenini korumak için devlet tarafından kurulan bir denetleme teşkilatıdır. Bunun bugünkü karşılığı polis ya da daha doğru bir ifade ile zabıta teşkilatıdır. Bu işle görevli memura ise muhtesib denir."*¹⁰⁵ Hz. Peygamber'in (sas), kurmuş olduğu İslâm'ın ilk çarşısını başıboş bırakmaması, bazen bizzat kendisi, bazen de görevliler marifetiyle bu pazarı kontrol etmesi de dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisidir. Bu anlamda "İslâm

¹⁰¹ Kazancı, "Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", 162.

¹⁰² Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 190-191; Yıldırım, *Asr-ı Saâdet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbîler*, 39-40; Cem Tüysüz - Zehra Hira, "Hz. Muhammed Döneminde Medine'de İktisadî Hayat", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (2018), 470.

¹⁰³ Ebu Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târihu'l-Medine*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde, 1979), 1/304; İbn Mâce, "Ticaret" 40; Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 192-194; Yıldırım, *Asr-ı Saâdet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbîler*, 40-41; Tüysüz - Hira, "Hz. Muhammed Döneminde Medine'de İktisadî Hayat", 471.

¹⁰⁴ Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 218.

¹⁰⁵ Yıldırım, *Asr-ı Saâdet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbîler*, 54; Cengiz Kallek, "Hisbe", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/134.

tarihinin ilk muhtesibi Hz. Peygamber'dir (sas)" denilebilir.¹⁰⁶ Bu hususu şu iki rivayetten anlayabiliyoruz:

"Resûlullah (sas) bir buğday yığınının yanından geçti, elini yığına daldırınca eline ıslaklık geldi. Bunun üzerine: "Ey bu yığının sahibi nedir bu durum" dedi. Adam: "Ey Allah'ın Rasûlü! Gökten yağmur isabet etmiştir" dedi. Resûlullah (sas) "Islak olan kısmı müşterinin görmesi için yığının üzerine çıkarmanız gerekmez mi?" Sonra şöyle devam etti: "Bizi aldatan bizden değildir."¹⁰⁷ Bir başka seferde Hz. Peygamber (sas): "Ey tüccar topluluğu alışverişler esnasında çokça yemin ve boş laf edilir. Bunun için sadakaya sarılınız."¹⁰⁸

Hız. Peygamber'in (sas) pazarla bizzat ilgilenmesinin yanında işinin ehli olan güvenilir insanlara bu görevi verdiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede İbn Ömer'den (ra) şu ifadeler nakledilmiştir: *"Biz Resûlullah (sas) zamanında yiyecek maddesi satın alırdık. Bize, malı satmadan önce satın aldığımız yerden başka bir yere nakletmemizi emreden birisi gönderilirdi."¹⁰⁹ Bu konuda eş-Şatibî İslâm hukuku gibi, İslâm iktisadının da üzerinde ehemmiyetle durduğu sosyal faydayı teşvik etme ve koruma prensibine eserinde yer vererek, diğer insanların çıkarlarının zedelenmesi durumunda insan hürriyetine izin verilmemesi gerektiği görüşünü ortaya koymuştur.¹¹⁰ el-Maverdî (ö. 450/1058) insanların müreffeh bir hayat sürmeleri için devletin ve yöneticilerin bir ihtiyaç olduğunu savunarak, en iyi yöneticinin dinin kurallarını her alanda tatbik eden yönetici olduğunu söyler. Maverdî'ye göre devlet iktisadi faaliyetlere girmemelidir. Çünkü bu durum özel sektör girişimine karşı haksız rekabet doğuracaktır ve sermayedarın doğal olarak çeşitli sektörlerle dağılımını engelleyecektir. Devletin üç temel görevi arasında muhtesipliği de sayan Maverdî'ye göre devlet piyasalara müdahale etme konusunda düzenleyici bir rol üstlenmelidir. Bu bağlamda muhtesibin görevlerini de; sahteciliği önlemek, işçi ile işveren arasında çıkabilecek problemleri çözmek, işverenin işçilerin ücretlerinde kesintiye gitmesi, iş saatlerini artırması gibi işçi haklarını zedeleyici durumlara engel olmak olarak sıralamıştır.¹¹¹ Mevdudî (ö.1979) ise, iktisadi özgürlükler üzerinde durmuş, iktisadi özgürlüğün temin edilebilmesi için de bireysel özgürlüğün olması gerektiğini savunarak, iktisadi özgürlüğün olamadığı bir durumda ahlâkî ve siyasi özgürlüğün de olamayacağı görüşünü ileri sürmüştür.¹¹² Ona göre devlet fabrikatör, tüccar veya toprak sahibi değildir.*

¹⁰⁶ Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 177; Yıldırım, *Asr-ı Saadet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbiler*, 55.

¹⁰⁷ Müslim, "İman" 164; Tirmizî, "Buyû" 74; İbn Mâce, "Ticaret" 36; Ebû Dâvûd, "İcara" 16.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/428, 444; İbn Mâce, "Ticaret" 3; Tirmizî, "Buyû" 4.

¹⁰⁹ Müslim, "Buyû" 33; Ebû Dâvûd, "Buyû" 65.

¹¹⁰ Muhammed Necatullah Sıddîki, "İslam iktisat Düşünce Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmaların Bir Tahlili", çev. Ömer Açıkgöz, *İslami Araştırmalar Dergisi* 11/3-4 (1998), 230.

¹¹¹ Fatma Güneş, *Konvansiyonel ve İslam ekonomisinde devletin rolü* (İstanbul:), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 37-39.

¹¹² Güneş, *Konvansiyonel ve İslam ekonomisinde devletin rolü*, 41.

Devletin asıl görevi iyi olanı teşvik, kötü olanı da adaletle men etmektir.¹¹³ Bu bağlamda bakıldığında İslâm iktisadı meselenin sadece maddi boyutuyla değil, piyasada denge, istikrar ve adaleti sağlayacak olan ahlâkî ilkeleri de göz önünde bulunduran bir yaklaşım tarzı ortaya koymaktadır.¹¹⁴

Hz. Peygamber (sas), piyasa düzenlemeleri kapsamında, piyasanın spekülâtif hareketlerden etkilenmemesi ve fiyatların normal piyasa koşullarında belirlenip, üreticilerin ve aynı zamanda tüketicilerin sermaye sahipleri tarafından sömürülmemesi, piyasada güven ve istikrarın temini ve devamı için neceş, stokçuluk-ihlikâr, pazarda satmak için mal getiren tüccarların mallarının piyasaya arzından önce satın alınarak fiyatların yükseltilmesi ve o dönemde üretici konumunda olan köylünün mal satışını engelleyerek malların simsarlar tarafından alınıp satılmasını yasaklamıştır.¹¹⁵ Bu itibarla Hz. Peygamber'in (sas), yaptığı piyasa düzenlemelerinin, bir malın üretildiği andan itibaren nihayi tüketiciye varıncaya kadar daha pazara gelmeden, pazarda ve pazar sonrası normal piyasa koşullarında fiyatlanması ve üretici, satıcı ve tüketicilerin korunması için yapılan düzenlemeler olarak değerlendirilebiliriz.

İlgili rivayetler çerçevesinde bu uygulamaların "telakki'r-rukban"¹¹⁶, "neceş"¹¹⁷, "ihlikâr"¹¹⁸, "garar"¹¹⁹, "mülâmese"¹²⁰ ve "münabeze"¹²¹, "müzabene"¹²², "musarrat"¹²³, "ilkâü'l-hacer"¹²⁴, "habelü'l-hable"¹²⁵ olduğunu tespit etmek mümkündür.

¹¹³ Chapra, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, 214-215.

¹¹⁴ Cemil Liv, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 367-368.

¹¹⁵ Liv, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler", 369.

¹¹⁶ Buhârî, "Buyû", 7; Ebû Dâvûd, "Buyû", 43; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhac Şerhu Sahih-İ Müslim b. el-Haccac*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Polen Yayınları, 2012), 7/187-188; Ahmed Naim - Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 5/367.

¹¹⁷ Müslim, "Birr ve Sila", 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/60; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 9/42.

¹¹⁸ İbn Mâce, "Ticaret", 6; Dârimî, Buyû', 12; Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hanbel-Hayâtuhu, Asruhu, Ârâuhu ve Fıkhuhu* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts), 372; Siddiki, "İslam iktisat Düşünce Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmaların Bir Tahlili", 225.

¹¹⁹ Gülizar Artuç, *İslam İktisat Düşüncesinin Fikhî Kaynakları ve Bir Örnek Olarak İmam Şâfi'nin el-Üm Adlı Eseri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019), 51.

¹²⁰ Celal Yeniçeri, "Mülâmese", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/535.

¹²¹ Nesâî, Buyû, 26; Celal Yeniçeri, "Münâbeze", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/561.

¹²² Buhârî, Buyû', 82; Celal Yeniçeri, "Müzâbene", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/232-233.

¹²³ Buhârî, *Sahih*, Buyû', 64; Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 203; Şükrü Özen, "Musarrat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/240-241.

¹²⁴ Müslim, "Buyû", 4; Ebû Dâvûd, "Buyû", 24; Tirmizî, "Buyû", 17.

¹²⁵ Buhârî, "Buyû", 61; Tirmizî, "Buyû", 16.

Yasaklanan bütün bu ticari faaliyetler, pazardaki müşteriye korumak, cayma hakkını teminat altına almak ve ticarete belirsizliğin önüne geçmek amacıyla yapılan düzenlemelerdir.¹²⁶ İmam Nevevi (ö. 676/1277) *garar* ile ilgili konuların alışveriş kitabında en ön sırada ele alınmasının bu konunun öneminden kaynaklandığını ve Müslim'in de bu nedenle *buyu'* (alışveriş) bölümünün en başında bu hadislere yer verdiğini dile getirmektedir. Yine bunun yanında çok geniş bir kapsama sahip olan *garar* konusunda, bu alışveriş şekilleri ve benzerlerinin yasaklanmasının asıl sebebinin, zaruret olmadığı halde *garar* (risk, belirsizlik) ihtiva etmeleri, hadislerde özel olarak adı geçen alışveriş şekillerinin sayılmasının ise onların cahiliyye döneminde meşhur olmalarından kaynaklandığı yorumunu yapmaktadır.¹²⁷

Piyasaya müdahale konusunda da Rasûlullah (sas), spekülâtif fiyat artışlarının, ihtikârın olmadığı, piyasada fiyatların serbest rekabet şartlarında arz ve talebe göre belirlendiği, tüketicinin aldatılmadığı bir ortamda devletin fiyatlara müdahalesini uygun görmemiştir.¹²⁸ Nitekim "Hiç şüphesiz, fiyatları tayin eden, değiştiren ve artıran Allah'tır. Kıyamet gününde, can ve mal hususunda bana karşı hak iddiasında bulunulmasını istemem"¹²⁹ buyurarak piyasalara dışardan müdahale edilmemesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bu konuda Ebu Yusuf, Hz. Peygamber'in (sas) sünnetine uygun olarak, fiyatların yöneticiler tarafından belirlenmesine karşı çıkmıştır.¹³⁰

Narh konusu bir yönüyle modern iktisatta sonradan ortaya konulacak arz-talep kanunuyla ilgilidir. Câhız, piyasadaki malların durumuna göre, bir mal pazarda varsa fiyatı ucuz, mala talep var mal yoksa pahalıdır; zekâ dışındaki her şey arz fazlalığından dolayı ucuzlar, diyerek arz talep kanunu hakkında çok önceden görüşünü belirtmiştir.¹³¹ İbn-i Haldun, piyasada arz fazlalığı veya talep düşüşünün fiyatları azaltıcı yönde, arz azlığının veya talep fazlalığının fiyatları artırıcı yönde etkilerinden bahsederek, fiyatlardaki düşüşün devam etmesi halinde ticaretçilerin, ziraatçıların ve buna bağlı olarak çalışan diğer meslek sahiplerinin zarara uğrayıp piyasa dışı kalacağını belirtir. Aynı şekilde fiyat artışlarının sürekli olması durumunda ise bundan tüketicinin ve özellikle de yoksul halkın zarar göreceğini söyler. Bu nedenle ticaret mallarını stoklayıp fiyat artışlarını bekleyen; yani stokçuluk yaparak ucuza alıp pahalıya satanları eleştirir ve bu yöntemi benimseyenlerin sonlarının hüsrana olacağını öne sürererek halkın menfaatlerinin dengede olan bir piyasada gerçekleşeceği fikrini savunur.¹³² Konuya devletin sorumlulukları açısından yaklaşan İbn

¹²⁶ Yıldırım, *Asr-ı Saâdet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbiler*, 473.

¹²⁷ Nevevî, *el-Minhac Şerhu Sahih-İ Müslim b. el-Haccac*, 7/174-177.

¹²⁸ Liv, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler", 383.

¹²⁹ İbn Mâce, "Ticaret", 27; Ebû Dâvûd, "Buyû' ", 49; Tirmizî, "Buyû' ", 49.

¹³⁰ Siddiki, "İslam iktisat Düşünce Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmaların Bir Tahlili", 223.

¹³¹ Chapra, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, 52.

¹³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 716-718; Chapra, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, 52.

Teymiyye (ö. 622/1225) devletin insanların Allah'a ve içtimai hayatta birbirlerine karşı olan görevlerini rahatça yerine getirebilmeleri için halkının asgari ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ve benzeri birçok konuda devletin iktisadi sorumlulukları vardır. Devletin asıl görevi halkının refahını sağlamaktır ve bu görev farz-ı kifayedir. Bu nedenle devlet İslâmi kuralları uygulayarak ticari aktörlerin dürüst olmaları ve adil fiyat uygulamaları konusunda güven ortamı oluşturmalıdır. İbn Teymiyye, fiyatlar arz ve talebe göre belirlendiği zaman, stokçuluğun, tekelciliğin, hilenin ve muvazaanın olmadığı bir piyasada "Muâdil fiyat" oluşacağını belirtir. Arz kaynaklarındaki azalışın ise tekelciliğe sebep olduğunu ifade ederek tekelcilik ve stokçuluk yapanları kınar.¹³³

1.5. Tasarrufu Teşvik ve İsrâf Yasağı

Tasarruf ekonomik çalışmalar sonucunda sahip olunan değerlerden bir bölümünün gelecekte kullanılmak üzere harcanmamasıdır. Başka bir ifade ile gelecekteki ihtiyaçlar için bugünün ihtiyaçlarının giderilmesinden vazgeçmektir.¹³⁴ Ekonomik büyüme ve kalkınmanın en önemli amillerinden birisi iktinaz amaçlı olmayan tasarruflardır. Sermaye birikimi tüketicinin kazancının hepsini harcamayıp belli bir kısmını yine yatırım amaçlı biriktirmesiyle oluşturulabilir. Bu sayede ekonomide canlılık ve üretim döngüsü devam edecektir.¹³⁵

İslâm Hukukun'da sermaye birikiminin meydana gelebilmesi için yapılan tasarrufa, bir şeyi ihtiyaç zamanında kullanmak için saklamak anlamına gelen "iddihâr" denmektedir. Ancak bu, yatırım amacıyla yapılırsa tasarruf olarak değerlendirilebilir. Ayrıca İslâm Hukukunda tasarruf kavramı sadece tüketimden vazgeçme değil bunun yanında ihtiyaçlar karşılandıktan sonra kalanı infâk etmek şeklinde anlaşılmıştır.¹³⁶ Kur'an ve Sünnet, israf ve cimrilik arasında mutedil bir yol izlemeyi, kaynakların elde edilmesinde ve kullanılmasında iktisatlı yani ölçülü olmayı emrederek bu iki aşırı tutumu yasaklamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber (sas) de lüks yaşam ve buna sebep olan her türlü tüketimi yasaklamıştır. O (sas) ve O'nu takip eden sahabede sâde, hatta zor şartlarda bir hayat yaşayarak sâdeliği ve az tüketimi Müslüman toplumun bir değeri olarak ortaya koymuş ve örnek olmuşlardır. Bu noktada "*Dikkat edin! İşitiyor musunuz? (Size diyorum) Dikkat edin! İşitiyor musunuz? Sadelik imandandır. Sadelik imandandır*"¹³⁷ ifadeleriyle vurgulu bir şekilde ümmetini sadeliğe teşvik

¹³³ Siddiki, "İslam İktisat Düşünce Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmaların Bir Tahlili", 35-37.

¹³⁴ Habergitiren, *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri-Sermayenin Oluşumu, Birleşmesi ve Bütünleşmesi*, 23.

¹³⁵ Mehmed Ali Çalgan, *Hadisler Işığında Kalkınma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), 164.

¹³⁶ Habergitiren, *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri-Sermayenin Oluşumu, Birleşmesi ve Bütünleşmesi*, 56.

¹³⁷ Ebû Dâvûd, "Tereccül", 1.

etmiştir. İslâm'da sadelik ve tevazu emredildiği için tüketime en az kaynak aktarımı öngörülmektedir. Ancak bu tutum, üretime ayrılan kaynaklar konusunda böyle değildir. Üretime ayrılan kaynakların çoğaltılması ve tüketimin asli ihtiyaçlar seviyesine çekilmesi İslâm'da teşvik edilerek ortaya çıkan fazlalığın infâk müessesisiyle toplumun diğer kesimlerine paylaştırılması hedeflenmiştir.¹³⁸

Bu konuya istinaden Hz. Peygamber'in (sas) bir bahçe sahibini örnek gösterdiği önemli bir rivayet vardır. Rivayette üretim, tüketim ve bölüşüm sürecinin nasıl yapılması gerektiği açıklanarak bahçe sahibinin, üretimden elde ettiği gelirin üçte birini ailesine ve ihtiyaçlarına ayırması; üçte birini sermaye birikimi olarak tekrar üretim için bahçesine aktarması; üçte birini ise infâk ederek paylaşması, üretim, tüketim ve bölüşüm sürecinin nasıl yapılması gerektiği konusunda ideal bir örnek olarak gösterilmektedir. Ebû Hureyre tarafından aktarılan rivayetin ilgili bölümü şu şekildedir: "... elde ettiğim ürüne bakar üçte birini tasadduk ederim, üçte birini çocuklarımla birlikte ben yerim (kalan) üçte birini de (bahçeme) yatırım olarak harcarım."¹³⁹ Gelirin ihtiyaç, yatırım amaçlı tasarruf yani sermaye ve infâk olarak üçe ayrılma ölçüsünü bir başka rivayette de şöyle görmekteyiz:

"Nu'man b. Humeyd anlatıyor: "Dayımla birlikte Medâin'e (buranın valisi olan) Selmân-ı Fârisî'yi ziyarete gittim. Hurma yapraklarıyla sepet yapıyordu. Onun şöyle dediğini işittim: Hurma yapraklarını bir dirheme satın alıyorum. Onları sepet hâline getiriyorum. Üç dirheme satıyorum. Bir dirhemiyle yine yaprak alıyorum, bir dirhemini aileme harcıyorum, birini de sadaka olarak veriyorum."¹⁴⁰

Tasarrufların, insan ihtiyaçlarının tatmin edilmesinden vazgeçilerek elde edilen bir kaynak olduğunu düşündüğümüzde tasarruf edilen bu kaynakların üretim, tüketim ve bölüşüm süreçlerini etkileyen ihtiyaçlar konusu açısından irdelenmesi faydalı olacaktır.

İslâm'da ihtiyaçlar konusunda temel yaklaşım diğer bütün meselelerde olduğu gibi, insanın doğasında olan nefsi arzularını tatmin etme ve menfaatperestlik duygularının, yaratıcısı olan Allah'ın rızasına uygun bir şekilde O'nun koyduğu kurallar çerçevesinde itidal ölçüsüyle tatmin etmesidir.¹⁴¹

Hz. Peygamber (sas), "Müslüman olan, geçinmesine yetecek kadar rızka kavuşan ve Allah'ın verdiklerine kanaatkâr kıldığı kişi, mutluluğu yakalamıştır"¹⁴² hadisiyle tasarruf, israf ve ihtiyaçlar konusunda bu ölçüyü oluşturan birtakım temel ilkeler ortaya koymuş ve

¹³⁸ Khan, *Hz. Peygamber'in (sas) İktisadi Öğretileri*, 101-102.

¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/323; Müslim, "Zühd", 45.

¹⁴⁰ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, nşr. Mektebetu İbn Teymiye (Kâhire, 1994), 6/241.

¹⁴¹ Veli Sırrım, "İslâm İktisadına Göre "Sonsuz İhtiyaçlar-Kıt Kaynaklar" Yaklaşımı", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/19 (ts.), 52-55.

¹⁴² Müslim, "Zekât", 125.

insanın hem dünya hem de ahiret mutluluğunu elde edebilmesi için yeterli olan şartları sıralamıştır. Bu anlamda Gazali de ihtiyaçlar konusunu iki gruba ayırmış; bunlardan insan hayatını idame ettirebilmek için gerekli olanların yiyecek, giyecek, barınak, eş, başka ihtiyaçların teminine vesile olan mal ve makam olduğunu ve bunların zaruri ihtiyaçlar olduğunu söyleyerek bunun dışında kalanları ise beli bir sınırı olmayan fuzuli ihtiyaçlar olarak değerlendirmiştir.¹⁴³

Bu bağlamda Sabahattin Zaim seküler iktisatta, kişi her türlü ihtiyacını karşılamayı hedeflerken, İslâm iktisadında meşru alanlar haricinde geliri olsa dahi tüketim yapamaz¹⁴⁴ görüşünü dile getirmiştir.

Rasûlullah (sas) hadislerinde israfın her türlüşününün yasaklandığını belirtmiş, kaynakların verimli kullanılması ve israf edilmemesi konusunda da uyarılarda bulunmuştur. Bu konudaki hassasiyet ve uygulamanın nasıl olması gerektiği hususuna da şu rivayetlerde açıklık getirildiği görülmektedir: Resûlullah (sas) ölmüş bir koyunu görünce:

*"Bunun derisini alsanız da tabaklayıp ondan faydalansanız ya!" buyurmuş, oradakiler "O ölüdür" deyince "Onun ancak yenmesi haramdır." buyurmuştur.*¹⁴⁵ Diğer bir rivayette ise israfa dair genel geçer bir ilke şu şekilde açıklanmaktadır: *(Bir gün) Sa'd (ra) abdest alırken Resûlullah (sas), onun yanından geçti ve bu israf nedir? buyurdu. Sa'd de "Abdestte israf var mı?" diye sorunca, Resûlullah: Akan bir nehir üzerinde bile olsan evet, buyurdu.*¹⁴⁶

Hadislere baktığımızda israfın diğer bir yönünün de sadaka vermede aşırıya gitme olduğunu görmekteyiz. Hz. Peygamber (sas) infâk da aşırıya gitmenin İslâm'ın itidal ilkesine aykırı olduğunu çeşitli vesilelerle birçok defa dile getirmiştir.¹⁴⁷ Bu uyarılardan bazıları şöyledir: *"Sadakada aşırı giden onu vermeyen kimse gibidir."*¹⁴⁸ *Câbir b. Abdullah'ın (ra) şöyle dediği rivayet edilmiştir: "... "Sizden biri, başka sahip olduğu şey kalmaksızın bütün malını getirip verir, sonra da insanlardan dilenmeye başlar. Hâlbuki sadaka ihtiyaç fazlası olandan verilir. Sen o altını al, bizim ona ihtiyacımız yok." buyurdu.*¹⁴⁹ *Bütün mal varlığını tasadduk etmek isteyen Ka'b b. Mâlik'e (ra) "...Sen malının bir kısmını kendin için alıkoy. Bu senin için hayırlı bir harekettir..." buyurdu.*¹⁵⁰

¹⁴³ Coşkun, "Gazalinin Ahlak ve İktisat Görüşü", 232.

¹⁴⁴ Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, 35.

¹⁴⁵ Müslim, "Hayz", 100.

¹⁴⁶ İbn Mâce, "Taharet", 48.

¹⁴⁷ Görmez vd., *Hadislerle İslam (Hadislerin Hadislerle Yorumu) 1-7*, 5/52.

¹⁴⁸ Tirmizî, "Zekât", 19; İbn Mâce, "Zekât", 14; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4.

¹⁴⁹ Dârimî, "Zekât", 25; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39.

¹⁵⁰ Buhârî, "Zekât", 19.

SONUÇ

Sermaye birikiminin oluşturulmasıyla ilgili olarak, en temel şartlardan birisi olan mülk edinme özgürlüğü konusunda Hadislerde de belirtildiği gibi, kamunun ortak menfaatlerinin bulunduğu alanlar dışında, bireysel anlamda mülk edinme özgürlüğünü destekleyen İslâm, malın korunmasını dinin maksatları arasında sayarak da bu korumayı hem maddi hem de manevi anlamda ön plana alan bir yaklaşım tarzı ortaya koymaktadır. İslâm iktisadında mülkün asıl sahibi Allah'tır. Dolayısıyla insan, Allah tarafından verilen halifelik görevinin bir gereği olarak kendisine emânet edilen mülke Allah'ın emir ve yasaklarına uymak şartıyla sahip olabilir. Özel mülkiyet hakkının bir sonucu olarak, kişilerin servet sahibi olmalarında da herhangi bir olumsuz taraf yoktur. Hz. Peygamber'in (sas), servet sahibi olma, Müslümanların zengin olmaları konusundaki hadislerine baktığımızda, malın meşru yollardan kazanılıp ve meşru yerlere sarf edilmesi şartıyla bu hususta herhangi bir sakınca olmadığı, hatta bunun arzu edilen bir durum olduğu kanaatine varılabilir.

Sermaye birikiminin oluşturulması açısından önem arzeden diğer bir husus ise serbest ticaret ve serbest piyasa konusudur. Bu konuda Rasûlullah (sas), ticaretle uğraşmanın dürüst, helâl ve meşru yollarla yapıldığı, toplumsal dayanışma amacıyla değerlendirildiği, kaynak ve emek sömürsünün olmadığı müddetçe övülecek bir durum olduğunu dile getirmektedir. Rasûlullah (sas) spekülâtif fiyat artışlarının, ihtikârın olmadığı, piyasada fiyatların serbest rekabet şartlarında arz ve talebe göre belirlendiği, tüketicinin aldatılmadığı bir ortamda devletin fiyatlara müdahalesini uygun görmemiştir. Ayrıca Rasûlullah (sas) tarafından servet sahibi olmanın, zenginliğin veya fakirliğin mutlak anlamda övülmediğini ya da yerilmediğini, hem zenginlik hem de fakirlik konusunun insanlar için bir imtihan vesilesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini görmekteyiz.

Tasarruflar, modern iktisatta sermaye birikiminin temel unsuru olarak değerlendirilmektedir. Sermaye birikimi tüketicinin kazancının hepsini harcamayıp belli bir kısmını yine yatırım amaçlı biriktirmesiyle oluşturulabilir. Bu sayede ekonomide canlılık ve üretim döngüsü devam edecektir. İslâm'da ise sermaye birikiminin meydana gelebilmesi için yapılan tasarrufa, bir şeyi ihtiyaç zamanında kullanmak için saklamak anlamına gelen "iddihâr" denmektedir. Ancak bu, yatırım amacıyla yapılırsa tasarruf olarak değerlendirilebilir. Ayrıca İslâm Hukukunda tasarruf kavramı sadece tüketimden vazgeçme değil bunun yanında ihtiyaçlar karşılandıktan sonra kalanı infâk etmek şeklinde anlaşılmalı, bu konuda da aşırıya kaçmak; cimrilik yapmak ya da aşırı şekilde tutumlu olmak eleştirilerek, itidalli olmak tavsiye edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (sas) de lüks yaşam ve buna sebep olan her türlü tüketimi yasaklamış; O (sas) ve O'nu takip eden sahabe de sâde bir hayat yaşayarak sâdeliği ve az tüketimi Müslüman toplumun bir değeri olarak ortaya koymuş ve yaşam tarzlarıyla bu konuda da örnek olmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Agitoglu, Nurullah. "Dünya Hayatını Değerlendirme Bağlamında Ticaret: Hadisler Işığında Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 7/61 (2020), 3196-3201.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Naim, Babanzâde - Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercesmesi ve Şerhi*. ed. Salih Şengezer vd. İstanbul: Türkiye Diyanet İşleri Yayınları, 2018.
- Alan, Resul. *Müslüman İnsan İle Kapitalist İnsanın Ekonomik Davranışlarının Karşılaştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Apaydın, H. Yunus vd. *İlmihal 2- İslam ve Toplum*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Artuç, Gülizar. *İslâm İktisat Düşüncesinin Fikhî Kaynakları ve Bir Örnek Olarak İmam Şâfiî'nin el-Üm Adlı Eseri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Cengiz. "Ca'fer b. Ali ed-Dimaşkî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 6/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bayraktutar, Muammer. "Ticâret Ahlâkı". *Bireysel ve Sosya Hayatta Hadis I*. ed. Ahmet Yıldırım - Selim Demirci. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenu'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. nşr. Mektebetü'r-Rüşd. Riyâd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebu'l-Müfred*. nşr. Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye. Beyrut, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhtafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Chapra, Muhammad Umer. *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*. çev. Mehmet Saraç ve diğerleri. İstanbul: İSİFAM Yayınları, 2018.
- Coşkun, Ahmet. "Gazalinin Ahlak ve İktisat Görüşü". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 263-265.
- Çağrı, Mustafa. "Zenginlik". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çalgan, Mehmed Ali. *Hadisler Işığında Kalkınma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015.

- Çalışkan, Mehmet. "Kur'ân'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları". *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 22-42.
- Çelik, Yılmaz. "Hz. Peygamber'in Zenginliğe Yaklaşımı ve Zenginlerle Olan İlişkileri". *Mütefekkir/Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 203-219.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Müsnedü'd-Dârimî (el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Duman, Muhammed Fatih. *Kureyş Kabilesi, İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabellî. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İbn Hanbel-Hayâtuhu, Asruhu, Ârâuhu ve Fikhuhu*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erkal, Mehmet. "Zenginlik". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- Erturhan, Sabri. "İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 213-246.
- Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslam (Hadislerin Hadislerle Yorumu) 1-7*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Gül, Muammer. "İslam İktisadi Gelişmesinin Tarihi ve Dini Dinamikleri" 17 (2014), 71-106.
- Güneş, Fatma. *Konvansiyonel ve İslam ekonomisinde devletin rolü*. İstanbul:), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Habergetiren, Ömer Faruk. *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri-Sermayenin Oluşumu, Birleşmesi ve Bütünleşmesi*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005.
- Hacak, Hasan. "Mülkiyet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/541. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi I-II*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-Metâlibu'l-'âliye bi Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâ'niyye*. thk. Sa'd b. Nasır b. Abdülaziz eş-Şasrî vd. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1998.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1959.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*. haz. Süleyman Ateş. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâûd. Beyrut: Müesseetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâûd vd. V Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer. *Târihu'l-Medine*. nşr. Fehîm Muhammed Şeltût. Cidde, 1979.
- Kallek, Cengiz. *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 18/133-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kallek, Cengiz. "Pazar". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 34/194-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kallek, Cengiz. "Ticaret". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 134-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kalyoncuoğlu, Kemal Semih. "Gazâlî'nin İslam İktisat Düşüncesi Çerçevesinde Ticaret ve Servet Anlayışı". *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2021), 257-268.
- Kazancı, Fatih. "Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslam Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz". *S, Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finans Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2016), 161-178.
- Khan, Muhammad Akram. *Hz. Peygamber'in (sas) İktisadi Öğretileri*. çev. Elif Beyza Demirtaş. İstanbul: İGİAD Yayınları, 2017.
- Kobak, Said. *Sahabenin Mal ve Servete Bakışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Korkut, Cem. *İslam Ekonomisinde Sermaye Oluşumu, Birikimi ve Yapısı: Fon Biriktirmede Türkiye İçin Model ve Politika Önerileri*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.

- Liv, Cemil. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (2019), 363-398.
- Mısrî, Abdussemî. "İslamda Ticaret Adabı". çev. Ramazan Şimşek. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982), 477-484.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, trs.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhac Şerhu Sahih-İ Müslim b. el-Haccac*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Polen Yayınları, 2012.
- Özaydın, Arif - Turan, Esra. "İktisadi Kalkınmaya Yaklaşım Açısından İbn Haldun ve Adam Smith". *Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Etik Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı: 3-4 Kasım, 2018*. ed. Seyfettin Erdoğan - vd. 115-165. İstanbul: Basım Pazıl Reklam, Danışmanlık, Matbaa ve Organizasyon, 2018.
- Özen, Şükrü. "Musarrat". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/240-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sancaklı, Saffet. "Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 331-378.
- Sıddıki, Muhammed Necatullah. "İslam iktisat Düşünce Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmaların Bir Tahlili". çev. Ömer Açıkgöz. *İslami Araştırmalar Dergisi* 11/3-4 (1998), 220-235.
- Sırrım, Veli. "İslâm İktisadına Göre "Sonsuz İhtiyaçlar-Kıt Kaynaklar" Yaklaşımı". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/19 (ts.), 51-73.
- Silli, Ayşegül - Akten, Suna. "Bir İdeal Toplum Bileşeni Olarak İslam'ın Ekonomik İlkeleri". *Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Analiz Dergisi* 2 (2013), 107-123.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Bir İlim Olarak İslam İktisadı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 11-34.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. nşr. Mektebetu İbn Teymiye. Kâhire, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. nşr. Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Mısır, 1975.
- Tüysüz, Cem - Hira, Zehra. "Hz. Muhammed Döneminde Medine'de İktisadî Hayat". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 63 (2018), 447-484.

- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yeniçeri, Celal. "Mülânese". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/535-536. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Yeniçeri, Celal. "Münâbeze". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 31/561-562. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeniçeri, Celal. "Müzâbene". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Muhammed Emin. *Asr-ı Saâdet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbîler*. İstanbul: İgiad Yayınları, 2014.
- Zaim, Sabahaddin. *İslam-İnsan-Ekonomi*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1992.
- Zaim, Sabahattin. *İslâm Ekonomisinin Temelleri*. haz. Adem Esen-Turan Koç-Mustafa Yavuz Çakır. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayın No:6, 2010.

Erol GÜNGÖR Perspektifinden Ahlâk Ve Ahlâkın Toplumsal Önemi Morality And Its Social Importance For Erol GÜNGÖR

Mehmet Berktaş

Din Sosyolojisi Uzmanı Mehmet BERKTAŞ, Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

An sociologist of religion Mehmet BERKTAŞ, Kafkas University, Institute of Social Sciences, Departments of Philosophy and Religious Sciences, Sociology of Religion Department, Kars, Turkey.

memo_semra@hotmail.com ORCID 0000-0002-8040-5336

Emine Öztürk

Prof. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

Prof. Dr., Kafkas University, Institute of Social Sciences, Departments of Philosophy and Religious Sciences, Sociology of Religion Department, Kars, Turkey.

ozturkemine25@gmail.com Orcid: 0000-0003-2127-7431

Atıf/©: Berktaş, Mehmet – Öztürk, Emine (2023). Erol GÜNGÖR Perspektifinden Ahlâk Ve Ahlâkın Toplumsal Önemi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, ss. 165-184.

Citation/©: Berktaş, Mehmet – Öztürk, Emine (2023). Morality And Its Social Importance For Erol GÜNGÖR, Kafkas University Faculty of Divinity Review. Issue 10-19, pp. 165-184.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1165726

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 23 August / Ağustos 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 21 October / Ekim 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 165-184.

Suggested ISNAD Citation: Mehmet Berktaş - Emine Öztürk, "Erol GÜNGÖR Perspektifinden Ahlâk Ve Ahlâkın Toplumsal Önemi", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/19 (Ocak-January 2023), 165-184.

Notlar/Notes

Mehmet BERKTAŞ'ın, Kafkas Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı-Din Sosyolojisi bilim dalında Haziran-2022 yılında Prof.Dr. Emine ÖZTÜRK danışmanlığında yaptığı "EROL GÜNGÖR'ÜN TOPLUM VE DİN GÖRÜŞLERİ" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Morality And Its Social Importance For Erol Güngör

Mehmet BERKTAŞ

Emine ÖZTÜRK

Abstract

Morality, which is the whole of the rules arranging the personality structure, actions, behaviors and evaluations of a person, has both individual and social aspects. Since man is a social being and has to live together, morality and moral rules come first among the moral values that will keep them together. Erol Güngör, a famous intellectual, thinker, intellectual and cultural carrier, who lived in the last period of Turkish intellectual life and had views in many fields of social sciences, examined morality both in psychological and sociological dimensions. According to Güngör, morality is an indispensable system for the welfare and peace of a society. While morality gives an idea about a person's personality, it also provides clues about the social structure of a society. The environment and the family have very important roles and functions in the formation and foundation of morality. Since individuals and societies can change, they can change in morality. However, this change is not about the content of morality, but about its formal characteristics. In this research, the views of Erol Güngör, who acts in the line of Ziya G kalp-Mumtaz Turhan in Turkish sociology and is considered a follower of the structural-functionalist school, about morality and the importance of morality in the social structure will be discussed and evaluated.

Keywords: *Morality, Religion, Social Morality, Family Morality, Erol Güngör*

Erol Güngör Perspektifinden Ahl k Ve Ahl k ın Toplumsal  nemi

Mehmet BERKTAŞ

Emine ÖZTÜRK

 z

İnsanın kişilik yapısını, eylemlerini, bunlarla ilgili davranışlarını ve değerlendirmelerini tertip eden kaidelerin b t n  olan ahl k ın hem bireysel hem de toplumsal yönü bulunmaktadır. İnsan sosyal bir varlık olarak bir arada yaşama zorunluluğunda olduğuna göre, onları bir arada tutarak birlikteliklerini sağlayacak olan manevi değerlerin en başında ahl k ve ahl ki kurallar gelir. Türk düşünce hayatının son dönemlerinde yaşamış ve sosyal bilimlerin birçok alanında görüşleri bulunan ünlü fikir insanı, mütefekkeri, münevveri ve kültür taŐıyıcısı olan Erol Güngör, ahl k ı gerek psikolojik boyutta gerekse sosyolojik boyutta ele alarak incelemiştir. Güngör'e göre ahl k, bir toplumun refahı ve huzuru için vazgeçilmez bir sistemdir. Ahl k, bir insanın kiŐilięi hakkında fikir vermekle birlikte bir toplumun sosyal yapısı hakkında da ipuçları sunmaktadır. Ahl k ın oluşmasında ve temellendirilmesinde çevrenin ve ailenin çok önemli rolleri ve işlevleri bulunmaktadır. Bireyler ve toplumlar değişim gösterebildiğine göre ahl k da değişime uğrayabilmektedir. Ancak bu değişim ahl k ın muhtevası ile ilgili değil biçimsel özelliği ile ilgilidir. Bu araŐtırmada, Türk sosyolojisinde Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan çizgisinde hareket eden ve yapısal-iŐlevselci ekolün bir takipçisi sayılan Erol

Güngör' n ahl k ve ahl kın toplumsal yapı içindeki önemi ile ilgili görüşleri ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahl k, Din, Sosyal Ahl k, Aile Ahl k , Erol Güngör

GİRİŞ

Düşünce tarihinde birçok filozofun, mutasavvıfın, bilim insanının, mütefekkirin,  limin, münevverin ve sosyal bilimcinin hassasiyetle üzerinde durup değerlendirmelerde bulunduğu kavramlardan birisi de hiç şüphesiz "ahl k"tır. Düşünce insanları ahl k tanımlarken yaşadıkları çağın özelliğini, toplumun yapısını, takip ettikleri fikir modelini, dünya görüşlerini ve yaşam tarzlarını dikkate almışlardır. Ahl k ile ilgili yapılan her bir tanım onun farklı bir özelliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda araştırmacılar tarafından ahl k ile ilgili görüşler farklı kategorilere ayrılarak incelenmiştir. Muhtevası hasebiyle girift bir nitelik taşıyan ahl kın, düşünce tarihinde hemen herkesçe kabul görmüş bir tanımı da yapılamamıştır.¹

Felsefenin en eski problemlerinden biri olan ahl k, ünlü sosyal psikolog Erol Güngör bir psikoloji problemi olarak ele almakla birlikte sosyal bir mesele olarak da değerlendirmiştir. Bu nedenle ahl k konusunda yazdığı eserlerinde ahl k felsefesi ile ahl k psikolojisi arasındaki farkı ortaya koyarak işe başlar. Erol Güngör, ahl k konusunu özellikle "Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k" ve "Değerler Psikolojisi  zerinde Araştırmalar" adlı eserlerinde derinlemesine işlemiştir.²

Bu  alışmada Türk düşünce hayatının köşe taşlarından birini oluşturan ve tek amacı Türkiye'de " ağdaş bir Türk milli kültürü oluşturmak" olan Erol Güngör' n, ahl k ve ahl kın toplumsal yapı içindeki önemi ile ilgili görüşlerini ele almaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

1. AHL K

Ahl k kelimesi, Arapça "halk" ile aynı kökten gelen "hulk" veya "huluk" sözcüklerinin çoğul halidir. Hulk sözcüğü, hem yaratılış-yaratma hem de seciye (karakter)-huy manalarına geldiğinden ahl k ile hulk kaynaklarda aynı manada kullanılmıştır. Ahl k kelimesi Kuran'da müstakil olarak geçmemekle birlikte "huluk" olarak iki ayette geçmektedir.³

Ahl k konusunda yetkin ve model olan fikir insanlarının yaptığı ahl k tanımlarına bakacak olursak: İbn Miskeveyh'e göre ahl k; "Nefisin düşünüp taşınmasına gerek olmadan kendi eylemlerini ortaya koymasını sağlayan durumdur."⁴ Gazali'ye göre ise ahl k; "nefiste köklü bir şekilde yerleşip meleke haline gelen, kendisinden eylem ve teamüllerin hiçbir zorlama olmaksızın ve düşünüp taşınmadan rahatça ortaya çıktığı

¹ Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 15-19.

² Recep Kılıç, "Erol Güngör' n Ahl k Anlayışı", *Prof. Dr. Erol Güngör Hatırasına Milli Kültürler ve Küreselleşme Tebliğler ve Tartışmalar*, ed. Bahaeddin Yediyl z, M. Çağatay  zdemir, Fahri Unan (Konya, Türk Yurdu Yayınları, 1998), 265-266.

³ Mustafa  ağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2019), 15.

⁴ İbn Miskeveyh, *Tehz bu-l Ahl k*,  ev. Abdulkadir şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 51.

heyet-i rasihadır."⁵ Osmanlı Devleti'nin önemli ahlâkçılarında olan Kınalızâde Ali Çelebi, ahlâk ilmini pratik felsefenin bir bölümü olarak görürken, ahlâkı, "eylemlerin nefisten zorlama yoluyla olmaksızın düşünüp taşınmasına gerek duymaksızın kolayca meydana çıkmasını sağlayan bir meleke" olarak tanımlar.⁶

Sosyal bütünleşmeci fonksiyonalist olan ve makro yaklaşımlardan ziyade mikro yaklaşımları benimseyen son dönem Türk münevverlerinden Muslihiddin Adil Taylan'a göre ise ahlâk, toplumsal gelişmeyi var eden önemli bir ilim şubesidir. Ahlâk diğer toplum bilimleriyle sıkı bir ilişki içindedir. Ahlâk ilmi, felsefenin bir koludur. Toplumun düzenini temin etmeleri bakımından ahlâk ile hukuk arasında sıkı bir münasebet vardır. Mamafih, din terbiyesinden mahrum olan bir nesil yüce duygulardan da mahrumdur. Zira insan ahlâkı ile ayakta kalır. Ahlâk olmayınca vazife de olmaz. Vazifesi olmayan insanın hayvandan da farkı kalmaz. Terbiye/ahlâk konusuna ciddi bir yer veren sosyoloğa göre aile, okul ve çevre terbiyeye/ahlâka etki eden üç önemli âmildir.⁷

Sosyolojik tahlil düzeyinde yapılan tanımlara bakılacak olursa; ahlâk, bir toplumda bireylerin hemfikir olduğu, uyma mecburiyetinde kaldığı prensiplerin, kaidelerin tamamını anlatmaya yarayan bir ıstılahattır.⁸ Başka bir tanımda ahlâk; bir kültür ortamı içinde kabullenilmiş, sınırları çizilmiş ve tarifi yapılmış değer dizgeleri ve hedeflerle, bu değerlerin nasıl yaşatılacağını, belirlenen hedeflere nasıl ulaşılacağını ortaya koyan ilkeler öbeğini veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel zaman süresince, belli türden inanç, yasak, emir, norm ve değerlere göre tasarlanmış ve söz konusu tasarlamaya bağlı olarak töreleşmiş, gelenekselleşmiş hayat şeklini ifade eder.⁹ Mamafih, bu tanım ve açıklamalar bizi sosyoloji ile ahlâk arasında bir ilişkinin var olduğu gerçekliğine götürür. Ahlâk genel manada her ne kadar bireysellik özelliği taşısa da bireyler sonuç itibarıyla toplum içinde yaşarlar. Bireysel manada ahlâki çöküş yaşayan bireylerin oluşturduğu toplumların da ahlâki çöküşler yaşaması kuvvetle muhtemeldir. Sosyolojik manada toplumsal oluş, ahlâki oluştan sonra geldiği için her iki oluş birbirinin tamamlayıcısı ve destekleyicisi durumundadır. Felsefi açıdan bakılacak olursa, sosyoloji "cins" iken, ahlâk onun bir "nev'i"sidir. Bu zaviyeden bakıldığında ahlâk, sosyoloji şumulünün dışında değildir tam aksine toplumsal bir fenomendir.¹⁰ Erol Güngör'e göre ahlâk; "Bir toplumdaki bireylerarası münasebetleri tanzim eden bir kaideler sistemidir."¹¹

1.1. Ahlâk ve Değer İlişkisi

Sosyal bilimler literatüründe özellikle sosyolojinin ilgilendiği bir mefhum olan değer, bir toplumsal zümrenin veya toplumun kendi varlığı, birliği, işleyişi ve idamesi için mensuplarının büyük çoğunluğu tarafından sıhhatli ve lüzumlu oldukları onaylanan,

⁵ Gazali, *İhyâü Ulumud Din-3*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Tuğra Neşriyat Yayınları, 2000), 120.

⁶ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 81.

⁷ Emine Öztürk, *Son Dönem Osmanlı Aydınlarından Muslihiddin Adil Taylan'ın Toplum ve Din Görüşleri* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017), 99-101.

⁸ Özcan Köknel, "Mutluluğun Kaynağı Ahlak ve Akıl", *Küreselleşme Ahlak ve Değerler*, ed. Yurdağül Mehmedoğlu - Ali Ulvi Mehmedoğlu (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 111.

⁹ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 3.

¹⁰ Emine Öztürk - Ali Fidan, *Klasik Sosyoloji Okumaları: Gaston Richard'ın "Sosyoloji'ye Giriş" Eseri Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Akademisyen Kitabevi Yayınları, 2019), 276-283.

¹¹ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2020), 9.

bireylerin müşterek duygu, fikir, amaç ve menfaatini yansıtan genelleştirilmiş aslı prensip veya inançlardır.¹² Sosyal yaşamı izah etmek için kullanılan temel kelimelerden biri olan değerler, bireylerin eseri olduğu kadar toplumsal sistemlerin de eseridir. Mamafih, bireysel değerler, kişilerin tutumları, davranışları, seçimleri ve inançları kapsamında ele alınırken, sosyal değerler, sosyal normlar kapsamında ele alınmaktadır.¹³ Bir beşeri unsurun bilinmesi işlevlerinin tanınmasına bağlı olduğuna göre, değerlerin de politik, dini, ahlâki, sanatsal, iktisadi, teknolojik, toplumsal, ailevi gibi tüm beşerî hadiselerin vuku bulmasında tayin edici bir işlevi bulunur.¹⁴ İçtimai alanda toplumsal değerlerin en önemli işlevi, toplumsal dayanışmayı sağlamasıdır. Bu yüzden değerlerin işlevi toplumların daha çok çözülme ve kriz dönemlerinde bariz bir şekilde gün ışığına çıkar.¹⁵ Değerler, bir toplumun kültürünü, diğer toplumların kültürlerinden ayırarak onlara milli bir kültür kimliği sağlayarak çözümlerini engelleyen, milli beraberliği destekleyen ve toplumsal tesanüdü sağlayan unsurlardır.¹⁶ Her sosyal zihniyetin meydana getirdiği kültür düzeni farklı olduğu gibi, her kültür düzeninin meydana getirdiği toplumsal değerler de farklı olacaktır. Bir toplum kültürünün normatif tarafını, o toplumun sahip olduğu değerler oluşturur.¹⁷

Sosyal ve ekonomik faaliyetlerin insanı ezmesine vesile olan veya bu ezilmeyi engelleyemeyen çarpık bir değerler sisteminin her tarafa egemen olmasının dünyanın bugünkü en büyük buhranlarından biri olduğunu söyleyen Güngör'e göre, değer buhranının temelinde insanın psikolojik gereksinimlerinin geri plana atılarak maddi değerlerin bütün yaşamı sarması hadisesi vardır. Manevi değerler yerini maddi değerlere bıraktığı zaman toplumsal buhran kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenle Türkiye'de milli kültüre uygun milli değerlerin oluşturulup tatbik edilmesi elzem bir durumdur.¹⁸

Güngör'e göre, bir şeyin iyi (arzu edilebilen) veya kötü (arzu edilemeyen) olduğunu ifade eden anlatımlar değer hükümleridir. İnsanlar başka insanlar hakkında, başka insanların eylemleri ve niyetleri hakkında, eşyalar ve şeyler hakkında değer hükümleri verirler. Bütün ahlâki hükümler birer değer hükmü olurken her değer hükümleri ahlâkla ilgili olmayabilir. O halde değer, bir şeyin iyi (arzu edilebilen) veya kötü (arzu edilemeyen) olduğu hakkındaki inançtır. Psikolojide değer sadece bir inanç niteliğinde ele alınmasının nedeni, değer tarafsız bir ilkeye dayanıp dayanmamasından ziyade insan eylemlerine rehberlik etmesinden ileri gelmektedir. Örneğin, Mehmet iyi bir insandır. Neden mi? Mehmet gücü yettiği kadarıyla birçok insana yardım etmektedir. Çünkü insanlara yardım etmek iyi bir davranıştır. Değer bir inanç olması hasebiyle, dünyamızın belli bir bölümüyle alakalı zihin, his ve malumatlarımızın bir terkibi demektir. Ancak değer, inancın spesifik bir biçimi olması nedeniyle de ondan daha üst seviyelerde yer alan bir zihin faaliyetidir.¹⁹

¹² Mehmet Yazıcı, "Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2014), 210.

¹³ Suat Anar, "Değerlerin Sosyolojik Açısından İncelenmesi", *Çağdaş Eğitim Dergisi* 82 (Ekim 1983), 9.

¹⁴ Mustafa Aydın, "Değerler, İşlevleri ve Ahlak", *Eğitime Bakış Dergisi* 19 (Ocak-Şubat-Mart 2011), 41.

¹⁵ Yazıcı, "Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri", 213.

¹⁶ Ali Seyyar, *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)* (İstanbul: Beta Yayınları, 2003), 99-100.

¹⁷ Yazıcı, "Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri", 220.

¹⁸ Erol Güngör, "Buhranların Çaresi", *Zafer Dergisi* 152 (Ağustos 1989), 30.

¹⁹ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat Yayınları, 1998), 27-30.

Güngör, değerlerin öğrenilmesinin bir sosyal öğrenme olduğunu söyler. Her insanın toplum içinde bir konumu ve bu konumu için toplumun uygun gördüğü birtakım rolleri bulunmaktadır. İnsanlar, bulunduğu her konumda o konumdaki insanların neler yapması, neleri düşünmesi, nelere değer vermesi gerektiği hakkında bazı fikirlere sahip olurlar. Genç bir kız için iffetli ve edepli kalmak büyük bir değer iken, bir erkek için cesaretli olmak, soğukkanlılık, azim ve sebat göstermek büyük değerler olabilmektedir. Değerlerin arkasında toplum desteği olduğu müddetçe değerler daha fazla yer bulacaktır ancak toplumun desteği azaldıkça veya yok olduğunda ise bu değerler değişmeye ve dejenere olmaya müsait hale gelecektir. Dolayısıyla, bireylerin yetiştirilmesinde ve toplumların ideal olana yaklaştırılmasında değerlerin öğretilmesi ve pratiğe dökülmesi büyük önem arz etmektedir.²⁰

Güngör'e göre, bir bireyin değer sıralamasında en üstte veya ilk sırada yer alan değer o bireyin temel değeri sayılabilir. Diğer değerler ise, temel değere ulaşmak için birer vasıta hükmündedir. Örneğin, bir birey için mutluluk en temel değer ise diğer değerler mutluluğa ulaşmada yardımcı oldukları ölçüde birer değer özelliği kazanırlar. Bununla birlikte ahlâki değerler insanın değer sisteminde apayrı bir bölümü teşkil etmez. Diğer türden değerler ahlâk değerleriyle organik bir ilişki içindedir ve bu değerler birer ahlâki değer görünümü alabilirler. Ayrıca kendi başlarına bir kognitif kategori teşkil etmeyen ahlâki değerlerin, diğer alanlara ait değerlerle mutlaka dinamik bir münasebet içerisinde olmaları gerekmektedir.²¹

1.2. Ahlâkın Değişip-Değişmeyeceği Meselesi

Güngör'e göre, ahlâkın bilgi, duygu ve davranış olmak üzere üç temel boyutu vardır. Ahlâk anlayışımızın ve ahlâki davranışlarımızın şekillenmesinde bu boyutlar önemli işlevlere sahiptirler.²² Özellikle ahlâkın davranış boyutu, bir toplumu oluşturan şeylerin sayı ve niteliğini, birbirleriyle olan münasebetlerini, her birinin büyük toplum içindeki yerini ve durumunu gösteren sosyal yapıların inşa edilmesiyle yakından ilişkilidir.²³ Sosyal yapılar içindeki sosyal münasebetleri düzenleyen yasalar, örf ve adetler, gelenekler, normlar ve diğer bütün kaideler değişime uğradığına göre sosyal sisteme ve sosyal yaşama etki eden ahlâkın da onlarla birlikte değişime uğraması kaçınılmaz bir sosyal gerçekliktir. Örneğin, Türkler ile Eskimoların ahlâkı aynı olmadığı gibi günümüzdeki ahlâk ile birkaç asır önceki ahlâk yapımızda aynı değildir hatta birkaç asır sonraki ahlâk ile günümüzdeki ahlâk yapısı da aynı olmayacaktır. Öyleyse, zaman içerisinde toplumların ahlâk anlayışları ve ahlâki kaideleri değişime uğramaktadır ancak ahlâki değiştirmemek toplumların hedefi olmalıdır. Zira ahlâkın değişmesi bir hakikat ve bir zorunluluk, ahlâkın değişmezliğini sağlamak ise bir idealdir.²⁴

Güngör, ahlâkın bir şeklinin ve bir de muhtevasının olduğunu söyler. Sokakta tanıdığımız insanları görünce selam vermek, birazcık eğilmek, tokalaşmak, şapka çıkarmak ahlâkın şekli boyutunu oluştururken bu şekillerle anlatılmak istenen dostluk, vefa ve

²⁰ Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 70.

²¹ Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 41-42.

²² Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 26.

²³ Erol Güngör - Emin Işık, *Ahlâk-Lise 2* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 89.

²⁴ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 70.

nezaket ise ahlâkın muhtevasını oluşturur. Gerçekte ahlâkın şekli ile muhtevası iç içe geçtiğinden çoğu kez ayırt edilmekte zorlanılmaktadır. Burada asıl önemli olan şekillerin ifade ettiği manadır. Bu nedenle ahlâk prensiplerindeki değişimler temel olarak şekil değişimleri halinde zuhur ederken muhteva değişimleri yok denecek kadar az olmaktadır. Şöyle ki, tanıdığımız bir insana saygı göstermek için yaptığımız davranışlar değişiklik gösterse de esas itibarıyla o insana göstermek istediğimiz saygı ifadesi değişmemektedir. Her ne kadar zaman içerisinde ahlâk değişimleri yaşansa da toplumlar bu değişimleri engelleyecek ve dengeli bir yaşamı devam ettirecek ideale sahip olmalıdırlar. Eğer ki, bir toplumda ahlâkın şekli değişiyor ama muhtevası değişmiyorsa o toplum hem ahlâkın değişmezliği idealini gerçekleştirecek sağlam dayanaklara hem de universal ahlâki değerlere sahiptir.²⁵

Güngör'e göre, farklı toplumlarda farklı şekillerde görülen davranış biçimleri çoğu kez aynı ahlâki değer farklı biçimlerde tahakkuk etmesini beraberinde getirmektedir. Örneğin, ilkel bir toplumda çok yaşlanmış ve aciz duruma gelmiş bir kocanın karısı tarafından öldürülmesi bir cinayet veya kötü bir davranış değildir. Çünkü kadın kocasını öldürmekle ona karşı vazifesini yapmış olmakta koca ise karısının kendisine yardım ettiğini kabul etmektedir. Aynı şekilde bir Eskimo'nun evine gelen misafirine saygısını göstermek için eşini ikram etmesi gibi. Yahut Müslümanların ve Yahudilerin içine şeytan girdi diye iyilik yapmak için Engizisyon döneminde İspanyolların bu insanları yakmaları gibi. Her ne kadar temelinde benzer ilkeler bulunsun da bu tür davranışları iyi ahlâk timsali olarak görmek mümkün değildir. O halde, iyi ahlâkın oluşması için sadece iyi niyet yeterli değildir sonucun her iki taraf içinde iyi olması gerekir.²⁶

Güngör, tüm insanlar için her zaman iyilik doğurucu ve geçerli olabilecek ahlâki davranış emsallerinin ve uygulamasının bulunmasının son derece zor olduğunu söyler. Gerek bireysel gerekse toplumsal olarak ahlâkta evrensel değerler inşa etmek birincil gayelerden biri olmalıdır. İnsanlar ve toplumlar arasındaki barış ve huzur ancak evrensel ahlâk değerleriyle kabildir.²⁷

2. AHLÂKIN TOPLUMSAL ÖNEMİ

2.1. Toplumsal Perspektiften Ahlâk

Güngör'e göre, insanın olduğu her yerde mutlaka ahlâktan ve ahlâki davranışlardan söz edilebilir. Beşeriyet, davranışlarındaki menfi veya müspet tutumları ayırt edecek seviyede ve zekâda yaratılmıştır. Ahlâk her ne kadar bireyin kendi yapısı ve karakteriyle bağlantılı olsa da sonuç olarak insan toplum denilen bir yapıda hayatını idame ettirir. Bu perspektiften bakıldığında ahlâki davranışların bir de sosyal yönü bulunmaktadır. Ahlâk, bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemek için oluşturulmuş kaideler bütünü olduğuna göre insanlar sosyal hayatta bir arada yaşamasalardı ahlâktan da söz edilemezdi. Öyleyse bireysel ahlâk olabileceği gibi sosyal ahlâk gerçeği de vardır. Hatta toplumsal düzenin sağlanması için sosyal ahlâk ferdi ahlâktan daha önce gelir. Şöyle ki, bir birey olumsuz ahlâki davranışlara sahipse, yaptığı davranışlar doğrudan yaşadığı topluma ve toplumsal düzene zarar verecek hatta başka bireylere de zararı dokunacaktır. Olumlu

²⁵ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 70.

²⁶ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 70-71.

²⁷ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 71.

davranışlar sergileyen birey hem başka bireylere faydalı olur hem de toplumsal düzenin sağlanmasına olumlu katkıda bulunur. H lusa, ahl k, bireylerarası ilişkilerin yani sosyal yaşamın gerektirdiği davranışlarla alakalı bir mefhumdur.²⁸

Güngör'e göre, toplumun kendisi bir okuldur ve toplumdaki her bir birey bu okulun hem öğreticisi hem de öğrencisidir. İnsanlar başkalarından öğrendiği ahl ki kaideleri gelecek nesillere aktarırken bunları sadece öğretmekle yetinmez, yeri geldiğinde değiştirir hatta kendine göre yeni kaide örnekleri ortaya koyar. Birey, toplumun en önemli parçası olduğu gibi aynı zamanda toplumdaki ahl ki davranışların değiştiricisi, aktarıcısı ve düzenleyicisidir.²⁹

Güngör, toplumsal çevrenin, bir bireyin bütün eğitim yaşantısında etkili olduğu gibi ahl ki davranışların öğrenilmesinde de her bakımdan etkili olduğunu söyler. Bir toplumdaki bireylerarası münasebetleri tanzim eden kaideler sistemine ahl k denildiğine göre, toplumsal yapı içinde bireylerin gösterdiği her türlü sosyal ilişki ve her durum bizlere aslında ahl ki davranış örnekleri de sergilemektedir. Bir bireyin içinde yaşadığı topluma ait bütün ahl ki davranış kaidelerini öğrenmesi veya daha sonraki nesillere aktarması mümkün değildir. Ancak bir bireyin olumlu ve istendik yönde öğrenmesi gereken ahl ki davranışları öğreneceği kritik bir yaş aralığı ve yakın sosyal çevresi vardır. İnsanlar genellikle küçük yaşlardan itibaren ahl ki kaideleri daha kolay ve kalıcı olarak öğrenirler. İnsanın ahl ki kişiliğinin asıl teşekkül ettiği yerler, onun en yakın sosyal çevresini oluşturan ailesi, okulu ve yakın arkadaşlarıdır. Ahl ki kişiliğin oluşmasında büyük öneme sahip olan bu  cl  yapının etkisi insanların sadece çocukluk çağlarında değil ergenlik ve sonraki çağlarında da devam eder. Eğitim müessesesi olmakla beraber değerli bir sosyal  evre olan okullarda da ahl k derslerinin verilmesi mühim bir boşluğu doldurmaktadır. Zira bu çağlarda verilen ahl k dersleri, çocukların ruhi ve manevi boşluklarını doldururken aynı zamanda onların iyi bir insan ve iyi bir vatandaş olma gayelerine de hizmet etmektedir.³⁰

Güngör'e göre, ahl k ve ahl ki davranış kaidelerinin öğrenilmesi en başta bir eğitim işidir ve bu kaidelerin öğrenilmesinde temel rolü sosyal  evre oynar. Ayrıca şahsiyet ile ahl k arasında çoğu zaman birbirinden ayırt edilemeyecek kadar sıkı bir bağ vardır. Bundan dolaydır ki, bir bireyin yaptığı davranışlar hem şahsiyetini ortaya koyar hem de sahip olduğu ahl ki karakteri hakkında ipucu verir. Zaten sağlam şahsiyete sahip birey olumlu yönde ahl ki davranış gösterirken, olumsuz şahsiyete sahip olan birey olumsuz yönde ahl ki davranış sergileyecektir. Olumlu ve güzel ahl ka sahip olan bireyler gösterdikleri güzel davranışlarla toplum tarafından beğenilirler. Bir toplum ne kadar menfi davranışlar gösteren bireylere veya tabakalara sahip olsa da her daim iyi, güzel ve olumlu davranış ve tutumların var olmasını onaylamıştır. Bundan dolaydır ki, takdir edilen ahl ki davranışlarda bulunmak aynı zamanda beğenilen şahsiyet sahibi olmak anlamına da gelir. Sağlam bir şahsiyet sahibi olan bireyde olumsuz ahl k olamayacağı gibi olumsuz ahl ki özellikleri olan bir bireyde de iyi bir şahsiyetin olamayacağı bilinen bir gerçekliktir. Bu nedenle bir toplumda "karakteri bozuk insan" deyimini kullanıldığında esasen o insanın ahl ki davranışlarının bozuk olduğu ima edilir. Aynı şekilde "karakteri sağlam insan" denilince sahip olduğu ve yaşamında gösterdiği güzel ahl ki davranışlar

²⁸ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 5.

²⁹ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 8-9.

³⁰ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 9.

kastedilir. Şeref sahibi olma, yardımseverlik, cömertlik, yiğitlik, iffet sahibi olma, dürüst olma, misafirperverlik gibi olumlu ahlâk vasıfları aynı zamanda olumlu şahsiyet vasıflarıdır.³¹ Mamafih, olumlu ve güzel şahsiyete sahip olan birey aynı zamanda "iyi bir insan olmanın" temel şartlarından biri olan erdemleri de kazanmış demektir. İslam tefekküründe ahlâki açıdan erdem/fazilet, insanların ihsanda bulunmasını ve şerden uzaklaşmasını sağlayan ruhsal kabiliyetlerdir. Felsefi açıdan kabul edilen ve insanlarda olması gereken dört temel erdem ise; hikmet, adalet, cesaret ve iffettir.³²

2.2. Ahlâkın Toplumsal Amacı

Güngör, ahlâk kavramının önemi ve ahlâklı olmanın gayesi üzerinde çok eski dönemlerden itibaren özellikle felsefecilerin büyük bir uğraş verdiğini söyleyerek, bu kavramın sosyal bilimcilerin de önemle açıklamaya çalıştığı bir kavram olduğunu söyler. Herhangi bir sosyoloğun, "Ahlâkın içtimai hayattaki yeri, önemi ve gayesi nedir?" sorusuna vereceği cevap ahlâk ile toplumsal hayat arasındaki sıkı münasebette gizlidir. Her ne kadar teorik olarak ahlâk ve kaideleri çok iyi bilinir olsa da bunların pratiğe dökülüp zuhur edeceği tek yer toplumdur. İnsanları bir arada tutan ve toplum denen yapının inkişaf etmesini sağlayan önemli unsurlardan biri de ahlâk ve ahlâki davranışlardır. Bir toplumda yerleşmiş olan ahlâki kaideler sebebiyle o topluma mensup bireyler hangi durumda nasıl davranmaları gerektiğini bilirler hatta bireyler başka bireylerin bir durum karşısında önceden nasıl tepki vereceğini bile tahmin edebilirler. Böylesine bir ahlâki düzenin varlığı her şeyden önce o toplumdaki bireylere güven hissi verir. Hangi davranışların olumlu veya olumsuz olduğu bilinmeseydi insanlar arasında kargaşa çıktığı gibi toplum içinde de düzensizlikler baş gösterirdi. Mamafih, ahlâki yönden olumlu davranışlar gösteren bireyler toplumun takdirini toplarken, ahlâki açıdan olumsuz davranışlar sergileyen bireyler toplumun sert müeyyideleriyle karşı karşıya kalırlar.³³

Güngör'e göre, toplumlar kendilerine lider seçerken bile öncelikle "iyi bir ahlâk sahibi" diğer bir ifadeyle "iyi bir şahsiyet mimarı" olan insanları tercih ederler. Olumsuz ahlâki özelliklere sahip veya güven vermeyen insanların lider olma şansı da yoktur. Liderler, bir toplumun dışa yansıyan prototipidir. Lider iyi ahlâklı ve sağlam karakterli olursa, insanlar o lidere inanır hatta o lider bu sağlam karakteriyle insanları bir arada tutarak bu insanların toplum olmalarını her daim sağlar. Ancak olumsuz ahlâki özelliklere sahip, güven vermeyen ve sağlam şahsiyete sahip olmayan liderler, insanları bir arada tutmak şöyle dursun, elindeki toplumu bile dağıtıp ortadan kalkmasına sebep bile olabilirler.³⁴ İslam felsefe tarihinde "muallim-i Sani" olarak anılan Farabi, erdemli bir yaşamın ancak ideal bir toplumda vuku bulacağını söylerken, erdemli bir toplumu da iyi yöneticilerin inşa edeceğini belirtir. Bu nedenle erdemli dünya şehirlerinin kurulmasında liderlere büyük sorumluluklar düştüğünü ifade eden filozof, her insanın da iyi veya ideal bir yönetici olamayacağını söyler. Farabi'ye göre, erdemli toplumların yöneticisi olan kişiler birtakım temel özelliklere (doğruluk-dürüstlük-adaletli-oyun ve eğlenceye düşkün

³¹ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 9.

³² Müfit Selim Saruhan, "Ahlak ve Erdemin İnşası", *İslam Felsefesi Tarihi-1*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 341-342.

³³ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 9-10.

³⁴ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 10.

olmama- cinsel hazlar gibi eğreti durumlara heves etmeme vb.) sahip olan kişilerden seçilmelidir.³⁵

Ahl ki davranış olgunluğu göstermenin sadece liderlere ait bir durum olmadığını söyleyen Güngör'e göre, ahl ki davranış olgunluğunu göstermek huzurlu, düzenli ve erdemli bir toplumda yaşamak isteyen her bir bireyin yapması gereken önemli bir vazifedir. Bir birey, toplumsal yapı içindeki kurum ve gruplarda farklı rollere b r nebildiğine göre hangi rolde veya mevkide olursa olsun, olumlu ahl ki davranış kaidelerini gözetme zorunluluğu vardır. Olumlu ahl ki davranış kaideleri, ister bizden önceki insanlar tarafından, isterse bizler tarafından konulsun bireyler arasında müşterek bir anlayış geliştirmelidir. Bir toplumda olumlu manada müşterek bir anlayış gelişmedikçe huzur ve iş birliği de olamayacaktır. Zira toplumsal yaşamın temelini, huzur ve iş birliği oluşturur.³⁶

Bir düşünce ve fikir sisteminin ürünü olan ahl k ın, insanların üzerine giydiği bir elbise parçası gibi somut ve maddi bir varlığı bulunmamaktadır. Maddi varlıklara ilgi duyup önem veren bazı insanlar yer yer manevi varlıklarla uğraşanları da eleştirmekten geri durmamışlardır. Bu eleştiri yapanlar bir hakikati gözden kaçırarak düşüncelerini açıklama yoluna gitmektedirler. Bir toplumu veya insanlar arasındaki münasebeti sağlayarak ayakta tutan Şeyler her zaman maddi unsurlar değildir. Temel manada toplumun ilerlemesini ve kolektif b t nl ğu sağlayan Şeyler manevi unsurlardır. Toplumlarda her ne kadar maddi sosyal unsurlar  n plandaymış gibi bir izlenim olsa da maddi sosyal unsurların değeri aslında toplumların onlara biçtiği değerle anlam kazanmaktadır. Örneğin, insanların konuşma ve anlaşma aracı olan dil tamamıyla manevi bir sistemdir. Konuşulan dilin, maddi bir unsur gibi hiçbir somut sembolü yoktur. İnsanlar arasındaki en büyük maddi menfaatin  rneği paradır. Ancak paranın değerli oluşu kendi varlığından değil insanların ona verdiği kıymet sayesinde. En büyük manevi değerlerimizden olan devlet bile para ile ilgilenmese insanlar paraya bu kadar değer vermeyecektir.³⁷

Güngör açısından, insan topluluğunu hayvan topluluklarından ayıran ve bütünüyle manevi değerleri ifade eden Şey sembollerdir. Bütün sembolik Şeyler manevi olmakla birlikte, her toplumun kendine özgü değerli kabul ettiği manevi sembolleri vardır. Binaenaleyh, manevi değerlerin en önemlisi ahl ki değerlerdir. Manevi düzen üzerine kurulmuş dinler bile büyük ölçüde birer ahl k sistemleridirler. Dinlerin inşa ettiği ahl k sistemi, hem insan-Tanrı ilişkisi hem de insan-insan ilişkisi açısından neyin iyi ve kötü olduğunu anlatarak toplumsal düzeni sağlayan sistemdir. Dinler, ahl ki kaidelerin ve yaşantıların kaynağı olduğu için toplumlarda dinlerin bu denli büyük etkilerinin görülmesi de olağan bir durumdur. Bundan dolayı toplumlarda ahl ki nizam olduğu sürece dinde var olacaktır. Diğer bir ifadeyle, toplumlar ahl ktan uzak olamayacağına göre dinden de uzak yaşayamayacaklardır. Dinin temelde toplumları değil tek tek bireyleri ilgilendirdiğini söyleyenler ile dinin tabiatüstü durumunu ink r edenler söz konusu ahl k olunca ahl k ın toplumsal hayattaki önemini ve gerekliliğini ink r etmemişlerdir.³⁸

³⁵ Mahmut Kaya, "Farabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/153-154.

³⁶ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 10.

³⁷ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 10-11.

³⁸ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 11.

Güngör'e göre, toplumsal yapı içindeki davranışlar "iyi veya kötü" olarak adlandırıldıka ahl kta kendi varlığını koruyacaktır. Unutulmaması gereken bir durum ise, "ahl ksız bir insan" ibaresinin yanlış kullanımıdır. Toplum tarafından genel kabul görmüş iyi davranışları yapmayan insanlar "ahl ksız" diye nitelenirler. H lbuki kötü davranışlar sergileyen insanlar "ahl ksız" değil "kötü ahl klı" insanlardır. Çünkü her bir birey veya toplum öyle ya da böyle bir ahl k sistemine sahiptir.³⁹ ünlü filozof Farabi'ye göre, faziletler ve reziletler doğuştan gelmediği için insan her iki duruma da eşit yatkınlıkta yaratılmıştır. Dolayısıyla insanlar kendi iradeleriyle iyiliği seçebildikleri gibi kötülüğü de seçebilirler. Bundan dolayı ahl ksız bir insandan söz edilemeyeceğini söyleyen filozof, insanların ya iyi ahl klı ya da kötü ahl klı olacağını belirtir. Mamafih, ahl k meselesinde eğitimin ve alışkanlıkların da son derece önemli olduğunu vurgulayan Farabi, insanların ahl ki eğitime yatkınlığı konusunda farklı kişiliklere de sahip olduklarının altını çizer.⁴⁰

Güngör'e göre, insanlar nasıl ki kendilerine zararlı veya faydalı olacak besinleri ayırt edebiliyorlarsa aynı şekilde olumlu davranışlar ile olumsuz davranışlar arasındaki farkı da ayırt edebilecek manevi bir ahl k sistemine sahip olmalıdırlar. Havanın ve suyun bulunduğu her yerde yaşam varsa, beşeriyetin olduğu her yerde ve her durumda da ahl k vardır. Bundan dolayı, ahl k bir tür doğa yasasıdır. Bir ahl k yapısına ve karakterine sahip olan insanlara düşen görev, sahip oldukları ahl ki, yaşamın farklı durumlarına uyarlayabilmeyi başarak en güzel biçimde ve en iyi şekilde yaşamaktır. İnsan sadece düşüncelerinde değil toplumsal yaşamdaki uygulamalarında dahi ahl ki kaidelere göre davranışlarda bulunmalıdır. Bir toplumdaki bireylerin hepsinde olumlu ve istenilen ahl kın göstergelerinden olan sayęı, sevgi, iyi niyet, sorumluluk hissi, yardımseverlik gibi durumlar egemen olursa o toplumda hiçbir vakit çatışma ve huzursuzluk doğmaz. Belki böyle bir toplum yaratılması sosyolojik olarak imk nsız olsa da en azından bu tür ahl ki davranışlar gelecek nesillere aşlandığında insanların huzur ve refah içinde yaşama şansı da o derece artacaktır. Bu nedenle bir toplumda ortaya çıkıp olgunlaşma gösteren ahl ki ve manevi değerlerin çocuklara ve gençlere aktarılması, onların toplum içinde saygın ve yetişkin bir birey olabilmeleri yolunda atılacak en büyük ve en ilk adımı oluşturacaktır. Özellikle daha sonraki nesillere manevi ve ahl ki değerlerin aktarımı yapılmaz ise, bu nesillerin sadece kendini düşünen bencil bireyler olarak yetişmesine sebep olmakla kalınmayıp, aynı zamanda onların toplumuna ve milletine zararı dokunan birer parazit durumuna gelmelerine sebebiyet verilecektir.⁴¹

Güngör, hem geçmiş dönemle bağı koparmamak için hem de kendi ağdaşlarımızla rahat bir yaşam sürdürme adına insanlara geleneksel ahl kın öğretilmesi gerektiğini vurgular. Elbette ki, bir toplumda neşet etmiş ahl k ve ahl k düzeninin geçirdiği birtakım değişimler toplumları inceleyen bir bilim dalı olarak sosyolojinin araştırma alanına girmektedir. Çünkü bir toplumda ortaya çıkmış ahl k standartların mahiyeti ve bu standartların değişimleri insanın intibakı açısından önemli neticeler doğuracaktır. İnsanın en mühim çevresi, aynı zamanda intibak etmeye uğraştığı sosyal çevredir. Sosyal evre bozuldukça şahsiyetimizde de ister istemez bozulmalar meydana gelecektir. İnsanın değişen ihtiyaçları ve değişen dış dünya ile arasında görülen intibaksızlığı insanın şahsiyetinde görülen aksaklığın başlıca nedenlerinden biridir. İşte geçmiş dönem ile

³⁹ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 11.

⁴⁰ Hüseyin Karaman, "İslam Ahlak Filozofları", *İsl m Ahl k Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 166.

⁴¹ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 11-12.

günümüz arasında manevi değerler açısından büyük uçurumlar olmaması için geleneksel ahlâkın kaideleri öğretilmelidir. Geleneksel ahlâk özellikle insan ve toplum arasında bir denge görevi görür. Huzurun, güvenliğin ve istikrarın nesiller boyu devam etmesinde o toplumdaki milli-ahlâki değerlerin payı büyüktür.⁴²

Güngör'e göre, insanlar ve teknoloji değişebiliyorsa toplumlar da değişme gösterebilir. Hiç değişme göstermeyen veya sürekli değişime uğrayan toplumlar sağlıklı toplumlardır. Dolayısıyla, bir toplumdaki ahlâk geleneklerine hepten bağlı kalmak, değişime kapıları kapatmak veya öyle olması gerektiğini ifade etmek yanlış bir tutum olacaktır. Her ne kadar bazı filozoflar ahlâkın değişmeyeceğini veya değişeceğini savunsalar da hem sosyolojik hem de felsefi açıdan ahlâkın değişmeyen değerleri mevcuttur ve bu değerler her zaman ve her ortamda geçerliliğini koruyacaktır. Örneğin; zayıf olan insanlara acımak, yardım etmek, dürüst olmak, doğru söylemek, adaletli olmak gibi tüm toplumların kabul ettiği ahlâkın değişmeyen ilkeleri vardır. Bu ilkeler farklı toplumlarda farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde ortaya çıkmış olsa da ilkelerin arka planında yer alan prensipler değişmemiştir. İşte, toplumları birbirinden ayıran nokta da bu prensiplerin yaşamdaki uygulamasında ve işleyebilir biçim alıp almamasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü değişen ve dönüşen dünyaya karşı toplumda var olan ahlâk kaideleri de kendisine düşen nasibi olarak yaşama uygun hale gelebilmek için değişime ve dönüşüme uğrayacaktır. Örneğin, eski zamanlarda zengin insanlar iyilik yapmak veya hayır işlemek için daha çok ibadethane, çeşme, cami, köprü gibi eserler yaptırırken günümüzde artık okul, hastane, vakıflara yardım etme gibi durumlar söz konusudur. Toplumun değişmesi ve gelişmesi sonucu olumlu ahlâki yapının da bir göstergesi olan iyilik yapmanın veya hayır işlemenin türü de değişime uğramıştır. Kısacası, cemiyetin değişen gereksinimlerine ve değişen organizasyonlarına göre ahlâk kaideleri de yeni biçimler almaya başlamıştır.⁴³

Güngör, ahlâk değişmesi ile toplum değişmesi arasındaki ilişkiyi şu can alıcı iki soruyla açıklığa kavuşturmak ister:

a) Toplumun değişmesiyle ahlâki sistemde otomatik olarak değişir mi?

b) Toplumsal ahlâkın değişmesi, bireylerin iradeleri dışında vuku bulan bir hadise midir?⁴⁴

Güngör; siyaset, ekonomi, eğitim, din, aile, sağlık, hukuk, ahlâk gibi toplumsal kurumlar ve yapılar arasında karşılıklı münasebet bulunmakla birlikte, herhangi bir toplumsal değişme sürecinde bu kurumların aynı hızda ve aynı ölçüde değişim göstermediğini söyler. Teknoloji ve sanayi bakımından ileri olan ülkelerde insan münasebetleri aynı derecede gelişme göstermeyebilir, aynı şekilde ekonomik bakımdan geri kalmış bir ülkede ahlâki yaşantı çok ileri seviyede vuku bulmuş olabilir. Dolayısıyla, her toplumda sosyal değişimlerle teknik değişmelerin dengeli bir biçimde yürüdüğünü söylemek güçtür. Değişimlerin ahenkli yaşanmadığı toplumlarda ahlâki krizlerin ve çatışmaların olması kaçınılmaz bir durumdur. Bir yerde çatışma yaşanıyor veya uyumsuzluk baş göstermişse orada ahlâki kaideler de tehlikeye girmiş demektir.⁴⁵ Daha

⁴² Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 12.

⁴³ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 12-13.

⁴⁴ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 13.

⁴⁵ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 13.

önce kültür konusu anlatılırken değinilen William Fielding Ogburn'a ait ve manevi kültürel değerlerin, maddi kültürel değerler kadar hızlı değişmemesini yahut geç ve yavaş değişmesini anlatan "kültürel gecikme" kavramı tam da bu konuyu açıklar niteliktedir.⁴⁶

Güngör'e göre, ahlâki kaidelerin değişmesinde insanlar pasivize bir rolde değildir. Toplumlarda ahlâkın sabit kalabilmesi, toplumlarda var olan her şeyin de sabit kalmasına bağlıdır. Ancak böyle bir durum hiçbir dönem ve çağda mümkün olmayacağına göre ahlâki değişimde yaşanacaktır. O halde bireyler ahlâkın değişmesine engel olamayacaklarına göre, onlara düşen görev bu değişimi denetim altında tutabilmektir. Her toplumsal kurum temelde kendisinde meydana gelen değişimleri kontrol altında tutmak için organizasyonlar tertipler. Bu nedenle, Türkiye'deki eğitim müesseseleri bir yandan geleneksel milli ahlâk kaidelerini yeni kuşaklara aktarırken diğer yandan da toplumdaki umumi değişimlere uygun ahlâki davranış biçimlerinin geliştirilmesine gayret eder.⁴⁷

Güngör, günümüz toplumunun çok kompleks ve girift yapısından dolayı artık eski dönemlerdeki gibi bir insanın çıkıp toplumun bütün kesimlerinde etkili olmasının imkânsız olduğunu belirtir. Geçmiş dönemlerde bir din kurucusu, bir sosyolog veya bir filozof çıkıp yeni bir ahlâk sistemi oluşturabiliyordu ve hatta oluşturduğu sistem toplum tarafından benimseniyordu. Ancak günümüz toplumunda insan yaşamı tek bir değer sistemi etrafında şekillenmediği için bir siyasetçinin, bir öğretmenin, bir kumandanın, bir din adamının, bir filozofun ahlâki davranış örnekleri sadece kendi çevrelerinde etkisini göstermektedir. Özellikle Türk toplumunda hâkim olan ahlâki şahsiyet durumu oldukça değişik membalardan ve değişik otoritelerden gelen etkilere göre biçim alır. Belki de insan yaşamının en çetin problemini, farklı membalardan gelen etkileri uyumlu bir bütün haline getirebilme teşkil etmektedir.⁴⁸

2.3. Sosyal Bir Kurum Olarak Aile Ahlâki

Bir toplum olmanın olmazsa olmazı olarak nitelenen aile, bu yönüyle tüm toplumların en temel hücresi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁹ İctimai bakımdan ilk doğal dini zümre ve kolektif grup ailedir.⁵⁰ Bu bakımdan toplumu oluşturan müşterek inançların, değerlerin ve normların soyut bütünlüğünü ifade eden kolektif bilinç, aileyi de kapsamına alarak biçimlendirir. Bunun için aile kişiliğin, değerlerin ve toplumsal kriterlerin kurucusu ve hamisi olarak görülür.⁵¹

Toplumun en küçük toplumsal birimi olan aile, birey için yaşam merkezidir. Aile, bireylerin içinde bulunduğu en mühim ve birincil grubu oluşturur. Toplum içinde sadece biyolojik değil sosyal bir kurumu da ifade eden aile toplumlar için stratejik öneme sahiptir. Ayrıca toplumda sosyal bir müessese olan aile, bir toplumun temel taşıdır. Bu nedenle toplumda vuku bulan ani değişimler aileyi etkilerken, aynı şekilde ailede ortaya çıkan

⁴⁶ Feryal Oskay, "Kültürel ve Toplumsal Değişme Konusunda William Fielding Ogburn'un Görüşleri Üzerine Bir Deneme", *Eğitim ve Bilim Dergisi* 3/13 (1978), 36-47.

⁴⁷ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 13-14.

⁴⁸ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 14.

⁴⁹ Emine Öztürk - Muhammet Fatih Demirdağ, "Toplumsal Kurumlar ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Emine Öztürk (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 210.

⁵⁰ Sefer Yavuz, "Dini Gruplar", *Din Sosyolojisi*, ed. Osman Eyüpoğlu (Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 91-92.

⁵¹ Öztürk - Demirdağ, "Toplumsal Kurumlar ve Din", 210-211.

değişimlerde toplumu etkilemektedir. Toplumsal yaşamda sosyal denetim mekanizması görevini de üstlenen aile, bir toplumun en temel hücresidir. Bundan dolayı aile ile toplum bir bütünün parçaları gibidir. Bunun yanında toplum ve devlet birlikteliğinin sağlam olması için aile yapısının sağlam olması gerekmektedir.⁵²

Toplumsal bir müessese olarak aile, toplumsal değişmede tampon müessese işlevine sahip bünyesel değişmelerin sebep olacağı kesintilere karşı biçim veren ve insanların asayiş ihtiyaçlarını farklı şekillerde yerine getiren bir kurumdur.⁵³ Her ailenin sahip olduğu beş global özellik vardır;

- a) Her aile küçük bir toplumsal düzendir.
- b) Her ailenin kendine özgü kıymetleri ve prensipleri mevcuttur.
- c) Her ailenin kendine mahsus bir sosyolojik yapısı bulunur.
- d) Her aile de mevcut temel işlevler bulunmaktadır.
- e) Her aile hayat döngüsündeki safhalar süresince hareket eder.⁵⁴

Güngör açısından en küçük sosyal kurum ve aynı zamanda toplumun yapıtaşı yahut hücresi olan ailenin, insan neslinin devamı için topluma yeni bireyler kazandırmak, cinsiyet içgüdüsünü tanzim etmek ve bazı ekonomik organizasyonları tertip etmek gibi üç önemli fonksiyonu vardır. Belki de bu fonksiyonlar içinde en mühim yeri, insan neslinin devamı için yeni bireyler kazandırma almaktadır. Bu noktadan hareketle insan neslinin sürebilmesi için çocuk dünyaya getirmek ve büyütmek ailenin en büyük rolü olmaktadır. Bu rol aynı zamanda birçok fonksiyonun oluşmasında zemin teşkil eder. Bu noktada asıl anlatılmak istenen temiz ve meşru nesillerin yetiştirilmesidir. Aksi takdirde amaç sadece insan neslinin devamı olsa, çiftlerin evlenmelerine gerek kalmadan gayri meşru yollardan da çocuklar dünyaya getirmek suretiyle insan nesli devam eder. Öyleyse, insan neslinin sürebilmesi yalnız çocuğun dünyaya gelmesinden ibaret bir olay değildir. İstenilen insan neslinin devamı için aileye büyük sorumluluklar düşmektedir. Bir çocuk doğduğu andan belli bir çağa gelinceye kadar ailesinin bakımına muhtaçtır. Aile, bir bireyin ilk bakımının yapıldığı ve eğitildiği yerdir. Çocukların dünyaya gelmesinde fizyolojik bir rolü olan ailenin doğumdan sonra da onların iyi bir insan olabilmesi için eğitici ve sosyal bir rolü vardır. Hatta insanlığın başlangıcından beri bir çocuğun ilk eğitildiği ve ahlâki değerlerin benimsetildiği ilk sosyal kurum her daim aile olmuştur.⁵⁵

Güngör, "insanın karakteri doğumdan sonraki beş yıl içinde gelişme göstermektedir" diye açıklama yapan Freud ve onun gibi düşünen insanların iddialarına katılmaz. Çünkü karakter tamamen doğuştan getirilmediğine göre Freud ve arkadaşları sosyal çevrenin etkisini atlamış durumdadırlar. Yine de bu görüş bize ilk beş yıl çocuk ailesiyle olacağı için ailenin insan karakterinin oluşmasında ve ahlâki değerlerin kazandırılmasında ne kadar önemli bir role sahip olduğunu gösterir. İnsanın karakterinin ve ahlâki yapısının teşekkülünde birçok farklı etken bulunsa da en önemli faktörün aile

⁵² Emine Öztürk, *Türkiye'de Aile İçi Şiddet* (Ankara, Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017), 2-3.

⁵³ Feridun Merter, *1950-1988 Yılları Arasında Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler: Malatya Örneği* (Ankara, Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990), 3.

⁵⁴ Saliha Hallaç - Fatma Öz, "Aile Kavramına Kuramsal Bir Bakış", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Dergisi* 6/2 (Kasım 2014), 144.

⁵⁵ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 154.

olduğu bilinen bir sosyal gerçekliktir. Biyolojik, bilişsel ve sosyolojik bir gerçeklik olarak her insan kendisini gündelik hayata intibak ettirici tutum ve eylemleri k c k çağlarda müşahede eder, öğrenir ve içselleştirir. İçselleştirilen bu değer verici davranışlar kolayca söküp atılamayacak veya unutulmayacak bir meleke haline gelir. Zaten öğrenilen güzel davranışlar bir meleke haline geldiğinde iyi ahl k oluşmakta ve bu güzel davranışların yerleştiği kişiye iyi ahl klı denmektedir. Aynı durum tam zıt yönde de cereyan edebilir. Bireyde irkin davranışlar yerleşişip sergilendiğinde kötü ahl k vuku bulmaktadır, bu kötü davranışların kendisinde yerleştiği bireye kötü ahl klı birey denmektedir. Bu durum bizlere, ailenin çocukların yetişmesinde ve güzel ahl klı olmasında zannettiğimizden çok daha büyük rolü olduğunu göstermektedir. ocuk eğitimi açısından ailenin rolü sadece çocuklara bilmediklerini öğretmek değil onların ileriki yaşamları bakımından en elverişli Şeyleri de öğretmektir.⁵⁶

Güngör'e göre, bir ocuk için ailesi o toplumun b t n  demektir. Çünkü dünyaya gözleri aan insan ilk olarak kendi ailesindeki insanları tanır, onlarla gerek duygusal gerekse sosyal münasebet kurarak sosyal davranışların prensiplerini öğrenir. Bir bireyin ilk  ğretmeni sayılacak kişiler ailenin kendisidir desek yanlış olmaz. Aile vasıtasıyla içtimai hayatın temelini oluşturan örf ve adetler, gelenekler, sosyal normlar, değerler ve inançlar çocuğa aktarılmakla kalmayıp bunların benimsenmesinde de aile en başat rolü oynar. Ancak ailede yapılan bu tür öğretici ve eğitici paylaşım ve etkinlikler okullardaki gibi resmi ve planlı bir Şekilde değildir. Ailede vuku bulan sosyal öğretme olgusu, daha çok informal denilen bir düzeyde gerçekleşmektedir. Aynı Şekilde ocuk doğruyu ve yanlış günlük yaşamın içinde deneyerek bulurken ailesinden öğrendiği Şeyleri yaşamının olağan akışı içinde idrak eder. Ailede  ğretici rolünde olan kişiler, okuldaki öğretmenler gibi neyin nasıl olacağı hakkında seçenekler sunmazlar veya çocuğun kendi fikirleriyle bazı sonuçlara ulaşmasını beklemezler. Bu nedenle çocuğun ailesinde öğrendiği bilgiler, kaideler, tutum ve davranışlar ona değişmeyen gerçekler gibi görünür ve silinmemek üzere zihnine yerleşişir. Bu yüzden yetişkin insanlardaki davranışların kökenlerini araştırmak isteyen bilim insanları, insanların çocukluk çağına kadar inmenin gerekliliğini savunurlar.⁵⁷

Osman Nevres'e ait Şu dörtlük aslında bir çocuğun yetiştirilmesindeki temel ilkenin vicdan ve merhamet olması gerektiğini muhatabına hatırlatır gibidir:

"Y dında mı doğduğun anlar

Sen ağlardın gülerdi  lem

Öyle bir ömür s r ki mevtin

Olsun sana hande halka m tem"⁵⁸

Güngör'e göre, en k c k toplumsal birim olan ailede yetişen ocuk aslında ileride yaşayacağı hayatının bir tür provasını yaşamış olmaktadır. Bir ocuk ilk yaşam deneyimini aile içindeki büyükleriyle, k c kleriyle, annesiyle, babasıyla, akranlarıyla, yakın ve uzak akrabalarıyla, komşularıyla ve hatta çevresindeki hiç tanımadığı insanlarla girdiği sosyal münasebetler sonucunda elde eder. Ailedeki büyükler bir nevi "otoriteyi" temsil ettiğinden ocuk büyüklerle olan sosyal ilişki neticesinde "otoriteye" karşı nasıl davranacağını ilk

⁵⁶ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 155.

⁵⁷ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 155.

⁵⁸ 1000kitap, "Aranan: Öyle bir ömür s r ki" (Erişim 23 Mart 2022)

elden öğrenmiş olmaktadır. Bu yüzden ailedeki büyüklerin tutum ve davranışları diğer aile üyelerine kıyasla çocuk üzerinde daha fazla bir etkiye sahiptir. Ayrıca çocuk, hayatının ilerleyen dönemlerinde okulda, askerlikte, iş hayatında, oturduğu binada veya herhangi bir ortamda her zaman bir otorite gücüyle yani bir güç kaynağı ile karşılaşacaktır. Otoriteyi temsil eden veya güç kaynağı olan durumlar dolaylı olarak sosyal yaşamın bazı baskıları olabileceği gibi doğrudan şahısların kendileri de olabilir. Bu tür bir sosyal otorite veya güç ile karşılaşan çocuk, bunlar karşısında nasıl davranacağını öğrenirken aynı zamanda kendisi de bir gün otorite makamında olduğunda sorumluluğundaki insanlara da nasıl davranması gerektiğini öğrenmiş olmaktadır. Öyleyse bir ailenin yansıması olan çocuk aile tarafından en iyi, en doğru, en güzel ve en temiz davranışlar çerçevesinde eğitilmeli ve terbiye edilmelidir.⁵⁹

Güngör, "huy" denilen kişilik özelliklerinin oluşumunun temelini çocukluk döneminde atıldığını söylerken bu çağda yine ailenin çok önemli etkisinin devam ettiğine dikkat çeker. Bir insan çocukluk çağında sadece insanlarla münasebet kurmayı değil eşyalarla da ilişki kurmayı öğrenir. Çocuk nesnelere kurduğu ilişkinin ilkelerini yine aile vasıtasıyla öğrenir. Hangi nesneyi nasıl kullanması gerektiği veya hangi nesnenin tehlikeli ve tehlikesiz olduğu gibi durumların hepsini ailesinden öğrenir hatta öğrendiği bu prensipleri ömür boyu devam ettirir. İlk yaşlardan itibaren oluşmaya başlayan cömertlik, savurganlık, tutumluluk, cimrilik, dağınıklık, disiplinli olma gibi karakter vasıflarının kazanılmasında aile yine zirvede yer almaktadır. Örfler, âdetler, kültürel özellikler ve gelenekler hep çocukluk çağında aile tarafından öğretilir. Hatta nelerden hoşlanıp nelerden hoşlanmadığımız, hangi yemekleri sevip sevmediğimiz, hangi davranışları uygun görüp görmediğimiz vb. tutumlarımız hep çocukluktan kalma durumlardır. Bunun yanında ahlâklı insan olma, yalan söyleyip söylememe durumu, duyguların kontrolü, temiz olma, sosyal veya asosyal yetişme, bitki ve hayvanlara nasıl muamele edilmesi gerektiği gibi vasıflar çocuğun ilk yaşlarda ailesinden aldığı terbiyeye bağlıdır. Her bir çocuk üstün karakterli ve güzel ahlâklı yetiştiği takdirde o toplum için olumlu şeyler söylenebilir. Hatta olması gereken ideal toplum ancak yüksek karakterli bireylerin yetişmesiyle gerçekleşebilir. Toplum denen bünye ailelerden meydana geldiğine göre, aile toplumdaki karakter terbiyesinin temelini teşkil etmektedir.⁶⁰

Güngör'e göre, çocuğun ahlâki karakterinin oluşmasında ailenin rolü okulun rolünden daima daha üstündür. "Okulun ahlâki karakterin oluşmasında etkisi yoktur veya çok azdır" gibi iddiaların da doğruluk payı yoktur. Zira çoğu insan birçok güzel davranışları ve ahlâki vasıflarını okuldan ve öğretici rolündeki öğretmenlerinden almaktadır. Okul daha çok bilgileri aktarma üzerine yoğunlaşırken bunun yanında olması gereken ahlâki karakterimiz hususunda bazı öneri ve telkinlerde bulunur. Oysaki insanı insan yapan en önemli kavram olan ahlâk, salt teorik bilgilerden ve telkinlerden ibaret olmayıp aynı zamanda davranış ve his faktörlerine dayanır. Aile her açıdan ahlâki hareketleri denetim altında tutar. İnsan yaptığı davranışların doğruluğu ve yanlışlığı noktasında özdenetim amacıyla kendi vicdanını devreye sokarken hemen sonrasında ailesini devreye alarak davranışlarının durumunu biçimlendirir. İnsan hayatının ilk çağları okulda değil de aile ortamında geçtiğine göre ailenin terbiye edici, öğretici ve ahlâki davranışları aktarıcı rolü de inkâr edilemez. Ahlâki hareketlerimizin özellikle hissi yönü

⁵⁹ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 155.

⁶⁰ Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, 155-156.

aile içinde teŐekkül eder. Zira davranışlarımız ile aile bireyelerine karşı olan hissi bağımız arasında sıklıkla bir ilişki mevcuttur.⁶¹

Güngör, sosyal bir yapı olan ailenin toplumsal ve ahl ki rollerinin bulunması günümüzde hem toplumların hem de daha büyük yapılar olan devletlerin de ilgisini çektiğini söyler. Bir taraftan zamanın Őartlarına göre aile yapıları deėiŐirken (eŐlerin çalıŐması, evde büyüklerin olmayıŐı vb.) diğer taraftan devlet eliyle küçük yaşlarda çocukların eğitime başladığı okulöncesi eğitim kurumları yaygınlaŐmaktadır. Bu durum daha önceden ailesiyle çok vakit geçiren çocuğun artık erken yaşta okula baŐlamasına sebep olmaktadır ki, maalesef durum böyle olunca ocuk aile tarafından öğrenmesi gereken değerleri ve ahl ki davranışları idrak edemeden eğitim müessesesine kaydolmaktadır. Ailenin terbiye edici ve yetiŐtirici rolünü artık günümüzde kreŐler ve anaokulları paylaŐmaktadır. Böylelikle ailenin ocuk üzerindeki önemi ve etkisi azalmaktadır. Ancak ahl k terbiyesinin ve öğretiminin bu Şekilde eğitim müesseselerine devredilmesinin menfi ve müspet yönleri de vardır. Zira  zel durumundan dolayı çocuğu ahl ki yönden yetiŐtirmeyecek olan aile bireyelerinin yerini eğitim kurumlarındaki uzmanlar almaktadır. Böylece eğitim ve ahl k işi uzmanlara bırakılırken aileden doğacak mahzurların da önüne geçilmiŐ olacaktır. Eğitim aracılığıyla milli kültür değerleriyle bezenen bireyeler sayesinde toplumda milli bir kültür birliği sağlanacak olması bir diğer müspet durumdur. Menfi yönü ise, çocuğun ailesinden küçük yaşta ayrılacağı için ailesinden alacağı duygusal yakınlıktan uzak kalması ve bu duygusal mahrumiyetliği bir ömür boyu yaşaması oluŐurmaktadır. Bir diğer menfi y n ise, çocuklara bakacak bu tür eğitim kurumlarının varlığı aralarında anlaşmazlık çıkan evli çiftlerin boşanma durumlarında kolaylaŐtırıcı bir etki yapıyor olmasıdır. Aile bir ocuk için ne kadar önemliyse, ocuk da aile bütünlüğün sağlanması açısından o derecede önemlidir.⁶²

Güngör, ailenin görevinin sadece çocuğu eğitmek ve beslemek olmadığını söyler. Her ne kadar toplum içindeki aileler arasında eŐsizlik durumları bulunsa da her toplum yine de aile sayesinde ayakta durabilmekte ve varlığını devam ettirebilmektedir. Çocuğun belli bir çağa kadar bakımı, yetiŐtirilmesi, eğitilmesi ve ahl ki davranışların kazandırılması ailenin sorumluluğundadır. Çocukların toplum içindeki kimlikleri ailelerinden ileri gelir. İnsanların belli bir toplumsal gruba mensup olmaları ve o grubun karakterini kazanmaları onları bir sürünün içindeki herhangi bir varlık olmaktan alıkoyar. Bir insanın milletine bağlılığı, millettten daha küçük sosyal bir kurum olan aileden başlar. Her bir kişi, devletin ve milletin bir bireyidir ancak her milletin ve devletin mevcudiyeti ailenin idame etmesine bağlıdır. Aynı Şekilde, bir birey sosyal intisabını aile içindeki yaŐamından elde eder ve bu kazanımlarını daha büyük toplumlara aktarır. H lusa, aile bir bireyin yetiŐmesindeki en etkili kaynak olmakla birlikte toplumların en önemli hücresi olmaya da devam edecektir.⁶³

SONUÇ

Onurlu ve üstün bir varlık olarak yaratılmış olan insan hem maddi hem de manevi  lemini bu üstünlük ve onura layık bir biçimde imar etmekle görevlendirilmiŐtir. Bu görevi

⁶¹ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 156.

⁶² Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 156-157.

⁶³ Güngör, *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*, 157.

gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duyacağı yetenekler kendisine bahşedilirken iyilik ve kötölüğün yolları da gösterilmiştir. İnsanın kendisinden beklenen; yaşam yolculuğu süresince emanetçisi olduğu değerli yetenek ve imkânları kötülöklere heba etmeyip, tertemiz koruyarak hem dünya hem de ahiret saadetine mazhar olmaktır. İnsanların büyük bölümünün paylaştığı gerçek davranış standartları olan değerler ile insan davranışlarının ve insanlar arasındaki münasebetlerin belirleyicisi olan ahl k, insanın bu yolculuğunda ona rehberlik eder. Değerler ve ahl k bir yönüyle bu yolculukta insanın refahını, yönünü ve sonucunu belirler.

Türkiye'nin tortullaşmış sosyal meselelerinin çözümüne yönelik sunduğu çözüm reçeteleriyle ve modern analizleriyle Türkiye'nin son dönem düşünce dünyasında özgün yaklaşımlar ortaya koymuş münevverlerinden ve mütefekkirlerinden biri olan Erol Güngör'e göre ahl k, bireyler arası ilişkilerle ilgili bir kavramdır. Robinson Crusoe gibi tek başına hayatını devam ettiren insanlar için bir ahl k gereksiniminden söz etmek mümkün değildir. Bu yönüyle ahl kın, sosyal öğrenme yoluyla kazanılan bir meleke olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden çocukluk döneminden itibaren gerek yakın gerekse uzak çevremizden ahl ki davranışlarımız hakkında “iyi” veya “kötü” şeklinde karar vermemizi sağlayan muhakeme yeteneğini kazanırız. İnsanlar, toplum içinde yaşamalarının doğal bir sonucu olarak karşı karşıya kaldıkları sosyalleşme süreçlerinde ahl ki davranışları tecrübe ederek öğrendiklerine göre insanların bir taraftan öğrenme hadiselerinin diğerk taraftan ahl ki davranışlarının hayat boyu değışerek ve gelişerek devam etmesi beklenir.

Güngör'e göre, sosyal çevrede oluşan ahl ki kişiliğın hem psikolojik hem de sosyolojik yönü bulunmaktadır. İnsan nasıl ki başkalarına karşı ahl klı davranışlarda bulunuyorsa kendi benliğine karşı da ahl klı davranması gerekir. Ahl kın ve ahl ki kişiliğın oluşmasında sosyal çevre içerisinde özellikle aile ve okul büyük bir öneme sahiptir. Sosyal çevrenin tamamı ahl k eğitiminin yapıldığı bir okul konumundadır ve toplumun kendisi başlı başına bir ahl k inşacısıdır. Mamafih, insanların bir arada uyum içinde yaşamalarını sağlamak ahl ki davranışların ana gayesi olmalıdır. Sosyal ahl k kaidelerine uymak ise, uyum içinde yaşamamanın ön şartıdır.

Güngör, “ahl ki tutarsızlık” meselesinin ahl k konusunda üstesinden gelinmesi gereken en önemli problemlerden biri olduğunu söylemesinin yanında, insanlara yaşamın manasını ve amacını kavratacak bütüncül bir insan anlayışını kazandırmanın ise bu ahl ki tutarsızlığın önlenmesinde yapılması gereken ilk iş olduğunu ifade eder. Güngör'e göre bütüncül ve kuşatıcı bir insan anlayışı din aracılığıyla da kazanılabilir. Zira Güngör, “bir insanın başka bir insana kötölük yapmaması, zarar vermemesi ve toplumdaki tüm insanların birbirine yararlı olması” prensipleri ile ahl ki emirleri özetlenebilecek olan dinin, temel ahl ki değerlerinde kaynağını oluşturduğuna inanmaktadır. Güngör'e göre, kaynağında toplumsal kuralların ve kültürel değerlerin bulunduğu sosyal ahl k; aile, din, hukuk, norm, örf, adet, gelenek, birliktelik, adalet, vatan-millet sevgisi gibi temel ahl ki değerler üzerine inşa edilmelidir. Zira temel ahl ki değerlerin tam manasıyla uygulandığı diğerk bir ifadeyle toplumsal yaşamda pratik anlamda kendine yer bularak tahakkuk eden ahl ki değerlerin olduğu toplumlar “erdemli ve mutluluğu yakalamış toplumlar” olabilirler.

KAYNAKÇA

Anar, Suat. "Değerlerin Sosyolojik Açıdan İncelenmesi". *Çağdaş Eğitim Dergisi* 82 (Ekim 1983). 8-44.

Aydın, Mustafa. "Değerler, İşlevleri ve Ahlak". *Eğitime Bakış Dergisi* 19 (Ocak-Şubat-Mart 2011). 39-45.

Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Çağrı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2019.

Gazali. *İhyâ Ulumud Din-3*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Tuğra Neşriyat Yayınları, 2000.

Güngör, Erol - Işık, Emin. *Ahl k-Lise 2*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

Güngör, Erol. "Buhranların  aresi". *Zafer Dergisi* 152 (Ağustos 1989). 30-31.

Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi  zerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat Yayınları, 1998.

Güngör, Erol. *Ahl k Psikolojisi ve Sosyal Ahl k*. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2020.

Hallaç, Saliha -  z, Fatma. "Aile Kavramına Kuramsal Bir Bakış". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Dergisi* 6/2 (Kasım 2014). 142-153.

İbn Miskeveyh. *Tehz bu-l Ahl k*, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Karaman, Hüseyin. "İslam Ahlak Filozofları". *İsl m Ahl k Esasları ve Felsefesi*. ed. Müfit Selim Saruhan. 159-185. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

Kaya, Mahmut. "Farabi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/145-162. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.

Kılıç, Recep. "Erol Güngör' n Ahlak Anlayışı". *Prof. Dr. Erol Güngör Hatırasına Milli Kültürler ve Küreselleşme Tebliğler ve Tartışmalar*. ed. Bahaeddin Yediyl z-M. Çağatay  zdemir-Fahri Unan. 265-284. Konya: Türk Yurdu Yayınları, 1998.

Kınalız de, Ali Çelebi. *Ahl k-ı Al i*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Köknel,  zcan. “Mutluluğun Kaynağı Ahlak ve Akıl”. *Küreselleşme Ahlak ve Değerler*. ed. Yurdagül Mehmedoğlu - Ali Ulvi Mehmedoğlu. 111-153. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

Merter, Feridun. *1950-1988 Yılları Arasında Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler: Malatya  rneği*. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990.

Oskay, Feryal. “Kültürel ve Toplumsal Değişme Konusunda William Fielding Ogburn’un Görüşleri  zerine Bir Deneme”. *Eğitim ve Bilim Dergisi* 3/13 (1978). 36-47.

Öztürk, Emine. *Son Dönem Osmanlı Aydınlarından Muslihiddin Adil Taylan’ın Toplum ve Din Görüşleri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017.

Öztürk, Emine. *Türkiye’de Aile İçi Şiddet*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017.

Öztürk, Emine - Fidan, Ali. *Klasik Sosyoloji Okumaları: Gaston Richard’ın “Sosyoloji’ye Giriş” Eseri  zerine Bir Deneme*. Ankara: Akademisyen Kitabevi Yayınları, 2019.

Öztürk, Emine - Demirdağ, Muhammet Fatih. “Toplumsal Kurumlar ve Din”. *Din Sosyolojisi*. ed. Emine  zt rk. 209-227. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.

Saruhan, Müfit Selim. “Ahlak ve Erdemin İnşası”. *İslam Felsefesi Tarihi-1*. ed. Bayram Ali etinkaya. 329-363. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Seyyar, Ali. *Ahlak Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Beta Yayınları, 2003.

Yavuz, Sefer. “Dini Gruplar”. *Din Sosyolojisi*. ed. Osman Eyüpoğlu. 89-109. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019.

Yazıcı, Mehmet. “Değerler ve Toplumsal Yapıda Sosyal Değerlerin Yeri”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2014), 209-223.

İnternet Kaynağı

1000kitap, “Aranan: Öyle bir ömür s r ki”. Erişim 23 Mart 2022.
<https://1000kitap.com/oyle-bir-omur-sur-ki--247668>

Descartes'ta "Düşünüyorum" Ve Ruhun Varlığının Argümanları "I Think" and The Arguments for The Existence of The Soul In Descartes

Fatih ÖZGÖKMAN

Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye.

Assoc. Prof. Fatih ÖZGÖKMAN, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Department of Systematic Philosophy and Logic, Çanakkale, Turkey.

fatihozgokman@comu.edu.tr ORCID 0000-0002-6644-7177

Atıf/©: Özgökman, Fatih (2023). **Descartes'ta "Düşünüyorum" ve Ruhun Varlığının Argümanları**, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10-19, ss. 185-204.

Citation/©: Özgökman, Fatih (2023). **"I Think" and The Arguments for The Existence of The Soul in Descartes**, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*. Issue 10-19, pp. 185-204.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1175775](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1175775)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15 September / Eylül 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 29 October / Ekim 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 185-204.

Suggested ISNAD Citation: Adı Soyadı, **"Descartes'ta "Düşünüyorum" ve Ruhun Varlığının Argümanları"**, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (Ocak- January 2023), 185-204.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

"I Think" and The Arguments for The Existence of The Soul In Descartes

Fatih ÖZGÖKMAN

ABSTRACT

In the Meditations, Descartes offers three arguments for the human soul or mind to exist separately from the body. In the first, with "I think, therefore I am", he realizes that the most basic form of existence is thinking, that is, the consciousness of himself, and based on the undoubted certainty of this, he concludes that he is different from the body, which is doubtful like other sensible things. In the second, Descartes argues that because the mind and body can be considered conceptually separate from each other, they are also separate in reality. Because there is no reason why our thinking should not conform to reality. In the third, Descartes appeals to the Platonic argument of the simplicity of the soul. Accordingly, while the soul is indivisible in all its mental activities, the body can be divided and therefore diminished because it is extended. However, with the decrease of the body, there is no decrease in the soul. This indicates that the soul or mind is separate from the body.

Keywords: *Descartes, Soul, Mind, Body, Simplicity.*

Descartes'ta "Düşünüyorum" Ve Ruhun Varlığının Argümanları

Fatih ÖZGÖKMAN

ÖZ

Descartes, Meditasyonlar'da insan ruhunun veya zihninin bedenden ayrı olarak var olduğuna dair üç argüman sunar. Birincisinde "düşünüyorum o halde varım" ile var olmanın en temel biçiminin düşünmek yani kendisine dair bilinci olduğunu fark eder ve bunun şüphe götürmez kesinliğinden hareketle kendisinin diğer duyulur şeyler gibi şüphe götüren bedenden farklı olduğu sonucunu çıkarır. İkincisinde ise Descartes zihin ve bedenin kavramsal olarak birbirlerinden ayrı düşünülebilmesi nedeniyle gerçeklikte de ayrı olduklarını savunur. Çünkü düşüncemizin gerçekliğe uymaması için bir gerekçe yoktur. Üçüncüsünde ise Descartes, Platoncu ruhun basitliği argümanına başvurur. Buna göre ruh tüm zihinsel faaliyetlerinde bölünemez iken beden uzamlı olduğu için bölünebilir ve bu nedenle de eksilebilir. Halbuki bedenin eksilmesiyle ruhta hiçbir eksilme ortaya çıkmaz. Bu durum ruhun veya zihnin bedenden ayrı olduğunu ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: *Descartes, Ruh, Zihin, Beden, Basitlik*

GİRİŞ

Rene Descartes'in her şeyden şüphe ettiği süreçten çıkardığı sonuç, şüphe eden ve dolayısıyla düşünen olarak kendisinin şüphe edilmez varlığıdır. Onun "düşünüyorum, o halde varım" mottosu ister bir akıl yürütme ister bir içebakış veya ister bir zihinsel performans olarak kabul edilsin, insanın kendi varlığına dair en kesin farkındalığının bir ifadesi sayılır. Öyle ki Descartes bundan kendisinin var olmak için sadece düşünmesinin yani bir bilinç olmasının yeterli olduğu sonucunu çıkarır. Bu çerçevede bir ruh veya zihin olarak kendi varlığının şüphe götürmez kesinliği, onu, duyulur her şey gibi şüphe götüren bedenden de ayırır. Bu bakımdan "düşünüyorum, o halde varım" ifadesi, insanın bir ruh veya zihin olarak varlığını ortaya koyan metafizik bir argümana dönüşür. Bunun yanında Descartes ruh veya zihnin doğasına dair iki argüman daha ileri sürer. Bunlardan ilki, ruh veya zihnin kavramsal olarak bedensel hiçbir özellik içermemesinden dolayı bedenden farklı bir töz olduğu iddiasıdır. Ona göre eğer düşüncemizde zihin ve bedeni kavramsal açıdan birbirinden farklı iki töz olarak ayırabiliyorsak bu onların gerçekte de birbirinden ayrı olarak var olduklarına bir kanıt oluşturur. Çünkü düşüncemizin Tanrı tarafından yaratılan gerçekliğe uymaması için bir neden yoktur. İkinci argüman ise kökeni Platon'a kadar geriye giden ruhun basitliği yani bölünemezliği düşüncesidir. Descartes insan ruhunun düşünürken, isterken veya algımlarken her bir zihinsel faaliyette tek bir şey olarak var olmayı sürdürdüğünü tespit eder, bunun aksine bedenün uzamda yer kapladığı için bölünebilirliğine ve dolayısıyla eksilebilirliğine dikkat çeker. Fakat bedendeki eksilmenin ruhta bir eksilmeye neden olmadığını düşünür ve bundan hareketle ruhun bedene indirgenemeyeceği sonucunu çıkarır.

Descartes'in bu düşünceleri kendi çağında Thomas Hobbes, Pierre Gassendi, Marin Mersenne, Antoine Arnauld ve Johann de Kater gibi düşünürler tarafından eleştirilmiş ve Descartes'in da bu eleştirilere karşı cevaplar yazması ortaya derin bir felsefi miras çıkarmıştır. Bu felsefi miras günümüzde ise kimi çağdaş yazarlarca tekrar ele alınıp tartışılmaya devam etmektedir. Makale, Descartes'in temel olarak *Meditasyonlar* eserinde ruhun varlığı veya bedenden farklılığı üzerine ortaya koyduğu düşünceleri, kendi çağında ve günümüzde ona karşı getirilen eleştirileri ve Descartes'in onlara verdiği cevapları ele almaktadır.

1. "DÜŞÜNÜYORUM O HALDE VARIM"

Descartes'in ünlü "düşünüyorum o halde varım" mottosu, bir insan için şüphe edemeyeceği tek varlığın kendisi olduğunu ifade eder. O'nu bu yargıya ulaştıran yolun ilk adımı, dünyadaki neredeyse bütün bilgilerimizin kaynağı olan duyulardan şüphe etmesidir.

Çünkü duyularımız bizi bazen aldatmışken, sağduyu bizi bir kez bile aldatan duyulara hiçbir zaman güvenilememesi gerektiğini bildirir.¹ Artık bu durumda duyuların bize sunduğu dünyanın varlığı şüpheli hale gelir. Yine insan kendisini bir bedene sahip olarak görür ve bundan şüphe edilemez sanır. Bununla birlikte birçok kez rüyalarda insan kendisini bir bedene sahip olarak görür. Hâlbuki rüyaları da uyanıklıktaki duyularımızdan kesin çizgilerle ayırt etmek imkânsızdır.² Çünkü rüyalar her ne kadar uykuda gerçekleşse de duyusaldır ve uyanıklıktaki duyularımızın rüyalarındaki duyularımızdan daha gerçek olduğunun bir kanıtı yoktur. Bu durum ise uyanık iken duyumsadığımız bedenimizin gerçek varlığımız olduğundan şüphe duymamız için yeterlidir. Bununla birlikte Descartes "kendisini dünyada hiçbir şeyin ne gökyüzünün ne yeryüzünün ne bedenlerin ne de zihinlerin var olmadığına ikna ederken, kendi kendimi de hiç var olmadığıma ikna etmedim mi?" diye sorar ve cevabı "Hayır: eğer kendimi bir şeye ikna ediyorsam kesinlikle varım"³ şeklinde olur. Diğer bir deyişle duyulara verili olan dünyanın ve bedenin varlığından şüphe ediyor olması, ona düşünüyor olarak var olduğunun kanıtını sağlar. Sonuç olarak Descartes, "benim tarafımdan her ne zaman söylenildiğinde veya zihinde düşünüldüğünde 'ben, varım' bu önermenin zorunlu olarak doğru olduğu" hükmünü çıkarır.⁴

Kendi çağında Descartes'a Pierre Gassendi tarafından kendisini her şeyde aldatılıyor varsaydığını ve en azından aldatılan bir şeyin var olduğunu fark ettiğini ve bundan kendisinin var olduğu sonucu çıkardığını fakat kendisinin var olduğuna dair başka kanıtlardan dolayı emin olduğu için böyle bir akıl yürütmeye ihtiyacı olmadığı eleştirisini yapar. Çünkü ona göre var olduğu doğal olarak bilinen herhangi bir davranışından hareketle de aynı çıkarımı yapması mümkündür.⁵ Fakat başka davranışlardan da "varım" çıkarımını yapmak Descartes'e göre doğru sayılmaz. Çünkü ona göre "düşüncem, kesin olarak emin olduğum tek davranışımdır." Bu nedenle yürüdüğümün bilinci olmadan "yürüyorum, o halde varım" demek doğru olmaz. Dolayısıyla davranış değil sadece düşünce öncül olarak alındığında çıkarım kesindir. Halbuki davranış rüyalarda da gerçekleşebilir, gerçekte yapmıyor olsak da kendimizi rüyada yürüyor görebiliriz. Sonuçta yürüdüğümü düşünmemden düşünen bir zihnin varlığı çıkar fakat yürüyor olmaktan bir beden var olduğu çıkmaz.⁶

¹ Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, çev. Michael Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2008), 13.

² Descartes, *Meditations*, 14.

³ Descartes, *Meditations*, 18.

⁴ Descartes, aynı yer.

⁵ Descartes, *Meditations*, 166; Jonathan Bennett, *Objections to the Meditations and Descartes's Replies* (PDF: 2017), 86.

⁶ Descartes, *Meditations*, 185-6; Bennett, *Objections*, 87.

Bu doğrultuda kesin olarak var olduğunu çıkarmasının nedeni olan "düşünme" ile ne kastettiğini Descartes şu şekilde açıklar: "'Düşünme' kelimesi ile biz bilinçli iken, bilincinde olduğumuz sürece bizde meydana gelen tüm bu şeyleri anlıyorum. Ve dolayısıyla sadece anlamak, istemek ve hayal etmek değil dahası duymak da burada düşünmekle aynı şeydir."⁷ Bu açıklamaya göre düşünmek, öncelikle zihnimizin gerçekleştirdiği birtakım eylemleri ve daha sonra ise var olduğu sürece bizim farkındalığımıza karşılık gelir.⁸ Yani düşünme, dar anlamda zihnin bir eylemi olmakla birlikte geniş anlamda insanın kendilik bilincini ifade eder. Bu anlamda Descartes "düşünüyorum, o halde varım" derken "kendimin bilincindeyim, o halde ben varım" demek ister.

Diğer bir çağdaşı Marin Mersenne ise Descartes'in Tanrı'nın varlığını açık ve seçik olarak bilmeden hiçbir şeyi bilemeyeceğini kabul etmekle birlikte Tanrı'nın varlığını kanıtlamadan önce kendisinin düşünen bir şey olduğu sonucunu çıkardığını ve bu sonucun ise kesin olmayacağı eleştirisini yapar.⁹ Descartes ise bu eleştiriye karşılık olarak kendisinin Tanrı'yı bilmeden bilinmeyecek şeylerle akıl yürütme olmadan zihnimizin kendinden sahip olduğu ilkeleri kastettiğini söyler. Ona göre mantıkçılar tarafından bu şekildeki zihnimizin ilk ilkeleri bilgi olarak adlandırılmaz. Biz de bir şeyler düşündüğümüzü söylediğimizde bu bir akıl yürütme ile ulaşılmayan bir temel ilke sayılır. Dolayısıyla bir kişi "düşünüyorum, o halde varım" dediğinde bunun bir akıl yürütme aracılığıyla düşünceden varlık çıkarımı olmaz, aksine bu zihnin kendi varlığının yalın sezgisinin yine kendisine apaçık olarak ifade etmesidir. Eğer "düşünüyorum, o halde varım" bir akıl yürütme ile çıkarılmış olsaydı şu şekilde olurdu:

"Düşünen her şey vardır,

Ben de düşünüyorum,

O halde ben de varım"

Fakat burada bir kimsenin "düşünen her şey vardır" önermesini doğru olarak bilmesi gerekir. Ancak hiç kimse kendisi dışında bir şeyin düşündüğünü doğrudan bilemez. Aksine herkes kendi tecrübesi ile var olmadıkça düşünemeyeceğini bilir.¹⁰ Sonuçta Descartes'a göre "düşünüyorum, o halde varım", bilinenlerden bilinmeyen çıkarıldığı bir akıl yürütme olmaktan ziyade tüm bilgilerimizin temeli olan bilincin farkındalığının bir ifadesidir, bu nedenle diğer tüm bilgilerimizden önce gelir ve doğruluğundan kuşku duyulamaz.

⁷ Rene Descartes, *The Principles of Philosophy*, çev. V. R. Miller, R. P. Miller (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982), 5-6.

⁸ Desmond M. Clarke, *Descartes's Theory of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 185.

⁹ Descartes, *Meditations*, 85; Bennett, *Objections*, 25.

¹⁰ Descartes, *Meditations*, 92; Bennett, *Objections*, 25.

Günümüzde Jaakko Hintikka tarafından Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" mottosunun bir çıkarım değil bir performans olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü ona göre bu çıkarımın aslında bir safsata olduğunu söylemek mümkündür. Bu çıkarıma göre, var olduğumu düşünmekte ister doğru isterse yanlış ya da var olup olmadığından şüphe ediyor olayım yine var olduğum sonucu çıkar. Çünkü var olmadan yanılmak veya şüphe etmek mümkün değildir. Bu çıkarım örneğin "Homer ya Yunanlıdır ya da barbardır, eğer Yunanlı ise var olmalıdır çünkü var olmadan Yunanlı olamaz, yok eğer barbar ise yine var olmalıdır. O halde her hâlükârda Homer var olmalıdır", çıkarımına benzer. İkincisi bir safsata olduğuna göre birincisinin de safsata olması gerekir.¹¹ Bu nedenle "düşünüyorum o halde varım" bilindik anlamda bir çıkarım sayılmaz. Buradaki "varım" şüphe edilemez bir hususu ifade eder. "Düşünüyorum" ise bir düşünce eylemini ifade eder. Dolayısıyla "varım"ın şüphe edilemezliği, düşünce aracılığıyla algılanmaz aksine aktif düşünme olduğu sürece şüphe edilemezdir. Dolayısıyla "düşünüyorum" ile "o halde varım"ın ilişkisi öncül ile sonucun ilişkisi değildir.¹²

Antony Kenny'e göre de Hintikka'nın yorumuyla ilgili sorunlardan biri, "düşünüyorum" ifadesinin anlamını dar olarak almasıdır. Çünkü eğer "düşünüyorum o halde varım"ı bir çıkarım olarak alırsak buradaki "düşünüyorum", bilincin her bir eylemini içine alacak şekilde geniş anlama sahiptir.¹³ Yani sadece düşünüyor olmak değil şüphe ediyor olmak ya da düşünmediğini düşünüyorken de bilincin varlığını ifade eder. Dolayısıyla bunu bir çıkarım olarak görenler bir anlamda haklıdır. Çünkü "o halde" ifadesi bir çıkarım ifadesidir. Dahası "düşünüyorum" öncülünün doğruluğu, "varım" sonucunun doğruluğu için gereklidir. Aynı şekilde bunu bir içebakış olarak görenlerin de haklılığı söz konusudur. Çünkü "düşünüyorum"un şüphe edilemezliği, düşünen bir bilincin şüphe edilemezliğinden doğar. Dahası bunu bir performans olarak görenler de haklı sayılırlar. Çünkü "düşünüyorum" öncülünü doğru kılan olay, zihinsel bir performanstır.¹⁴

Bununla birlikte Harry G. Frankfurt tarafından ifade edildiği gibi Hintikka'nın eleştirisine karşı Descartes'in amacının var olup olmadığına karar vermek ya da var olduğuna bir kanıt ileri sürmek değil tam aksine varlığının alışıldık olmadık bir şekilde kesin ve şüphe edilemezliğini temellendirmek olduğu cevabı verilebilir.¹⁵

¹¹ Jaakko Hintikka, "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance", *The Philosophical Review* 71/01 (1962), 9.

¹² Hintikka, "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance", 15-16.

¹³ Anthony Kenny, *Descartes* (New York: Random House, 1968), 43-44.

¹⁴ Kenny, *Descartes*, 55.

¹⁵ Harry G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen* (New Jersey: Princeton University Press, 2008), 125.

2. ŞÜPHE ARGÜMANI

İkinci adımda Descartes kendisinin ne olduğu sorusuna cevap aramaya başlar. Ona göre öncelikle aklına gelen ilk cevap bir insan olarak kendisinin, "bir yüzü, elleri ve kolları olduğudur" ve dolayısıyla beden olarak adlandırılan "tüm bu organlar mekanizmasıdır." Daha sonra ise "beslenmek", hareket etmek", "duyularla algılamak" ve "düşünmek" gibi özelliklere sahip bulur. Fakat sırf bir bedenden ibaret olup olmadığını düşünürken kendisinin kötü bir varlık tarafından aldatıldığında bu özelliklere sahip olduğundan emin olmayacağını fark eder. Diğer bir deyişle, kendisinin beslenen, hareket eden ve duyularla algılayan bir beden olduğundan emin olamaz. Çünkü tüm bu özellikler bir bedene aittir ve beden varlığı ise tüm diğer duyulur şeyler gibi şüphe götürür bir şeydir. Halbuki bunların ötesinde düşünüyormak şüphe edilemez bir durumdur ve sadece düşünüyormak iken bile insan kendisini var olarak bulur. Var olmak için sadece düşünüyormak yeterlidir ve bedene ihtiyaç gerektirmez. "Çünkü sadece bu, (yani düşünmek) benden uzaklaştırılmaz." Bütün bunlardan hareketle Descartes, kendisinin "sadece düşünen bir şey yani bir zihin, bir ruh veya bir zekâ veya bir akıl olduğu"¹⁶ sonucuna ulaşır. Bu sonuç Descartes için bir anlamda bedenden farklı olarak ruhun varlığının da bir kanıtını oluşturur.

Bununla birlikte Thomas Hobbes tarafından Descartes'a, düşünüyormak olmaktan düşünen bir zihin olduğunu çıkarsamasının geçerli görünmediği eleştirisi yöneltmiştir. Hobbes'a göre ister uykuda ister uyanık olsun düşündüğümde bundan düşünüyormak ve var olduğum sonucu çıkar. Çünkü var olmayan bir şey düşünemez. Fakat bundan hareketle ben bir zihnim, ruhum, düşünceyim veya aklım şeklinde sonuç çıkarmaya çalıştığında sorunlar ortaya çıkar. Öyle ki "düşünüyormak o halde ben bir düşünceyim veya akıl yürütüyormak o halde ben bir aklım" şeklinde çıkarımda bulunmak geçerli bir çıkarım sayılmaz. Çünkü benzer bir şekilde "yürüyormak o halde ben bir yürüyüşüm" şeklinde de çıkarımın da geçerli sayılması gerekir. Halbuki böyle bir çıkarım yapmak geçerli sayılmaz. Hobbes'a göre Descartes burada düşünen şey ile düşünme eylemini veya akıl ile akıl yürütme eylemini bir olarak görmektedir. Halbuki bütün filozoflar bir özne ile onun eylemlerini yani bir şeyin kendisi ile özelliklerini birbirinden ayırt ederler. Dolayısıyla bir şey ile eylemleri veya özellikleri aynı şey değildir. Buna göre düşünen bir şey, zihne, akla veya anlayışa sahip bir özne ve dolayısıyla cisimsel bir şey olabilir. "Ben varım" sonucu, Descartes tarafından haklı olarak "düşünüyormak" önermesine dayandırılır. Fakat "düşünüyormak" önermesinin bilgisi, bizim özne olmaksızın bir eylemin ortaya çıkacağını düşünemememizden geliyor. Halbuki "bundan düşünen şeyin bedensel bir şey olduğu sonucu çıkar görünür. Çünkü öyle

¹⁶ Descartes, *Meditations*, 19.

görünüyor ki, bir eylemin öznesi sadece bedensel veya maddesel sınırlar içinde anlaşılabilir." ¹⁷

Descartes ise Hobbes'a cevabında kendisinin "bir zihin, bir ruh veya bir düşünce veya bir akıl" olduğunu söylerken sadece bu yetenekleri ifade etmediğini aksine bu yeteneklere sahip olan tözü kastettiğini söyler. Yani düşündüğü için kendisinin bir düşünce veya akıl yürüttüğü için bir akıl olduğunu değil aksine düşünen ve akıl yürüten bir şey olduğunu çıkarsadığını söyler. Dahası Descartes düşünce ve yürüme arasında kurulan benzetmenin de doğru görünmediği tespitini yapar. Çünkü yürümek sadece bir eylemi ifade eder fakat düşünce bazen bir eylemi bazen bir yeteneği bazen de bu yeteneğe sahip olan şeyi ifade eder. Bununla birlikte düşünen şey ile düşünme eylemi veya düşünme yeteneği bir ve aynı şey değildir. Dolayısıyla Hobbes'un itirazı boşa yapılmış görünmektedir.¹⁸ Yine Descartes'a göre hiçbir eylemin bir öznesi olmadan var olamayacağı gerçeğinden hiçbir kanıt dayanmaksızın ve tüm mantığımıza aykırı olarak tüm eylemlerin bedensel ve dolayısıyla öznesinin de bedensel olması gerektiği sonucu çıkmaz. Çünkü bütün mantıkçıların ve neredeyse bütün normal insanların da kabul ettikleri üzere maddesel şeyler kadar maddesel olmayan şeyler de vardır. ¹⁹

Antoine Arnauld ise Descartes'in burada zihnin bedenden farklı olduğuna dair argümanını şu şekilde tespit eder ve kimi eksiklikleri bulunduğunu ileri sürer: "Bir bedenim olup olmadığından ve hatta dünyada başka bedenler olup olmadığından bile şüphe edebilirim, fakat şüphe ediyor veya düşünüyor oldukça var olduğumdan şüphe edemem. Dolayısıyla şüphe eden ve düşünen ben, bir beden değilim. Çünkü beden olsaydım, bedenim hakkındaki şüphelerim varlığım hakkındaki şüphelerim olurdu. Gerçekten de eğer inatla hiçbir şekilde bedenlerin olmadığını savunmaya devam etsem bile ulaştığım sonuç hala ayakta kalır: ben bir şeyim ve dolayısıyla bir beden değilim."²⁰ Arnauld, bir kimsenin bu argümana karşı bedenlerden şüphe etmememiz ve hatta varlıklarını bile reddetmemiz gerçeğinin bedenlerin hiç var olmadığı anlamına gelmeyeceği itirazını yapabileceğini düşünür. Ona göre bir kişi Descartes'a "kendi özüne ait olan başka hiçbir şeyin farkında olmadığı öncülünden hiçbir şeyin gerçekte özüne ait olmadığı sonucunu nasıl çıkardığı" sorusunu yöneltebilir.²¹

Günümüzde Kenny'e göre, Descartes bu argümanda kendi varlığını düşünmekten çıkarır ve bedeninin varlığını şüpheli gördüğü için bedenden de ayrı bir şey olduğunu düşünür. Ona göre bu argümanda şöyle bir ilke bulunur: Bir şeyin özünü oluşturan bazı özellikler

¹⁷ Descartes, *Meditations*, 108; Bennett, *Objections*, 42.

¹⁸ Descartes, *Meditations*, 109; Bennett, *Objections*, 43.

¹⁹ Descartes, *Meditations*, 110; Bennett, *Objections*, 44.

²⁰ Descartes, *Meditations*, 126; Bennett, *Objections*, 55.

²¹ Descartes, *Meditations*, 127; Bennett, *Objections*, 55.

zorunludur ve bu şeyin varlığını kesin olarak kanıtlamak için yeterlidir. Buna göre tek başına düşünme özelliği varlığım için zorunludur ve varlığımı kesin olarak kanıtlamak için de yeterlidir. Bu ilkeden hareketle benim özümün sadece düşünmekten oluştuğu sonucu çıkar. Fakat Kenny'e göre bu ilkenin yanlış olduğu kolayca gösterilebilir. Çünkü eğer bedensiz düşünmenin imkânsız olduğunu varsayarsak Descartes'in öncülleri doğru kalır fakat sonucu yanlış çıkar. Diğer bir deyişle düşünüyor olmak, var olmak için zorunlu ve yeterlidir fakat bundan bedenden ayrı bir şey olduğumuz sonucu çıkmaz. Dolayısıyla beden varlığının şüpheli olması, bedenden farklı bir şey olduğumuzu kanıtlamaya yetmez. O halde doğru öncüllerden yanlış bir sonuç çıkaran bu ilkenin reddedilmesi gerekir ve Descartes'in böyle bir ilke kullanıp kullanmadığı ise açık değildir.²²

John Cottingham da Descartes'in argümanının geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bir bedenim olduğundan şüphe edebilirim veya bedensiz olduğumu hayal edebilirim fakat bundan hareketle bir bedene sahip olmanın doğanın bir özelliği olmadığı sonucunu çıkaramam. Diğer bir deyişle, "x'in y'ye sahip olduğundan şüphe etmem, y'nin x'in özel bir parçası olmamasını gerektirmez."²³

Margaret D. Wilson ise sözde şüphe kanıtı olarak adlandırılan bu argümanı şöyle ifade eder: Ben bir zihin olarak bedenden farklıyım. Çünkü bedenim hakkında doğru olan hiçbir şey benim hakkımda doğru değildir. Halbuki iki şeyden biri hakkında doğru olan her şey diğeri hakkında da doğru olursa ancak o zaman iki şey birbirinin aynı sayılır. Wilson, Descartes'in beden şüphe götürürlüğü ile kendi varlığının şüphe edilmezliği arasındaki gördüğü ayrımın, "bu güçsüz akıl yürütme" ile ortaya konamayacağını düşünür.²⁴

Burada bütün bu eleştirilerin odak noktası, şüpheden hareketle yani duyulur şeylerden ve beden varlığından şüphe duymaktan dolayı beden bizim doğamıza ait olmadığını çıkarsamanın doğru olmayacağıdır. Daha kısa söylemek gerekirse beden varlığından şüphelenmek, bizim beden olmadığımız sonucunu çıkarmaya yetmez. Fakat Descartes'in bu argümanının şüpheden hareketle bir sonuç çıkarmaya çalıştığı için geçersiz olduğuna hükmetmek hatalı görünmektedir. Çünkü beden dahil duyulur her şeyin varlığından şüphe duyulduğunda -ki bu şüphe yersiz veya yanlış sayılmaz- şüphe götürmeyen şey, şüphe duyan bir varlığın bulunmasıdır. Bu durum şüphe duyan bir varlığın doğasının, şüphe duyulan duyulur her şeyden farklı olmasını gerektirir. Çünkü değilse duyulur her şeyden şüphe duyduğunda şüphe duyanın kendi varlığından da şüphe duyması gerekir. Halbuki duyulur her şeyden şüphe duyan varlık kendisinin şüphe edilemezliğiyle karşı karşıya gelir.

²² Kenny, *Descartes*, 83-84.

²³ John Cottingham, *The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 117.

²⁴ Margaret D. Wilson, "Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness", *Nous* 10/01 (1976), 7-8.

Bu nedenle şüphe götürmez kendi varlığı, varlığı şüphe götürmeyen bir bedenle özdeş olarak düşünülemez. Daha kısa söylemek gerekirse, şüphe götürmez bir şey ile şüphe götürür bir şey aynı olamaz. Dolayısıyla zihnin bedenden farklı olduğuna dair bu argüman duyulur şeylerin şüpheli olmasından hareketle bir sonuç çıkarmaz aksine şüphe götürmez bir varlığın şüphe götürmeyen bir varlıkla aynı olamayacağı gerçeğinden hareket eder. Bu nedenle argümanın şüpheden hareketle bir sonuç çıkarmakla suçlanması yersiz sayılabilir.

3. EPİSTEMOLOJİK ARGÜMAN

Descartes altıncı meditasyonda düşünen bir ruh veya zihin olarak kendisinin bir beden olmadığı konusunu tekrar ele alır ve bunun için ikinci bir argümana daha başvurur. Bu argüman, zihin ve bedenin epistemolojik yani düşüncede kavramsal olarak birbirinden ayrılabilmesidir. Ona göre "birincisi, benim açık ve seçik olarak anladığım her şeyin Tanrı tarafından benim anladığım gibi yaratılabileceğini bildiğimden dolayı, o halde eğer ben bir şeyi diğeri olmadan açık ve seçik olarak düşünebiliyorsam bu, benim için bir şeyin diğeriyle ayrı olduğunun kesin olmasına yeterlidir, çünkü onlar en azından Tanrı tarafından birbirinden ayrı olarak yaratılabilirler." Buna göre Descartes kendi varlığını sadece düşünce ile fark etmesinin ve varlığına dair bu farkındalığın düşünüyor olmak dışında başka hiçbir şeyi gerektirmemesinden dolayı kendisini düşünen bir şey olarak başka her şeyden ayrı düşünebileceğine dikkat çeker. Kendi varlığını başka her şeyden ve özellikle bedenden ayrı olarak düşünebilmesi ise onların gerçekten de birbirinden ayrı olmalarını gerektirir. Çünkü birbirinden ayrı olarak düşünebileceğimiz bir şeylerin gerçekte de ayrı olmaları, Tanrı'nın yaratma gücünün dışında değildir.²⁵ Dolayısıyla bizim zihin ve bedenin birbirinden ayrı olabileceklerine dair açık ve seçik düşüncemizin gerçekliğe uymaması için bir neden yoktur.

Descartes'in bu argümanını Arnauld şu şekilde tespit eder ve eleştirir: (1) Eğer bir şeyin açık ve seçik bir fikrine sahip isem ve Tanrı da benim açık ve seçik düşünceme uygun bir şekilde onu yaratabilir ise (2) o halde benim açık ve seçik olarak birbirinden farklı olduğunu düşündüğüm şeyler gerçekten de birbirinden farklıdır. Buna göre ben kendimin uzamlı değil aksine düşünen bir şey olarak açık ve seçik fikrine sahipsem ve beden uzamlı fakat düşünmeyen bir şey ise benim bedenden farklı bir şey olduğum ve bedensiz var olabileceğim kesindir.²⁶ Arnauld bu argümandaki birinci öncülün doğru olması için konusunun açık ve seçik bir düşünce değil dahası yeterli derecede bilgi olmasını gerekli görür. Çünkü bir şeyin açık ve seçik olarak diğer bir şeyden farklı düşünülmesi için

²⁵ Descartes, *Meditations*, 55.

²⁶ Descartes, *Meditations*, 127; Bennett, *Objections*, 55.

gerçekten farklı olmaları gerekmez. Dahası Arnauld argümanın sonucunun (2) da doğru olup olmadığının sorgulanmaya açık olduğunu düşünür. Çünkü kendinizi uzamlı değil de düşünen bir şey olarak düşündüğünüzde kendi hakkınızdaki düşünceniz yetersiz bir şeydir. Kendinize dair düşünmeyen fakat uzamlı bir şey olarak düşünceniz de aynı şekildedir. Buna göre Arnauld kısaca kendinize dair düşüncenizden hareketle bedenden başka bir şey olduğunuzu kanıtlayamazsınız demek ister ve bu durum için geometriden bir örnek verir.²⁷ Örneğin bir kimse dik açılı bir üçgenin ne olduğunu bilmesine rağmen böyle bir üçgende iki dik kenarın karesinin hipotenüsün karesine eşit olduğunu bilmekten uzak olabilir ve bu nedenle dik açılı bir üçgenin söz konusu özelliğe sahip olduğunu reddedebilir. Buna göre Descartes'in iddiası, açık ve seçik olarak bir üçgenin dik açılı olduğunu kavramakla birlikte sözü geçen özelliği bilmekten uzak olduğu için onun dik açılı üçgenin doğasına ait olmadığını ve dolayısıyla da Tanrı'nın da dik açılı bir üçgeni söz konusu özelliğe sahip olmadan yaratabileceğini varsaymak anlamına gelir.²⁸

Cottingham'a göre Arnauld'un bu eleştirisi şu anlama gelir: Bir şeyin özünü başka bir şeyden ayırt etmek kolay olmayabilir ve bu nedenle bir şeyi örneğin x'i, y olmadan düşünebilme iddiası sorunu çözmeye yetmez. Arnauld'un itirazı cevaplanamaz görünmekte ve eğer doğru ise Descartes'in zihnin bedenden ayrı olduğuna dair iddiasının çökmesi gerekir. Buna göre zihin ile beden arasında gerçek bir ayırım yapılamaz.²⁹

Wilson'a göre ise Arnauld'un eleştirisinin anlamı Descartes'in açık ve seçik kendisini düşünen bir şey olarak fark etmesinden ve düşünme dışında hiçbir şeyi kendi doğasına ait görmemesinden dolayı bedenin kendi doğasına ait olmadığı sonucunu çıkarmaya yetkili olmadığıdır. Çünkü kendisini düşünen bir şey olarak düşündüğünde veya algıladığında bile kendi doğasının sadece bir kısmını düşünüyor veya algılıyor olması mümkündür. Kısacası Arnauld, Descartes'in kendi doğasına dair tam bir bilgisinin olamayacağına dikkat çekmek ister.³⁰ Fakat yine de Wilson, Arnauld'un bu eleştirisinin Descartes'in argümanı için yıkıcı bir itiraz olduğunu düşünmez.

Descartes ise bu itiraza karşı, sadece bir zihin olarak "özüme ait olduğunu fark ettiğim her şey, benim varlığımın düşünen bir şey olduğu gerçeğidir ki bundan da özüme başka hiçbir şeyin ait olmadığı sonucu çıkar" diye cevap verir. Bu kısaca şu anlama gelir: insanın kendi varlığına sadece düşünmekle ulaşması, onun özüne ait olan şeyin sadece düşünmek olduğunu gösterir. Bu nedenle düşünmek dışında yer kaplamak gibi başka bir niteliği insanın kendisinin özüne ait olarak varsaymasının bir gerekçesi yoktur. Bununla birlikte

²⁷ Descartes, *Meditations*, 128; Bennett, *Objections*, 55-6.

²⁸ Descartes, *Meditations*, 129; Bennett, *Objections*, 57.

²⁹ Cottingham, *The Rationalists*, 121.

³⁰ Wilson, "Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness", 11.

Descartes örneğın ruhun bedeni hareket ettirme gücü gibi veya tözsel olarak bedenle ilişkili olmak gibi kendisinde farkında olmadığı birtakım şeylerin bulunabileceğini kabul eder. Fakat farkında olduğu şey yani düşünen bir şey olması, insanın sadece ve sadece onunla var olması için yeterlidir. Dolayısıyla farkında olmadığı başka birtakım özelliklere sahip olmadan Tanrı tarafından yaratılmış olarak var olabileceği ve buna göre farkında olmadığı diğer özelliklerin ona ait olmadığı kendisine kesin görünür. Buradaki mantığı Descartes şu şekilde ifade eder: "Bir şey A niteliği olmadan var olabilirse, o halde A, onun özüne ait değildir." Buna göre insan sadece düşünmekle var olabilir ise onun özü sadece zihinden ibarettir ve dolayısıyla bedenle ilişkili olmak onun özüne ait sayılmaz. Arnauld'un burada yeterli bilgiye gerek olduğu eleştirisine ise Descartes, bir şeyin tüm özelliklerinin bilinmesi anlamında yeterli bilgiye ancak Tanrı'nın sahip olabileceğini cevabını verir. Çünkü bir şey hakkındaki bilgi parçası yeterli sayılacaksa mutlaka o şeyin tüm özelliklerini içermelidir. Ancak Tanrı bir şeyin tüm özelliklerini bilebilir ve dolayısıyla da sadece Tanrı yeterli bilgiye sahip olabilir. İnsanın ise bu şekilde her şeyin yeterli bilgisine sahip olması mümkün değildir.³¹

Arnauld'un üçgen örneğine gelince Descartes, zihin ve beden ilişkisine dair yanlış bir örnek olarak değerlendirir. Çünkü bir dik açılı üçgen, üç kenarı ile bir töz olarak görülebilir fakat iki dik kenarının karesinin hipotenüsünün karesine eşit olması bir töz değil töze ait bir özelliktir. Bu nedenle dik açılı üçgen ve söz konusu özelliği, zihin ve beden gibi iki ayrı şey olarak anlaşılabilirler. Dolayısıyla dik açılı üçgeni bilip de özelliğini bilmemekten dolayı dik açılı üçgenin doğasının bu özellikten yoksun olması gerektiği düşünülmez. İkincisi, bir üçgenin dik açılı olduğunu söz konusu özelliğe sahip olduğunu düşünmeden de biliriz fakat söz konusu özelliği, dik açılı üçgen olduğunu düşünmeden bilinemez. Halbuki beden olmadan zihni ve zihin olmadan bedeni açık ve seçik düşünebiliriz. Üçüncüsü, dik açılı üçgen fikrinin iki dik kenarının karesinin toplamının hipotenüsün karesine eşit olma özelliğini içermemesi mümkün ise de söz konusu kenarların karelerinin arasında hiçbir oran olmadığını içermesi mümkün değildir. Bu nedenle ne gibi bir oran olduğunu bilmezken, hiçbir oranı reddedemeyiz ve dolayısıyla hiçbir oranın üçgenin doğasına ait olmadığını düşünemeyiz. Yani kısacası, dik açılı üçgen fikri kenarlarının kareleri arasında bir oranı içerir. Bunun tersine "zihne ait olan hiçbir şey beden kavramında içerilmez ve bedene ait olmayan hiçbir şey de zihin kavramında içerilmez."³²

Caterus adıyla meşhur olan Johann de Kater ise Descartes'ın burada ruhun bedenden farklılığını ikisinin birbirinden ayrı olarak düşünülebilmesine dayandırdığı tespitini yapar ve Duns Scotus'a dayanarak bu şekilde bir akıl yürütmenin kötü bir argüman olabileceği

³¹ Descartes, *Meditations*, 140-1; Bennett, *Objections*, 59.

³² Descartes, *Meditations*, 144-5; Bennett, *Objections*, 61-2.

eleştirisini yöneltir. Çünkü Scotus'a göre de bir şeyin diğer bir şeyden ayrı olarak düşünülebilmesi için gereken şey, aralarında formal ve temsili farklılık bulunmasıdır. Öyle ki iki şeyin gerçek kavramları farklı ise, birisi diğeriyle aynı şey değildir. Fakat adalet ve merhametin birbirinden ayrı düşünülebilmesinden birbirinden ayrı olarak var olabileceklerini çıkarmak yanlış bir çıkarım olabilir.³³

Descartes ise bu eleştiriyi yine Scotus'tan hareketle cevaplama yolunu seçer. Ona göre formal farklılık için bir şeyin zihnin soyutlaması ile diğer bir şeyden ayrı olarak düşünülebilmesi yeterlidir. Fakat bir şeyin kendi başına varlık olarak düşündüğümüz üzere diğer şeylerden ayırt edilebilmesi için ise aralarında gerçek bir farklılık bulunması gerekir. Buna göre örneğin bir bedenın şekli ve hareketi arasındaki farklılık formal bir ayrımdır. Çünkü bedenın şekli olmadan hareketini veya hareketi olmadan şeklini anlayabiliriz. Fakat hareket eden bir cismin hareketini veya bir cismin sahip olduğu şekli cismin kendisinden formal olarak ayırt edemeyiz. Aynı şekilde adil bir insandan ayrı olarak adaleti veya merhametli bir insandan ayrı olarak merhameti anlayamayız. Dolayısıyla formal bakımdan iki şeyi her zaman birbirinden ayırt etmek mümkün olmaz. Bütün bunların tersine bir bedeni uzama, şekle ve harekete sahip olarak düşündüğümüzde ve zihinsel bir özelliğe sahip olduğunu reddettiğimizde bu bize bedenın mahiyeti hakkında tam bir anlayış sağlar. Bunun aksine zihni şüphe eden, düşünen ve isteyen olarak düşündüğümüzde ve bedene ait özelliklere sahip olduğunu reddettiğimizde bu da bize zihnin mahiyeti hakkında tam bir anlayış sağlar. Eğer zihin bedenden gerçekten farklı olmasa böyle bir ayırım yapılamaz.³⁴ Buna göre zihin ve bedenın birbirinden her zaman ayrı olarak düşünülebilmeleri onların birbirlerinden ayrı yani kendi başına birer varlık olmalarından dolayıdır. Bu nedenle ikisi arasındaki ayırım gerçek bir ayrımdır ve bu ayırım zihnin bedene indirgenmesini engeller.

Bu argümana günümüzde de birtakım itirazlar söz konusudur. Örneğin Steven J. Wagner bu argümana iki eleştiri yöneltir: Birincisi, düşünce kavramında bedeni dışlayacak ya da düşünen bir şeyin uzamlı olamayacağını gerektirecek hiçbir şey bulunmadığıdır. İkincisi ise zihni sadece düşünen bir şey olarak kabul etmenin ayrıca uzamlı olmadığını göstermeyeceğidir. Çünkü sırf kavramsal analizden çıkarılan bir düşünce ile bu düşünceye uygun bir gerçeklik olması arasındaki mesafe o kadar büyüktür ki, ancak Tanrı'nın yardımı ile kapatılabilir.³⁵

Düşünce ile gerçeklik arasında Descartes'ın beklediği uygunluğa Dean Zimmerman da itiraz eder. Zimmerman, zihinsel özelliklere sahip uzamsız bir şeyin olmasının

³³ Descartes, *Meditations*, 76; Bennett, *Objections*, 16.

³⁴ Descartes, *Meditations*, 84; Bennett, *Objections*, 17.

³⁵ Steven J. Wagner, "Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness", *Philosophy and Phenomenological Research* 43/04 (1983), 508.

düşünülebilirliği hakkında Descartes'in haklılığına inandığını ve düşünülebilirliğin de mantıksal imkânın bir göstergesi olduğunu kabul ettiğini söyler. Ona göre bundan hareketle uzamsız bir varlığın zihinsel özelliklere sahip olabileceğinin mantıksal olarak mümkün olduğunu çıkarabiliriz. Fakat bu benim gerçekte de uzamsız bir şey olmamı gerektirmez. Ona göre buradaki sorun şu şekilde gösterilebilir: Bir şey P özelliğine sahip ise ayrıca Q özelliğine de sahip olması mantıksal olarak mümkündür diyelim ve söz konusu şey P özelliğine sahip ise o halde Q özelliğine de sahip olması mantıksal olarak mümkündür sonucu çıkar. P özelliğini gözlüklü olmak ve Q özelliğini de mumdan yapılmış olmakla yer değiştirirsek problem daha açık görünür.³⁶ Dolayısıyla Zimmerman mantıksal bir imkânın gerçeklikteki karşılığının her zaman doğru olmayacağını ileri sürer.

Bununla birlikte düşünüen şeyin kavramsal olarak uzamlı olmadığı iddiasını sadece bir düşünce olarak görmek yerine düşünmenin uzamda yer kaplayan bir şey olmadığı gerçeğinden hareketle uzamlı bir şeyle özdeşleştirilemeyeceği anlamında almak yerinde olur. Buna göre Descartes'ın argümanı gerçeklikten kopuk sırf bir düşünce değil gerçekliğe dair rasyonel bir analiz olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde mantıksal imkanına karşılık gerçeklikte gözlüklü olma özelliğine sahip bir şeyin mumdan yapılmış olma özelliğine de sahip olması örneğinde gözlüklü olmakla bir insan kastedilirse -ki bunun kastedildiği açıktır- aynı zamanda mumdan yapılmış olması durumunda oluşturduğu düşünülen sorun, aslında düşünüen bir şeyin etten kemikten yapılmış olması durumunda oluşturduğu sorunla aynıdır. Dolayısıyla başvuru bu örnek bile zihnin bedene indirgenemezliğine dair temel insan sezgisini içinde saklamaktadır.

Wilson ise bu argümanı yeniden düzenler ve Descartes'in amaçladığı şekilde yorumlandığında ne kadar iyi veya kötü olduğuna cevap arar. Ona göre açık ve seçik rasyonel bir düşünce ile sırf düşünce arasında bir ayırım yapmanın en iyi yolunun bulunmaması bir problemdir. Her ne kadar bu fark çok iyi ortaya konulsa da buna çok fazla güvenilmemesi gerekir. Bütün bunların ötesinde Wilson, "argümanın kendisine Descartes'in eleştirmenlerinin -çağdaş veya yeni- genel olarak düşündüğünden daha güçlü ve çok daha fazla dikkatli bir şekilde tasarlanmış görüldüğü" tespitini yapar.³⁷

Bu argüman kısaca zihin ve bedenin kavramsal içerik olarak birbirinden ayrı düşünülebilmesinden gerçeklikte de ayrı olmaları gerektiği sonucunu çıkarmaya çalışır. Ona yöneltilen eleştiriler ise genel olarak bizim düşüncemizden hareketle gerçeklikte de böyle bir sonuç çıkarmaya hakkımız olmadığını aksine böyle bir sonuç çıkarabilmek için düşünceden daha fazla yeterli bilgiye ihtiyacımız olduğunu dile getirir. Bununla birlikte

³⁶ Dean W. Zimmerman, "Two Cartesian Arguments for the Simplicity of the Soul", *American Philosophical Quarterly* 28/03 (1991), 220.

³⁷ Wilson, "Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness", 14.

Descartes'in da dediği gibi zihin ve beden arasında düşüncemizle yapabileceğimiz bir ayrıma uygun bir gerçekliği yaratmak bir teist açısından Tanrı'nın gücünün dışında olduğu düşünülemez. Bu nedenle Tanrı'nın bizim zihni ve bedeni birbirinden ayrı olarak düşünmemize uygun bir gerçeklik yaratmaya gücü yettiğine göre zihin ve bedenin birbirinden gerçeklikte de ayrı olduğunu beklemeye hakkımız vardır. Bununla birlikte rasyonel düşüncemizin gerçekliğe uyması için teist olmaya veya Tanrı'ya başvurmaya ihtiyaç bulunmamaktadır. Çünkü teist olmayan için de yine kavramsal analize dayalı düşüncemizin gerçekliğe uymaması için hiçbir gerekçe gösterilemez. Eğer bir konuda rasyonel düşüncemizin gerçekliğe uyması beklenmeyecek ise hiçbir konuda rasyonel düşüncemizin -örneğin matematik- gerçekliğe uymasını beklemek hakkımız olmaz. Dahası düşüncemiz ile gerçeklik arasında bir uygunluk beklenmez olsa gerçekliği nasıl düşünebildiğimiz veya anlayabildiğimiz açıklamasız kalır. Dolayısıyla gerçekliğin bizim düşüncemize uygun olmasından hareketle düşüncemizin de gerçekliğe uygun olabileceğini beklememiz makul sayılabilir.

4. BASİTLİK ARGÜMANI

Descartes altıncı meditasyonda zihnin bedene indirgenemeyeceğine dair üçüncü argümanını sunar. Ona göre acı veya haz duyduğumuz zamanlarda olduğu gibi, bedenimizden elde ettiğimiz duyular oldukça güçlüdür. Diğer bir deyişle kendimizi bir bedenle sıkı bir ilişki içinde buluruz. Öyle ki Descartes bu durumdan bedenimizle ilişkimizin bir kaptanın gemisinde bulunduğu gibi uzak değil de bedenimizle sanki tek bir varlık gibi çok yakın olduğumuz sonucunu çıkarır.³⁸ Bununla birlikte ona göre bu yakınlık zihnin bedene indirgenmesine izin vermeyecek tözsel bir farklılık da gösterir. Bu farklılık bedenin sonsuza dek bölünebilmesi iken zihin için bölünmenin söz konusu olmamasıdır. "Kesinlikle zihni veya sadece düşünen bir şey olduğum kadarıyla kendimi düşündüğümde kendimde hiçbir parça ayırt edemem, aksine kendimi tamamen bir ve tam bir şey olarak anlarım." Buna göre Descartes insan zihninin bir şeyi isterken, algılamak ve düşünürken tek bir şey olduğunu ve söz konusu yetiler ile faaliyetlerin zihni oluşturan bölümler olmadığını ileri sürer. Bunun anlamı kısaca zihnin birçok faaliyette yalın yani bölünemez tek bir töz olduğudur. Zihnin aksine beden ise uzamda yer kapladığı için sonsuza dek bölünebilir ve bölünme yoluyla da bedende eksilmeler gerçekleşebilir. Fakat bedenin bölümlerinden birisinin eksilmesi insanın zihninden hiçbir şeyi eksiltmez. Örneğin kolumuzu veya ayağımızı kazada kaybetmek bilincimizde veya zihnimizde bir kayba neden olmaz.

³⁸ Descartes, *Meditations*, 57.

Descartes'a göre bu durum yalın olan zihnin bölünebilen ve dolayısıyla eksilebilen bedenden farklı bir töz olduğunu gösterir.³⁹

Descartes'in kendi çağında zihnin bölünemezliği argümanına herhangi bir eleştiri yöneltilmemiş görünse de daha sonra ve günümüzde eleştirenleri kadar savunanları da bulunmaktadır. Cottingham zihnin basitliği her ne kadar sezgisel bir makuliyete sahip olsa da fizyoloji ve psikoloji üzerine yeni çalışmaların zihnin birbirinden farklı birçok alt sistemin iş birliği sonucu ortaya çıktığına dair veriler ortaya koyduğunu ve buna göre Descartes'in tezinin bir illüzyon olabileceğini savunur. Dahası ona göre Descartes'in zihnin basitliği tezi kabul edilse bile zihnin bedenden tamamen farklı ve bağımsız olduğunu temellendirmek için yetersiz görüldüğünü ileri sürer. Çünkü bilinç basit ve yalın bir tecrübe olsa bile tamamen fiziksel bir sistemden yani beyinden kaynaklan bir aktivite olabilir. Fakat Descartes bu ihtimali dikkate almamış aksine bu ihtimale karşı bedenden el veya ayak gibi organların kesilmesinin bilinçte bir eksilmeye neden olmadığını kanıt olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte beyinden bir eksilme söz konusu olduğunda bilinçte bir eksilmeye neden olmayacağını günümüzde hiç kimsenin kabul etmesi beklenmez.⁴⁰

Bununla birlikte beyindeki eksilmenin zihinde bir eksilmeye neden olduğunu başkaları üzerinden bilme imkanının bulunmadığını söylemek yerinde olur. Çünkü beyinde bir hastalık olan kişiyle olan iletişimimizin eksilmesi veya ortadan kalkması onun zihninin eksildiğini veya ortadan kalktığını kanıtlamaz. Örneğin beyin hasarı sonucu hafızasını kaybeden veya dil ve benzeri becerilerinden yoksun hale gelen hastalardaki bu durumlar zihinde bir eksilme olduğuna değil zihnin beyin aracılığıyla kendisini sağlıklı bir biçimde ifade edemediği anlamına gelebilir.

Wagner de Descartes'in zihnin basitliğine dair iç gözlem iddiasını eleştirir. Ona göre zihnin basitliğine dair bir iç gözlem yapmak tamamen gayrı makuldür. Halbuki Descartes'in iç gözlemde bulunduğu şeyler, fikirler ile yetilerdir ve basitlik ise başka bir şeydir. Zihnin basitliğini doğrudan bir sezgi olarak kabul etmek mümkündür fakat bu da basitliğin nasıl algılanabileceği gibi sorular ortaya çıkarır. Dahası zihnin düşünen bir şey olarak tanımlanmasından hareketle bölünemez olduğunu çıkarmak mümkün görünmemektedir.⁴¹

Bununla birlikte zihnin tüm faaliyetlerinde bölünmez tek bir şey olduğuna dair bir iç gözlem bizzat Roderick M. Chisholm tarafından şu şekilde ortaya konur: Düşünmek, hüküm vermek, istemek vb. zihinsel faaliyetlerin, devam ettikleri sürece ruhsal bir töze ait olmaları gerekir, çünkü tüm bu özelliklerin çevremizdeki maddesel şeylerin ve zihnimizdeki soyut

³⁹ Descartes, *Meditations*, 61.

⁴⁰ Cottingham, *The Rationalists*, 118.

⁴¹ Wagner, "Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness", 509.

şeylerin özellikleri olamaz. Örneğin masanızdaki kalemin ya da zihninizdeki bir sayının bu özelliklere sahip olduğunu kabul etmezsiniz.⁴² O halde düşünmek gibi diğer tüm zihinsel özelliklere sahip bir töz vardır ve bu sonuç bilincin birliğini gerektirir. Örneğin şimdi ben, duyduğum müzik sesiyle birlikte yarışan birtakım sporcular görüyor olduğumu biliyorsam, bu bilgiye sahip tözün aynı zamanda hem müzik sesini duyan tözle hem de yarışan sporcuları gören tözle aynı olması gerekir. Buna göre söz konusu zihinsel özelliklerin ortaya çıkmak için bu tözün basit yani tek bir şey olması yeterlidir. Bununla birlikte zihinsel olmayan özelliklerin ortaya çıkması için bu yeterli değildir. Örneğin bir sandalda kürek çekmek için kürek çekmeyi düşünen veya isteyen bir töze ek olarak daha başka birçok tözün varlığına ihtiyaç vardır. Halbuki kürek çekmeyi düşünme veya isteme özelliği mantıksal olarak kürek çekmeyi düşünen veya isteyen bir tözden başka hiçbir tözün varlığını gerektirmez. Dolayısıyla bu, düşünen bir tözün parçalara sahip olmadığı anlamına gelir.⁴³

Bu doğrultuda David Barnett de bizim bilinçli varlıklar hakkındaki tasavvurumuzun onların basit yani yalın olmalarını gerektirdiğini tespit eder. Öyle ki bilincin basit bir şey olması gerektiği temel bir sezgimiz olarak kabul edilebilir. Ona göre bu temel sezgimiz, Descartes başta olmak üzere birçok düşünür tarafından farklı örneklerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Örneğin Descartes, kaslar, kemikler ve sinirlerden oluşmuş fakat zihni olmayan zombi bedenlerin, irade ve zihin sonucu olmayan davranışlar bakımından insandan farklı olmayacağını varsayar. Bu varsayım da bizle fiziksel olarak aynı görünen bedenlerin bilinçten yoksun olabileceklerinin metafiziksel olarak mümkün olmasını içerir. Bu nedenle Saul Kripke, George Bealer ve David Chalmers, "fizikalizmin yanlış olduğu" kanaatine ulaşırlar.⁴⁴ Burada Descartes'in zombi varsayımı, zihin basit bir varlık olarak bir çok parçadan oluşan bedenle aynı olamayacağına dair bir sezgiyi içerir.

Yine Barnett'a göre T. Henry Huxley bilinci uyarılmış bir sinir dokusunun sonucu olarak görmeyi, Alâeddin'in lambadan cin çıkarması kadar açıklanamaz bulur. Hilary Putnam yüzlerce veya binlerce arıdan oluşan bir kovanın tek bir bilince sahip olmasını imkânsız görür. Ned Block bir insanın bilincini kafasının içinde duysal girdileri ve çıktıkları mekanik olarak gerçekleştiren birçok küçük insanın faaliyeti olarak açıklamayı saçma olarak değerlendirir. Yani birçok insandan oluşan bir topluluk hiçbir zaman üst bir bilinç oluşturmaya yetmez.⁴⁵ John Searle de bir odanın içinde Çince bilmeyen bir insanın belirli kurallara göre sembollerle odanın dışındakilerle iletişim kurmasının kendi başına Çinceyi anladığını kanıtlamaz görür. Dolayısıyla böyle bir bileşik sistem Çince anlayan bir zihin oluşturmaya yetmez. Peter Unger ise bir beyne ait nöronları, aralarındaki elektro-kimyasal

⁴² Roderick M. Chisholm, "On the Simplicity of the Soul", *Philosophical Perspectives* 05 (1991), 169.

⁴³ Chisholm, "On the Simplicity of the Soul", 170.

⁴⁴ David Barnett, "The Simplicity Intuition and Its Hidden Influence on Philosophy of Mind", *Nous* 42/2 (2008), 309.

⁴⁵ Barnett, "The Simplicity Intuition and Its Hidden Influence on Philosophy of Mind", 310.

iletişimi radyo sinyalleriyle yer değiştirerek birbirlerinden kilometrelerce uzaklaştırıldıklarında artık hala bir bilince sahip olamayacaklarını düşünür. Her ne kadar etkileşimleri sürse de nöronlar arasındaki mesafeyi onların tek bir bilinç oluşturmalarının önünde engel olarak görülür.⁴⁶ Barnett bütün bu argümanların bilincin basit bir töz olmasının daha makul olduğunu gösterdiğini düşünür ve bunlardan hareketle zihni beyne indirgeyen "fizikalizmin yanlış olduğu", bunun aksine "Russellci monizmin, töz düalizminin ve nitelik düalizminin doğru olduğu" ve dahası "bilinçli varlıkların başka bilinçli varlıklardan oluşamayacağı" ve "bilinç hakkında mekanik fonksiyonalizmin yanlış olduğu" sonucunu çıkarır.⁴⁷

SONUÇ

Buraya kadar ortaya konulduğu üzere Descartes, duyulur her şeyden şüphe etmekle başladığı düşünce yolculuğunun sonunda "düşünüyorum, o halde varım" demekle kendi varlığının şüphe edilemezliğini ifade eder. Bunun yanında şüphe edilemez varlığının en temel ve en basit biçiminin, sadece düşünen bir şeyden ibaret olduğu kadar aynı zamanda şüphe ettiği duyulur şeyler arasında yer alan bedenden de ayrı bir varlık olduğu sonucunu çıkarır. Bu konuda ona yöneltilen temel eleştiri, bedenin varlığından şüphe duymasının kendisinin bir ruh veya zihin olarak bedenden ayrı var olabileceğini temellendirmeye yetmeyeceğidir. Bununla birlikte Descartes'in argümanı, varlığı şüphe götürmeyen bilincin, her duyulur şey gibi şüphe götürür olan beden ile aynı olamayacağına vurgu yapar ve buna göre zihnin bedenden ayrı olarak var olabileceğini savunur.

Yöneltilen eleştirilere karşı Descartes, ikinci argümanında, zihnin ve bedenin birbirinden ayrı olarak düşünülebilmesinden hareketle onların gerçeklikte de birbirinden ayrı oldukları sonucunu çıkarır. Ona göre zihni düşündüğümüzde zihin kavramı bedenle ilgili hiçbir kavramı içermediği görülür. Onun tersine beden kavramını düşündüğümüzde de zihinle ilgili hiçbir kavram içermez. Buna göre Descartes eğer kavramsal olarak zihin ve bedeni birbirinden ayrı olarak düşünebiliyorsak ikisinin gerçekten de ayrı olarak var olabilecekleri sonucunu çıkarır. Çünkü düşüncemizin gerçeğe uymaması için bir neden gösterilemez. Bununla birlikte Descartes'in argümanına karşı zihnin bedenden ayrı olduğunu söyleyebilmek için sırf kavramsal düşüncenin yetmeyeceği daha çok bilgi gerektiği itirazı yöneltilmiştir. Diğer bir deyişle zihni bedenden kavramsal olarak ayrı düşünmek gerçekte onların birbirinden ayrı olduklarını kanıtlamaya yetmez. Çünkü kendi doğamız hakkında yeterli bilgiye sahip olmayabiliriz. Descartes ise bu itiraza karşılık olarak zihnin bedenden

⁴⁶ Barnett, "The Simplicity Intuition and Its Hidden Influence on Philosophy of Mind", 311-2.

⁴⁷ Barnett, "The Simplicity Intuition and Its Hidden Influence on Philosophy of Mind", 333-4.

ayrı olarak düşünülmesini onların gerçekten de ayrı olmalarının bir sonucu olarak değerlendirir. Çünkü zihin ve bedenin birbirinden ayrı olması Tanrı'nın yaratma gücünün dışında değildir. Diğer bir deyişle düşüncemizde kavramsal olarak mümkün bir şeyin gerçekte var olmaması için hiçbir neden yoktur. Bu konuda düşüncenin üstünde bir bilgiye ise ancak Tanrı sahip olabilir. Bu haliyle Descartes metafizik bir konuda aklın kavramsal düşüncesinin yeterli olduğu kanaatini taşır.

Descartes'in üçüncü argümanı ise kökleri Platon'a giden ruhun basitliği düşüncesidir. Buna göre biz kendimizi, düşünmek, hükmetmek veya istemek gibi tüm zihinsel faaliyetlerde her zaman tek ve yalın bir şey olarak buluruz. Diğer bir deyişle zihin düşünen, hükmeden ve isteyen farklı yetilerin bir araya gelmesiyle oluşmuş birleşik bir şey değildir. Bunun tersine beden ise uzamda yer kaplayan, bu nedenle bölünebilen ve dolayısıyla eksilebilen bir yapıdır. Bedendeki eksilmeler ise zihinde bir eksilme gerektirmez. Örneğin bedenimizin tüm maddesel yapısı en küçük zerresine kadar belirli bir zaman içerisinde değişikliğe uğrarken biz kendimizi her zaman aynı "ben" olarak buluruz. Bütün bunlar ise basit olan zihnin, bölünebilen ve eksilebilen beden ile aynı olamayacağını gösterir. Fakat bu argümana karşı da zihnin basitliğinin algılanamaz olduğu eleştirisi yöneltmiştir. Buna karşılık olarak ise denilebilir ki, bizim, herhangi bir tecrübeye bile örneğin bir futbol maçını izlerken hem duyan hem gören hem de düşünen olarak tek bir "ben" halinde bulduğumuz şüphe götürmez. Bu durum ise zihnin beden ile aynı olmadığına dair felsefi sezgimizin temeli oluşturur.

Sonuç olarak Descartes'in bu argümanları, insanlığın evrensel olarak kabul edilen ruhun veya zihnin bedenden farklı bir töz olduğuna dair temel sezgisinin rasyonel bir ifadesi olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

Barnett, David. "The Simplicity Intuition and Its Hidden Influence on Philosophy of Mind". *Nous* 42/2 (2008), 308-335.

Bennett, Jonathan. *Objections to the Meditations and Descartes's Replies*. PDF: 2017, <https://www.earlymoderntexts.com/descartes1642>. (15.09.2022)

Chisholm, Roderick M. "On the Simplicity of the Soul". *Philosophical Perspectives* 05 (1991), 167-181.

Clarke, Desmond M. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Cottingham, John. *The Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. çev. Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Descartes, Rene. *The Principles of Philosophy*. çev. V. R. Miller, R. P. Miller. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982.

Frankfurt, Harry G. *Demons, Dreamers, and Madman*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

Hintikka, Jaakko. "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance". *The Philosophical Review* 71/01 (1962), 3-32.

Kenny, Anthony. *Descartes*. New York: Random House, 1968.

Wagner, Steven J. "Descartes's Arguments for Mind-Body Distinctness". *Philosophy and Phenomenological Research* 43/04 (1983), 499-517.

Wilson, Margaret D. "Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness". *Nous* 10/01 (1976), 3-15.

Zimmerman, Dean W. "Two Cartesian Arguments for the Simplicity of the Soul". *American Philosophical Quarterly* 28/03 (1991), 217-226.

Sevgi Eksenli Dindarlığın İmkânı Üzerine On The Possibility Of Love-Based Piety

FAHRİ GÜZEL

Öğretim Görevlisi Fahri GÜZEL, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri Meslek
Yüksekokulu, Yaşlı Bakım Programı, Ağrı, Türkiye

Teaching Assistant Fahri GÜZEL, Ağrı İbrahim Çeçen University, Vocational School of Health
Services, Elderly Care Programme, Ağrı, Turkey,

fguzel@agri.edu.tr ORCID 0000-0002-9550-8485

Faruk KARACA

Prof. Dr. Faruk KARACA, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Bölümü, Rize, Türkiye.

of. Faruk KARACA, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Philosophy
and Religious Studies, Rize, Turkey

faruk.karaca@erdogan.edu.tr ORCID 0000-0002-3325-2154

Atıf/©: Güzel, Fahri- Karaca, Faruk (2023), *Sevgi Eksenli Dindarlığın İmkânı Üzerine*, Kafkas
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, ss. 205-232.

Citation/©: Güzel, Fahri- Karaca, Faruk (2023). *On The Possibility Of Love-Based Piety*, Kafkas
University Faculty of Divinity Review. Issue 10-19, pp. 205-232.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1175550](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1175550)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15 September / Eylül 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 21 November / Kasım 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa: 205-232.

Suggested ISNAD Citation: Adı Soyadı, "Sevgi Eksenli Dindarlığın İmkânı Üzerine", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (Ocak- January 2023), 205-232.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by **Turnitin/Ithenticate/Intihal**

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

On The Possibility Of Love-Based Piety

Abstract

The human-God relationship emerges as one of the main topics that the Psychology of Religion deals with. Communication that is presented from man to God in the form of belief, worship and prayer finds answers in the form of revelation from God and acceptance of prayer in return. The definition of religion as a spiritual relationship with God brings with it the question of what the "nature" of this special relationship is and what is its psychological basis. The position of the feeling of love, which is more active among the emotional factors that nourish religious life, has been one of the questions that occupied the researchers who tried to examine religion from a psychological perspective. However, although it has great potential in nurturing religious life, the broad, complex and ambiguous nature of the concept of love has led to become distanced from the subject of research, especially in psychology. In this study, the conditions and consequences of the realization of the human-God relationship on the basis of love are discussed first. After that, the concept of love, objects of love and the way the concept of love is handled in the Qur'an are evaluated. Finally, the love of God and the dimensions of this love are tried to be examined. In this research, the documentation method was used. It is assessed that the concept of love has been the subject of quite different evaluations in terms of its nature and objects. Also, it has been evaluated that a love-centered human-God relationship comes to the fore in religious texts, firstly in the Qur'an, and especially in Sufi thought; and that the sources of a love-centered human-God relationship shows up its presence in human nature innately.

Keywords: Psychology of Religion, Human-God Relationship, Love, Love of God, Divine Love.

Sevgi Eksenli Dindarlığın İmkânı Üzerine

Öz

İnsan-Allah ilişkisi, Din Psikolojisinin ele aldığı temel konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iletişim, insandan Allah'a doğru inanç, ibadet, dua şeklinde cereyan etmekte, Allah'tan insana doğru ise vahiy, duanın kabulü şeklinde cevap bulmaktadır. Dinin Allah ile girilen ruhsal ilişki olarak tanımlanması, bu özel ilişkinin "mahiyeti" ve dayandığı "psikolojik temellerin" neler olduğu sorusunu da beraberinde getirmektedir. Dini hayatı besleyici duygusal faktörler arasında daha fazla etkin olan sevgi duygusunun konumu ise dini psikolojik perspektiften incelemeye çalışan araştırmacıları meşgul eden sorulardan biri olmuştur. Ancak dini hayatı besleme konusunda büyük potansiyele sahip olsa da, sevgi kavramının oldukça geniş, karmaşık ve muğlak doğası, özellikle psikoloji kaynaklarında neredeyse hiç araştırmaya konu edilmemesine yol açmıştır. İnsan-Allah ilişkisinin sevgi temelinde gerçekleşmesinin şartları ve sonuçlarının ele alındığı bu çalışmada öncelikle kavramsal çerçevede sevgi, sevgi objeleri ve Kur'an-ı Kerim'de sevgi kavramının ele alınış biçimi değerlendirilmiş daha sonra Allah

sevgisi ve bu sevginin boyutları irdelenmeye çalışılmıştır. Bu araştırmamızda dokümantasyon yöntemi kullanılmış, sevgi kavramının, mahiyeti ve objeleri bakımından oldukça farklı değerlendirmelere konu olduğu, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dini metinlerde, özellikle tasavvufi düşüncede sevgi merkezli bir insan-Allah ilişkisinin öne çıktığı, sevgi merkezli bir insan-Allah ilişkisinin kaynaklarının, insan tabiatında varlığını hissettirdiği değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, İnsan-Allah ilişkisi, Sevgi, Allah Sevgisi, İlahi Aşk.

GİRİŞ

"İnsanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten *duygu*"¹ olarak tanımlanan sevgi, özellikle bireyler arası ilişkilerde en çok sözü edilen kavramlardan biri olmuş ve tarih boyunca pek çok dini ve edebi metinlere konu edilmiştir. Sevgi, ağırlıklı olarak karşı cinslerin birbirlerine duydukları yakınlık ve ilgi anlamında, edebi metinlere konu edilse de felsefi olarak farklı perspektiflerden irdelenmiştir.² Sosyal bilimlerin gelişme gösterdiği 20. yüzyılda bilimsel çalışmalara pek konu edilmeyen sevgi kavramı, yeterli bir tanıma kavuşturulamamıştır.³ Sevgi kavramına günümüzde hazırlanan psikoloji ve sosyoloji sözlüklerinde dahi yer verilmemesi, şaşırtıcı olduğu gibi, kavram hakkında söz söylemenin zorluğunu göstermesi açısından da manidardır. Kavram tanımındaki zorluk⁴ ise büyük oranda onun oldukça girift, nesnelere çeşitli ve bireysel bir tecrübe olmasından kaynaklanmaktadır.⁵ Bununla birlikte özellikle modern psikolojinin kuruluş aşamasında bu yeni bilim dalının konusunun ne olması gerektiğine dair tartışmaların da bu kavramın anlaşılmasına olumsuz yansıdığını söylemek mümkündür. Temelde insanı konu alan bir bilim dalı olan psikolojide bakış açılarına bağlı olarak inceleme konuları farklılık arz etmiştir. Bazı yaklaşımlar bilinç olaylarını konu olarak belirlerken, bazıları bilinçaltını ön plana çıkarmış, bazıları ise insanın çevreyle ilişkilerini ve uyum biçimlerini araştırma konusu yapmayı yeğlemiştir.⁶ Özellikle ana akım ekollerden olan davranışçı psikolojinin gözlemlenebilen olgulara yönelmesi, insanın psikolojik hayatını derinden etkileyen unsurların konu dışında kalmasını beraberinde getirmiştir. Bu unsurlardan birisi de sevgidir.⁷

¹ Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*(Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), "Sevgi", 2081.

² Jose Ortega Gasset, *Sevgi Üstüne*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 8-9.

³ Leo Buscaglia, *Sevgi*, çev. Nejat Ebcioğlu (İstanbul: İnkılap Kitabevi,1993), 8,85-86; bk. Gasset, *Sevgi Üstüne*, 12.

⁴ Buscaglia, *Sevgi*, 93, 105.

⁵ Gasset, *Sevgi Üstüne*, 7.

⁶ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, Tarihsiz), 2; Raşit Küçük, *Sevgi Medeniyeti* (Ankara: Rehber Yayınları, 1991), 36.

⁷ Kemal Sayar - Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: DEM Yayınları, 2019), 20; Buscaglia, *Sevgi*, 18-19.

Sevgiye konu olan nesnelere açısından düşünüldüğünde, dindar insan için vazgeçilmez bir duygu olan "*Tanrı sevgisi*", psikolojik eserlerde pek sık rastlanan bir konu değildir. Dini ilişkinin kurulmasına yardım eden ve kurulduktan sonra onu besleyen duyguların neler olduğu ise din psikolojisinin temel konuları arasında bulunmaktadır. Psikologların din ile ilişkili gördükleri duygulardan biri sevgidir.⁸ Bu yüzden dini hayatı besleyen duygular arasında sevgi duygusunun konumu, dini psikolojik perspektiften incelemeye çalışan araştırmacılar için özel bir önem arz etmektedir. Ancak dini hayatı besleme konusunda büyük potansiyele sahip olsa da sevgi kavramının oldukça geniş, karmaşık ve muğlak doğası, araştırma konusu olarak yeterince gündeme gelmemesine yol açmıştır.⁹ Bu çalışmanın amacı ise sevgi duygusunun dini hayatın kaynakları arasındaki konumu, gelişimi, etki ve sonuçlarını irdelemeye yöneliktir.

1. PSİKOLOJİK AÇIDAN SEVGİ

Sevgi konusu, psikolojide heyecan ve motivasyonlar içinde ele alınıp incelenmektedir.¹⁰ Sevgi, genellikle insanın yaşantıları sonucunda oluşan, haz verici bir heyecan durumu olarak değerlendirilmekte ve bu durumda meydana gelen fizyolojik ve psikolojik değişiklikler üzerinde durulmaktadır.¹¹ "*Bağlılık ve sevmeye duygusu*" olarak da tanımlanan¹² sevgi kavramı, "*sevinme*" durumunun ifade ettiği anlamın ötesinde bir sürekliliğe ve derinliğe sahiptir.

Sevgi kavramını anlamlandırmada ön planda tutulan unsurlardan biri "*haz*"dır. Buna göre sevgi, ruhun, insan tabiatının kendisinden lezzet duyduğu, zevk aldığı şeye karşı meyletmesidir.¹³ Bu anlamda sevgi, "*sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psikik bir acı*"¹⁴ olarak tanımlanan hüznün ile de irtibatlandırılabilir. Sevgiyi tanımlamada etkisi olan bir başka unsur ise "*arzu*"dur. Buna göre sevgi, arzunun, iştahın değişik biçimidir.¹⁵

Sevgi kavramı, irade ile doğrudan irtibatlandırılabilir. İrade, "*dileme, isteme, seçim yapabilme yetisi*"¹⁶ olarak tanımlanırsa, bu durumda iradenin oluşmasında sevginin, en

⁸ Pierre Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, çev. Selahattin Odabaş (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958), 21.

⁹ Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 221; Süleyman Derin, "*Gazzâlî'de Allah Sevgisi*", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2/5 (2001), 144-145.

¹⁰ Baymur, *Genel Psikoloji*, 73; Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, 25.

¹¹ Baymur, *Genel Psikoloji*, 73-74.

¹² Ahmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), "Sevgi", 973.

¹³ Abdullah Tümsek, *Gerçek Sevgi* (İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı Yayınları, 1994), 13.

¹⁴ Ya'kub b. İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 51.

¹⁵ Gasset, *Sevgi Üstüne*, 8.

¹⁶ Doğan, "irade", 557

önemli motiflerden biri olduğu kabul edilebilir. Bir başka ifadeyle kişi, sevdiği şeye yönelme konusunda istekli davranır.¹⁷

Netice olarak sevgi, duygusal yaşamın bir cephesi olarak oldukça girift, geniş bir kavramdır. Bu nedenle tanımlamada bu özelliklerinin göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Buna göre sevgiyi; "*insanın beğendiği ve hoşuna giden, ona zevk ve haz veren bir şeye kendini şiddetle sürükleyen ve şiddetiyle bütün duygu ve düşünceleri harekete geçiren kuvvetli bir duygu*" olarak tanımlamak mümkündür¹⁸.

1.1. Sevgi Çeşitleri

Sevgiye konu olan varlık, nesne, düşünce ve olaylar oldukça çeşitlilik göstermektedir.¹⁹ İnsan-Allah ilişkisi bağlamında sevgi çeşitleri, üç başlıkta ele alınabilir.

1.1.1. Benlik Sevgisi (Öz-Sevgi)

Benlik sevgisi, belki de sevgi duygusunun gelişim seyri açısından ele alınabilecek ilk duygudur.²⁰ Bu duygunun korunma dürtüsü ile ilişkili olduğu kabul edilmektedir. Her birey, kendi varlığını koruma içgüdüsünün etkisi altında olduğundan, kendi varlığını korumaya çalışır. Bunun doğal sonucu olarak varlığının devamını sağlayan şeyleri sevdiği gibi, varlığını yok edecek durumlardan uzak durmaya çalışır.²¹

Benlik duygusunun ortaya çıkmasına ortam hazırladığı diğer bir duygu ise, "*özgüven*" duygusudur. Birçok duyguda olduğu gibi, benlik sevgisinin de olumsuz bir yönde gelişerek narsist bir eğilim kazanması mümkündür. Sadece kendi için arzu edilen sevgi, bencil duyguları güçlendirir. Bencil duygular, kendini beğenmek ve hırs gibi tezahürlerle kendini gösterebilir.²² Sevgi, paylaşma esasına dayanır. Fromm'a göre narsist eğilimlerin beslediği bencil sevgi ise "*sahip olma*" duygusunun bir yansımasıdır. Bencil sevgi, çevreden "*ben*"e doğru akması istenen tek yönlü bir sevgidir. Halbuki gerçek sevginin tabiatında "*paylaşma*" vardır ve "*ben*"den çevreye doğru, çevreden de "*ben*"e doğru bir akım şeklinde cereyan eder.²³

Sevmenin "*bilme*" ile yakın ilişkisi olduğu kabul edilebilir. Zira insanın hakkında bilgi sahibi olmadığı veya tanımadığı bir kişiyi sevmesi mümkün gözükmemektedir.²⁴ Bu bakımdan insan kendi hakkındaki farkındalığının artması ve kendini sevmesi onu Allah'ı

¹⁷ Şaban Ali Düzgün, "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)", *İnsan Sevgisi, 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 178.

¹⁸ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 164.

¹⁹ Fromm, *Sevme Sanatı*, 52

²⁰ Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 67.

²¹ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Sönmez Matbaa ve Yayın, Tarihsiz), 58; Tümsek, *Gerçek Sevgi*, 19.

²² Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 92; Peker, *Din psikolojisi*, 58.

²³ Erich Fromm, *Yaşama Sanatı*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları, 1997), 111; Fromm, *Sevme Sanatı*, 25.

²⁴ Tümsek, *Gerçek Sevgi*, 15.

tanımaya ve sevmeye götürebilir.²⁵ Zira Tanrı ile sağlıklı bir ilişkinin kurulabilmesi de bireyin kendini bilmesi ve "özkabul", "özsaygı" ve "özgüven" duygularıyla yakından ilişkilidir.²⁶

1.1.2. Meta Sevgisi

İnsan, fizyolojik ve psikolojik özellikleri itibariyle kompleks bir varlıktır. Bu bağlamda yemek, içmek, uyumak gibi temel gereksinimlere ihtiyaç duyan, çaresiz kalan, çatışma ve engellemelerle başa çıkmaya çalışan, aynı zamanda ruh dünyasının engin ufuklarında dolaşabilen, kendini çevreleyen zaman ve mekân sınırlarını aşarak metafizik âlemlerle iletişim kurabilen varlık, aynı varlıktır. Onun duygu, düşünce ve davranışlarındaki bu çok boyutluluk, sevgi duygusunun ortaya çıkışında da kendini göstermektedir. Şöyle ki, iki insanın aynı nesneye karşı besledikleri sevginin neden ve sonuçları tamamen farklı olabilmektedir.

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde ikinci sıraya koyduğu "güvenlik" ihtiyacı, esasen piramidin birinci sırasında bulunan nesnelere yönelik duyguları da yakından ilgilendirmektedir. Zira doğal olarak onun hayatta kalmasını kolaylaştıracak bütün maddesel şeyler bir sevgi objesidir ve ancak insan hayatta kalmanın asgari şartlarını yerine getirdikten sonra kendisinin hayatta kalmasına doğrudan yardımcı olmayan şeylere sevgi hissetmeye başlayabilir. Bu durumun içgüdüsel bir boyutu olduğu da söylenebilir. Zira insanın doğasında kendi varlığını koruyacak birtakım davranışlara kendiliğinden yönelme eğilimi bulunmaktadır. Örneğin; insanın neslini devam ettirmesinde cinsellik ve annelik güdülerinin önemli bir işlevi bulunmaktadır.²⁷ Aynı şekilde onun eşyaya yönelişinde hayatını ve neslini devam ettirme motivenin etkili olduğu açıktır. Özellikle yaşam için ihtiyaç duyulan temel gereksinimlerin elde edilmesi için gösterilen çaba ve elde etmenin verdiği duygusal tatmin, doğal bir durum olup, bu durumun "sahiplenme" motivesi ile de yakın bir ilgisi olduğu söylenebilir. İnsan, mal, gelir getiren mülk, arazi ve fakirlikten kendisine güven duygusu veren, ona toplumda güç ve nüfuz sağlayan eşyanın sevgisini içinde yaşadığı kültür ve bireysel deneyimleri sırasında öğrenmektedir.²⁸ Kur'an-ı Kerim'de insanın bu özelliğine şu şekilde işaret edilmektedir: "*Kadınlardan, oğullardan, kantarlarca yığılmış altın ve gümüşten, salma atlardan, davarlardan ve ekinlerden gelen zevklere düşkünlük, insanlara süslü gösterildi. Bunlar, sadece dünya hayatının geçimidir. Asıl varılacak güzel yer, Allah'ın yanındadır.*"²⁹

²⁵ Fromm, *Sevme Sanatı*, 114.

²⁶ Leo Buscaglia, *Yaşamak Sevmek ve Öğrenmek*, çev. Nejat Ebcioğlu (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994), 199-201.

²⁷ Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, 29-31.

²⁸ Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, 34.

²⁹ Âl-i İmrân 3/4; ayrıca bkz. el-Fecr, 89/20; el-Hadîd, 57/20; el-Kehf, 18/46.

Eşyaya duyulan sevgiyi besleyen bir diğer etken de güvenlik ihtiyacıyla ilişkili olan "ebedilik duygusu" dur. Ölümsüzlük arzusu, bir yönüyle ölüm gerçeği karşısında geliştirilen bir savunma tepkisidir. Ölümsüzlük arzusunun dünya çapında genel kabul görmüş bir durum olduğu ifade edilebilir.³⁰ Ancak insanın ölümsüzlük arzusu ile sürekli karşı karşıya kaldığı ölüm gerçeği arasındaki gelgitler, insanın başa çıkmakta zorlandığı bir problem olarak belirmektedir. İspanyol yazar Miguel de Unamuno'nun, "gençken ve hatta çocukken, cehennemden o dokunaklı tasvirleri beni hiç etkileyemedi, çünkü o zamandan bu yana hiçbir şey bana hiçliğin kendisinden daha korkunç gelmemiştir."³¹ şeklindeki ifadesi diğer birçok insan tarafından paylaşılmaktadır. Bu noktada ölümsüzlük arzusu, farklı bir boyut kazanarak; bireyi eşyaya sahip olmaya ve ihtiyacından fazlasını biriktirmeye yöneltmektedir. Kur'an bu duruma "(Vay haline o kişinin) ki, malıyıp biriktirir ve onu saydıkça sayar. Gerçekten malının kendisini ebedi kılacağına sanır"³² ayetiyle işaret eder.

Eşyaya duyulan sevginin dışında itibar, vatan, bayrak sevgisi gibi ruhsal ve manevi yönü ağır basan sevgi çeşitleri de bulunmaktadır. Bunlar da dahil edildiğinde dindar birey için üç temel sevgi kategorisi bulunmaktadır. Bunlar; psikolojik obje, madde ve Allah sevgisi olarak özetlenebilir.

1.1.3. İlahi Sevgi

Sevgi duygusu çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bu bağlamda ruhî sevginin insana özgü olduğu ve insan-Allah arasında gerçekleşen sevgi temelli ruhsal ilişkinin de ilahî sevgi olarak kabul edilebileceği belirtilmiştir. İlahi sevgi de dindar insanın Allah'ı sevmesi ve Allah'ın insanı sevmesi şeklinde iki boyutlu olarak gerçekleşmektedir.³³ Tanrı'nın insanı sevmesinin şartları, dini metinlerde ortaya konulmuştur. İnsanın Allah'ı sevmesi konusuna gelince durum farklılaşmaktadır. Her ne kadar dini metinler bu konuda ön planda olsa da insanın dini duygu, düşünce ve davranışlarındaki yoğunluğa göre Tanrı sevgisinin mahiyeti, motiveleri ve sonuçları farklılaşabilmektedir. İslam'ın temel kaynağı olarak Kur'an bağlamında sevgi kavramının değerlendirilmesi, ilahi sevginin mahiyetine dair fikir verebilir.

2. KUR'AN'DA SEVGİ KAVRAMI

Kur'an'da sevgi üzerinde durulmuş ve müteaddit defalar bu duygunun dinî hayatın temeli ve aslî unsuru olduğuna işaret edilmiştir. Kur'an-ı Kerim, sevginin özellikle davranışla olan ilişkisi üzerinde durmuş; Allah'ın sevdiği ve sevmediği davranış

³⁰ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 142.

³¹ Miguel de Unamuno, *Hayatın Trajik Duygusu*, çev. Mehmet Sait Şener (Ankara: Divan Kitap, 2017), 25.

³² el-Hümeze 104/2-3.

³³ Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", 155-157.

biçimlerinden bahsetmiştir. Bu bağlamda Allah'ın takvâ sahiplerini,³⁴ iyilikseverleri,³⁵ maddî ve mânevî temizliğe önem verenleri,³⁶ tevekkül edenleri,³⁷ sabırlı davrananları,³⁸ adaletli olanları,³⁹ Peygamber'e uyanları⁴⁰ sevdiği; inkârcıları,⁴¹ zulüm ve haksızlık yapanları,⁴² günahlarda ısrar edenleri,⁴³ kendini büyük görüp kibirlenenleri,⁴⁴ nankörleri,⁴⁵ hainleri,⁴⁶ aşırılığa sapanları,⁴⁷ şımarıkları⁴⁸ sevmediği bildirilmiştir.

Kur'an'da geçen "*el-hubb/el-mehabbe*"⁴⁹ ve "*el-mevedde*"⁵⁰ kavramları doğrudan sevgiyle ilişkili olup, "*rahman*", "*rahim*", "*ğafur*" "*uhuvvet*", "*ülfet*" ve "*selam*" kavramları sevgiyle dolaylı ilişkilidir. Muhabbet bir âyette (Tâhâ 20/39), kök bağlantılı *hubb* ise dokuz âyette geçmekte, yetmiş iki yerde aynı kökten isim ve fiiller yer almaktadır. Sevgiyi ifade eden ayetler incelendiğinde ilk dikkati çeken özelliklerden biri, sevgi temelinde gerçekleşen insan-Allah ilişkisinin çift yönlülüğüdür. Zira bu konuda kullanılan kavramlar, Allah'tan insana doğru bir yakınlığı ifade ettiği gibi, insandan Allah'a doğru bir yakınlığı da ortaya koymaktadır.⁵¹ Örneğin, "*Allah onları, onlar da Allah'ı severler*"⁵² ifadesi, Allah'la kullar arasındaki karşılıklı sevgiyi vurgulamaktadır. Allah'ın latîf, kerîm, raûf, halîm, vekîl, ğafûr, velî, birr, ğaffar, tevvab, afuvv gibi isim-sıfatlarının da Allah'ın insanı sevmesi bağlamında ele alınması mümkündür.⁵³ Kur'an-ı Kerim'de sevgi bağlamında değerlendirilebilecek temel kavramlar şunlardır:

2.1.el-Hubb/el-Mehabbe

³⁴ Âl-i İmran, 3/76

³⁵ el-Bakara 2/195

³⁶ el-Bakara 2/222

³⁷ Âl-i İmran 3/159

³⁸ Âl-i İmran 3/146

³⁹ el-Hucurât 49/9

⁴⁰ Âl-i İmran 3/31

⁴¹ el-Rûm 30/45

⁴² Âl-i İmran, 3/140

⁴³ el-Bakara 2/276

⁴⁴ en- Nahl 16/23

⁴⁵ el-Hac 22/38

⁴⁶ el-Enfâl 8/58

⁴⁷ el-Bakara 2/190

⁴⁸ el-Kasas 28/76

⁴⁹ Bk. el-Bakara 2/115,165,177,216,222,276; Âl-i İmrân 3/31-32,140; en-Nisâ 4/107,148; el-Yûsuf 12/30.

⁵⁰ Bk. el-Tâhâ 20/39; en-Nisâ 4/73; el-Mâide 5/82; el-Ankebût 29/25; er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/23; el-Mümtehine 60/1-7.

⁵¹ Bk. Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/54

⁵² el-Mâide, 5/54

⁵³ Fatma İlgin, *Kur'an'da Sevgi Kavramının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 18.

Dilimizde daha çok "*muhabbet*" şeklinde kullanılan, sözlükte **hub (hubb)** kökünden isim olduğu belirtilen ve kısaca "*buğzun zıddı*" olarak tanımlanan⁵⁴ bu kavram, sevgi ile ilgili kavramların başında gelmektedir. Kelimenin birinci anlamı, saflık ve hâlisliktir. Kavram, bağlanmak ve sebat etmek, muhafaza etmek ve tutmak manalarında da kullanılmaktadır.⁵⁵

Kavramın bu lügat anlamları düşünüldüğünde, muhabbeti, insanın herhangi bir nesneye samimi olarak duyduğu sürekli yakınlık ve meyil şeklinde tanımlamak mümkündür.⁵⁶ Bu anlamda ilahi sevgi, kulun Allah'a samimi bir şekilde bağlanmasını ve buna uygun olarak davranışlarını düzenlemesini ifade etmektedir.⁵⁷ Zira Kur'an-ı Kerim'de sevginin özellikle davranış boyutuna dikkat çekilmektedir.⁵⁸

2.2.el-Mevedde

Bu kavram, Kur'an-ı Kerim'de insanlar arası ilişkiler anlatılırken kullanılmakta ve yakın dostluğu,⁵⁹ sevgiyi⁶⁰ ve hoşgörüyü ifade etmektedir⁶¹ Örneğin; bir ayette "*mevedde*" kelimesi eşler arasındaki sevgiyi ifade etmek için kullanılmakta, bir başka ayette ise akrabalar arasındaki yakınlık ve dostluğa işaret etmektedir.⁶² Aynı kökten bir kelime olan ve Allah'ın ismi olarak kullanılan "*vedüd*" kavramı ise, sevgi temeline dayalı insan-Allah ilişkisinin anahtar kavramlarından biridir. Bu kavram seven ve sevilen anlamına gelmektedir.⁶³ Bir başka yönüyle ise Allah'ın "*sevginin kaynağı*" olması anlamını ifade etmektedir.⁶⁴ Ayette geçen "... *kendimden bir sevgi verdim*"⁶⁵ ifadesi de bu anlamı desteklemektedir.

3.ALLAH SEVGİSİ

Sevgi konusunun en fazla yer aldığı eserlerin, tasavvuf konularına ağırlık verilen İslami eserler olduğu göze çarpmaktadır. Bu eserlerde, konu, Allah sevgisi ekseninde ele alınmakla beraber, bireyler arası ilişkiler bakımından da incelenmiş ve modern psikolojiyi de aşan dini tecrübeye dayalı psikolojik tahliller yapılmıştır.⁶⁶ Bu noktada ilk akla gelen

⁵⁴ Süleyman Uludağ, "*Muhabbet*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/384.

⁵⁵ İbn Kayyım, el-Cevziyye, *Medaric'us-Salikin*, çev. İ. Tüfekçi, H. Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 3/11; Ayrıca bkz. Emine Arslan, *Kur'an-ı Kerim'de "Hubb" (Sevgi) Kavramı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 5-7.

⁵⁶ İbn Kayyım, *Medaric'us-salikin*, 3/13; Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, 18.

⁵⁷ Ebû Hamid Muhammed Gazzali, *İhya-i Ulum'ud-Din*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayın Dağıtım,1993), 4/579; bk. el-Bakara 2/165, 195, Âl-i İmrân 3/76,92.

⁵⁸ Bk. el-Bakara 2/165, 195; Âl-i İmrân 3/76,92.

⁵⁹ Bk. en-Nisâ 4/73; eş-Şûrâ 42/23; el-Mümtehine 60/7.

⁶⁰ Bk. el-Ankebût 29/25; er-Rûm 30/2.

⁶¹ Bk. el-Mâide 5/82.

⁶² Bk. er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/23.

⁶³ İbn Kayyım, *Medaric'us-salikin*, 3/25.

⁶⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), 1/444.

⁶⁵ Bk. Tâhâ 20/39.

⁶⁶ Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", 146.

isimler, İbn Arabi ve Gazali'dir. İbn Arabi, konuyla ilgili müstakil bir eser yazmış, Allah sevgisinin dışında da konuyu ele alarak sevgiyi, "ilahi sevgi", "ruhani sevgi" ve "tabii sevgi" olmak üzere üç farklı boyuttan incelemiştir.⁶⁷ Ona göre var olan her şeydeki güzellik Allah'ın cemîl isminin bir yansıması, güzele yönelik muhabbet de yine O'nun vedûd isminin tecellisidir. Bu yüzden sevilen diğer güzel şeyler de O'nun güzelliğini yansıttığından onlara yönelik sevgi de aslında ilâhî kaynaqlıdır.⁶⁸

Gazali, sevginin belirtileri, sebepleri gibi psikolojik ağırlıklı konularla beraber, Allah sevgisinin mahiyeti ve farklı boyutlarına en kapsamlı eseri olan "İhya-i Ulum'ud-Din"de müstakil bir bölüm ayırmıştır.⁶⁹ Sevgiyi "insan tabiatının haz veren şeye duyduğu ilgi" olarak tanımlayan Gazali, ancak bilinebilen ve algılanabilen şeylerin sevileceğini belirterek, insanın önce kendini ve kendi varlığının devam edip gelişmesine katkıda bulunabilecek şeyleri sevdiğini belirtmiştir. Ona göre sevginin en yüksek derecesi, çıkar sağlama gibi bir duygu söz konusu olmadan bir kimseyi veya bir nesneyi ondaki iyilik, güzellik, yetkinlik gibi üstün nitelikler dolayısıyla sevmektir.⁷⁰

Gazali, insan-Allah ilişkisi bağlamında insanın Allah'ı sevmesini önceleyerek, "araç makam" ve "amaç makam" olmak üzere bu ilişkiyi iki düzlemde ele almıştır. O, zühd, tövbe gibi hasletleri amaç makama ulaşmak için birer araç olarak ifade ederken; Allah sevgisi ve rızası ise ahirette de devam eden bir durum olması münasebetiyle amaç makam sınıfında değerlendirmiştir.⁷¹

İbn Kayyım el-Cevziyye ise sevgi konusunu, Allah sevgisine yoğunluk vererek ele almış; Allah sevgisini tasavvufi bir mertebe olarak değerlendirmiştir.⁷² Diğer tasavvufi eserlerde de özellikle Allah sevgisi üzerinde yoğunlaşıldığı söylenebilir. Son olarak İbn Hazm'ın sevgiye ve sevenlere dair yazdığı "Güvercin Gerdanlığı" isimli eseri, beşeri sevgiyi derin psikolojik tahlillerle ve edebi bir üslupla ele alması bakımından önem arz etmektedir.⁷³

Allah sevgisinin tasavvufi eserlerde diğer disiplinlere oranla daha yoğun işlenmesinin sebebi, Kur'an'da konuya gösterilen önemin yanında tasavvufun insanın deruni boyutuna, kişisel gelişimine öncelik vermesinde aranabilir. Zira din, insan ile Allah arasındaki özel bir ilişkiye işaret etmekte olup, sevgi ekseninde yaşanan ilişki, insan-Allah arasındaki ilişkinin sadece bir boyutudur. Bu özel ilişkide sevgi ile beraber şükran, minnettarlık, saygı, bağlanma, sığınma, gibi duygular da etkilidir. Bu duygulardan biri

⁶⁷ Muhyiddin İbn Arabi, *İlahi Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 38.

⁶⁸ Uludağ, "Muhabbet", 30/385.

⁶⁹ Gazzali, *İhya-i Ulum'ud-Din*, 4/573-700.

⁷⁰ Gazzâlî, *İhya-i Ulum'ud-Din*, 4/579-580, 582

⁷¹ Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", 147; Gazzali, *İhya-i Ulum'ud-Din*, 4/612

⁷² İbn Kayyım, *Medaric'us-salikin*, 3/9-37.

⁷³ Bk. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998).

diğerlerine oranla öncelikli olabildiği⁷⁴ gibi yoğunluk farkları da zamandan zamana ve bireyin gelişim düzeyine göre farklılık gösterebilmektedir.

Yapılan bütün bu tanımlar, ilahi sevginin, insana lütfettiği sonsuz nimetler karşısında Allah'a duyulan derin minnettarlık ve şükran hisleriyle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Zira Allah'a bağlılığı ve ibadeti sürekli kılan ve bir zevk haline getiren faktörün sevgi olduğu söylenebilir.⁷⁵

Sevgi temelleri üzerine kurulan bir ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için insan-Allah ilişkisinin niteliklerinin göz önünde bulundurulması oldukça önemlidir. İzutsu, bu ilişkiyi şu şekilde izah etmektedir:

1-Ontolojik İlişki: Allah'ın yaratan, insanın ise yaratılan bir varlık olması bakımından düşünülebiyecek olan ilişki karşılıklı etkileşime uygun değildir.

2-Haberleşme İlişkisi: Bu ilişki formatında Tanrı, insanı yaratmakla kalmamış onunla iletişime geçmiştir. Haberleşme ilişkisini "sözlü" ve "sözsüz" olmak üzere iki farklı biçimde düşünmek mümkündür. Haberleşmenin Allah'tan insana doğru olan sözlü şekline vahiy, sözsüz şekline ise, Allah'a işaret eden ve "âyat" olarak nitelendirilen tabii hadiseler örnek gösterilebilir.

3-Rab-Kul İlişkisi: Kişisel gelişim yolculuğunda Tanrı'yı terbiye edici "Rab" kabul eden birey her ne kadar kul olarak isimlendirilse de, buradaki kulluk zorunlu kölelik anlamında değil, yüksek düzeyde güvenden kaynaklanan kendini bırakma hali olup, dindarlığın da başlangıcı anlamına gelmektedir. Ancak insanların büyük çoğunluğu reşit yaşta böyle bir teklifle karşılaşmadıkları ve çocukluk döneminde yeterince farkında olmadan dini bir ilişkiye başladıkları için, bu ilişkinin anlamsal boyut kazanmasında insan çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu nedenle bu türden bir ilişki, genellikle uzun zaman alabilmekte, ve hatta anlamsal boyuta hiç ulaşamayarak güdük kalabilmektedir. Bunun sonucunda ise genellikle daha çok duyguların yönettiği zayıf ve dış güdümlü dini bir ilişki söz konusudur. Zira Rab-kul ilişkisi anlamsal boyuta ulaştığı zaman Allah'ın kemal sıfatlarının üst düzey algısı yanında, insanda ortaya çıkacak duygular, hayranlık, saygı, tevazu şeklinde tezahür edebilmektedir.

4-Ahlaki İlişki: Tanrı-insan ilişkisinin Rab-kul ilişkisine dönüşmesinin doğal sonuçlarından biri olarak anlaşılabilir ahlaki ilişki, Rab figürünün birbirinden farklı iki yönünü ön plana çıkarır. Zira o bir yandan iyilik, merhamet, af ve şefkat sahibi iken diğer yandan da ölçü, düzen, adalet, gazap sahibidir. Benzer bir şekilde insan da zıt özelliklere sahip olup, onda

⁷⁴ Hayati Hökeleki, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 138.

⁷⁵ Hökeleki, *Din Psikolojisi*. 166.

iman, takva, sevgi ve şükür potansiyelleri yanında nankörlük, saldırganlık, şiddet gibi olumsuz potansiyeller de bulunmaktadır.⁷⁶

3.1. Allah Sevgisinin İmkânı ve Mahiyeti

Kur'an ve hadislerde Allah ile kulları arasındaki sevgiden açıkça bahsedilmiş olmakla birlikte, bu sevginin mahiyeti tartışma konusu olmuştur. Allah'ı sevmenin hakikati nedir? Allah sevme ve sevilme sıfatlarıyla nitelendirilebilir mi? Bu tür sorulara İslam düşünce tarihinde farklı cevaplar verilmiştir. İlk müslümanlar ve zâhidler arasında Allah'ın "seven ve sevilen Mevla" oluşu kabul edilirken; Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla birlikte seven ve sevilen Allah anlayışı tartışılır hale gelmiştir. Cehmiyye, sevginin seven ile sevilen arasında bir ilişkinin bulunmasını gerektirdiğini ileri sürerek Allah'ın gerçekten seven-sevilen bir niteliğe sahip oluşunu kabul etmemiş, daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenen bu görüş bazı kelamcıları da etkilemiştir. Mu'tezile, insanın Allah'ı sevmesini O'na saygı gösterip itaat etmesi ve rızasını istemesi, Allah'ın kullarını sevmesini de onları ödüllendirmesi, övmesi ve kendilerinden razı olması şeklinde yorumlamıştır. Fahreddin er-Râzî, Eş'arîler gibi Allah'ın fiilî sıfatlarını tevil etmiş, sevme ve sevilme vasıflarını O'nun irade veya kelâm sıfatlarına indirgemıştır.⁷⁷ Bununla birlikte Allah ile insan arasında benzerlik gerektirdiği gerekçesiyle tasavvufi yorumu benimseyenler olduğu gibi, ilahi sevgiyi itaat ve ibadet olarak yorumlayanlar da olmuştur.⁷⁸

Tasavvufi kaynaklarda sevginin daha yoğun bir şekilde yaşanmasını ifade eden ilahi aşk, insan-Allah arasındaki özel bir ilişkiye işaret etmekte olup, ulaşılması arzulanan en önemli mertebelerin başında gelmektedir.⁷⁹ Mistik bir tecrübe olarak yaşanan aşk, insan-Allah arasındaki sezgisel iletişim çerçevesinde ele alınarak yorumlanmış,⁸⁰ heyecan ve duygu yüklü mistik şiirlerin pek çoğunun konusu olmuştur. "Fena fi'llah" ve "Vahdet-i Vücut" teorileriyle aşkın bir felsefe haline gelen mistisizm, kaynağını "ilahi sevgi" düşüncesinden almaktadır.

"İlahi sevgi", imkân dâhilinde olsa da bu sevginin gerçekleşmesinin önünde ciddi engeller bulunmaktadır. Bunların başında ise insanın ihtiyaçları gelmektedir. İhtiyaçlar hiyerarşisinin birinci basamağında bulunan maddesel gereksinimler ve bireyin bunlara kendiliğinden motive oluşu belki de ilahi sevginin önündeki en büyük engel olarak değerlendirilebilir. Dinin hayatla ilgili organizasyonu ister istemez bazı sınırlar ortaya koymakta ve genellikle nefsinin arzu ettiği maddesel şeylere yönelik değişik düzeyde

⁷⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, Tarihsiz), 95-96.

⁷⁷ Uludağ, "Muhabbet", 30/386.

⁷⁸ Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, 164; bk. İbn Kayyım, *Medaric'us-salikin*, 3/18.

⁷⁹ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, 164.

⁸⁰ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, Tarihsiz), 22.

mahrumiyetler ortaya çıkmaktadır. Diğer bir açıdan özgürlüğün sınırlandırılması olarak da anlaşılabilir olan bu durum, kısıt koyana yönelik olumsuz duyguların yeşermesini de beraberinde getirmektedir. Yani içgüdüsel arzuları ile sınırlar arasında sıkışan insan, çoğu kere içgüdülerinin lehine kararlar verip ilahi olana sırtını çevirebilmektedir. Bireyin maddeyi ihtiyaç olarak değil, güç ve iktidar sağlayıcı bir unsur olarak algılamasını ise ilahi sevgiyi engelleyen belirgin durumlardan biri olarak değerlendirmek mümkündür⁸¹

Allah sevgisinin önündeki engellerden birisi de "*duygusal hamlık*"tır. Gelişimsel bir varlık olan insanın duygusal hamlık yaşaması son derece normal kabul edilse de olumlu duyguların yaşa uygun bir şekilde gelişmemesi sonucu ortaya çıkan bir tür duygusal geri kalmışlık olarak nitelendirilebilecek olan hamlık ve bu durumla yakından ilişkili olan olumsuz duyguların kontrol edilememesi, bir bütün olarak kişilik gelişimini yavaşlatmakta ve dış dünyaya ilişkin olumsuz veya düşmanca bakışları beraberinde getirebilmektedir. Bu durumlarda olumlu da olsa herhangi bir duygunun ham şekli aşırı başat bir pozisyon kazanarak deyim yerindeyse sistemi kilitlemektedir. Bu ve benzer durumlar diğer olumlu duyguların gelişimini katlettiği gibi Allah sevgisinin güçlenmesini de önemli ölçüde engellemektedir. Örneğin herhangi bir şeye "*tutku*" düzeyinde bağlanma veya "*hırs*", sahip olma çabasına dönüşünce ilahi sevginin özünde yer alan "*paylaşma*" duygusunu zayıflattığı gibi, Allah sevgisinin gelişmesine de izin vermemektedir. Zira Kur'an'ın ifade ettiği gibi yapısal olarak maddesel şeylere zaafı olan⁸² ve bu arzusu nedeniyle dini sınırlar ile karşılaştığı zaman bir çatışma içine düşen dindar birey, çatışmayı dinî prensiplere üstünlük vererek çözümleyemediği zaman, çoğu kere ya dini ölçüleri görmezden gelmekte ya da rasyonalizasyon mekanizmasının dini ölçülere uymamasını haklı gösterecek türlü argümanlar üretmektedir.⁸³ Benzer durumların sıklıkla tekrarlanması yabancılaşma veya benlik bütünlüğünü kaybetmeye varacak kadar patolojik durumlar oluşturabilmektedir. Bu duruma Fromm; "*Nevrozlar, para ve iktidar hırsı gibi durumlar, belli bir tutkunun bireye hakim olması ve onun kişiliğinden ayrılmasıyla ortaya çıkar ve giderek bireyi bir kuvvet olarak yönetmeye başlar. Sonuçta tutku, kişinin kahramanı, tanrısı olmuş, kişi ona yenik düşmüştür...*"⁸⁴ şeklinde dikkat çekmiştir.

Netice olarak insan-Allah ilişkisinin sevgi temeline oturtulması, dini gelişim açısından son derece önemli olsa da kolay gerçekleşebilecek bir durum değildir. Uzun bir süreç olarak nitelendirilebilecek olan dini gelişim sürecinde sevgi duygusunun yeşermesi ve zamanla başat hale gelmesi sevgi merkezli bir dini eğitim kadar anlamsal boyutun da gittikçe yükselmesini öngören bir süreci gerektirmektedir. Bu yönüyle sevgi, yalın bir duygu olmayıp, olumlu diğer bütün duyguları içinde az veya çok barındırmakta olup, bütün sevgi

⁸¹ Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, 34.

⁸² el-Âdiyât, 100/8

⁸³ Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, 128-129.

⁸⁴ Erich Fromm, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev. Bozkurt Güvenç (Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1995), 59.

türlerinde de diğer olumlu duygular bulunmaktadır. Bu bağlamda, iyilik, minnettarlık, estetik, hayranlık, güzellik ve merhametin, sevgi duygusunun gerek oluşumu gerekse gelişimi açısından son derece önemli olduğu düşünülmektedir.⁸⁵

3.2. İlahi Sevginin Kaynakları

Özellikle bireyler arası iletişimde, bir insanın diğerini neden sevdiğinin cevabı aranırken farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu görüşlerde genellikle kişilik özellikleri ön planda tutulmaktadır. Buradan hareketle yapılan bir değerlendirmeye göre insan, kendi kişilik özelliklerini taşıyan insanlarla daha yakın ilişki kurar. "*Benzerlik teorisi*" olarak adlandırılan bu teorinin aksine "*Tamamlayıcılık teorisi*"ni savunanlar, bizde bulunmayan fakat bulunmasını istediğimiz özellikleri taşıyan insanlara daha yakın ilgi duyacağımızı belirtmektedirler.⁸⁶ Bu iki teorinin dışında, sevginin hiçbir nedene dayanmadığını, bir kişinin diğerine bağışladığı bir armağan olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁸⁷

Yapılan ampirik araştırmalarda bu teorilerin her birini destekleyici mahiyette veriler elde edilmiştir.⁸⁸ Bu, insanın kişilik özelliklerinin farklı olması, sevginin çok yönlü ve girift bir kavram olması gibi nedenlerle izah edilebilir. Özellikle insanı konu alan bilimlerde tek boyutlu nedensel yaklaşımlar pek kabul görülmemektedir.⁸⁹ Ayrıca insan-Allah münasebetinde farklı bir ilişki söz konusudur. Bir tarafta görünmeyen, yaratıcı, Mutlak ve Aşkın bir varlık; diğer tarafta ise yaratılan, muhtaç, fizyolojik ve psikolojik özellikleri ile tamamen farklı bir varlık bulunmaktadır. Bu nedenle insanın Allah'ı sevmesinin temellerini ortaya konulan teorilerin ötesinde aramak gerekir. Allah sevgisinin temellerinin ortaya konulması, Allah sevgisinin farklı yoğunluklarının da ortaya çıkmasına yardımcı olabilir.⁹⁰

3.2.1. İnsanın Doğası

Her insanın sevme istidadını herhangi bir nesneye yöneltmesi ve her insanda sevmeye konu olan bir nesnenin varlığı, sevginin insan doğasında bulunan bir potansiyel olduğu şeklinde değerlendirilmektedir. Bu yüzden sevginin oluşmasından ziyade, gelişmesinden söz edilebilir. Buna göre potansiyel olarak insan doğasında mevcut olan sevgi, birtakım etkenlerle olumlu veya olumsuz yönde bir gelişim gösterir.⁹¹ Buscaglia'nın

⁸⁵ Gürol Zırhloğlu, *İnsan Yaşamındaki Yeri ve Kaynağı Bakımından Etik Bir Değer Olarak Sevgi*, (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 181.

⁸⁶ Hugh La Follate, *Sevgi, Kimlik ve Ahlak*, çev. Ferma Lekesizalın (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 72-74; Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, 225.

⁸⁷ La Follate, *Sevgi, Kimlik ve Ahlak*, 73.

⁸⁸ La Follate, *Sevgi, Kimlik ve Ahlak*, 72.

⁸⁹ Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 7-8

⁹⁰ Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, 229.

⁹¹ Leo Buscaglia, *Bir Sevgi Yolculuğu*, çev. Belkis Çorakçı (İstanbul: İnkılap Kitapevi, Tarihsiz), 25.

deyimiyle "sevgi, çoğu kez her insanın içinde hareketsiz yatar ve tüm güzellikleriyle çiçek açmak üzere ısrarlı bir dönemi bekler."⁹²

Kur'an'da yaratma ile ilgili olarak kullanılan kavramlardan biri olan fitrat kavramı, biyolojik bir var etmenin ötesinde, ruhsal donanımların verilmesini de ifade etmektedir. İnsanda iki el, iki göz, iki kulağın var olması gibi biyolojik özellikler onun fitratının bir gereğidir.⁹³ Ancak bu kavram, aynı zamanda, insanın doğasında Yüce bir "Varlık"ın uluhiyetine inanca işaret etmektedir.⁹⁴ Bir başka ifadeyle fitrat terimi, insanın doğru ile yanlış arasında ayırım yapabilmesine ve böylece Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabilmesine imkân veren, doğuştan edindiği sezgisel yeteneği ifade eder.⁹⁵ Bu yaratılış, tam ve eksiksiz olup, dini yaşayışın temelinde de bu istidat bulunmaktadır.⁹⁶ Bu dini istidadın varlığı Kur'an'da "Öyleyse sen yüzünü Allah'ı birleyen olarak dine, Allah'ın o fitratına çevir; ki insanları bunun üzerine yaratmıştır..."⁹⁷ ayetiyle işaret edilirken, hadiste ise "Her doğan fitrat üzere doğar; sonra ana babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecusi yapar..."⁹⁸ şeklinde dikkat çekilmiştir. Buna göre insanın tabiatında Tanrı'ya imanla beraber O'nu sevme duygusu da potansiyel olarak mevcuttur. Ancak hadiste de işaret edildiği üzere Allah sevgisinin gelişmesinde fitratta yer alan sevme kabiliyeti ile beraber çevre şartlarının da etkili olduğunu belirtmek gerekir.⁹⁹

3.2.2. İnsanın Allah'tan Bir Nefha Taşması

Allah ile insan arasındaki ilişkinin farklı şekilleri söz konusudur. Bu ilişkilerden biri de yaratan-yaratılan ilişkisidir.¹⁰⁰ Kur'an, insanın yaratılmış olduğuna özel atıf yapmakta; özellikle ruhsal yapısının ilahi özelliklerle donatıldığına dikkat çekmektedir. İki ayette geçen "kendi ruhumdan üfledim"¹⁰¹ ifadesi, konuyu açıklayıcı bir anahtar vazifesi niteliğindedir. Bu ifade, farklı şekillerde yorumlanmış ve bazı bilginler tarafından insana hayat, bilinç, duyarlık gibi özelliklerin verilmiş olmasını anlatan mecazi bir ifade olarak kabul edilmiş; bazı alimler tarafından ise ilahi özelliklerin bir yansımasının insana verilmesi şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁰²

⁹² Buscaglia, *Sevgi*, 55.

⁹³ Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavranlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 201.

⁹⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Çelik Şura Yayınları, Tarihsiz), 6/28.

⁹⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/826.

⁹⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 124.

⁹⁷ Bk. er-Rûm 30/30; el-En'âm 6/79; Yâsîn 36/22.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Halil bin Me'mûn Şeyhâ (Lübnan-Beyrut: Dâru'l-M'arife, 2004), "Cenâiz", 91 (No. 1385).

⁹⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 125.

¹⁰⁰ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 95.

¹⁰¹ Bk. el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

¹⁰² Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/518; bk. Ebu'l-Ala Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2/571.

İnsanın yaratılışı ile ilgili olarak geleneksel ve yaygın yorum, nefsin, insanın biyolojik ve maddi dürtülere; ruhun ise nefsin karşısında ahlaki değer ve ideallere müteallik olduğu şeklindedir.¹⁰³ Sevgi ekseninde kurulan insan-Allah ilişkisi, gündelik bir şuur seviyesinin üstünde, yoğunlaşmış ve üstün bir şuur seviyesini zorunlu kılar. Bu şuur, biyolojik ve maddi dürtülerin aşılması, ruhi özelliklerin ön planda tutulması ile mümkün olabilir. İnsanın ruhu ise ilahi özelliklerden yansımalar taşımaktadır. Buna göre insanın Allah'ı sevmesi ve O'na bağlılık ve yakınlık hissetmesi bu durumun doğal bir sonucu olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁴

3.2.3. Sevgi Gereksinimi

İnsan, doğumundan itibaren bir takım fizyolojik gereksinimlere ihtiyaç duyar. Onun yemek, içmek, uyumak gibi temel fizyolojik ihtiyaçların yanında duygusal gereksinimlerinin de karşılanması gerekir. İnsanın fizyolojik ihtiyaçların karşılanmamasının bazı yıkıcı sonuçları ortaya çıkarması gibi; duygusal gereksinimlerin karşılanmaması da benzer şekilde yıkıcı sonuçlara neden olabilmektedir.¹⁰⁵ Bu bağlamda sevginin bireyin en önemli duygusal gereksinimlerinden biri olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kuşkusuz sevgi gereksiniminin karşılanmasında en etkin kurum ailedir. Aile, çocuğun bu ihtiyacının karşılandığı bir ortamı hazırladığı gibi, çocuğun grup içinde dengeli bir birey olabilmesi için ona gereksinim duyduğu diğer bir duygu olan güven duygusunu ve sosyalleşme yolunda uygun davranış biçimlerini içeren bir model de sunar.¹⁰⁶ Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramında da çocuğun çevresine karşı güven duygusunun oluşum süreci, doğumdan 18. aya kadar devam eden dönem olarak kabul edilmekte, bu dönemde sevgiyi temele alan anne baba tutumları, temel güven becerisinin kazanılmasında önemli rol oynamaktadır.¹⁰⁷ Bununla birlikte insan, çocukluktan yaşlılığa doğru ilerledikçe sosyal çevresi genişlemekte, ilişkilerde sevgi gereksinimi kendini farklı biçimlerde göstermektedir.¹⁰⁸

Bireyin sevgiye ihtiyaç duymasında "*sevgi*" ve "*ihtiyaç*" terimlerinden hangisinin daha öncelik arz ettiği ve sevginin oluşup olgunlaşmasında hangi kavramın öncelikli bir öneme sahip olduğu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira "*sevdiği için muhtaç olmak*" ile "*muhtaç olduğu için sevmek*" arasında fark vardır. Konuya Tanrı sevgisi açısından bakılacak olursa, birinci durumda Tanrı tek başına sevmeye layık olup, sevildiğinden

¹⁰³ Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, 21.

¹⁰⁴ Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, 230.

¹⁰⁵ Buscaglia, *Sevgi*, 57.

¹⁰⁶ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 95-96; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996), 140.

¹⁰⁷ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 336-38; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), "Temel Güvensizliğe Karşı Güven", 739

¹⁰⁸ Buscaglia, *Bir Sevgi Yolculuğu*, 17.

dolayı ihtiyaç duyulan bir figür iken; ikinci durumda bir bakıma şartlı bir sevgi söz konusudur. Olgun sevgi, almaya değil, vermeye dayanan, özgürce seçilmiş, etkin bir eylemdir.¹⁰⁹ Bu nedenledir ki Fromm, Tanrı sevgisinin, ayrılığın üstesinden gelme ve birliğe ulaşma ihtiyacından kaynaklandığını düşünmektedir.¹¹⁰

3.2.4. İyilik (İhsan)

İnsan, doğası gereği kendine iyilik yapana yakınlık duyar ve onu sever. Kendisine kötülük yapandan ise uzak durmaya çalışır ve ondan nefret eder. "*İnsan, ihsanın kölesidir.*" deyişi, bu psikolojik gerçeğin bir ifadesi olarak kabul edilebilir.

İslam düşüncesinde Allah, mutlak,¹¹¹ tek,¹¹² ezeli ve ebedi¹¹³ mutlak iyilik ve adalet sahibidir.¹¹⁴ Mutlak iyiliğin kaynağı olan Allah, aynı zamanda adaletlidir ve adaletinin üzerine oturduğu zemin de merhamettir. "*O (Allah) kendi üzerine merhameti yazmıştır.*"¹¹⁵ Kudret ve adalete dayanmayan bir sevgi, pasif bir etkilenmeden, hatta zafiyetten başka bir şey değildir.¹¹⁶ Allah mutlak iyilik sahibi olmasının bir gereği olarak insana sayısız nimetler vermiştir. "*Allah'ın nimetlerini sayacak olsanız bitiremezsiniz.*"¹¹⁷ Bu nedenle Allah, en yüce sevgiye layık olandır.¹¹⁸

Allah'ın iyilik sahibi olması ona yönelik sevgi duygusunun yeşermesine sebep olmakla beraber, sadece iyilik temeline dayanan bir sevgi de olgun bir sevginin garantisidir. Zira yalnız iyilik duygusunun motive ettiği sevgi, şartlı ve pragmatisttir. Halbuki sevgi, aynı zamanda sabır, ümit, fedakarlık gibi diğer olumlu duyguların tamamını içerecek bir genişliğe sahip olup, gelişimsel bir doğaya sahiptir. Diğer olumlu duygular gibi sevgi de hamlıktan olgunluğa doğru ilerleme kat eder. Bu yüzden sevgiyi bireyin bir bütün olarak dünyaya yönelik ilişkisini belirleyen bir tutum olarak tanımlayan Fromm, onu aynı zamanda uzun uğraşlar sonucu geliştirilen bir sanat olarak nitelemiştir.¹¹⁹ Olgun sevgi, teslimiyetçidir. Sevgiliden gelen elem verici durumları da hoşnutlukla karşılar, O'nu salt "Allah" olduğu için sever.¹²⁰ Zira sadece iyilik karşılığında yeşeren sevgi, iyiliğin varlığı ile kaim olup, sebebin ortadan kalkması onun da gücünü kaybetmesine neden olmaktadır. Bu durum Kur'an'da; "*Fakat insan, ne zaman Rabbi kendisini bir denemeden geçirse, ona bir iyilikte bulunsa, ona nimetler verse: "Rabbim bana ikramda bulundu" der. Ama ne zaman onu*

¹⁰⁹ Fromm, *Sevme Sanatı*, 26;42.

¹¹⁰ Fromm, *Sevme Sanatı*. 64.

¹¹¹ en-Nûr 24/35.

¹¹² el-İhlâs 112/1.

¹¹³ el-Hadîd 57/3.

¹¹⁴ Bkz. Âl-i İmrân 3/108; el-A'râf 7/156, el-Mü'min 40/7.

¹¹⁵ el-En'âm 6/13.

¹¹⁶ Mehmet Sait Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 138.

¹¹⁷ en-Nahl 16/18.

¹¹⁸ İbn 'Arabî, *İlahi Aşk*, 35.

¹¹⁹ Fromm, *Sevme Sanatı*, 14-15, 52

¹²⁰ Tümsek, *Gerçek Sevgi*, 56.

deneyerek rızkını kıssa, hemen "Rabbim bana ihanette bulundu" der¹²¹ ayetiyle eleştirilmektedir.

3.2.5.Güzellik

Allah sevgisinin kaynaklarından biri de güzelliştir. Cemal sıfatları ile mutlak güzelliğin Zat'ında toplandığı¹²² Allah, güzelliğin yaratıcısı olduğu gibi aynı zamanda kaynağıdır. Hz. Peygamberin ifadesiyle: "...Muhakkak ki Allah güzeldir, güzelliği sever..."¹²³ Kendisi güzel olan ve güzelliğin kaynağı olan Allah'ı "Allah" olarak sevmek, sevginin zirve noktasıdır. Ancak bu düzeye ulaşmak, normal şuur seviyesinin üzerinde bir şuur düzeyini gerektirmektedir.¹²⁴

Allah sevgisini tecrübe etmiş büyük mutasavvıflar, mistik şiirlerinde hep bu zirve sevgiye vurgu yapmışlardır. Mesela; İbn A'rabi bir beytinde sevginin gayesini şu şekilde ifade eder:

"Biz "Sevgi"den sudur ettik

Sevgi üzerine yaratıldık

Sevgi'ye doğru yöneldik

Sevgi'ye verdik gönlümüzü."¹²⁵

4.İLAHİ SEVGİNİN BOYUTLARI

4.1.Bilişsel Boyut:

Bilişsel boyut, sevginin bilgi yönünü ifade etmektedir. Bilme, sevgiye ulaşmanın ilk adımıdır. Herhangi bir nesne hakkında bilgi sahibi olmadan, o nesne hakkında sevgi tasavvur etmek mümkün değildir.¹²⁶ Bu gerçek, ilahi sevgi için de söz konusudur. Bu sevgi çeşidinde de bilme ve idrak etmenin sevgiye kaynaklık etmesi esastır.¹²⁷

Allah sevgisine öncelik eden bilgi, doğrudan edinilen bilgi olmayıp dolaylı bilgidir. Zira sevgiye konu olan Tanrı, "Aşkın" bir varlıktır. Bu yüzden Allah'ın zatı ile ilgili olarak doğrudan bilgi elde edilmesi mümkün değildir.¹²⁸ İnsan, Allah'ı O'nun kendisi hakkında verdiği bilgiler (ayet) ve tabiata gizlemiş olduğu işaretler (âyet) vasıtasıyla bilebilir. Kâinatın varlığı, orada cereyan eden olaylar, bütün eşya, O'nun varlığının ve kudretinin

¹²¹ el-Fecr 89/15-16.

¹²² İbn 'Arabî, *İlahi Aşk*, 34.

¹²³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Kitâbu'l-îmân", 147.

¹²⁴ Tümsek, *Gerçek Sevgi*, 53.

¹²⁵ İbn 'Arabî, *İlahi Aşk*, 26.

¹²⁶ Fromm, *Sevme Sanatı*, 36.

¹²⁷ Gazzali, *İhya*, 4/579.

¹²⁸ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 62.

belirtileridir.¹²⁹ Bu işaretlerden hareketle, Tanrı bilgisine ulaşmada, insanın duyu organları devreye girmektedir.¹³⁰ Bununla beraber bu ulaşmada, -özellikle tasavvuf düşüncesinde- ortaya konulan ve "ma'rifetu'llah" olarak isimlendirilen bir yol söz konusudur. "Ma'rifet", doğrudan temas yoluyla Allah'tan alınan bilgidir. Bu temas, âşıkla maşukun sevgi esnasında bir tek şahıs olması gibi bilenle bilinen arasında bir birlik meydana gelmesi şeklinde gerçekleşir.¹³¹

İnsanın Yaratan ile ilişkisini bir yönüyle sübjektif boyutta, yani dini tecrübe bağlamında değerlendirmek mümkündür. "Deneme, sınaama, görgü"¹³² anlamındaki tecrübe kavramı, dini hayatla ilişkilendirildiğinde "Allah'ın alamet, işaret, tezahür ve delillerini sezgisel algılama, vasıtasız doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilahi kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma" olarak değerlendirilmektedir.¹³³ Oldukça geniş bir yelpazede gerçekleşen dini tecrübenin oluşum biçimi, inanç şekillerine göre farklılık arz ettiği gibi yaşanan dini duyguların tonunda da bir çeşitlilik söz konusu olmaktadır.¹³⁴ Bu yönüyle sevgi temelinde yaşanan bir insan-Allah ilişkisinin de önemli oranda sübjektif bir dini tecrübe olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Gazali, sevgiye temel teşkil eden bilginin elde edilmesinde, duyu organlarının ötesinde bir idrakin olması gerektiğini ve bu idrake ulaşmada manevi bir aygıt olarak nitelediği kalbin önemli bir işlev üstlendiğini bildirmiştir¹³⁵

Diğer sevgi çeşitlerinde olduğu gibi ilahi sevgiye ulaşmada bilgi önemli olsa da yeter şart değildir. Zira salt bilgi, sevginin tam zıddı duyguları da oluşturabilir. Bu bağlamda sevgi duygusunda bilişsel boyut, sevgi objesini tanılama işlevi görüp duygunun oluşması, içeriğin cazibesıyla yakından ilişkili olarak, hoşluk, hayranlık, yakınlık hissi gibi diğer duyguların harekete geçmesini gerektirmektedir. Zira sevgi, birçok duygu ile bağlantılı bir histir. Bağlılık, hayranlık, sabır ve merhamet bunların başında gelmektedir. Nefret dışında pek çok duygu ve heyecan içerisinde sevgi öğelerine rastlamak mümkündür. Bu durum, sevginin hem gündelik yaşamda hem de dinî hayatta çok yönlü ve yaygın mevcudiyetine işaret etmektedir.¹³⁶ Örneğin, Kur'an'da Hz. Muhammed'e yönelik olarak "kendilerine kitap verdiklerimiz, onu kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanımalarına"¹³⁷ rağmen ona

¹²⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/190; en-Nisâ Nisa, 4/1; el-Mülk 67/3-5.

¹³⁰ Gazzali, *İhya*, 4/579.

¹³¹ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 63.

¹³² Doğan, "Tecrübe", 1075

¹³³ Hökelekli, *Din Psikolojisi*. 131.

¹³⁴ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2020), 100.

¹³⁵ Gazzali, *İhya*, 4/578.

¹³⁶ Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, 21.

¹³⁷ el-Bakara 2/146.

inanmadıklarından bahsedilerek, deyim yerindeyse ona yönelik pozitif duygulara sahip olmamaları, davete icabet etmemelerine gerekçe gösterilmiştir.

4.2.Duygusal Boyut

"Bireyde iç ya da dış etkiler sonucu oluşan, bilinçli bir katkı olmaksızın ortaya çıkan; hoş giden veya gitmeyen yaşantılar oluşturan psikolojik durum"¹³⁸ olarak tanımlanan duygu, karmaşık bir yapıya sahip olup, kişiye ve duruma göre farklı tezahürleri ile ortaya çıkabilmektedir.

İnsanın ruh dünyasında kendini ilk belli eden ve hayatı boyunca etkinliğini devam ettiren duygular içerisinde, sevginin eşlik ettiği güven duygusunun, etki alanı ve derecesi itibarıyla ayrı bir öneme haiz olduğu ifade edilebilir. Dini/manevi/ahlaki duyguların temelini teşkil eden Allah'a sığınma ve bağlanma duygusunun oluşum ve gelişiminde sevgi ve onaylanma arzularının etkisine dair vurgular dikkati çekmektedir.¹³⁹

Dini yaşayışın önemli bir alanını teşkil eden dini duygunun ne olduğuna dair herkesin birleşebileceği bir tanımlamanın mümkün olmadığı ifade edilebilir. Bununla birlikte türlü dini objeler karşısında beliren birçok dini duygunun, hangisinin daha baskın olduğuna bağlı olarak dinin bireyde hayat bulmasına kaynaklık edebileceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda yerine göre korku, sevgi, hayranlık, bağlılık, ümit, şükür, sonsuzluk arayışı vb. duygu durumları, dini duygunun ilk kaynağı olabileceği gibi genel anlamda dini yaşamın besleyicisi olarak da işlev görebilmektedirler.¹⁴⁰

Dinin hayat bulmasını sağlayan, onun duyulması ve yaşanmasıdır. Bu yaşam, insanın inanç, duygu, tutum ve davranışlarında kendini gösterir. Kuşkusuz dinin kök saldıği duygu dünyasında en etkili olabilecek duygulardan birinin sevgi olduğu ifade edilebilir.¹⁴¹

Frankl, sevgiyi "bir başka insanı, kişiliğinin en derindeki çekirdeğinden kavramanın tek yolu" olarak değerlendirir ve sevginin yaşamda bir anlam bulmanın yollarından biri olduğuna vurgu yapar.¹⁴² Dini duygunun da bir bakıma insanın anlam arayışının cevabı olarak kabul edilmesi durumunda, bu arayışta sevgi, önemli bir referans olarak kabul edilebilir. Bu anlamda dini duyguları diğer duygu durumlarından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Örneğin, dini sevgi, insandaki tabii sevgi duygusunun dini konulara yönelmiş şekli olarak değerlendirilebilir.¹⁴³ "Fitrat" kavramı temelinde ele alınan ve insan

¹³⁸ Halil Apaydın, *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Bilim Kent Yayınları, 2016), "Duygu", 87

¹³⁹ Karaca, *Dini Gelişim Psikolojisi*, 29-30

¹⁴⁰ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 34

¹⁴¹ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 37

¹⁴² Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2017), 126

¹⁴³ Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, 15

tabiatında varlığı kabul edilen "Aşkın" bir varlığa inancın da bu tabii sevgiden bağımsız düşünülemezliği aşıkardır.¹⁴⁴

Sevgi duygusu birtakım tezahürler ile ortaya çıkar. İnsanın, herhangi bir uyarana verdiği duygusal tepki jest ve mimiklerine yansır. Olumlu duygusal çıktılar, uyarıcıya yönelik olarak olumlu tutumlar gelişmeye yol açarken, bunun tam tersi de geçerlidir. Bu şekilde zaman içerisinde birey olumlu tepkiler verdiği davranış kalıplarını benimsemeye ve kendine mal etmeye başlar. Bu şekilde dışsal uyaranlara yönelik ortaya çıkan (olumlu ve olumsuz) duygular döngüsel olarak kendilerini yeniden üreterek daha güçlü hale gelirler. Henüz yeterli olgunluk düzeyine ulaşmamış duyguların aniden aşırı yoğunluk kazanması duygusal patlamalara neden olarak yıkıcı sonuçlar üretebilir. Örneğin sevginin yoğun şekli olarak ifade edilen aşk, bireyin psiko-sosyal uyumunu bozabildiği gibi patolojik durumların oluşmasına da neden olabilir. Sevgide de durum farklı değildir. Olgunluk düzeyine ulaşması için diğer olumlu duygular ve bütün olarak kişilikle birlikte sevginin de gelişmesi gerekmektedir. Sevginin gelişip olgunlaşması da pratik deneyimlerle gerçekleşir. Fromm'un da ifade ettiği gibi olgun sevgi bireyin kendi bütünlüğünü, bireyselliğini koruyarak gerçekleştirdiği birliktir.¹⁴⁵

4.3. Davranış Boyutu

Sevgi duygusu kendi gelişim seyri içinde "önem" olarak ifade edilebilecek bir bilişsel çıktı üretir. Zira sevgi objesi seven için önemli olup sevgi arttıkça sevgiliye atfedilen önem de artar. Bu durum sevgi duygusunun davranışsal çıktılarının oluşmasını sağlar. Bunun sonucunda seven insan, sevdiğinin hoşuna gidecek şeyleri yapmaya yönelirken; hoşuna gitmeyecek davranışlardan ise uzak durmaya çalışır. Zaman içerisinde döngüsel olarak birbirini yeniden üreterek pekiştiren duygu ve davranışların karşılıklı bu etkileşimi zamanla sevgi objesinin en önemli hale gelmesiyle sonuçlanır. Herhangi bir şeyin en önemli hale gelmesi ise esasen denetim odağını ele geçirmesi demektir. Örneğin, parayı en önemli değer haline getiren birisi için algılarının seçici noktasında bulunan para, bütün her şeyi paraya çevirme motivasyonunu üretir. Benzer bir gelişim süreci ilahi sevgi için de geçerlidir. İlahi sevgi de adım adım ilerleyerek Allah'ın gittikçe daha çok önem arz eden bir figür haline gelmesiyle sonuçlanır. Buna göre sevgi, dini davranışları motive edebilecek belki de en güçlü kaynak pozisyonundadır. Buna paralel olarak görev duygusunun da eşlik ettiği sevgi duygusu, ibadetlerin sıkıcı ritüeller olmasından öte bir zevk halini almasını sağlayabilir.¹⁴⁶ Ancak sürecin kolay ilerlemediği de açıktır. Zira kendisi de gelişimsel ve doğal olarak ruhsal hayatı değişkenlik arz eden bir varlık olan insan için sevgi nesnelere birden çok olup bunlar arasında birbirine zıt olanlar da bulunmaktadır. Çocukken oyuncağını çok seven insan, gençlik dönemine gelince başka bir insanı çok sevebilmekte, yetişkinlik döneminde malını,

¹⁴⁴ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 95

¹⁴⁵ Fromm, *Sevme Sanatı*, 27.

¹⁴⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*. 166.

itibarını, makamını en çok sevdiği unsur haline getirebilmektir. Kur'an sevgi objelerini "baba, çocuk, kardeş, eş, akraba, mal, ticaret ve mesken" olarak sekiz kategori olarak belirlemiş ve Allah'ı da bir sevgi nesnesi olarak sunarak, olgun dindarlıkta Allah'ın en sevgili olacağını bildirmiştir.¹⁴⁷

Duygu ile davranış arasındaki ilişkiyi, dini hayatı oluşturan diğer alanlar arasındaki ilişkiden bağımsız değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Dini hayatın temelini oluşturan inanç ilkeleri davranışa dönüştüğünde, bu davranışların inanç ilkelerini güçlendirici bir fonksiyon icra ettiği de kabul edilebilir. Bu yönüyle dini inanç ile davranışlar arasında döngüsel bir ilişkiden söz etmek mümkündür.¹⁴⁸ Bu döngüsel ilişkinin, Allah sevgisinin kendi unsurları arasında da olduğu, yani ilahi sevginin nedenleri ve sonuçlarının da sürekli olarak birbirini ürettiği kabul edilebilir. Bu yüzden İbn Arabî'nin farzları yerine getirme ve nafil ibadetlerin sevgi göstergesi olabileceğini¹⁴⁹ belirtmesi gibi, bu eylemlerin icrası aynı zamanda sevgiyi üreten çıktılar ortaya koyabilir. Buna göre Allah'ı sevmenin göstergeleri, onun isteklerine uygun davranmak, O'na ibadet etmek ve ibadetleri coşku ve sevinçle icra etmek¹⁵⁰ şeklinde anlaşılabilir. Buna mukabil Allah'ın insanı sevmesinin şartı olarak, Kur'an'da peygambere uymak gösterilmiştir: "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun; Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"¹⁵¹ ayetiyle sevginin davranış boyutunun genel çerçevesi belirlenmiştir. Bu genel çerçevenin dışında, "Allah, iyilik yapanları"¹⁵², "tevbe edenleri, temizlenenleri"¹⁵³ "fenalıktan sakınanları"¹⁵⁴ "sabredenleri"¹⁵⁵, "kendisine tevekkül edenleri"¹⁵⁶ "adaletli davrananları"¹⁵⁷, "(günah işlemekten) sakınanları sever"¹⁵⁸ şeklindeki ayetlerle inanan bireyin Allah tarafından daha sevgili olmasının ipuçları ortaya konulmuştur. Buna göre sevgi duygusu Allah'ın sevdiği ve sevmediği davranışlar hakkında içerdiği bilgi yönüyle insanı Allah'a ibadete ve onun isteklerine uygun davranışlara yöneltirken, dini pratikler de insandaki ilahi sevgi ve coşkunun gelişip olgunlaşmasına katkıda bulunmaktadır.

5. ALLAH SEVGİSİNİN SONUÇLARI

Allah sevgisi, diğer sevgi türlerinden ayrı, tek başına gelişen bir duygu değildir. Diğer sevgi türleri ile Allah sevgisinin gelişimi arasında sıkı ilişkiler bulunmakta ve diğer sevgi

¹⁴⁷ et-Tevbe 9/24.

¹⁴⁸ Karaca, *Din Psikolojisi*, 135-136.

¹⁴⁹ İbn Arabî, *İlahi Aşk*, 95.

¹⁵⁰ Tümsek, *Gerçek Sevgi*, 60.

¹⁵¹ Âl-i İmrân 3/31.

¹⁵² el-Bakara 2/195.

¹⁵³ el-Bakara 2/222.

¹⁵⁴ Âl-i İmrân 3/76.

¹⁵⁵ Âl-i İmrân 3/146.

¹⁵⁶ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁵⁷ el-Mâide 5/42.

¹⁵⁸ Âl-i İmrân 3/76.

objeleri zaman zaman Allah sevgisinin gelişimini engellese de dini gelişimin doğal süreci içinde kendi yolculuğuna devam eden ilahi sevgi, diğer sevgi objelerini dışlayıcı değil, bilakis kapsayıcı nitelik taşımaktadır. Zira o sevgi, zaman ve mekân sınırlarını da aşarak, metafizik alemle "*bir olma*" "*Mutlak*" olana bağlanma arzusu olarak anlaşılabilir. Bu yönüyle ilahi sevginin önemli yaşam değişikliklerine kaynaklık etmesi doğal olduğu gibi, esasen sevginin bütün türlerinin hayatın hizmetinde olduğu söylenebilir. Sevgi, yardımseverlik, saygı ve sorumluluk duygusu gibi insanı geliştiren özelliklerin itici gücü olduğu gibi,¹⁵⁹ kanser gibi kontrol edilmesi zor hastalıkların bile tedavisinde olumlu katkılar sağlayan bir duygudur.¹⁶⁰ Ayrıca yapılan araştırmalar, birtakım sebeplerle sevgi ve şefkatten yoksun kalan çocukların organik hastalıklardan daha fazla olumsuz yönde etkilendiklerini ortaya koymuştur.¹⁶¹ Yetişkinlikte de sinir hastalıkları ve hatta ağır hastalıkların asıl nedeninin sevgi yoksunluğu olduğunu ileri sürenler bulunmaktadır.¹⁶²

Allah sevgisi, dini pratiklerin hoşnutlukla yapılması ve bir "*zevk*" halini almasında belki de en önde gelen faktördür. O, insanın yaşadığı birtakım zorluklar karşısında ümit kaynağı olarak işlev görebilmektedir. Ümitsizlik, insanın hiçlik duygusuna kapılmasına, kendine karşı acımasız yaklaşmasına yol açabilmektedir. Halbuki sevgide, ümitsizliğe yer yoktur. Allah sevgisi, insanın sonsuzluk dünyasında ümitle yolculuk yapmasının kapılarını aralar niteliktedir.¹⁶³

Allah sevgisi, sabır, koşulsuz kabul ve tevekkül gibi durumların kaynağı pozisyonundadır. Allah sevgisini geliştirebilen insan yaşadığı zorlukların Allah'tan geldiğini düşünerek, bunlara sabreder, hatta bu tür zorlukları sevinçle bile karşılayabilir. Mevlâna'nın: "*lütfun da hoş, kahrın da hoş*" sözü, bu gerçeğin bir ifadesi olarak yorumlanabilir.¹⁶⁴

Allah sevgisi, dini hoşgörünün de kaynağıdır. Bu hoşgörü, insanlar arası ilişkilerin sağlıklı yürümesinin garantisi pozisyonundadır. Tasavvufta "*yaratandan ötürü yaratılanı sevmek*" olarak ifade edilen bu sevgi, kaynağını Allah'tan alan ve affetme ilkesinin eşlik ettiği bir sevgidir.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Fromm, *Yaşama Sanatı*, 109; Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, 225.

¹⁶⁰ Louis Proto, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Canan Eyi (İstanbul: Gün yayıncılık, 1999), 63-64.

¹⁶¹ Buscaglia, *Sevgi*, 75.

¹⁶² Buscaglia, *Sevgi*, 79.

¹⁶³ Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, 161.

¹⁶⁴ Demirci, *Mevlana'dan Düşünceler*, 15.

¹⁶⁵ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 80.

SONUÇ

Diğer duygular gibi sevgi, somut belirtilerle ortaya çıkabilen bir kavram olmayıp, daha çok etki ve sonuçlarıyla anlaşılmalı ve açıklanmalı bir kavramdır. İnsanın herhangi bir nesneye duygusal ilgi ve meylini ifade eden sevgi nesnelere farklı ve içeriğinin karmaşık oluşu, onunla ilgili bilgi birikimi oluşturmayı zorlaştırmıştır. Zira diğer konularla kıyaslandığında sevgi konusunda psikolojik perspektiften yapılan çalışmaların sayısı son derece sınırlıdır. Bu durumda içsel yaşantılarla ilgili bilimsel çalışma yapmanın zorluğu kadar yapılan çalışmaların bilimsel açıdan tartışılabilirliği de etkili olmuştur. Konu, ilahi sevgi alanına yöneldiğinde ise zorluk ve tartışılabilirlik katlanarak artmaktadır.

Sevgiye konu olan nesnelere oldukça farklıdır. İnsanın ilk sevdiği şey kendisidir. Bireyin çevresi genişledikçe bir yandan sevgiye konu olan nesnelere farklılaşmakta, bir yandan da sevgiyi öğrenmesi devam etmektedir. İnsanın yüklü miktarda sevgi yatırdığı nesnelere karşı yapısal bir meyli veya zaafı olsa da bu duygunun, denetlenmesi ve çözümlenmesi oldukça zor taşmalara neden olması, genelde duygusal hamlık durumlarında meydana gelmektedir. Bir yönüyle diğer sevgi çeşitlerinin tamamını içerse de onlardan farklı olan Allah sevgisinin temelinde, insanın Allah ile kurduğu ruhsal ilişkisine bağlı olarak içinde taşımış olduğu Tanrısal öz, sevgi gereksinimi, iyilik, güzellik, hayranlık, minnet ve şükran duyguları gibi olumlu duygular ön plana çıkmaktadır.

Bireysel gelişim ve insanlar arası ilişkilerde en önemli duygulardan biri olan sevginin, dinî hayatın motivasyon olarak öncesinde, yaşantı olarak içinde, çıktı olarak sonunda ortaya çıkarak birçok boyutunda bulunması, onu dini gelişim açısından önemli bir konuma taşımaktadır. Kişilerarası ilişkilerde adalet, güven ve barışın teminatı olarak değerlendirilebilecek olan sevgi, nesnelere çokluğuyla da ön plana çıkmaktadır. Ancak bireyin yakın ilişki içinde olduğu ebeveyni, kardeşleri, çocukları, komşuları, memleketi, doğa ve hayvanları sevmeyi öğrenmesi ve sevmesi, kendi kişisel tekâmülü için vazgeçilmez bir durumdur. Hal böyle olunca dini gelişim de sevgiden payına düşeni veya en yüksek payı almak zorunda gibi görünmektedir. Zira diğer sevgi türleri Allah sevgisi gibi sevginin üst anlamlarına ulaşma konusunda birer basamak niteliğindedir. "Yaratılanı Yaratandan ötürü sevmek" özdeyişi tersinden okunduğunda, yaratılanı sevmeden Yaratana sevmek pek mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak ilahi sevgi dışında kalan diğer sevgi çeşitleri ile Allah sevgisini birbirlerine zıt sevgiler olarak düşünmek doğru değildir. Hatta diğer sevgi çeşitlerinin gelişerek olgunluk düzeyine doğru yol alması, Allah sevgisinin önkoşulu olabilecek ön yaşantılar olarak değerlendirilebilir. Zira Allah sevgisi, nefsi arzuları dışlarsa da genel olarak diğer bütün sevgi nesnelere dışlayıcı değildir. Hatta nefsi arzuları bile belli ölçülerde olmak şartıyla dışlamayan ilahi sevgi noktasında önemli olan, diğer nesnelere yönelik

sevginin Allah sevgisine üstün gelmemesi veya onu maskelememesidir. Çünkü hangi faktörün sevgisi başat olursa, sistem bütün enerji ve birikimini o sevgi nesnesine yatırmakta ve diğer sevgi objeleri de onun hizmetine verilmektedir. Tarih boyunca sıklıkla rastlanan din istismarı, dünyasal çıkar hizmetine sunulan müktesebatın bir parçasının da din olduğunu ortaya koymaktadır. Zira insanlar dünyasal Şeyleri de Tanrıyı sever gibi sevmekte hatta onları Tanrılaştırabilmektedir. Halbuki ilahi sevgi, deyim yerindeyse bütün sevgilerin keşişme noktası olarak en yukarıda olmak ister, ancak bunun için bütün olarak gelişmek gerekmektedir. Zira Allah sevgisi de kişilik gibi gelişen ve en olgun Şeklini ancak olgun dindarlıkta bulabilen bir olgu olarak anlaşılabilir.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Akalın, Şükrü Haluk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Bilim Kent Yayınları, 2016.
- Ardoğan, Recep. *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*. Ankara: İlkadım Yayınları, 1998.
- Arslan, Emine. *Kur'an-ı Kerim'de "Hubb" (Sevgi) Kavramı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Aydın, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, Tarihsiz.
- Bovet, Pierre. *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*. çev. Selahattin Odabaş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ü's-şâhîh*. nşr. Halil bin Me'mûn Şeyhâ. 1 Cilt. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1425/2004.
- Buscaglia, Leo. *Sevgi*. çev. Nesrin Kasap-Nejat Ebcioğlu. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 4. Basım, 1993.
- _____ *9 Numaralı Otobüsle Cennete (Bir Sevgi Yolculuğu)*. çev. Belkis Çorakçı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, Tarihsiz.
- _____ *Yaşamak Sevmek ve Öğrenmek*, çev. Nejat Ebcioğlu. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1994.
- De Unamuno, Mignuel, *Hayatın Trajik Duygusu*. çev. Mehmet Sait Şener. Ankara: Divan Kitap, 2017.
- Demirci, Mehmet. *Mevlâna'dan Düşünceler*. İzmir: Akademi Kitapevi, 1997.
- Derin, Süleyman. "Gazzâlî'de Allah Sevgisi." *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. 2/5 (2001), 143-159.
- Doğan, Ahmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)". *İnsan Sevgisi 2007 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. 176-194. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

- el-Kindî, Ya'kub b. İshak. *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2017
- Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınevi, 1995.
- _____ *Yaşama Sanatı*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 1997.
- _____ *Çağımızın Özgürlük Sorunu*. çev. Bozkurt Güvenç. Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1995
- Gasset, Jose Ortega. *Sevgi Üstüne*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhya-i Ulum'id-din*. çev. Ali Arslan. 4 Cilt. İstanbul: Merve Basım-Yayın Dağıtım, 1993.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: T.D. V. Yayınları, 1996.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, Tarihsiz.
- İbn A'rabi, Muhyiddin. *İlahi Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *Güvercin Gerdanlığı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Medaric'us-sâlikîn*. çev. İ. Tüfekçi, H. Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, Tarihsiz.
- İlgin, Fatma. *Kur'an'da Sevgi Kavramının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021..
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- _____ *Dini Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.
- _____ *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2020.
- Küçük, Raşit. *Sevgi Medeniyeti*. Ankara: Rehber Yayınları, 1991.

- La Follate, Hugh. *Sevgi Kimlik ve Ahlak*. çev. Ferma Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Mevdudi, Eb'ul-Ala. *Tefhim'ul-Kur'an*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Necati, M.Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnanıcının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 3. Basım, 1983.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Sönmez Matbaa ve Yayınevi, Tarihsiz.
- Proto Louis. *Mutlu Olma Sanatı*. çev. Canan Eyi. İstanbul: Gün yayıncılık, 1999.
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*, İstanbul: DEM Yayınları, 2019.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Tümsek, Abdullah. *Gerçek Sevgi*. İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/384-386. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: D.İ. B. Yayınları, 1983
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Çelik-Şura Yayınları, Tarihsiz.
- Zırhlıoğlu, Gürol. *İnsan Yaşamındaki Yeri ve Kaynağı Bakımından Etik Bir Değer Olarak Sevgi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Wilcox, Lynn. *Sufizm ve Psikoloji*. çev. Orhan Düz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

**Endülüs Tarihinde Erken Dönem Şehircilikle İlgili Yeni bir
Karşılaştırmalı İnceleme**
A New Comparative Study of Early Urbanism in the History of Andalusia

Khalid Emam ABUSHNAP

*Assoc. Dr. Khalid Emam ABUSHNAP, Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslam
Arekolojisi ve Medeniyeti Bölümü, Kahire-Mısır.*

*Dr. Khalid Emam ABUSHNAP, Ayn Shams University Faculty of Letters, Department of
Islamic Archeology and Civilization, Cairo-Egypt.*

h.imam1404@gmail.com

ORCID 0000-0002-3108-6631

Atıf/©: *Abushnap, Khalid Emam (2023). Endülüs Tarihinde Erken Dönem Şehircilikle İlgili Yeni bir
Karşılaştırmalı İnceleme, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, ss. 233-251.*

Citation/©: *Abushnap, Khalid Emam (2023). A New Comparative Study of Early Urbanism in
the History of Andalusia, Kafkas University Faculty of Divinity Review. Issue 10-19, pp. 233-251.*

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1196105](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1196105)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 October / Ekim 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 23 November / Kasım 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 233-251.

Suggested ISNAD Citation: Khalid Emam Abushnap, "Endülüs Tarihinde Erken Dönem Şehircilikle İlgili Yeni bir Karşılaştırmalı İnceleme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (Ocak-January 2023), 233-251.

Notlar

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

A New Comparative Study of Early Urbanism in the History of Andalusia

Khalid Emam ABUSHNAP

Abstract

The study of Andalusian history during the early stage of Islamic conquest to Al-Andalus (Era of Umayyad Caliphate); And combining this civilized history, demographic history and architectural history with what was before and after the Islamic conquest of intractable research issues; This is due to the scarcity of sources that describes these periods in a neutral way or in a way that draws a correct vision on this subject, starting with the study of the origins of the Iberian people before and after the Islamic conquest; And the end of the Arabization of these people and their conversion to Islam; This made the Ibero-Arab-Andalusian Muslim people a special cultural influence. In which the East met the West for the first time in human history, in a way that reflected the extent of the influence and integration between the human elements in Andalusia within the framework of general humanity; This unity represented the highest manifestations of Islamic civilization in human terms, and this influence appeared on the urban planning of Andalusian cities; Which we will try to summarize in this article in a way that illustrates the methods of Andalusian Islamic architectural design and urban planning with its distinctive character in the Iberian Peninsula during this early period.

Keywords: Al-Andalus, Civilized, Demographic, Iberian Peninsula

Endülüs Tarihinde Erken Dönem Şehircilikle İlgili Yeni bir Karşılaştırmalı İnceleme

Khalid Abd el-Karim ABUSHNAP

Öz

Bu çalışma Endülüs tarihinin erken dönemini ele almaktadır. Söz konusu medeni, demografik ve kentsel tarih, Müslümanlar tarafından (Endülüs'ün) fethinin öncesi ve sonrası olan zorlu araştırma konularıyla ilişkilendirilmektedir. Bunun nedeni, İbre Yarımadası'nda (yaşayan) halkın kökenlerinin incelenmesinden başlayıp bu insanların Araplaşmalarının ve İslam'a geçmelerinin sonuna kadar bu dönemleri tarafsız veya bu konuda doğru bir vizyon çizecek şekilde anlatan kaynakların azlığıdır. Bu, doğunun batı ile insanlık tarihinde ilk kez bulunduğu, genel insanlık çerçevesinde Endülüs'teki beşeri unsurlar arasındaki etki ve bütünleşmenin boyutunu yansıtacak şekilde İbrelî-Arap-Endülüs Müslüman halkının özel bir kültürel etki haline getirdi. Bu birlik, İslam medeniyetinin insani açıdan en yüksek tezahürlerini temsil edip söz konusu etki Endülüs şehirlerinin şehir planlamasında ortaya çıktı. Dolayısıyla (bu makalede) erken dönemde İbre Yarımadası'nda kendine özgü karakteri ile Endülüs İslami mimari tasarım ve şehir planlaması yöntemlerini bu makalede özetlemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Endülüs İsmi, Demografik, Endülüs Erken İslam şehirciliği

الأندلس التاريخ والعمران المبكر دراسة استقرانية جديدة

د. خالد عبدالكريم أبوشنب

الملخص

تعد دراسة التاريخ الأندلسي في الفترة المبكرة؛ وربط هذا التاريخ الحضاري الديموغرافي والعمراني بما قبل الفتح الإسلامي وبعده من الأمور البحثية المستعصية؛ وذلك لندرة المصادر التي تتحدث عن هذه الفترات بصورة محايدة أو بصورة ترسم تصورًا ذهنيًا صحيحًا حول هذا الموضوع، بدءًا بدراسة أصول الشعب الإيبيري قبل الفتح الإسلامي وبعده؛ ونهاية باستعراب هذا الشعب ودخوله في الإسلام؛ مما جعل للشعب المسلم الإيبيري العربي الأندلسي

تأثيرًا حضاريًا خاصًا؛ التقى فيه الشرق بالغرب لأول مرة في التاريخ الإنساني بصورة عكست مدى التأثير والإندماج الرابط بين العناصر البشرية بالأندلس في إطار الإنسانية العامة؛ مثلت هذه الوحدة أعلى تجليات الحضارة الإسلامية من النواحي الإنسانية، وظهر هذا التأثير على التخطيط العمراني للمدن الأندلسية؛ والذي سنحاول أن نوجزه في هذا المقال بصورة توضح أساليب التصميم المعماري والتخطيط العمراني الإسلامي الأندلسي بطابعه المميز في شبه الجزيرة الإيبيرية خلال هذه الحقبة الزمنية المبكرة.

الكلمات المفتاحية: اسم الأندلس، الجغرافية التاريخية، التخطيط العمراني الأندلسي

الأندلس التاريخ والعمران المبكر دراسة استقرائية جديدة

Endülüs Tarihinde Erken Dönem Şehircilikle İlgili Yeni bir Karşılaştırmalı İnceleme Khalid Emam ABUSHNAP

1. تحقيق اسم الأندلس

الأندلس هي شبه جزيرة إيبيريا التي تقع في الجزء الجنوبي الغربي من قارة أوروبا. وهي ثاني أكبر دولة من حيث المساحة بعد غالة (غليسيا أي فرنسا)، والتي تعرف أيضاً ببلاد الإفرنج، والأندلس تعد مرحلة مهمة في مسيرة الحضارة الإسلامية؛ إذ أنها مكثت ثمانية قرون في محيط العالم الإسلامي، وكانت المعبر لفتح فرنسا أكثر من مرة؛ حتى استشهاد القائد عبد الرحمن الغافقي في معركة بلاط الشهداء " بواتييه باللسان الفرنسي" على بعد أربعة أميال جنوب شرق باريس سنة 114 هـ. ولأندلس طراز اجتماعي خاص، فأهل الجنوب قبل الفتح الإسلامي من جنس البربر والعرب الكنعانيين المشهورين خطأً باللسان اليوناني بالفينقيين؛ خاصة في الجزيرة الخضراء وقرطاجنة وأشبيلية ورنده وميورقة ومالقة وبلنسية. وأما أهل الوسط فهم يتحير فيهم علماء الآثار والأجناس الإسبانية؛ فمنهم من يؤرخهم على أنهم من شعوب البحر التي هاجرت في ق. 3م إلى شبه جزيرة إيبيريا¹ واستوطنوا هناك، ومنهم من يؤرخهم على أنهم أصل الجنس الإسباني، وأنهم كانوا يطلقون على أنفسهم اسم أشبان (Ashpan) والتي تحرفت إلى إسبان، ومنهم من يجعلونهم من شعوب القبائل الجرمانية؛ والتي هاجرت إلى إسبانيا تحت ضغط الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وأما سكان الشمال فيغلب عليهم الأصول الجرمانية والإفريقية، وأما سكان الغرب أو ما تعرف بالبرتغال الآن (أندلس الغرب- أندلس البرتغال- اللارنج) فهم مجموعة من هجرات البربر في جنوب هذه المنطقة، والهجرات الإنقليشية (الإنجليزية) والتي استوطنت شمال هذه المنطقة. وفي عهد الإسكندر المقدوني ضم شبه جزيرة إيبيريا إلى سلطانه، وجعلها مقر حكم لليونان كأحد ولايات الإمبراطورية الإغريقية القديمة، مما دفع إلى دخول هجرة العنصر اليوناني إلى شبه الجزيرة الإيبيرية، ولقد استوطنوا شرق ووسط الجزيرة؛ ليكونوا على مقربة من البحر ومن بلاد اليونان؛ وليتحكموا في سائر أنحاء الجزيرة. ثم تبع ذلك الهجرة العربية الكنعانية الثالثة من قرطاجنة بتونس. ثم أتت الهجرة الرومانية إلى شبه الجزيرة بعد بدء عهد الإمبراطورية الرومانية، واستمر العهد الروماني بإيبيريا حتى أتى القوط واستولوا على الحكم؛ وفصلوا شبه الجزيرة الإيبيرية عن الإمبراطورية الرومانية، وانتزعو "سبتة" على ساحل بلاد المغرب الأقصى، وذلك لتكون نقطة مراقبة لهم عند أي تحرك للروم أو لغيرهم ناحية المملكة القوطية في إسبانيا. وعلى الرغم من التطور المعماري والعمراني في العهد اليوناني والروماني في شبه الجزيرة الإيبيرية، إلا أن هذا التطور في مجالي العمارة والفنون قد انهار على يد القوط وبما ساموا عليه أهل الجزيرة من ضرائب باهظة، كذلك لم يراعوا اقتصاد ومرافق البلاد، واستمرت هذه الحالة حتى عبر إليهم القائد المسلم طارق بن زياد البربري العربي الكنعاني بجيوش الخلافة الأموية، لتبدأ حرب التحرير والفتح بالأندلس، حتى تم فتحها في عام 92هـ/710م؛ ليبدأ العهد الإسلامي لتاريخ شبه الجزيرة الإيبيرية، وما سوف يلحق ذلك من تطور عمراني معماري وفني واقتصادي واجتماعي وعلمي، وهذا ما سوف نبرزه من الناحية الجغرافية التاريخية العمرانية.

¹ يرى الدكتور عبدالمحسن رمضان؛ أن الجزيرة الأيبيرية سميت بهذا الاسم نسبة للجنس الأيبيري وهم السكان الأصليين للجزيرة، و من أراد الاستزادة فليظنر كتابه؛ الحروب الصليبية في الأندلس، نشر مكتبة الانجلو المصري، القاهرة ، 2001م، ص10-11.

2. الجغرافية التاريخية العمرانية للأندلس

1.1.2. أصل اسم الأندلس

لقد أطلق على شبه الجزيرة الإيبيرية عدة أسماء حسب الأجناس واللغات التي أتت إليها ومن هذه الأسماء:
1.1.2.1. إيبيريا (Iberia): وكان يقصد به في بادئ الأمر منطقة "ولبة" ثم عم هذا الاسم حتى شمل شبه الجزيرة كلها ولقد استخدم هذا اللفظ لأول مرة في مؤلفات الجغرافي هيكارتي دي ميلتات (Hecartee de Miltat) والمؤرخ اليوناني هيرودوت (Herodot) في القرن 6 ق.م، 5 ق.م وهذا ما أكدته الجغرافي الأندلسي أبو عبيد البكري ت. 487هـ / 1094م في كتابه القيم "المسالك والممالك"².

2.1.2.1. إسبانيا (Ispania): أطلقها على شبه الجزيرة الإغريق أيضاً، ونجد الكاتب بوتشارت (Bochart) في كتابه "الجغرافيا المقدسة" يرى أن الكلمة مشتقة من اللفظة العربية الكنعانية Span³؛ بمعنى بلاد الأرانب؛ وذلك لغزو الفينيقيين (كنعاني الساحل العرب) لشبه الجزيرة أثناء حكمهم لقرطاجنة شمال تونس على البحر المتوسط؛ ولأن شبه الجزيرة كانت غنية بحيوانات الأرانب وهذا ما أكدته العملات القديمة التي وصلتنا من عصر الإمبراطور الروماني هادريان (Adriano) 76 – 138م؛ حيث تمثل إسبانيا على شكل أم جالسة بين قدميها أرانب. ويرى البعض أن الكلمة ذات أصل جرمانى هو سبانن (Spann) ومعناه الوادي أو المدخل أو المفتاح؛ ولكنه افترض أبعد عن التصور العربي الكنعاني الذي أكدته عملة الإمبراطور الروماني هادريان. ولقد استخدم الإغريق الكلمة بشكل آخر هو سباريا (Sparia)، وكان الكاتب اليوناني أرتمادورو (Artemodoro) أول من استخدمها. ويشير "الحميري" إلى هذه الحقيقة فيقول: "اسم الأندلس في اللغة اليونانية هو إشبانيا"⁴ ثم زاد اليونان في تاريخ أديهم عن شبه الجزيرة حرف (H) فأصبحت (Hispania) موجودة في واحدة من ثلاثة كتب افتتح بها تاريخ الأدب اللاتيني⁵.

3.1.2. هيسبريا (Hisperia): اسم إغريقي مراد به شبه الجزيرة نفسها.⁶

4.1.2. الأندلس: هذا الاسم عرفه العرب قبل الفتح الإسلامي، والمصادر العربية القديمة لا تذكر سوى اسم "الأندلس" ولا تذكر اسم إسبانيا مطلقاً. فمن أين أتى العرب بهذا الاسم؟ وبخاصة أن هذا الاسم اسم الأندلس استخدمه الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان-رضي الله عنه- في أثناء حواراه مع الصحابة-رضوان الله تعالى عنهم- عن فتح مدينة هرقل "اسلامبول-اسطنبول"؛ فقال لهم بتصريف: "إن أردنا أن نفتح القسطنطينية لتحقيق البشارة النبوية؛ فعلينا أن نلتف حولها عبر فتح الأندلس فنأتيها من الخلف ونرسل إليها الجيوش من الأمام؛ فنطبق عليها من الأمام والخلف ومن البحر"⁷.

ويرى المستشرق الهولندي دوزي ت. 1883م أن اسم الأندلس محرف عن لفظ الوندال (Wandalucia) بعد غزوهم لشبه الجزيرة سنة 409 م وهو يشمل: "إقليم باطقة والجزيرة الخضراء ومدينة طريف وصخرة جبل طارق"⁸؛ ولكن السكة التي ضربت في مرحلة التعريب المتأخرة بشبه الجزيرة خاصة في عهد الوالي الأموي الحر بن عبد الرحمن الثقفي في عام 98هـ / 716م والتي تضمنت لغة مزدوجة حيث النص اللاتيني على الوجه، وترجمته العربية على الظهر، فنجد بالوجه: "Feritus Solidus in Spania anno xcvi" وترجمته العربية على

² أبو عبيد عبدالله البكري، ت. 487هـ/1085م، المسالك والممالك؛ تحقيق جمال طلبة، دار الكتب العلمية، ج2، بيروت، 2003، ص.378.

³ سبان Span؛ مازالت هذه الكلمة سبان تستخدم في مصر للدلالة على القمل برؤوس الصغار؛ فيقولون بمصر سبان الرأس يعني لكون القمل صغير لا يرى بالعين بسهولة، ويفر أي يهرب بالاختباء بين خصيلات الشعر، الباحث.

⁴ محمد بن عبد المنعم الحميري، ت. 900هـ/1494م، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، ج1، بيروت، 1974م، ص.82.

⁵ الطاهر المكي، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، نشر دار المعارف، القاهرة، 1987م، ص.9.

⁶ الطاهر المكي، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، ص11، 12.

⁷ محمد بن جرير الطبري، ت. 310هـ/923م، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، ج2، بيروت، 2003، ص.598.

⁸ دوزي، المسلمون في الأندلس، ترجمة حسن حبشي، ج3، ط3، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994م، ج1، ص.43-45.

الظهر: " ضرب هذا الدينار بالأندلس سنة ثمان وتسعين ".⁹ وهذا الدينار هو أقدم وثيقة مادية وصلتنا نجد فيها أن الاسم اللاتيني إسبانيا (Spania) يساوي في ترجمته العربية "الأندلس".¹⁰ ومما سبق نجد أن أول استخدام رسمي للاسم الأندلس كان على السكة في عام 98هـ، ولكن لفظة الأندلس في ذاتها تحمل المعاني الكثيرة ، فالأندلس : " كلمة تعني لغويًا أرض المروج الخضراء والأنهار العذبة والطبيعة الساحرة فهي كلمة تشمل كل معاني الجمال والخيال " لجمال شبه الجزيرة¹¹ وما زالت الأقاليم الجنوبية أو تحديداً الإقليم السابع من جنوب إسبانيا إلى جنوب البرتغال يحمل اسم أندلوسيا إلى الآن؛ ويشمل مدن (مالقة، بلنسية، قرطبة، إشبيلية، غرناطة، الجزيرة الخضراء، طريف، جبل طارق، رندة، سرقسطة، ميورقة) وبعض الأجزاء الجنوبية من أندلس البرتغال والتي تحول حرف القاف العربية باسمها إلى الغين اللاتينية " gh " فصارت البرتغال؛ ويقصد بالبرتغال هنا ثمار شجر اللارنج. ولفظة الأندلس مأخوذة من الكلمة الوندالية ذات الصوت اللاتيني Vandalos " فندلس " والجرماني Wandalos " وندلس " فحرف " w " ينطق " و ".
والسؤال الأهم أن اللغة العربية لا يُقلب فيها حرف " الواو " إلى " همزة " فكيف حدث هذا في اسم الأندلس؟ ويرى بعضهم وبخاصة الدكتور أحمد الطاهر المكي أنه تأثير من لسان البربر والذين كانوا يطلقون عليها نفس الاسم؛ إلا أن العلامة محمود شاكر رد على هذا الاستفسار قائلاً: "بأن الدكتور أحمد الطاهر المكي لو تمنع بعض الوقت لعلم أن اللغة العربية تقبل هذا التحول من " الواو " إلى " الهمزة ". ورغم ندرتها في حالة الواو المكسورة كما وجدت في كلمة " وندلس " إلا أنها جائزة في اللغة العربية؛ وهذا ما نجده في لسان العرب فيقال : " امرأة وناه " أي امرأة كسول من طول النعمة ، تقلب في العربية إلى " امرأة ناه " ، وكذلك قالوا " وسن الرجل " أي " أسن الرجل " وهكذا فلا ريب أن تخفيف اللسان كان ذو ضرورة في تلك المرحلة، ورغم اعتراض الدكتور الطاهر المكي على رأي العلامة محمود شاكر؛ إلا أنه لم يأت دليل على صحة اعتراضه على رأي العلامة محمود شاكر¹²؛ مما دفعنا إلى أن نرجح رأي العلامة محمود شاكر في هذا المقال.

3.الفتح الإسلامي للأندلس

أولاً؛ قبل أي شيء لابد من الإشارة إلى أن الفتح الإسلامي ليس بظاهرة طارئة على الجزيرة بل هو مثل سائر الهجرات السابقة¹³ إلا أنه جاء بدين إلهي وحضارة جديدة أنارت ظلمات التفكك والاستبداد في شبه الجزيرة الإيبيرية؛ ويكفي دليلاً على ذلك أن إسبانيا والبرتغال تستثنيان من فترة الظلام الأوروبي في القرون الوسطى؛ وكما أنت هجرات البربر الوثنية في الجنوب واستوطنت، وكذلك الوندال والجرمان واليونان والرومان والعرب الكنعانيين وغيرهم أتى البربر مع إخوانهم العرب من جديد ولكن هذه المرة كانوا مسلمين لاسترداد شبه الجزيرة الإيبيرية وتحريرها ومن القوط المغتصبين؛ تحت شعار: " كتاب يهدي؛ وسيف يحمي ".
لذا نود أن نشير إلى أن تخطيطاً على مستوى عالٍ تم في مدينة سبته بين أبناء الملك غيثشه الذي أزيح عن العرش وحاكم مدينة سبته لوليان وبين موسى بن نصير القائد العام للجيش الإسلامية بالشمال الإفريقي وطارق بن زياد قائد الحملة؛ وفيه تم تحييد جانب كبير من النبلاء والقواد حتى لا يقاوموا الفتح، وآخرون أخذوا جانب المسلمين صراحة، وأنعكس ذلك في موقف النبلاء بـ "الجزيرة الخضراء ثم إشبيلية ، فماردة ، فطليطلة " ، وكان البربر أول من دخل الأندلس فقائد الحملة والجيش منهم ثم أتى العرب مع موسى بن نصير إلا أنه لم تمض السنون حتى كان جيش الأمير الأموي عبد الرحمن الداخل أكثر من 50 ألفاً من الموالى والمولدين المسلمين الإيبيريين، وفي عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر وصل هذا الجيش إلى 100 ألف من الموالى والمولدين¹⁴، ولسنا هنا في مجال السرد التاريخي عن تاريخ الأندلس؛ فقد أغنتنا عنه كتب التاريخ و لكننا أردنا الإشارة كمقدمة تمهيدية تاريخية تساعدنا على فهم عمران هذه المرحلة الممتدة من الفتح عام 92هـ — حتى دخول عبد الرحمن بن معاوية إلى الأندلس عام 138هـ وهو المعروف "بالداخل ". والخطة التي وضعها القائد موسى بن نصير التابعي لإنقاذ طارق بن زياد من

⁹ احمد الطاهر المالكي ، دراسات أندلسية في الادب والتاريخ والفلسفة، ص20.

¹⁰ Carto M. del Rivero, la moneda Arabigo-espando , Madrid , 1933, p.4.

¹¹ المعجم الوجيز، إعداد مجمع اللغة العربية، نشر مطابع وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ، 1998، باب الهمزة والنون ص.50.

¹² الطاهر المكي، دراسات أندلسية في الادب والتاريخ والفلسفة، ص.26-30 .

¹³ الطاهر المكي وآخرون، الأندلس صفحات مشرقة ، نشر وزارة الأعلام الكويتية ، الكويت ، 2004م ، ص.8.

¹⁴ محمود شاكر، العهد الأموي؛ موسوعة التاريخ الإسلامي، نشر المكتب الإسلامي ، لبنان، بيروت، 2000، ج4، ص.250.

تجمع جيوش الملك القوطي المقتول بعد تفارق جمع طارق بين المدن الأندلسية؛ حيث لم يتبق معه سوى قلة قليلة؛ تبدأ بأن القائد موسى بن نصير قد أدرك وقوع طارق في خطأ عقبة بن نافع الفهري عندما أقدم عقبة بن نافع على توزيع قواته بين المدن المغربية؛ فلم يتبق معه سوى قلة قليلة؛ فهجم عليه كسيلة الوثني المرتد مع جيوش الكاهنة اليهودية وبدعم وخطة رومية نصرانية فقتلوا عليه وعلى جمعه الصغير؛ وأضاعوا فتح شمال أفريقية وقتلوا؛ لهذا أراد القائد موسى بن نصير على عجل أن يتفادى خطأ عقبة بن نافع مع طارق بن زياد وينقذ طارق والمسلمين بالأندلس من الخطأ والخطر معاً؛ لذا فنجد أن خطة القائد ابن نصير تدل على معرفة واعية بطبيعة الأرض التي سوف يجرى القتال فوقها.¹⁵ فبعد اثني عشر قرناً من الفتح الإسلامي سلكت قوات الجنرال فرانكو – حين ثار على النظام الجمهوري عام 1936م وكان في المغرب – في طريقه إلى إسبانيا، الطريق نفسه الذي سلكه القائد موسى بن نصير لإنقاذ طارق وجمعه من المسلمين.¹⁶ وميزة هذا الطريق أنه طريق مختصر ومخفي عن الأنظار ويفتح الطريق إلى مدريد وطليلة معاً.

4. أنواع العمارات الأندلسية

لقد صارت العمارة الأندلسية على نفس التقسيم المعمارية التي صارت عليها تقسيم فقه العمارة الإسلامية في الشرق من حيث :

1.4. العمارة الواجبة: ويقصد بها العمارة الواجبة الإنشاء عند التخطيط العمراني لأي مدينة إسلامية ولا غنى عنها لأي مدينة؛ مثل المساجد والمدارس والكتاتيب والحصون والقلاع والأسوار والبوابات والقطار والجسور ومجاري الصرف المائية... وغيرها؛ أي البنية التحتية والعسكرية للمدينة الإسلامية.

2.4. العمارة المندوبة: وهي العمارة التي تنشأ على أساس وجود العمارة الواجبة؛ ففي حالة عدم وجود العمارة المندوبة تختفي العمارة الواجبة؛ وهي ضرورة مكملة للعمارة الواجبة مثل المآذن فلن تبنى منارة بلا مسجد؛ والأسواق "سويقات الخضر والفاكهة" فلن تبنى الأسواق بلا سكان يذهبون إليها ليشتروا منها لوازمهم اليومية وهكذا.

3.4. العمارة المباحة: ويقصد بها العمارة الثانوية الجائزة التي تلتزم الحاجة الإنسانية وجودها؛ وإذا لم تنشأ سوف تؤثر على الناحية الاجتماعية الصحية والنفسية والإقتصادية في المدينة؛ مثل المنازل والمشافي وحجرات الحجر الصحي بتخوم وأبواب المدينة ودور وساحات اللهو "الملاهي" والحدائق العامة والوكالات والخانات والنزل... وما إلى غير ذلك.

4.4. العمارة المحظورة: ويقصد بها المعابد والمنشآت التي تنشأ ليشرك ويكفر ويشاقق بها الله ورسوله بالتعبد فيها لغير الله ولعصيان الله؛ مثل: المعابد الوثنية والمجوسية وكنائس ومعابد أهل الكتاب من اليهود والنصارى ودور الدعارة وحوانيت شرب الخمر وأماكن التعذيب... إلخ؛ غير أن الإمامين الليث ابن سعد المصري والأوزاعي الشامي قد أفتوا بأنه يجوز لليهود والنصارى إنشاء معابدهم وكنائسهم في أحيائهم على ما يمتلكونه من أرض؛ بشرط ألا يشتروا أرضاً مسلمة ليبنوا عليها دور شرك بالله؛ وعلى ألا تكون كنائسهم بين المسلمين؛ ولكن تبنى بين النصارى فقط؛ ومثلهم اليهود.¹⁷

5. التقسيم الإستشراقي للعمارة الإسلامية

يقسم المستشرقون العمارة الإسلامية عامة والأندلسية خاصة على ثلاثة أقسام رئيسة هي:

¹⁵ محمود شاكر، مفاهيم حول الحضارة الإسلامية؛ موسوعة التاريخ الإسلامي، ج9، ص203، 204.

¹⁶ على الصلابي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ج2، نشر مؤسسة أقرأ، القاهرة، 2006، ج1، ص279.

¹⁷ خالد عبدالكريم أبوشنب، التخطيط العمراني والآثار المعمارية للمولى إسماعيل العلوي بمدينة مكناس بالمغرب 1083هـ/1672م-

1140هـ/1727م، (رسالة ماجستير غير منشورة بقسم الآثار والحضارة الإسلامية، كلية الآداب، جامعة عين شمس 2012)، القاهرة، ص93، 94؛ مصطفى أحمد حموش، فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني الجزائري 956هـ/1549م-1246هـ/1830م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وحياء التراث، الجزائر، 2000م، ص61، 62.

1.5. العمارة الدينية: ويقصدون بها عمارة كل ما يستخدم للخدمات الدينية وأداء العبادات مثل المساجد والجوامع والمدارس والخانقاوات والتكايا الصوفية.

2.5. العمارة المدنية: يجعلون تحت هذا العنوان كل العماائر التي لا تدخل في نطاق الإستخدام الديني أو العسكري مثل؛ عمائر البيوت والمنازل والقصور والوكالات والخانات والفنادق وخانات الطرق والقناطر والجسور ومجاري صرف الماء وغيرها.

3.5. العمارة الحربية (العسكرية): ويقصدون بها عمارة القلاع والحصون والأسوار والطبايا ومخازن السلاح.

ولدى المستشرقين تقسيم رابع يضاف لما سبق؛ ويقصدون به العمارة الإجتماعية والجنائزية وأحياناً يضعون العمارة الجنائزية "عمارة القبور وقياب الأضرحة" تحت العمارة الإجتماعية والتي يقصدون بها دور الإحسان "خانقاوات الأرامل والمطلقات ودور الإيواء للمشردين ودور الأيتام"؛ وأحياناً يجعلونها عمارة مستقلة منفصلة. وأحياناً أخرى يجعلون العماائر الإقتصادية عماائر مستقلة بذاتها وأحياناً يجعلون جميع العماائر الإجتماعية والجنائزية والاقتصادية تحت مسمى العماائر المدنية. وذلك لأن لديهم مشكلة في تقسيمهم للعمارة الإسلامية وهي أنهم يقسمونها بالمفهوم الغربي النصراني الذي يوجد في بلادهم وعلى أساس الوظيفة أحياناً مبعدين منظور الإسلام عن ذلك؛ وهناك عماائر إسلامية لا توجد في بلادهم تجمع بين الوظيفتين الدينية والمدنية مثل الأسبلة التي يعلوها كتاتيب تحفيظ القرآن الكريم؛ فبالنسبة للفقهاء المعماري المسلم لا توجد مشكلة لأنها عمارة واجبة؛ لكن بالنسبة للتقسيم الاستشراقي الكتاب الذي يعلو السبيل عمارة دينية؛ والسبيل عمارة مدنية. والخانقاوات بمختلف وظائفها لدى الفقهاء المعماري المسلم هي عمارة مباحة؛ بينما للمستشرقين الخانقاوات يقسمونها حسب وظائفها فإذا كانت للصوفية صارت عمارة دينية؛ وإذا استخدمت كدور إحسان صارت عمارة مدنية؛ وماز الو مختلفين في تصنيفها لأن.

6. التركيبة الديموغرافية الثقافية المعمارية للمجتمع الأندلسي بعد الفتح

لقد كان الاهتمام في أول عهد الأندلس بالدعوة إلى الإسلام في صفوف المجتمع الإيبيري بشبه الجزيرة الأيبيرية؛ وخاصة إذا علمنا أن المجتمع الأندلسي بعد الفتح قد تغيرت كافة معالمه من التركيبة الاجتماعية أو الدينية أو السياسية كالتالي:

1.6. فبعد أن كانت شبه الجزيرة الإيبيرية تتبع الغرب الأوروبي في كل شيء؛ أصبحت تتبعهم من الناحية الجغرافية فقط، وتتبع الشرق المسلم من كافة الجوانب فدين الدولة الرسمي الإسلام.¹⁸

2.6. كل المكونات والطبقات الاجتماعية التي ذابت في اللسان اللاتيني من العرب الكذعانيين والبربر والوندال واليونان والجرمان والرومان والقوط صاروا يتحدثون بالعربية مع اللاتينية؛ إلى أن اختفت اللغة اللاتينية نهائياً من اللسان في عهد الخلافة القرطبية الأموية بالأندلس.¹⁹

3.6. أما التأثيرات الفنية المعمارية فجمعت بين الشرق والغرب حتى تميزت عماائر الأندلس بالطراز الفريد؛ والذي أثر في عماائر ومدن المغرب الأقصى والمغرب الأوسط وشمال المغرب الأدنى فيما بعد. ولقد أثرت الأحداث السياسية الداخلية في الأندلس والخارجية لما يحدث للخلافة الأموية بالمشرق والخطر الجلبقي الصليبي في شمال الأندلس على الحالة الاقتصادية؛ مما أثر على الحالة الفنية والمعمارية في الأندلس؛ وخاصة أن العمارة والفنون في هذه المرحلة تعبر عن مرحلة الانصهار والاندماج بين سائر عناصر سكان الأندلس. سواء بالزواج أو بالهجرة أو غير ذلك. فالمجتمع الأندلسي تفرد في خلال هذه المرحلة بأنه حمل سمات طبقية جديدة بين العرب البلديين والذين استوطنوا الأندلس بعد الفتح لنشر الإسلام بين أهلها. وبين البربر. وبين الموالي من سكان البلاد الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام والذين سيكون منهم جيش الخلافة الأموية وملوك الطوائف فيما بعد. وبين النصارى المستعربين والذين تخلوا عن اللسان اللاتيني لصالح اللسان العربي؛ وذلك لينهلوا من فيض علم الحضارة الإسلامية بالأندلس التي أنارت عقول الغرب الأوروبي في فترات الظلام.

¹⁸ حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، 2ط، نشر الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1998م، ص260.

¹⁹ عبد العزيز عبد الدايم، محاضرات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة عين شمس، للتمهيدي للماجستير، سنة 2005م، الأربعاء، الساعة الخامسة عصراً.

7. أهم ولاية الأندلس في تلك المرحلة التي تبدأ من عام 92هـ - 138هـ

1.7. بعد الفتح²⁰

الرقم	اسم الوالي	فترة حكمه بالأندلس
1	طارق بن زياد (مولى موسى بن نصير)	قائد حملة فتح الأندلس وواليتها حتى آخر عام 92هـ
2	موسى بن نصير	القائد العام لجيوش الفتح الإسلامي بشمال أفريقيا ووالي الأندلس في عام 93هـ
3	أبو عبد الرحمن موسى بن نصير	تولى عام 94هـ
4	عبد العزيز بن موسى	تولى عام 95هـ
5	أيوب بن حبيب اللخمي	97هـ
6	الحر بن عبد الرحمن الثقفي	98هـ
7	السمح بن مالك الخولاني	100هـ

2.7. عهد الولاية الأموية²¹

الرقم	إسم الوالي	فترة حكمه بالأندلس
8	عبد الرحمن بن عبد الله العافقي	102هـ
9	عنبسة بن سحيم الكلبي	105هـ
10	عذرة بن عبد الله الفهري	107هـ
11	يحيى بن سلمة الكلبي	شوال 107هـ
12	حذيفة بن الأحوص الأشجعي	حكمه 6 أشهر في عام 110هـ
13	عثمان بن أبي نعسة الخثعي	شعبان سنة 110هـ
14	الهيثم بن عبيد الكناني	المحرم 111هـ
15	محمد بن عبد الملك الأشجعي	شهران في سنة 112هـ
16	عبد الرحمن بن عبد الله العافقي	(للمرة الثانية) سنة 112هـ
17	عبد الملك بن قطن بن الفهري	114هـ
18	عقبة بن الحجاج السلولي القيسي	116هـ
19	عبد الملك بن قطن	(للمرة الثانية) سنة 123هـ
20	بلج بن بشر القشيري	123هـ
21	ثعلبة بن سلامة العاملي	124هـ
22	الحسام بن ضرار الكلبي (أبو الخطار)	رجب 125هـ
23	يوسف بن عبد الرحمن الفهري	130هـ

3.7. عهد الإمارة الأموية²²

²⁰ زامباور، معجم الأسرات الإسلامية الحاكمة، ترجمة زكي حسن، نشر دار الرائد، لبنان، بيروت، 1981م، ص.80.
²¹ بوزورث، الأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي والأنساب، ترجمة حسين علي اللبودي، ط1، نشر مؤسسة الشراخ، الكويت، 1995م، ص.100.
²² محمود شاكر، العهد العباسي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ج5، ص.120.

الرقم	اسم الوالي	فترة حكمه بالأندلس
1	وصول عبد الرحمن بن معاوية الداخل (صقر قریش) إلى بلاد الأندلس وتأسيسه الإمارة الأموية بالأندلس عوضاً عن سقوط خلافة أجداده بالمشرق على يد العباسيين	138هـ - 272هـ

8. عوامل محو التراث العمراني والمعماري الأندلسي في الفترة المبكرة

لقد تعرضت العديد من القواعد الأندلسية الإسلامية إلى محو تراثها الحضاري؛ وذلك في إطار حرب الإبادة والتعصب الأعمى الذي هدف إلى محو تراثها الديني الإسلامي والفكري والفني والمعماري أثناء حرب الإبادة والإستييطان والإستئصال النصراني أو حروب الإسترداد النصراني كما يطلق عليها المستشرقون الإسبان؛ إلا أن مرحلة الفتح وما تلاها من مراحل فترة عصر الولاة الأمويين لم تكن أيامها حروب الإبادة والإستئصال الصليبي قد بدأت ضد الأندلس الإسلامي بعد؛ ولكن تدخلت عدة عوامل داخلية أدت إلى تعرض آثار هذه المرحلة إلى الضرر والمحو، فمن ذلك:

1.8. يُعد الأندلس عن عاصمة الخلافة الأموية في المشرق دمشق؛ مما أدى إلى صعوبة إرسال الإمدادات في الوقت المناسب لضبط أمورها الداخلية والخارجية.

2.8. الصراع الطبقي الذي ظهر في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك الأموي 105-126هـ بين العرب البلديين من القيسية واليمانية والبربر والموالي والمولدين؛ مما أنهك قوى الأندلس الاقتصادية وأثر على الفنون والعمارة في تلك المرحلة.²³

3.8. توجيه الجيوش الإسلامية من الأندلس لفتح فرنسا؛ مما أدى إلى انهك الاقتصاد الأندلسي؛ وما أعقب ذلك من تعمق في أرض الإفرنج والبعد عن القواعد الإسلامية في طولون ومرسيليا وسبتمانيا بجنوب فرنسا؛ مما نتج عنه صعوبة الإمدادات؛ وزاد على ذلك وقوع الهزيمة للمسلمين في معركة بلاط الشهداء "بواتيه في اللسان الفرنسي" على بعد أربعة أميال جنوب شرق باريس؛ واستشهاد والي الأندلس عبد الرحمن الغافقي مع 8 آلاف من جيشه أمام شارلمان الفرنسي في عام 114هـ²⁴، كل هذا ترك مردوداً عنيقاً على الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ مما أثر بالسلب على الحياة الفنية والمعمارية بالأندلس. فمن المعروف أن العمارة أم الفنون فإذا غاب راعي الفن والمعمار، فلمن سيقوم الفنانون والمعماريون بتجويد وتقديم أعمالهم؟! إلا أن هذا الأمر لم يدم طويلاً فلقد نعمت الأندلس ببعض فترات الاستقرار خاصة في ظل بعض الولاة مثل يوسف الفهري والصُميل بن حاتم القيسي خاصة بعد كسر اليمانية.²⁵ ورغم ندرة ما ترك من آثار أندلسية لهذه الفترة التي تبدأ من الفتح عام 92هـ حتى عام 138هـ وهي مدة قصيرة لا تتجاوز الـ46 عاماً إلا أنها تدلنا بجلاء على طبيعة المعمار الأموي الأندلسي في تلك المرحلة ولقد انقسمت عمائر الأندلس في هذه المرحلة إلى نفس التقسيم المعماري الفقهي الإسلامي بالمشرق كما سبقت الإشارة.

9. أماكن الآثار الأندلسية الباقية من الفترة الإسلامية المبكرة بإسبانيا اليوم

ومن أشهر مدائن الأندلس التي مازالت تحوي بعض الآثار الأموية المبكرة عن هذه الفترة سواء من بقايا المساجد أو القصور أو بعض النقوش العربية الكوفية المبكرة أو بعض البوابات والأسوار والأبراج والحصون والقلاع وأشهر مدائن الأندلس التي عمرت هي:

- 1- طريف .
- 2- الجزيرة الخضراء .
- 3- جبل طارق حيث المضيق والميناء .
- 4- مدينة سالم تقع على بعد 50 كم شمال شرق مدينة المجريط " مدريد حالياً " .

²³ محمود شاكر، العهد العباسي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ج5، ص200.

²⁴ غوستاق لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتز، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000، ص135-138.

²⁵ فون جاك، الفن العربي في أسبانيا وصقلية، ترجمة الطاهر المكي، نشر دار المعارف، القاهرة، 1985م، ص21، 22.

- 5- غرناطة .
- 6- البيرة .
- 7- قرطبة، حاضرة الولاية والإمارة والخلافة الأموية بالجنوب.
- 8- طليطلة عاصمة الأندلس قبل الإسلام؛ وحاضرة الأندلس الوسطى في العصر الإسلامي لتوسط موقعها قلب الأندلس .
- 9- بلنسية .
- 10- مالقة .
- 11- برشلونة .
- 12- الأشبونة عاصمة أندلس البرتغال (البرتغال).
- 13- أشبيلية .
- 14- مونت ليش.
- 15- شاطبة.
- 16- باجة.
- 17- رنذة .
- 18- ميورقة .
- 19- سرقسطة .
- 20- بطليوس .

21- المجريط (مدريد حالياً) وهي من انشاء الأمير الأموي محمد الأول بن عبدالرحمن الثاني في عام 241هـ/855؛ وكان موقعها قبل ذلك مركز مراقبة للجيش الأموي الأندلسي لتأمين خطوط طرق المواصلات بين المدن الأندلسية.²⁶

22- سرجيوس وغيرها من الحواضر الأندلسية.²⁷ ولقد اندرست أغلب معالم هذه المرحلة، إلا أن مسحتها المعمارية بقيت في تخطيط المدن الإسبانية والبرتغالية إلى الآن، وفي ذكر المصادر الإسلامية والنصرانية لها على حد سواء، وفي العقود والبوابات والأحجار التي انتزعت من عناصر المعمار الإسلامي، وأعيد استخدامها في عمائر القوط الحديثة، مع المحافظة على زخارفها الإسلامية، والتواريخ الهجرية، والكتابات العربية الكوفية، وبعض الدور والقصور والحمامات المدججة التي أعيد استخدامها بما يوافق المزاج الصليبي الكاثوليكي العام بعد فترات السقوط؛ كل هذا شاهد على ما تبقى من عظمة الحضارة الإسلامية في الأندلس.²⁸

لم يحدث الفتح الإسلامي للأندلس في بادئ الأمر تغييراً واضحاً في فن البناء والفنون الصناعية، إلا أن المسلمين شملوا رجال الفن من أهل الأندلس برعايتهم وشجعوهم على العمل وإتقانه، ولقد شاركت الثقافة العربية في توحيد كافة عناصر وطبقات المجتمع الأندلسي المختلفة؛ سواء عبر وحدة اللسان العربي أو عبر وحدة الثقافة الإسلامية؛ ولقد أدت هذه المرحلة إلى صياغة فن أندلسي إسلامي. أخذ يتدرج في التطور خلال العصور التالية، وبذلك يمكننا القول بأن حركة الفتح الإسلامي الأندلسي، لم تعقبها فترة من الركود الفني أو الجمود الصناعي والمعماري إلا في فترات الفتن.

²⁶ حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، ص259 .

²⁷ مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، ص259.

²⁸ محمد عبد الله عنان، تاريخ دولة الإسلام في الأندلس، ج8، نشر الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2001م، ج8، ص14-

10. مميزات المدينة الأندلسية

تعد هناك عدة أسس مؤثرة في التخطيط العمراني الإسلامي للمدينة الأندلسية سواء ما أقيم منها قبل الفتح

أو ما تجدد بعده أو ما أنشئ بعد الفتح؛ ويرجع سبب ذلك إلى:

- 1- موروث المدن السابقة على الإسلام في تخطيط المدينة.
- 2- البعد الحربي للدولة الإسلامية في الأندلس ضد مملكتي ليون وقشتالة.
- 3- الشريعة الإسلامية و أثر الفقه المعماري الإسلامي في ذلك خاصة الفقه المالكي ثم الظاهري في الأندلس؛ مما أفضى إلى إضفاء الطابع الإسلامي للمدن الأندلسية سواء القديمة أو التي أنشئت في العصر الإسلامي متأثرة بتخطيط مدينة الرسول - صلى الله عليه وسلم- في الحجاز بشبه الجزيرة العربية.²⁹
- 4- الطوبوغرافيا التي فرضت وجود رقع عمرانية مختلفة ومتنوعة للغاية مما أدى إلي ظهور عدد من الأشكال أو الأنماط الحضارية المحددة ، حيث تتوسط المدينة قباب الكور (القرى) الأندلسية كعاصمة للإقليم ويحيط السور بالمدينة دون الكور وتمتد الكور المدينة بما تحتاجه من السلع الإنتاجية والغذائية بينما تقوم المدينة بحماسة بواجب الدفاع عن الكور وأحوازها وبحماية أهل القرى داخل أسوارها وقلاعها وحصونها أثناء الحصار للمدينة أو أثناء غزو القشتاليين للقرى ونهبها.³⁰
- 5- ظهر مبدأ "الجماعة الوظيفية" وأثر ذلك في ظهور العديد من الخطط (الأحياء) بالمدن الأندلسية و"الجماعة الوظيفية" مجموعة من السكان، إما طارئون على أهل المدينة أو من بين فئة من أهلها سيقومون بالوظائف الكمالية في الدولة والتي لا يقوم بها أصحاب الطبقة الإستقرائية في الدولة.³¹ فمثلاً ظهور خط اليهود ببعض المدن الأندلسية أو ما يعرف بلسان حال أهل الأندلس بقصبة اليهود. فاليهود يقومون بأعمال الصرافة والتي تختص بالسكة، وجودتها، والمصاغ، و عيار الذهب، والفضة، ورغم خيانتهم للدولة الإسلامية الأندلسية في كثير من فترات الضعف؛ إلا أنهم في فترة قوة الدولة كانوا ملتزمين بشروطها. وكانت أغلب قصبات اليهود تقع في غرب المدن الأندلسية؛ فيما يعرف بمنطقة الملاح وهي الأراضي ذات الصباغ الملحي؛ والتي يكره أن يسكنها سكان المدن الأندلسية من المسلمين والمستعربين (النصراري الإيبيريين ذو اللسان العربي)؛ ولقد أثرت فكرة الجماعة الوظيفية في تخطيط المدن المغربية بالنسبة لأحياء اليهود والنصارى فيما بعد؛ فإن سمح حكام المغرب المسلمين باختلاط خطط المسلمين والنصارى معاً؛ لم يسمحوا لليهود بذلك على الرغم من التسامح الكبير الذي حظي به اليهود خلال العهد المريني والسعدي والعلوي؛ ومن أشهر المدن المتأثرة بتخطيط قصبة الملاح بالأندلس مدينة مكناس خلال عصر المولى إسماعيل العلوي 1083-1139هـ / 1672-1726م.³²
- 6- تتكون أغلب تخطيطات المدن الأندلسية من المسجد بالقلب والأسواق والسويقات (سوقة الخضار والفاكهة) والقيساريات و القصر أو القصبية (القلعة التي بها مركز الحكم) وأقصاب أهل الكتاب (القصبية هنا بمعنى الحي أو الخط) والشوارع والدروب؛ وتدخل كل هذه المساحة من الأرض في سياج جيد يتخلله أبراج الأسوار ثم أخذت تنمو المدينة الأندلسية مع مرور الزمن؛ فظهرت أحياء خارج أسوار المدينة وهي ما يطلق عليه الربض؛ وكلما ازدادت مساحة المدينة ازدادت مكوناتها واتسعت مساحة المسجد الجامع الذي

²⁹ Irving T.B., Falcon of Spain , Lahore , 1962, p.225.

³⁰ Jan Read, the Moors in Spain and Portugal, Landon, 1979, p.221, 222.

³¹ Legendre, Maurice, Nouvelle Historie de Espagne Paris , 1938, p.p. 200-205.

³² أحمد الناصري، الأستقصا في أخبار المغرب الأقصى، ج8، ص.60.

- يصلى فيه الصلوات الجامعة (الجمعة و العيدين)؛ وأغلب المساجد الأندلسية الجامعة بالمدن ذات الأنهار يطل المسجد الجامع فيها على النهر؛ كمسجد قرطبة الجامع بمدينة قرطبة.³³ أنظر (شكل:1).
- 7- يغلب على عمائر الحدائق و المنيات (الفيلا) و القصور الأندلسية بالمدن نظام برك المياه و الفسقيات (أي ما يعرف بحمام السباحة الآن و النافورات)
- 8- تنقسم أماكن المقابر بالمدينة الأندلسية إلى مقابر داخل و خارج أسوار المدينة؛ فأهل الكور التابعة للمدينة يدفنون خارجها؛ و أهل المدينة و عليه القوم بها يدفنون بداخلها (أي داخل الأسوار) و مثال ذلك مدينة الأمير محمد الأول مجريط "مريد"؛ أنظر (لوحة:3).
- 9- القصور، و المقابر، و المنتزهات، و الحدائق العامة، و الحمامات بالمدينة الأندلسية يطلق عليها في لسان أهل الأندلس "مكلمات المدينة"³⁴
- 10- شبكة توزيع المياه و الري كانت من أهم المؤسسات الحبيسة في المدن الأندلسية؛ ومنها انتقل حبس المياه إلى المدن بالمغرب الأقصى.
- 11- يشير بعض المستشرقين الهولنديين و الإسبان شبهة أن المسلمين عند فتح الأندلس لم يطوروا سوى ما وجدوه من مدن رومانية قديمة؛ كانت بيد القوط و من هؤلاء المستشرق إيسيدرو دى لاس (Isiduro die Lase) حيث فند رأيه العالم الأثاري الأسباني ليو بولدو تورس بالباس (Lio BoLidu) مؤكداً على نقطتين:
- الأولى :** أن أغلب المدن الرومانية القديمة قد تعرضت إلي التخريب و الإهمال في العهد القوطي؛ مما أدى إلي اندراس أغلب معالمها و هذا ما يؤكد علم الآثار.
- الثانية :** إن الدراسات و الحفائر الأثرية تبرهن على أن أطلال الكثير من المدن الرومانية بشبه جزيرة إيبيريا (الأندلس) إنما كانت مطمورة تحت طبقة من التراب قد تصل إلي أعماق 4 م و أكثر عند فتح المسلمين للأندلس؛ و يكفي دليلاً على ذلك أن المدينة الإسلامية تجدها في الحفائر على بعد متر كمدينة الزهراء الأموية، بينما المدينة الرومانية وجدت أسفلها على بعد 3م و هذا ما تجده في قرطبة وبلنسية وقرمونة ورنده.³⁵
- 12- إن أغلب التخطيط المدني للمدن الإسلامية الأندلسية ساهم بشكل كبير في تأمين المدينة من حيث إنها بنيت أساساً على نظام الأمن، فالتخطيط المدني لا يوجد به حصون أو قلاع؛ ولكن المسجد الجامع و شبكة من الطرق؛ والتي تتنوع و تتفرع بين الشارع الأعظم و الدروب و الأزقة و العطفات؛ وكذلك شبكات الطرق خارج المدينة الأندلسية خاصة تلك المدن التي كانت تقع على القمم الجبلية و يحيط بكورها الغابات ساعد على عمل شبكة من الطرق خارج المدينة الأندلسية وفق نظام تدريجي؛ أدى بقشتالة و ليون أثناء حملات غزو المدن الإسلامية إلي الاستعانة بالمستعربين من أهل الكتاب لتعريف الجيش الغازي بمنافذ دروب طرق المدن الإسلامية؛ كي لا يتعرض الجيش الصليبي للمباغته و المقاومة، و ليعترضوا فرار أهل المدن الإسلامية منها؛ كذلك الحصار الطويل و انقطاع الأقوات و نفاذها و العهود التي قطعها ملوك ليون و قشتالة على أنفسهم ثم نقضوها بعد دخول المدن الإسلامية كشرط تسليم الحصن الأساسي قبل أي اتفاق يقع بينهم و بين المسلمين؛ مما أدى إلى إسقاط المدن الأندلسية بالتتابع و الحفاظ على تخطيطها؛ و لئلا تغيرت بعض المعالم و المسميات؛ إلا أن الناظر على شبكة الطرق و الري في المدن الإسبانية و البرتغالية اليوم يجدها رغم البعد الزمني عن الحقبة الإسلامية في نفس المناطق نفسها التي خطها المسلمون؛ و من ذلك ساحة الميدان الأعظم بقلب قرطبة و التي أنشأها الخليفة الأموي عبدالرحمن الناصر لاستعراض الجيش

³³ Un codice inexplorade del , cardobes Ibm n Hazm, en Al-Andalus , 1934, p.p. 110 – 115.

³⁴ حسين مؤنس، معالم في تاريخ المغرب و الأندلس 2، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 2001، ص.110.

³⁵ ليفي بروفنسال، تاريخ أسبانيا الإسلامية، ترجمة على عبد الرؤوف و آخرون، ج2، نشر المجلس الأعلى للثقافة، ج1، ص.10.

في الفترة من 316 – 350 هـ / 928-961م³⁶ هي نفسها ساحة الميدان الكبرى التي يحيي فيها الملك الإسباني خوسيه وزوجته الملكة سيلفيا اليوم الأعياد والمناسبات، وهي تشبه ساحة الميدان التي تعرف بساحة الهديم في مدينة مكناس العلوية بالمغرب الأقصى؛ وهذا التخطيط يتضح أكثر بكامل مراحل تطوره المختلفة بساحات المغرب والجزائر؛ خاصة مدن الساحل والوسط ومدينة قرطاج، والقيروان في تونس؛ وأما المشرق العربي فنجد في القاهرة في المنطقة الواقعة بين بابي زويلة والفتوح، وما يوازيه من باب النصر؛ وذلك لتوافر مراحل تاريخية معمارية في عصور مختلفة تبدأ من عهد قاهرة صلاح الدين الأيوبي 567 هـ / 1171 حتى القاهرة العلوية في عصر أسرة محمد علي حتى عهد الملك فاروق 1936 – 1952 م ومن أشهر المدن الأندلسية ذات التخطيط المدني الشبكي الإسلامي بالأندلس مدينة بطلبوس (Badjoz) وشدونة (Sidona) ويابرة (Evara) و باجة (Beja) و (Tapial) الطابية وغيرها الكثير.³⁷

- 13- أغلب دور المدن الأندلسية وحصونها وكورها كانت تتنوع بين الأحجار والطوب الأحمر ونادراً ما استعمل في البناء الطوب اللين، وكان يتم استخدام أسلوب البناء القديم المعروف في حضارات الشرق الأدنى القديم الإديية والشناوي.³⁸
- 14- أغلب استخدام المشهر (الصنجة الحمراء أو الصفراء مع الصنجة البيضاء) عكس الأبلق (الصنجة السوداء مع البيضاء) في العقود مثل عقود مسجد قرطبة الجامع في بهو الأعمدة.³⁹
- 15- أكثرت العمارة الإسلامية الأندلسية من استخدام الفسيفساء في المحاريب، وتكسية جدران القصور في عهد الولاة ثم عهد الإمارة الأموية مثل محراب جامع قرطبة، وقصر عبدالرحمن الداخل بها، وكذلك قصور سرقسطة، وبنسية، وقرمونة، وملقة؛ وهذا ما أظهرته الحفائر الأثرية بجوار نهر بلانثيا (Villas) ومنيات (Muruedra) و بوريانه (Burriana).⁴⁰
- 16- أشار ابن خلدون في مقدمته التي ألفها في القرن 8 هـ / 14 م إلي أن المدينة العربية بالأندلس كانت تقام على قمة جبل أو في شبه جزيرة يكاد يحيط بها الماء من كل جانب أو على شاطئ نهر أو قريبة من جمر (طليطلة) وكان يتم اختيار الموقع في كل الحالات لأجل أغراض حربية أو دفاعية؛ كما أشار أيضاً على أن المنازل كانت محمية بحظار (سور يحتمي أهل المنزل به في حالة تعرض المنزل للمخاطر) وخاصة الفلاحين في الناحية أي أن المدينة يمكن أن تدافع عن نفسها طبيعياً داخلياً وخارجياً دون الحاجة لمساعدة الجيش.⁴¹ أنظر (لوحة: 1، 2) و (شكل: 2).

11. الخاتمة

- 1- تبين لنا من خلال الدراسة أن علاقة العرب والبربر بشبه الجزيرة الإيبيرية تعود إلى عهود سابقة على الفتح الإسلامي بقرون؛ مما يرسم صورة عن الوجود العربي في الأندلس وهويتها العربية قبل الفتح؛ ويؤكد الصلة بين هذه الهوية القديمة السابقة على المرحلة الإسلامية للأندلس، والهوية

³⁶ ليفي بروفنسال، تاريخ أسبانيا الإسلامية، ج1، ص. 22-29.

³⁷ خالد عبدالكريم أبو شنب؛ الموجز في التاريخ السياسي والحضاري لبلاد المغرب والأندلس، ص. 428.

³⁸ خالد أبو شنب؛ الموجز في التاريخ السياسي والحضاري لبلاد المغرب والأندلس، ص. 428.

³⁹ EMAM ABUSHANP Khalid, "M.14-17.YY.Anadolu Ön Yüz Cephe Mimarisinde Memlûklü Etkileri", Erciyes üniversitesi Kayseri 2020 (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s.238.

⁴⁰ ليوبولد وتورتييس بلباس، تاريخ إسبانيا الإسلامية، ترجمة على عبدالرؤوف البمبي، ج2، نشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،

2002، ج2، ص14، 15.

⁴¹ عبد الرحمن بن خلدون، ت . 808 هـ / 1406م، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، ط1، نشر دار الفجر للتراث،

القاهرة، 2004م، ص438.

- العربية الإسلامية بعد حرب التحرير والفتح؛ والتي نتج عنها تحول أغلب الشعب الإيبيري الأندلسي للإسلام والتعريب.
- 2- كذلك أثبتت الدراسة عناصر التكوين الديموغرافي المتنوع لشعب شبه الجزيرة الإيبيرية.
- 3- أكدت الدراسة على منهجية اللغة العربية في الترجمة لاسم الأندلس؛ وما تبع ذلك من تحقيق لغوي تاريخي لهذا الاسم؛ وأن الاسمين إسبانيا والبرتغال الحاليان هما اسمان عربيان لدولتي شبه الجزيرة الإيبيرية المعاصرة؛ وهذا من مفارقات التاريخ العجيبة إذ أن المسلمين عربوا وحافظوا على الاسم اللاتيني؛ بينما حافظ الأوروبيون على الأسماء العربية للأندلس سواء الاسم العربي الكنعاني إسبانيا قبل الفتح وبعد السقوط أو الاسم العربي العدناني الذي أطلق على إقليم غرب الأندلس إقليم البرتغال أي فاكهة النارج البرتغالية بلسان أهل الأندلس والتي صارت تعرف بالبرتغال في اللسان اللاتيني مع قلب حرف القاف العربية إلى عين لاتينية.
- 4- تبين من الموجز التاريخي من الفتح حتى أوائل عصر الإمارة الأموية عهد عبدالرحمن الداخل؛ دور الجغرافية التاريخية في تأصيل مراحل العمران خلال هذه الفترة الممتدة من 92-138هـ/710-755م؛ والتي تعد من الفترات شبه الغائبة من تاريخنا العمراني في الأندلس. عسى أن يكون هذا البحث باباً يفتح البحث الأوسع في عمران هذه الفترة المبكرة من تاريخ الأندلس العمراني؛ وألحق بذلك ثبت لأهم ولاية الأندلس ومدنها خلال هذه الفترة المبكرة التالية للفتح الإسلامي؛ والتي أكدت على وجود نشاط عمراني إسلامي مبكر سواء بصيغ مدن الأندلس العتيقة بالصيغة الإسلامية أو بالمدن الإسلامية المستحدثة كمجريط " مدريد" عاصمة الدولة الإسبانية الحالية والتي أسسها الأمير محمد الأول بن عبدالرحمن الثاني سنة 241هـ/855م.
- 5- أوضحت الدراسة مميزات التخطيط العمراني الإسلامي للمدن الأندلسية خلال هذه المرحلة؛ مما يفتح باب المقارنة في أوجه التشابه والاختلاف بين النظم التخطيطية للمدن الأندلسية ومدن المشرق الإسلامي؛ في إطار قواعد التأثير والتأثر والتطوير والابتكار.

12. المصادر والمراجع

1.12. المصادر العربية المطبوعة

- 1- أبو عبيد عبدالله البكري، ت. 487هـ/1085م، المسالك والممالك؛ تحقيق جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ج.2.
- 2- أحمد الناصري، د.ت.، الأستقصا في أخبار المغرب الأقصى، تحقيق أحمد وخالد الناصري؛ دار الكتب العربية؛ بيروت، 2017، ج.9.
- 3- عبد الرحمن بن خلدون، ت. 808هـ / 1406م ، مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، نشر دار الفجر للتراث ، القاهرة ، 2004م.
- 4- زامباور، معجم الأسرات الإسلامية الحاكمة ، ترجمة زكي حسن، نشر دار الرائد ، لبنان، بيروت، 1981م.
- 5- محمد بن جرير الطبري، ت. 310هـ/923م، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت، 2003، ص.598، ج.10.
- 6- محمد بن عبد المنعم الحميري، ت. 900هـ/1494م، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، ج.1، بيروت، 1974م، ج.2.

2.12. المراجع العربية والمترجمة

- 1- الطاهر المكي، دراسات أندلسية في الادب والتاريخ والفلسفة، نشر دار المعارف، القاهرة، 1987م.
- 2- الطاهر المكي وآخرون، الأندلس صفحات مشرقة ، نشر وزارة الأعلام الكويتية، الكويت، 2004م.
- 3- المعجم الوجيز، إعداد مجمع اللغة العربية ، نشر مطابع وزارة التربية والتعليم ، القاهرة ، 1998 ، باب الهمزة والنون.
- 4- بوزورث ، الأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي والأنساب، ترجمة حسين على اللبودي ، نشر مؤسسة الشراع، الكويت ، 1995م .
- 5- حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، نشر الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1998م.
- 6- حسين مؤنس، معالم في تاريخ المغرب والأندلس، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 2001.
- 7- خالد عبدالكريم أبوشنب، التخطيط العمراني والآثار المعمارية للمولى إسماعيل العلوي بمدينة مكناس بالمغرب 1083هـ/1672م-1140هـ/1727م، (رسالة ماجستير غير منشورة بقسم الآثار والحضارة الإسلامية، كلية الآداب، جامعة عين شمس 2012)، القاهرة.
- 8- خالد عبدالكريم محمد إمام أبوشنب؛ الذخيرة في محاسن المعمار الإسلامي بأرض الجزيرة الأندلسية؛ حقوق الطبع محفوظة للباحث؛ القاهرة؛ 2008؛ 2ج.
- 9- دوزي ، المسلمون في الأندلس ، ترجمة حسن حبشي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1994م ، 3ج.
- 10- فون جاك، الفن العربي في إسبانيا وصقلية، ترجمة الطاهر المكي، نشر دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- 11- عبد العزيز عبد الدايم، محاضرات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، قسم الآثار، كلية الآداب، جامعة عين شمس ، للتمهيدي للماجستير، سنة 2005م ، الأربعاء ، الساعة الخامسة عصرأ .
- 12- عبدالمحسن رمضان، الحروب الصليبية في الأندلس، نشر مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 2001م.
- 13- علي الصلابي، موسوعة التاريخ الإسلامي، نشر مؤسسة أقرأ، القاهرة، 2006، 2ج.
- 14- غوستاق لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000.
- 15- محمد عبد الله عنان، تاريخ دولة الإسلام في الأندلس، 8ج، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، 8ج.
- 16- محمود شاكر، مفاهيم حول الحضارة الإسلامية؛ موسوعة التاريخ الإسلامي، نشر المكتب الإسلامي ، لبنان، بيروت ، 2000، 9ج.
- 17- مصطفى أحمد حموش، فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني الجزائري 956هـ/1549م-1246هـ/1830م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وحياء التراث، الجزائر، 2000م.
- 18- ليوبولد وتورتيس بلباس، تاريخ أسبانيا الإسلامية، ترجمة على عبدالرؤوف البمبي، نشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، 2002، 2ج.
- 19- ليفي بروفنسال، تاريخ إسبانيا الإسلامية، ترجمة على عبد الرؤوف وآخرون، نشر المجلس الأعلى للثقافة، 2ج.

3.12. المصادر الأجنبية

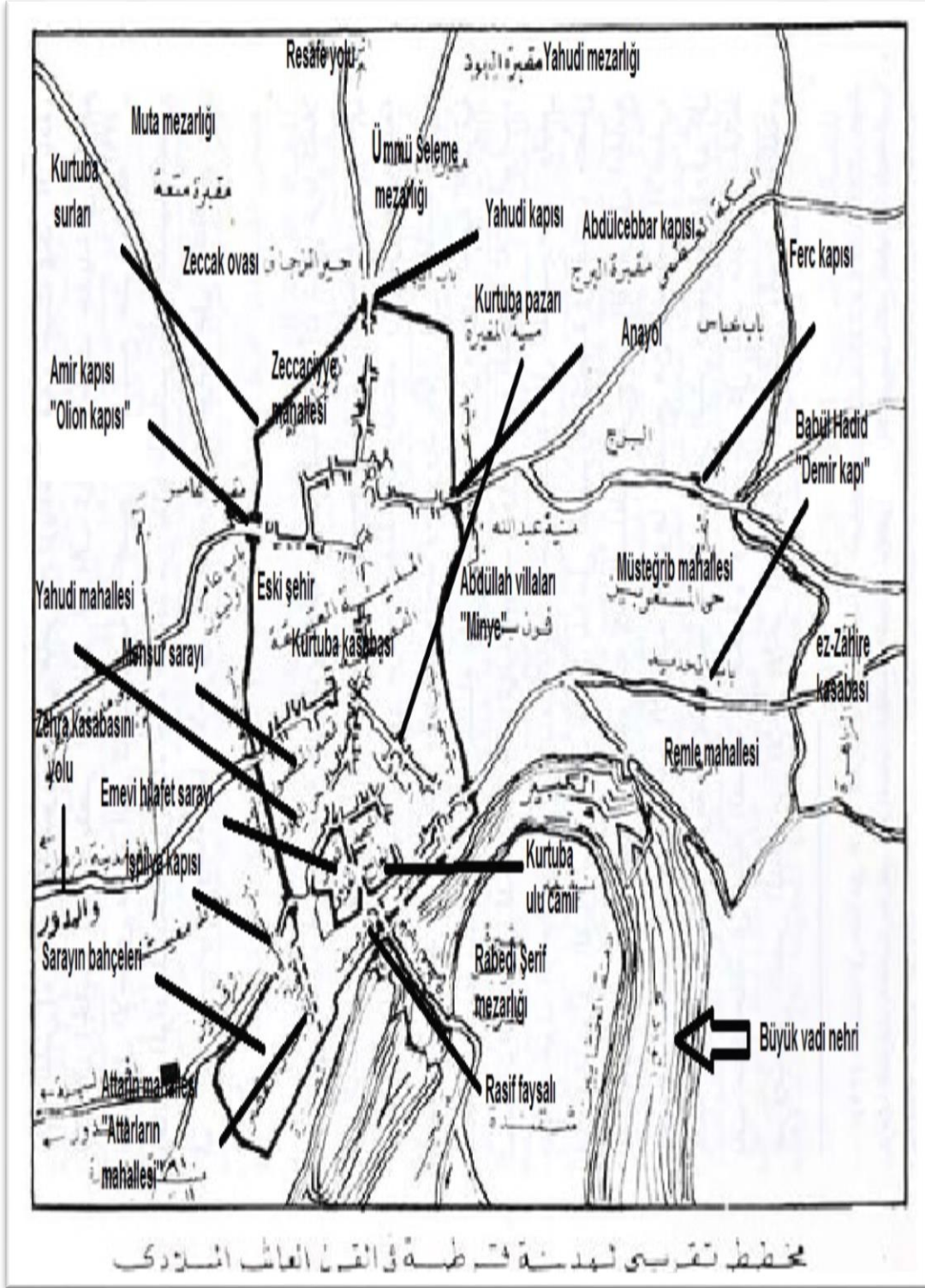
- 1- Carto M. del Rivero, la moneda Arabigo-espando, Madrid, 1933.

- 2- Irving T.B., Falcon of Spain , Lahore, 1962.
- 3- Khalid EMAM ABUSHANP, "M.14-17.YY.Anadolu Ön Yüz Cephe Mimarisinde Memlûklü Etkileri", Erciyes üniversitesi Kayseri 2020 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- 4- Un codice inexplorade del, cardobes Ibmñ Hazm, en Al-Andalus, 1934.
- 5- Jan Read, the Moors in Spain and Portugal, Landon, 1979, Legendre, Maurice, Nouvelle Historie de Espagne Paris, 1938.

4.12 مواقع الشبكة العنكبوتية "الإنترنت"

- 1- <https://www.aljazeera.net/blogs/>; erişim tarihi: 21.10.2021
- 2-<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%AF1>; erişim tarihi: 17.06.2022
- 3-<https://www.fruugo.com.tr/granada-ispanya-plan%C4%B1-alhambra-ve-cevre-ilceler-enciclopedia-ilustrada-segu-posterprint-itibaren-20/p-9158834-1961815>; 21.06.2022

13. ألبوم الأشكال واللوحات



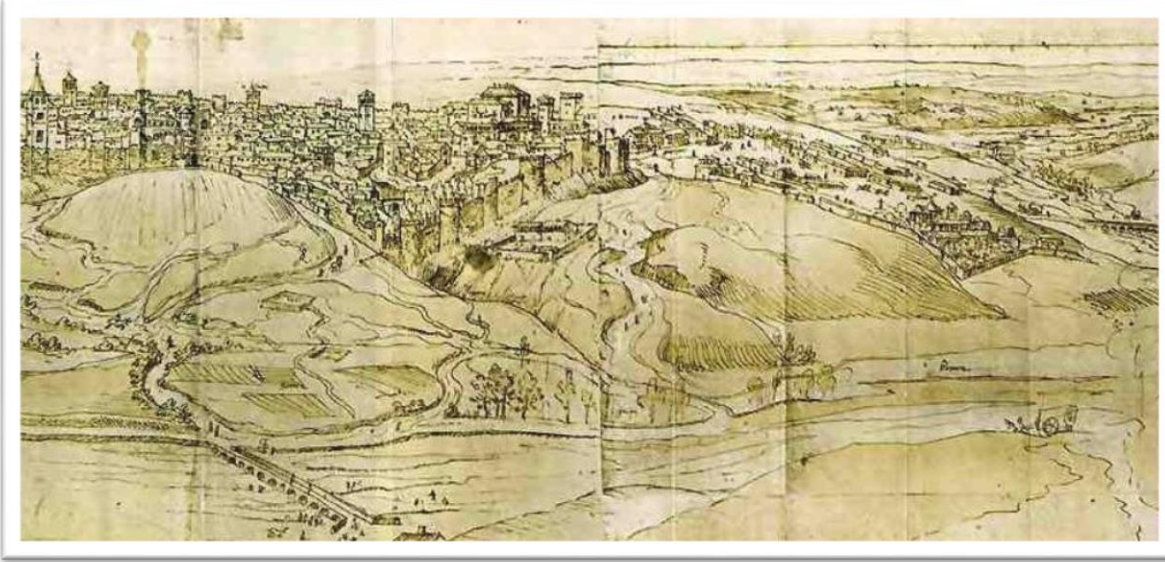
Şekil:1؛ خريطة قرطبة الأموية، تتركب الباحث؛ نقلا عن فون جاك، الفن العربي الإسلامي في إسبانيا وصقلية؛ ص.25



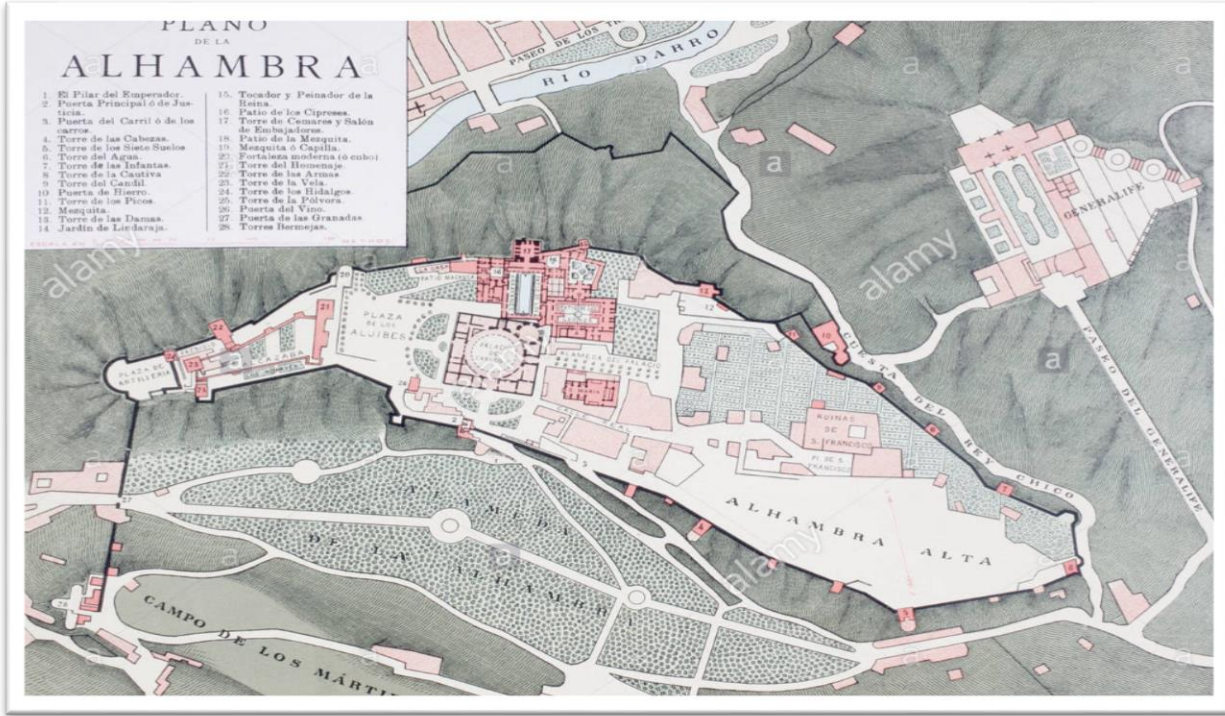
لوحة:1؛ رسم ثلاثي الأبعاد لتخطيط العمراني الأموي بمدينة طليطلة الإسلامية عاصمة الأندلس التاريخية قبيل السقوط؛ نقلا عن خالد عبدالكريم محمد إمام؛ النخيرة في محاسن المعمار الإسلامي بأرض الجزيرة الأندلسية؛ القاهرة؛ 2008؛ ج2؛ ص.100



لوحة:2؛ مدينة طليطلة الحالية بوسط إسبانيا نقلا عن <https://www.aljazeera.net/blogs/2018/10/21>



لوحة:3؛ رسم ثلاثي الأبعاد لتخطيط العمراني لمدينة الأمير محمد الأول مجربط "مدرید" الأموية نقلا عن <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%AF>



شكل:2؛ مخطط لعمران مدينة غرناطة الإسلامية؛ نقلا عن <https://www.fruugo.com.tr/granada-ispunya-plan%C4%B1-alhambra-ve-cevre-ilceler-enciclopedia-ilustrada-segu-posterprint-itibaren-20/p-9158834-19618158>

**Kureyşizâde El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi'nin
'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Risâlesi: İnceleme
Ve Transkripsiyon**

**Kureşizade El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi's
'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Treatment: A Review and
Transcription**

ABDULKERİM ÇAĞLAR

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi. Tasavvuf Ana Bilim Dalı,
Ankara, Türkiye. Öğretmen, Ertuğrul Gazi İmam Hatip Ortaokulu, Ankara, Türkiye.

PhD Student, Ankara University Social Sciences University. Department of Sufism, Ankara, Turkey
Teacher, Ertuğrul Gazi Imam Hatip Secondary School, Ankara, Turkey.

abdulkerimcaglar@gmail.com ORCID: 0000-0003-0108-1052

Atıf/©: Çağlar, Abdulkerim (2023). *Kureyşizâde El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi'nin*

*'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Risâlesi: İnceleme ve Transkripsiyon, Kafkas Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, ss. 252-269.*

Citation/©: Çağlar, Abdulkerim (2023). Kureşizade El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi's

*'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Treatment: A Review And Transcription, Kafkas University
Faculty of Divinity Review. Issue 10-19, pp. 252-269.*

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1196562](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1196562)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 30 October / Ekim 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 17 November / Kasım 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 252-269.

Suggested ISNAD Citation: Abdulkerim ÇAĞLAR, "Kureyşizâde El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi'nin
'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Risâlesi: İnceleme ve Transkripsiyon", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi* 10/19 (Ocak- January 2023), 252-269.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Kureşizade El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi's 'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Treatment: A Review and Transcription

Abdulkerim ÇAĞLAR

Abstract

Mufti of Edirne, Mehmed Fevzi Efendi, is one of the important scholars who lived in 19th century. He wrote 77 works in Turkish, Arabic and Persian in the fields of tafsîr, kalam, fiqh, ethics, mysticism and literature. Although there are many prose works, there are also literary works written in the style of poetry. Five of his works are related to Sufism His treatise named 'Nihâyetü'l-İktidar li'l-Evliyâi'l-Kibâr'; It deals with miracles and their types, which are mystical subjects. In the work; The concepts of miracle, miracle, and magic were defined and were classified into 19 types. In addition, the conditions necessary for the determination of the accuracy of the person claiming the miracle and the views of the sects on magic were conveyed. The fact that no study has been done about the work until today has led us to prefer the work. The subject of our study is the examination of the work, the evaluation of its importance in terms of Sufism and the transcription.

Keywords: Kerâmet, Miracle, Magic, İstidrâc, Nihâyetü'l-İktidar li'l-Evliyâi'l-Kibâr'

Kureyşizâde El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi'nin 'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' Risâlesi: İnceleme ve Transkripsiyon

Abdulkerim ÇAĞLAR

Öz

Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi 19. yy. da yaşamış önemli âlimlerden birisidir. Tefsîr, Kelâm, Fıkıh, Ahlâk, Tasavvuf, Edebiyât alanlarında Türkçe, Arapça ve Farsça yetmiş yedi eser yazmıştır. Nesir türü eserleri çok olmakla birlikte şiir tarzında yazdığı edebi eserleri de bulunmaktadır. Eserlerinden beş tanesi Tasavvuf'la alakalıdır. O'nun 'Nihâyetü'l-İktidar li'l-Evliyâi'l-Kibâr' isimli risalesi; tasavvufi konulardan kerâmet ve çeşitlerini ele almaktadır. Eserde; mucize, kerâmet, sihir kavramlarının tanımları yapılmış ve kerâmet on dokuz çeşit olarak sınıflandırılmıştır. Ayrıca kerâmet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun tespiti için gerekli olan şartlar ve mezheplerin sihir konusundaki görüşleri aktarılmıştır. Eser hakkında günümüze kadar herhangi bir çalışma yapılmaması eseri tercih etmemize vesile olmuştur. Çalışmamızın konusu eserin incelenmesi, tasavvuf ilmi açısından öneminin değerlendirilmesi ve transkripsiyonudur.

Anahtar Kelimeler: Kerâmet, Mucize, Sihir, İstidrâc, Nihâyetü'l-İktidar li'l-Evliyâi'l-Kibâr'

GİRİŞ

Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi; Denizli'nin Tavas ilçesinde doğmuştur. Yaklaşık yirmi yıl Edirne'de müftülük yaptığı için Edirne Müftüsü Fevzi Efendi adıyla tanınmıştır. İlk eğitimini Tavas'ta Hâdimli Hacı Said Efendi'nin yanında başlamış; daha sonra Manisa'da müftü Evliyâzâde Ali Rızâ Efendi'den ders almıştır. Ayrıca Erzincanlı Mehmed Efendi'den de ders okumuştur.¹ Tasavvuf yolundaki mürşidi ise Mekkî Abdullah

¹ Mustafa Uzun, "Edirne Müftüsü Fevzi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul:

Efendidir. Müderrislik, müftülük, naiblik, mevleviyet (eyalet kadılığı), kazaskerlik görevlerinde bulunmuştur. O, dersiâmlık, müfessirlik, yazarlık, vâizlik, şâirlik, hatiplik, mesnevihanlık, duâhanlık ve sufilik yönleri bulunan bir ilmi şahsiyete sahiptir.²

Fevzi Efendi'nin yayımlanmış yetmiş beş eseriyle yazma halinde iki küçük risalesi tespit edilmiştir. Bizzat kendisi tarafından bastırılan “*Fihristü'l-âsar*”da altmış beş eser yer alır. Fevzi Efendi dini eserlerinden dokuz tanesini Tefsîr, iki tanesini Kelâm, on bir tanesini İbadet, yedi tanesini Ahlâk, beş tanesini ise Tasavvuf alanlarında kaleme almıştır. Yirmi üç edebi eserinden on bir tanesini Arapça, bir tanesini Farsça, on bir tanesini ise Türkçe kaleme almıştır.³

Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' onun kerâmet konusunu ele aldığı risalesidir. Kerâmet, ikram, kerem, lütuf, hediye ve ihsan demektir.⁴ Mü'min salih, takva ehli bir kulda meydana gelen olağanüstü hallere kerâmet adı verilir.⁵ Kuran-ı Kerimde ve hadisi şeriflerde kerâmetin birçok delili vardır. Ehlisünnet âlimleri bu delillerden yola çıkarak kerâmetin hak olduğunda ittifak etmişlerdir. Sufi müellifler eserlerinde kerâmet konusunu ele almışlar. Kuşeyrî Risâle'de,⁶ Kelabâzî ise Taarruf'ta,⁷ Serrac el-Luma'da⁸ kerâmet konusuna bölüm ayırmıştır. Kuşeyri Risalede; Kelebazi Taarruf'ta; Keramete ayet, hadis, sahabe tabiin ve sonraki nesillerden deliller getirmişler.⁹ Mucize ise peygamberlerin peygamberliklerini ispat etmek için gösterdikleri olağan üstü hallerdir.¹⁰ Allah düşmanı olan kişilere verilen harikulade hallere ise 'istidrac' denir. İstidrac, kendisine sahip olan kişiler için mahvolma sebebidir.¹¹ Sihir, sözlükte bir şeyi zebun etmek ve cadılık etmek ve bazı olağan üstü haller göstermektir. Günahkâr kötü insanların elinde zuhur eden olağanüstü olaylara sihir denir.¹²

Mehmed Fevzi Efendi'nin; 'Nihâyetü'l-İktidar li'l-Evliyâi'l-Kibâr' isimli risalesi; kerâmet ve çeşitlerini ele almaktadır.¹³ Eserde; mucize, kerâmet, sihir kavramlarının tanımları yapılmış ve kerâmet on dokuz çeşit olarak sınıflandırılmıştır. Ayrıca kerâmet

TDV Yayınları, 1998), 506-509.

² Ömer Yılmaz, *Osmanlı Döneminde Tavashı Bir Kazasker: Kureyşizâde Mehmed Fevzi Efendi Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, (İzmir: Tavas Belediyesi Yayınları, 2014), 28-36

³ Kureyşizâde, Mehmed Fevzi Efendi, *Fihristü'l-âsar*, (baskı yeri ve tarihi yok), s. 8.; Yılmaz, *Osmanlı Döneminde*, 28-36. ; Uzun, *Edirne Müftüsü*, 506-509.

⁴ Medkur, İbrahim, *Mu'cemu'l-Veciz*, Şirketü'l-İlanatî's-Şarkiyeye, (Mısır: 1980), s.532;

⁵ Abdulkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, thk. Hani El-Hac, (elMektebetü'l-tevfikiyye, b.y.y., b.t.y.); Bkz., Kelabazi, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhari, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (thk. Ahmet Abdurrahîm Sâyih), (Kahire: Mektebetü's-sekâfetu'd-diniyye, 2009), 104-111. Devlet Kitapları Müdürlüğü, *Dinî Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, b.t.y.), 201.

⁶ Bkz. Kureyşizâde El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr* (, b.y. y., b.t.y.),1-8; Abdulkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, thk. Hani El-Hac, (elMektebetü'l-tevfikiyye, b.y.y., b.t.y.);

⁷ Bkz., Kelabazi, *et-Taarruf*, 104-111.

⁸ Ebû Nasr, es-Serrâc, *el-luma'*, Thk. Abdulhalim Mahmut-Abdulgazi Surur, (Mısır: Daru'l-Kutubu'l-Hadis, 1960), 390-405

⁹Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l*; s.532-540 Kelabazi, *et-Taarruf*, s.104.

¹⁰ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l*; s. 528

¹¹ Kelabazi, *et-Taarruf*, s.105

¹² Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

¹³ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 5-7.

iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun tespiti için gerekli olan şartlar ve mezheplerin kerâmet konusundaki görüşleri aktarılmıştır. ¹⁴ Risale; matbu olamakla beraber; basım yeri, tarihi ve yayın evi belirtilmemiştir. Risale sekiz sayfadır.

Doküman inceleme yöntemini kullandığımız bu çalışmamızda söz konusu eserin incelenmesi, tasavvuf ilmi açısından öneminin değerlendirilmesi ve transkripsiyonu amaçlanmıştır.

1. RİSÂLENİN YAZILMA AMACI:

Eserin yazılış amacı mukaddime bölümünde açıklanmıştır. Mehmed Fevzi Efendi, bir gün bazı salih zatlarla sohbet ederken, onlardan birisi kendisine evliyaların kerâmetleri hakkında bir Türkçe risale yazmasını rica etmiştir. Fevzi Efendi de bu talep üzerine Türkçe bir risale yazmaya karar vermiştir. Yazdığı bu risaleye '*Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr*' ismini vermiştir. Müellif, bu eseri kaleme alarak; kendisinden eser yazma talebinde bulunan şahsın talebini yerine getirmenin yanı sıra evliyaların himmetlerine nail olmayı da amaçlamıştır. Ayrıca yazacağı eserin bir nüshasını, soru soran arkadaşına hediye etmek istediğini belirtmiştir. ¹⁵

2. RİSÂLENİN YAZIM METODU:

Müellif; esere Allah'a c.c hamd, peygamberimize salât ve selam; evliyaullâha övgüyle başlamış, dua ile eserini bitirmiştir. Eserde soru-cevap, karşılaştırma, açıklayıcı anlatım, alıntı yapma gibi birçok yöntemi kullanılmıştır.

Kullandığı soru-cevap yönteminde arkadaşının ve kendisinin sorduğu şu soruları cevaplamıştır.

- 1-Velilerin kerâmetlerinin çeşitleri ve dereceleri nelerdir.?
- 2-Veliler; velâyet ve kerâmet ikliminde ne dereceye kadar mutasarrıf olabilirler.?
- 3-Mu'cizeye mu'cize, kerâmete kerâmet ve sihire sihir ta'bîr olunmasının sebebi nedir?
- 4-Velayet ve kerâmet iddiasında bulunan kişi gerçekten veliyyu'llâh mıdır, yoksa yalancı mıdır? Kendisinde görülen olağanüstü hal kerâmet midir, yoksa istidrac mıdır?
- 5-Kerâmet, vukû' bulmuş ise kimin yedinde ve ne zamân vâki' olmuştur?

Eserin yazımında kullanılan diğer bir yöntem ise karşılaştırma yöntemidir. Müellif kerâmet kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için mucize ve sihir kavramlarını karşılaştırarak konuyu işlemiştir. Mucize ve sihir kavramlarını öz, kerâmet kavramını ise detaylı aktarmıştır.

¹⁴ Fevzi Efendi, Nihâyetü'l-İktidar, 7-8.

¹⁵-Mehmed Fevzi Efendi, Nihâyetü'l-İktidar 2-3

Müellif, eseri yazarken kendi bilgi birikiminin yanı sıra, kelam kitaplarından. Fahrettin Râzî'nin tefsirinden, Mollâ Câmî'nin eserlerinden ve isimlerini belirtmediği bazı evliyaların eser ve görüşlerinden yararlanmışır. Fahrettin Râzî'nin Tefsîr-i Kebîri hariç yararlandığı diğer eserlerin isimlerini açıklamamıştır. Eserde Arapça bazı özlü ifadeler ve ayetler kullanılmışır. Bu ayet ve ifadelerin Türkçeleri verilmemiştir. Bunlar şunlardır:

- *'Teallemû velev kâne sihnan.'* (Sihar dahi olsa öğreniniz)¹⁶
 - *'Keramâtu'l-evliyâ hakkun.'* (Velilerin kerâmetleri gerçektir.)¹⁷
 - *'Gaferellâhu zenbehû ve setera aybehû ve ferraha kalbehû ve ferrace kurbehû.'* (Allah. c.c günahlamı affetsin, kusurlarını örtsün, kalbini sevindirsin, üzüntüsünü gidersin.)¹⁸
 - *'el-Keddu evlâ miner-reddi.'* ((Çalışıp) Yorulmak reddetmekten daha iyidir.)¹⁹
 - *'el-Fethu mikdârun sekbu'l-ibreti evlâ mine's-seddi.'* (İğne ucu kadar delik açmak kapatmaktan iyidir)²⁰
 - *'İnnemâ yehsulu fi'l-kalbi bi'l- icmâli istikrârûn.'* (Kalpte genel olarak istikrar meydana gelir.)²¹
 - *'Summe i'lem ennehum esbetû kerâmâtel evliyâe tis'ate aşere nev'an.'*(Bil ki: velilerin kerâmetini on dokuz olarak sınıflandırmışlardır.)²²
 - *'alâ Vechi'l-icmâl ve'l-ihisâr.'* (Genel ve özet olarak)²³
 - *'el-Kelâmu yucirru'l- kelâm.'* (Söz sözü sürükler (açar.)²⁴
- Eserde Şuarâ süresinin 107-108, İnsan süresini 21. Ve İsrâ süresinin 44. ayetleri aktarılmıştır. Ayetler ve anlamları şöyledir:
- *'İnnî leküm rasûlun emîn.'* (Bilin ki ben, size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim.)²⁵
 - *'fet-tekullâhe ve etûn.'* (Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin.)²⁶
 - *'ve sekâhum Rabbuhum şerâben tahuren'* (Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir.)²⁷
 - *'...in min şey'in illâ yusebbihû bi hamdihî...'* (...Her şey O'nu hamd ile tespih eder...)²⁸

¹⁶ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

¹⁷ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 3.

¹⁸ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 2.

¹⁹ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 3.

²⁰ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 3.

²¹ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 5.

²² Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 3.

²³ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

²⁴ Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 3.

²⁵ Şuarâ, 26/107; Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 3.

²⁶ Şuarâ, 26/108; Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 3.

²⁷ İnsan, 76/21. ; Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 6.

²⁸ İsrâ 17/44.; Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

Eserde kavramlar ve kerâmet çeşitleri açıklayıcı anlatım yöntemiyle ele alınmıştır. Kavramların hem sözlük anlamı, hemde terim anlamları açıklanmıştır.

Eserin iç kapağında, isminin, Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr ve müellifinin Edirne Müftü-İ Esbakı Kureyşizâde El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi, olduğu yazılıdır. Eserin basım yeri ve tarihi belirtilmemiştir, sekiz sayfadan oluşmaktadır.

Müellif, eseri dört bölüm olarak tasnif etmiştir. Birincisi eserin isminin ve yazım sebebinin açıklandığı önsüz mahiyetinde olan başlıksız bölüm, ikincisi Mukaddime, üçüncüsü Münacat ve Tevesül; dördüncüsü Eş-Şurû'u Fi'l-Maksûd isimli bölümlerdir. Münacat ve Tevesül bölümü on mısralık bir şiirden oluşmaktadır.

3.RİSÂLENİN İÇERİĞİ:

Eser; mucize, sihir kerâmet ve kerametşn çeşitlerini ele almaktadır Müellif, eserin mukaddimesinde birbiriyle alakalı olan mucize, kerâmet ve sihir konularını ele almıştır. Mucize peygamberlerde, kerâmet velilerde sihir ise sihirbaz habis insanlarda görülür. Müellif, mucize, kerâmet ve sihir arasındaki fark nedir? Sorusunu sormuş ve kavramların kelime ve terim anlamlarını ve aralarındaki farkları şöyle cevaplamıştır.

Mucize: Kelime olarak aciz kılıcı demektir. İstılahta ise Cenab-ı Allah'ın c.c. peygamberliklerini ispat etmek için peygamberlere vermiş olduğu olağan üstü hallerdir.²⁹

Kerâmet: Cenab-ı Allah'ın veli kullarına vermiş olduğu olağan üstü hallerdir. Kerâmet ile bu kulların şerefli, aziz zatlar olduğunu ispat etmiş olur. Nitekim kerâmet kelime olarak şeref, izzet demektir.³⁰

Sihir: Sihir, sözlükte bir şeyi zebun etmek ve cadılık etmek ve bazı olağan üstü haller göstermektir. Batıl bir şeyi suret-i haktan göstermek anlamlarına gelir. Günahkâr kötü insanların elinde zuhur eden olağanüstü olaylara sihir denir. Ehlisünnete göre sihir vardır, fakat sihir yapmak haramdır, sihrin varlığını inkâr eden kâfir olur. Sihir sadece zararından kurtulmak amacıyla öğrenilebilir. Mutezile, Hariciye ve Dehriye mezhepleri sihrin varlığını inkâr etmişlerdir³¹. Müellifin risaleyi yazma amacı, kerâmet konusunu açıklamak olduğundan mucize ve sihir konularını özet olarak aktardığı kanaatindeyiz.³²

Müellife göre, Yüce Allah' (c.c.)ın sâlih bir kuluna bazı olağan üstü haller vermesi, o zatları kendi zatına ortak ettiği anlamına gelmez. Çünkü gerçekleşen olağanüstü hallerin mucidi ve yaratıcısı sadece Allah'tır. Salih kulun yaratma ve icat etmede hiçbir müdahili yoktur. Sadece yaratılan olağan üstü hal, salih kullara, yaptıkları ibadetler, Allaha olan muhabbetleri ve nefislerini riyâzet ve mücâhedeyle terbiye etmeleri neticesinde, Allah tarafından ikram edilmiştir.³³

²⁹ Bkz., Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

³⁰ Bkz., Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

³¹ Bkz., Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

³² Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

³³ Bkz., Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 4.

Kerâmetler şekil olarak çok farklı tarzlarda gerçekleşmekle beraber mutasavvıflar genel olarak kerâmeti kevnî/suri ve hakikî/manevî diye ikiye ayırırlar.

Kevni kerâmet: Buna; zâhirî, hissî, sûrî kerâmet ismi de verilir. Su üstünde yürümek, hayvanlarla konuşmak, az zamanda uzun mesafeler katetmek, havada uçmak, gönülünden geçeni bilmek gibi olağan üstü hallerdir. Halkın itibar ettiği bu tür kerâmetlerdir. Halk, şeyhinde ve velilerde bu tür kerâmetler görmek ister. Sufiler ise bu tür kerâmetlerin bir mekr-i ilahi olmasından korkarlar ve bu tür kerâmetlere fazla değer vermezler. Halk daha çok bu tür keramete önem verir.³⁴

Mânevî kerâmet: Buna, bâtınî, ruhî, ilmi ve hakikî kerâmet te denir. İlim, marifet ve ahlakla ilgili olağanüstü bir mazhariyettir. Müritlerin hallerini iyi yönde geliştirmek, hikmet ve bilgisiyle, iffet ve mehabetiyle etkili olup, insanlardaki kötü huyları giderip iyi huylar kazandırmaktır. Sufilerin itibar ettiği kerâmet bu tür kerâmettir.³⁵

Âlimler, birinci türden çok, ikinci türe önem vermişlerdir. Kısa zaman içinde uzak yerlere gidebilme, yaz meyvelerine kavuşma, ateşte yanmama gibi harikulade haller, hissî ve kevnî olup fazla önemli değildir, hatta bunlar bazen tehlikeli ve zararlı da olabilir. Dinin emir ve yasaklarına sıkı bir şekilde uymak, kötü huy ve alışkanlıkları terk edip iyi alışkanlıklar edinmek, istikamet üzere olmak, nefse hâkimiyet, çalışıp çabalamak suretiyle ilim ve irfan sahibi kâmil bir insan olmaya çalışmak gerçek ve manevî kerâmetlerdir.³⁶

Müellif, eserde evliyanın kerâmetlerini on dokuz çeşit olarak sınıflandırmıştır. Müellifin kerâmet tasnifi incelendiğinde, sınıflandırdığı bu on dokuz çeşit kerâmetin birinci tür yani kevnî/maddi kerâmet çeşidine girdiği görülmektedir. Manevî/hakikî kerâmet çeşidine ise hiç değinmemiştir. Müellifin aktardığı keremate çeşitleri şunlardır:

1- “*İcâdu ma’dûmin.*”: Zahirde vücudu olmayan bir şeyi icat etmek demektir. Bütün mevcudatı, külleri ve cüzleri yaratan Allah c.c. murat ettiğinde yok olan bir şeyi veli kulunun eliyle meydana getirir.³⁷

2- “*İdamu mevcûdin.*”: Zahirde mevcut bulunan bir şeyin Yüce Allahın c.c. dilemesiyle veli kullarının elinde yok olmasıdır.³⁸

3- “*İzhâru emrin mestûrin.*”: Var olan, fakat gizlenmiş bir şeyi ortaya çıkarmaktır.³⁹

4- “*İhfâ'u emrin zâhirin.*”: Zahirde var olan ve görünen bir şeyin gizlenmesidir.⁴⁰

³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhari Kelabazi,, Et-Taarruf Li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, thk. Ahmet Abdurrahîm Sâiyih, (Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-diniyye, , 2009), 1054Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat), , 2000, s. 312.

³⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla*, 312.

³⁶ Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları), 2002, 25/.265-268,

³⁷ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 5.

³⁸ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 5.

³⁹ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 5.

⁴⁰ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 5.

5- **“İsticâbetu'd-duâ'i.”**: Evliyadan bir zat dua ettiği zaman duasının hemen kabul olunması ve talep ettiği şeyin gerçekleşmesidir. Örneğin bir velinin Cenabı Allah'a c.c yağmur yağması için dua etmesi ve ardından yağmur yağması bu çeşit kerâmettir.⁴¹

6- **“el-Huzûru fi'l-emeketi'l-muhtelifeti fi zamânin vâhid”**.: Aynı vakitte farklı mekânlarda bulunmaktır. Örneğin bir kişinin aynı vakitte farklı şehirlerde görülmesi bu tür kerâmet çeşidine girer.⁴²

7- **“İhyâ-u meyyitin”**: Vefat etmiş olan bir kişiyi diriltmektir.⁴³

8- **“İmâtetu hayyin”**: Zahiri bir sebep ve yaralayıcı veya öldürücü bir alet olmaksızın bir kişiyi öldürmektir.

9- **“Katu'l-mesâfetel-be'îdeti fi müddetin kaliletin.”**: Az bir sürede uzun mesafeleri gidebilmektir. Örneğin beş vakit namazı Mekke'de ve Medine'de kılıp geri dönmektir.⁴⁴

10- **“el-İtlâu alâ emrin gâibin ve'l-ihbâru anhû.”**: Bilinmeyen bir konuya muttali olup, onun hakkında doğru bilgiler vermektir.⁴⁵

11- **“Semâu kelâmu'l-hayvânâti ve fehmu murâdâtihâ.”**: Hayvanların konuşmalarını işitmek ve anlamaktır.⁴⁶

12- **“İstimau't- tesbihi mine'n- nebâtâti ve'l-cemâdi.”**: Bitkilerin ve cansız varlıkların tesbih seslerini duymaktır. Çünkü âlemde olan bütün varlıklar Allah'ı c.c hamd ve tesbih ederler.⁴⁷

13- **“İhdâru't-taâmi ve's-şerâbi min gayri'l-mübâşereti li esbâbi'z-zâhiriyyeti.”**:Zahiri sebep olmaksızın yiyecek ve içecek hazırlamaktır.⁴⁸

14- **“el-Meşyu ale'l-mâ'i.”** : Su üstünde yürümek demektir. Deniz, göl ve akarsularda su üstünde yürüyebilmektir.⁴⁹

15- **“et-Teyarânu fi'l-havâi ve's-seyahâti aleyhâ”**: Havada uçmak ve hava üzerinde gezmeğdir.⁵⁰

16- **“Teshîru'l-hayvânâti'l-vahşiyyeti.”**: Yabani hayvanlara evcil hayvanlar gibi muamele edebilmek ve onları uysallaştırmaktır.⁵¹

17- **“Husûlu kuvvetu'r-ricli ve'l-yedi; bi haysu ennehû izâ ðarabe şeceraten bi riclihî tenkaliu's-şeceatu min aslihâ ve iz ðarabe cidâren bi yedihî yensekku şakkayni.”**: Velinin ayağında ve elinde olağanüstü bir kuvvetin meydana gelmesidir. Örneğin bir ağaca

⁴¹ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 5.

⁴² Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 5.

⁴³ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 6.

⁴⁴ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 6.

⁴⁵ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 6.

⁴⁶ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 6.

⁴⁷ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 6.

⁴⁸ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 6-7.

⁴⁹ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 7.

⁵⁰ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 7.

⁵¹ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 7.

vurunca ağacın kökünden kopması ve duvara eliyle vurulunca duvarın yıkılması bu çeşittendir.⁵²

18- “en-Yeskuta insânun; izâ eşâre ilâ zâlike bi'l-yedi.”: Evliyanın, bir kişiye, düşmesi için eliyle işaret etmesiyle o kişinin yere düşmesidir.⁵³

19- “en Yetîra ra'su'r-raculi fi'l-havâi ve izâ eşâre ileyhi bi'l inķitâ'i.”: Bir kişinin başı kesilsin diye işaret ettiği zaman o kişinin başının kesilip havada uçmasıdır.⁵⁴

Kuşeyriye göre; kerâmetlerin meydana gelmesi, onların üzerinde zuhur ettiği kimsenin halinde sadık olduğunun işaretidir. Manevi durumu sadık olmayan bir kişide meydana gelmesi mümkün değildir.⁵⁵ Kelebaziye göre; Allah c.c düşmanlarında, nefislerinin özelliğinden olan ve halkın şüpheye düşmesine sebep olmayan bazı harikulade şeyler görülebilir. Fakat Allah'ın düşmanı olan kişilere verilen harikulade hallerin, insanları şüpheye düşürmeyecek bir mahiyette olması şarttır. Allah düşmanı olan kişilere verilen bu tür harikulade hallere 'istidrac' denir. İstidrac, kendisine sahip olan kişiler için mahvolma sebebidir. Şöyle ki: Bu gibi haller onlarda kibir ve büyüklük duygusu meydana getirir. Bu kişiler, bu halleri kerâmet olarak görürler; güzel amellerimizle buna layık olduk, iyi fiillerimiz sayesinde bunu hak ettik gibi yanlış düşüncelere kapılırlar. Böylece amellerine güvenerek insanların yanında kendilerini daha üstün görürler. O'nun içinde kendilerinin Allah'ın sınamasından ve mekrinden emin olduğunu sanırlar, Allah'ın kullarına üstünlük taslar ve onları hor görürler.⁵⁶

Müellif kerâmet çeşitlerini aktardıktan sonra 'Velayet ve kerâmet iddiasında bulunan kişi gerçekten veliyyullâh mıdır, yoksa yalancı mıdır? Kendisinde görülen olağanüstü hal kerâmet midir, yoksa istidrac mıdır? Sorusunu sorarak şöyle cevaplandırmıştır. Ona göre kerâmet iddiasında bulunan kişinin yaşam tarzına bakılmalıdır. Eğer kendisinin bütün hal ve hareketleri şeriata uygun olup ibadet ve taat ehli birisi ve şeriatın ahkâmına ve tarikatın adap ve erkânına muhalif hallerden uzak duruyor ise o kişi velidir ve kendisinde meydana gelen olağanüstü haller kerâmettir. Eğer kerâmet iddiasında bulunan kişi şeriata muhalif hal ve hareketleri var ise, kendisi ibadet ehli değil ise, şeriatın yasakladığı ve tarikatın hoş görmediği hal ve hareketlerden uzak durmuyorsa bu kişi yalancıdır; kendisinde görülen olağan üstü hal istidracdır. Bu tür insanlardan uzak durulmalı ve kötülüklerinden korunmak için Allah'a (c.c.) sığınmalıdır. Müellif bunu, eser de şöyle ifade etmiştir.

*'Eğer ôl kimsenin üzerinde asla şerîat-ı mutahharâ-i muhammediyenin zerre kadar i'tirazı yok ise yani kâffe-i harekât ve sekinât-ı dâimâ Şerîat-ı Pâkize-i Muhammediyete muvâfık ve dâimâ fevka'l-gâye namâz ve niyâz ve ibâdet ve tâ'at üzere bulunub muhâlif-i şerîat ve mubâyin-i tarîkat hâlâtında firâr ve ihtirâz üzere bulunuyor ise; ôl zât-ı veliyyullâh ve yedinden sâdır olan hârikulâde kerâmettir. Ve eğer bunun hilâfında bulunuyor ise kendisi kâzib ve yedinde sâdır olan istidrâcdır. Ve öyle olan kezzâb ve mürâîdir. Kâcûb kendi mekrinden ve şerrinden Cenâb-ı Hâfız ve Hâdi-i mutlak olân Allâh c.c Zü'l-celâl hazretlerine sığınmalıdır.'*⁵⁷

⁵² Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 7.

⁵³ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 7.

⁵⁴ Bkz., Mehmed Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar*, 7.

⁵⁵ Kuşeyri, *er-Risâle*, s.527.

⁵⁶ Kelabazi, *Et-Taarruf*, 105.

⁵⁷ Kureyşizâde, El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi, *Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr*, b.y.y., b.t.y., 8.

Müellif şeriata uymadığı halde kerâmet iddiasında bulunana kişileri, kezzâb (yalancı), mürâi (riyakâr), deccâl, şahs-ı şerîr (şerli kişi) olarak nitelendirmiştir.⁵⁸

Müellifin kerâmet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun ispatı için gerekli gördüğü şartları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz.

- 1-Şeriata itirazı olmamalı, muhalif hal ve hareketleri bulunmamalı.
- 2- İbadet ve taat ehli olmalı.
- 3- Tarikat adap ve erkânına muhalif davranışlardan uzak durmalı.

Müellif, kerâmet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun ispatı için gerekli gördüğü şartları aktardıktan sonra 'kerâmet vukû' bulmuş ise kimin yedinde ve ne zamân vâki' olmuştur? Sorusunu sormuş fakat cevaplamamıştır. Kendisinden kerâmet zahir olan zatların isimlerini ve kerâmetlerin gerçekleştiği zaman ve mekânları aktarmamış; bunların Fahrettin Râzî ve Abdurrahman Câminin eserlerinde detaylı anlatıldığını bildirmekle yetinmiştir.⁵⁹

Bu bölümde eserin yazılma amacı, metodu ve içeriği hakkında bilgiler verilmiştir. Bir sonraki bölümde Mehmed Fevzi Efendi'nin müellifi olduğu "Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr" eserinin transkripti verilecektir.

RİSÂLENİN TRANSKRİPSİYONU:

NİHÂYETÜ'L-İKTİDAR Lİ'L-EVLİYÂİ'L-KİBÂR. KUREYŞİZÂDE EL-HÂC MEHMED FEVZİ EFENDİ⁶⁰

*Bi ismihî subhâneh ve nes'elu birrahû ve ihsâneh.*⁶¹

İş bû risâle-i şerîfin ismi 'Nihâyetü'l-İktidar li'l-Evliyâi'l-Kibâr' dır. Ve müellifi dahî Edirne müftü-i esbakî Kureyşizâde el-Hâc Mehmed Fevzi Efendidir.⁶²

NİHÂYETÜ'L-İKTİDAR Lİ'L-EVLİYÂİ'L-KİBÂR.

⁵⁸ Fevzi Efendi, Nihâyetü'l-İktidar, 8; Bkz., Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Sübhâtü'l-Levâyih*, (Yazma) İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., Nu: 461. vr. 47a-47b; Birol Yıldırım *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019, s. s. 255.

⁵⁹ Bkz., Mehmed Efendi, Nihâyetü'l-İktidar, 8.

⁶⁰ Mehmed Efendi, Nihâyetü'l-İktidar, 1-8.

Anlamı: Her türlü noksanlıktan münezze olan O (Allah)'un adıyla (başlarım); O'nun (Allah'ın) iyilik ve ihsanını isteriz. Bu ifadeler risalenin iç kapağında yazılıdır.

⁶² Bu ifadeler risalenin iç kapağında yazılıdır.

Hamd-i bî-şimâr ve şükr-i hezârândır hezâr, Cenâb-ı Hüdây-i mîr-i ji-kâr ve mevlâyı girdigâra olsun ki mürselîn-i izâmına mu'cizât-ı bâhirât ve evliyâ-i kirâmına kerâmât-ı zâhirât ile in'âm ve ihsân eyledi. Ve her leyl ü nehâr teselliyât ve teslimiyyât-ı bi-hadd ü kenâr. Habib-i ekremi ve Rasul-i a'zâmı Hazreti Ahmed muhtâra ôlsun ki şerâtı pakize-i Muhammediye ve tarikat-ı güzide-i Ahmediyesine kemâl-i temessük ve itba' sebebiyle nice erbâb-ı saâdet-i ezeliyyeyi sâmi makâm. Ve âlişân eyledi. Ve âli ashâb-ı uli'l-elbab-ı kirâmına terdiyyât-ı pür iksâr olsun ki kâffesi nucûm'ul-ihtidâ ve rehber-i tarîk-ı hâzâ olup subh u akşam irâi-i sivâ canân eyledi. Ba'de zâ iş bû kâffe-i evliyâullâh-ı kirâm efendilerimizin en ednâ bir bende-i günâh-ı şerminde ve her birisinin atibe-i ulyây-ı bâbı fuyûzâtlarını bir âciz dervîş deliriş efeginde ve behme-hâl meded ve himmet cûyendesini bulunân Edirne müftü-i esbaki Kureyşizâde el-Hâc Mehmed Fevzi (*Gaferellâhu zenbehû ve setera aybehû ve feraha kalbehû ve ferace kurbehû*)⁶³ bi hürmeti men bihû izzî' dir ki bir gün sulehâdan ba'zı muhib zâtlar ile mucâleset ve musâhabet eylerken hasbe'l-münâsebe evliyâullâh-ı kirâm efendilerimizin hazerâtının velâyet ve kerâmât-ı ulyâlarına dâir bir bahs açıldığı cihetle onlardan birisi abd-ı âcize hitâben dedi ki; Ey müftü efendi evliyâullâh-ı kirâm (*kaddese esrârahum Meliku'l-allâm*)⁶⁴, efendilerimizin kerâmetlerinin envâ'î ve derecâtı beyân olunarak; yani evliyâ-i kirâm melik-i velâyet ve küşur-u kerâmette ne dereceye kadar tasarruf edebilirler; bilmek için bi'l-lisân-ı türki bir risâle-i muhtasaracık tertîb ve te'lîf eylemiş olsun ki; ba'zı kimseler taraflarından mazhar-ı hayır, duâ ve ruhâniyet-i celîle-i evliyâ-i kirâmdan nâil-i meded ve himmeti ulyâ olursun. Hâsılı bû vecihle terğîb ve teşvîk eyledi. *'fe binâen alâ zâlike'*⁶⁵ abd-ı âciz dahî her ne kadar kendi kuvve-i ma'lumât-ı âcizânem ile ôl esrârdan keşf ve âz ôl havada pür u âz eylemek yani ôl mebhâs-ı mukaddesse de kalembâz olmak kendimce bir i'mâyı mahir zâtın elinden bahs ve ta'rife âğâz eylesini kabilinden olacağı âşikâr ise de *'el-Keddu evlâ miner-reddi'*⁶⁶ ve kezâlike *'el-Fethu mikdâru sekbu'l-ibreti evlâ mines-seddi'*⁶⁷ kağıyyelerine mebnî bütün bütün red olunmayıp *'Keramâtu'l-evliyâ hakkun'*⁶⁸ kadiyye-i sâdikasından bâhis olunan kütübü kelâmiyeye ve Allâme-i fahrurrâzinin tefsîr-i kebîrine ve diğere bazı evliyâullâh kütüb ve resâiline bil-mürâca'a ve cümlesinin envârından iktibâs ederek min gayri haddin iş bû risâle-i muhtasaracığı bi'l-lisânı Türki terkîm ve 'Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâ'l-Kibâr.' nâmıyla tevsîm ve bir vechi mezkûra tâlib olan zâta takdîm ve ôl vecihle evliyâullâh-ı kirâm efendilerimizin hazerâtının kademi fuyûzâtı tev'em, rûhâniyetlerini telşîm eyledim.

MUKADDİME

Şimdi evvelâ ma'lûm olâ ki bu mebhasta hayli bahisler ve âtuz-zıkr üç şeye muta'allık ve muvâfık ve yahûd zit ve muâriz bazı şü'beler var ise *de 'İnnemâ yehsulu fil-*

⁶³ Anlamı: Allah. c.c günahlarımı affetsin, kusurlarımı örtsün, kalbini sevindirsin, üzüntüsünü gidersin.

⁶⁴ Anlamı: Meliku'l-allam (olan Allah) sırlarını kutsasın.

⁶⁵ Anlamı: Bunun üzerine...

⁶⁶ Anlamı: Çalışıp yorulmak reddetmekten daha iyidir

⁶⁷ Anlamı: İğne ucu kadar delik açmak; kapatmaktan daha iyidir.

⁶⁸ Anlamı: Velilerin kerâmetleri gerçektir.

*kalbi bi'l- icmâli istikrâr.*⁶⁹ Diyerek rumen li'l-ihisâr onları mutâlâta havale eyleyip hemân ancak asıl üç şeyi esâs-ı kelâm ve medâr-ı merâm ittihâz eyledim. Ve ôl üç şeyin birisi mu'cize ve birisi kerâmet ve birisi sihirdir. Şimdi cümle ehl-i imânın itikatlarınca nefsi emmârede mu'cize; üç yüz on üç zevâtı âli şândan ibâret bulunan mürselîn-i îzâm aleyhimu's-salât ves-selâm efendilerimiz hazerâtına ve kerâmet; i'dad ve hesâbâtlarını Allâhtan başka hiçbir kimsenin bilmediği evliyâ-i kirâm *'kaddesallâhu teâlâ esrârahum'*⁷⁰ efendilerimiz hazerâtına; ve sihir dahî cadılara ya'ni sihirbâzlara ya'ni onunla bi'l-iştigâl mürtekb harâm olan tâife-i habîseye mahsustur. Eğer denilir ise ki bu mu'cizeye mu'cize ve kerâmete kerâmet ve sihire sihir ta'bîr olunmasının sebebi nedir. Cevapta denilir ki *'İnnî leküm rasûlun emîn. Fettekullâhe ve etîûn.'*⁷¹ Ya'ni ben size Allâh c.c tarafından gönderilmiş bir peygamber ve her vecihle emîn bir zâtımdır. Şimdi siz cenâb-ı Allâhın dünyevî ve uhrevî gazâb ve azâbından hâvf ve hazr ve bana itâ'at ediniz diyerek nübüvvet ve risâleti da'vâ eyleyen zât-ı muâlî sıfatın da'vayı sâdikasını inkâra ictisâr ve itâ'at vâcibesinden firâr eyleyen küffâr-ı füccâra mu'ârazadan men' ve ityandan âciz kılmak için Cenâb-ı Rabbu'l-âleminin yed-i mürselinde halk ve îcâd buyurmuş ôlması mu'cize ta'bîr olunmağa sebep olmuştur. Ve lügatte mu'cize âciz kılıcı demektir.. Ve kerâmetin kerâmet ta'bîr olunmasına sebep Cenâb-ı Kâdir ve Kayyûm ve Vehhâb ve Feyyâz-ı mutlak celle şânuhû hazretleri bir mübârek kûlunun yedinde hâriku'l-ade bir şeyi halk ve îcâd buyurub onunla ôl abd-i mübârekenin azîz ve şerîf bir zâta sıfât olduğunu izhâr buyurmuş olması kerâmet ta'bîr olunmaya sebep olmuştur. Ve lugatta kerâmet izzet ve şerâfet ma'nasındır. Ve sihire sihir ta'bîr olunmasının sebebi bu sihir her ne kadar bâtil ve harâm ve helâl diyen kâfir ise de onu sûret-i hakda göstermek murâd eyleyen şahs-ı habîsin Firavun ve Deccâl gibi azâbı müsted olmak için yedinde murâdı vecihle ba'zı hârikulâde zuhûr eder olmasındır. Ve sihir; lugatta bir şeyi zebûn etmek ve cadılık etmek ve bâtil bir şeyi sûret-i hakta göstermek ma'nâlarıdır. Ancak bu sihri mu'tezile tâifesiyle revâfiz ve dehriye tâifeleri inkâr eyleyip hemân ehl-i sünnet ve'l-cemâat sihir haktır, yani vaki'dir ve sabittir; lâkin ameli harâm ve haline i'tikât küfürdür diyerler. Fakat şu kadar var ki zararını üzerinden def' etmek için öğrenilmesi "Teallemu velev kanu sihran' muktezâsınca câizdir.

MÜNACAT VE TEVESSÛL

Yâ ilâhî mürselînin mu'cizâtı hakkı için

Evliyânın varidât-ı âliyâtı hakkı için

Semtimizden şer hassâd dar fessâd devr ola

Lutuf ve ihsânınla her bâr kalbimiz mesrûr ola

Gerçi bizler pür zünûb ve pür uyûbuz anca sen

⁶⁹ Anlamı: Muhakkak; kalpte genel olarak istikrar meydana gelir.

⁷⁰ Anlamı: Allah Teâlâ ruhlarını mübarek kılsın.

⁷¹ Şuarâ 26/107-108, Anlamı: 'Bilin ki ben, size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Artık Allah'a c.c karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin.'

Cürmümüz af eyle yâ rab kılma dûcâr mahn
Bâ husûs bu abd-ı âciz Fevzi-i biçareyi
Kalbi tîğ hâsedinle dâimâ pür yarayı
Eyle telhis dâim gamdan el-emân âzad buyur
Ber murâd edip Hüdâya her zamân dilşâd buyur. ⁷²

EEŞ-SURÛ'U Fİ'L-MAKSÛD

Buraya gelinceye kadar 'alâ vech'il-icmâl ve'l-ihtisâr' ⁷³ zikr olunan şeyleri asıl maksûdumuza hasbe'l-münâsebe bir mukaddimecik gibi beyân olunmuştur. Çünkü yukarıda ma'lum olduğu vecihle asıl maksûdumuz evliyâullâh-ı kirâm kaddesellâhu teâlâ esrârahum efendilerimiz hazerâtı velâyet ve kerâmet ikliminde ne dereceye kadar mutasarrıf olabilirler. Yani Cenâb-ı Mâliku'l- mülk ve Kâdir Kayyûm celle şânuhû hazretleri kendilerine ne dereceye kadar iktidâr ihsân buyurmuş ve ne dereceye kadar ileri gitmeye müsaade-i ilâhiye vermiştir diyerek suâl eyleyen zâta asıl hakikat hali beyân ederek cevâb-ı savâb vermekten ibârettir. Lâkin şunu şöyle bilmektir ki asıl maal cevâbü Cenâb-ı Allâh zû'l-Celâl, evliyâ-i kirâm kullarına kendi zât-ı ecel ve a'lâsına muhtassa olan kudret-i ilâhiyye derecesinde iktidâr verip onları ol iktidârda zât-ı ecel ve a'lâsına müşârik kılar demek değıldir. Ancak kibâr-ı evliyâu'llahdan allâme-i zûl-cenâheyn Mollâ Abdurrahmân Câmî kuddise sırruhu's-sâmi hazretlerinin buyurdıkları gibidir. Çünkü müşârun ileyh hazretleri bu mebhasta buyururlar ki bir zât umûm nâsın nüfûsu veyâhût yalnız kendi nefsi hasbe'l-adet ve't-tabîatu'l-beşeriyet üzerine karâr eylediğı âdetleri hark eylese, meselen her kes yerler ve içerler ve uyuyup istirâhat ederler iken ol zât'ullâh, zu'l-Celâl hazretlerinin ta'âm aşkı ve şarâb muhabbeti ve halâvet zikri ve ibâdet ve tâatı ile ten'im ve telezzüz eyleyib kendi yemek ve içmek ve uyumak âdetlerini terk ve hark eylese o alîm-i bi'l-hâl ve semâu li'l-mukâl olan Hüdây-ı zû'l-celâl hazretleri onun mukâbilinde ol kulunun yedinde nice hârikulâde şeyleri kendi kemâl-i kudret-i ilâhiyesiyle halk ve icâd buyurur. İmdi ol harikulâdelerin hâlıkı ve mûcidi hakikatte Allâh zû'l-celâl hazretleridir. Halk ve icâda ol kulun aslâ müdahili yoktur. 'Summe i'lem ennehum esbetû li kerâmâtil evliyâi tis'ate aşere

⁷² MÜNACAT VE TEVESSÛL

Yâ ilâhî peygamberlerin mucizelerinin hakkı için.
Velilerin kerâmetleri hakkı için.
Sentimizden kötülük, haset ve fitne yok olsun.
Lütuf ve ihsanıyla kalbimiz her zaman mutlu olsun.
Gerçi bizler çok günahkâr ve çok kusurluyuz.
Ya Rabbi günahlarımızı affet ve bizi cezalandırma.
Özellikle bu çaresiz, aciz kulun Fevzi'yi.
Keskin hasetle, yarayla dolu kalbi.
Gamdan kurtar güvenli, kurtulmuş eyle
Hüdâya kavuştun, her zam kalbimizi şenlendir.

⁷³ Anlamı: Özet ve genel olarak.

*nev'an*⁷⁴ yani ba'de zâ ma'lum olsun ki evliyâ-i kirâmın kerâmetleri için on dokuz nev'i isbât eylediler. Hâsılı evliyânın kerâmetleri on dokuz türdür dediler.

en-Nev'u'l-evvel; “*İcâdu ma'dûmin.*” Ol on dokuz türlü kerâmâtın birisi icâd-ı ma'dumdur. Yani zâhirde vücûdu olmayan bir şeyi icâd eylemektir. Şöyle ki hallâk-ı kâffe-i mevcûdât-ı külliyye ve cüziyye olan Cenâb-ı Kâdir ve Kayyûm celle şânuhû hazretleri murâd-ı ilâhi buyurduğu zamân zâhirde mevcûd olmayan bir şeyi hârikulâde olarak evliyâdan bir velînin yedinde hemân halk edip yok iken var eder. İşte bu hâl öl velî hakkında mahz-ı kerâmettir.

en-Nev'u's-sâni: “*İ'damu mevcûdin.*” Yani zikr olunan on dokuz kerâmetlerin birisi zâhirde mevcûd olan bir şeyi ma'dûm yani yok ediyor demektir.

en-Nev'u's-sâlis: “*İzhâru emrin mestûrin.*” Yani nev'u's-sâlis; var ise de lâkin setr olunmuş bir şeyi izhâr edip meydâna çıkarıyor demektir.

en-Nev'u'r-râbi: “*İhfâu emrin zâhirin.*” Yani nev'-i râbi' zâhirde görülüp duran bir şeyi hemân gizleyip göstermeyi vermektir.

en-Nev'u'l-hâmis: “*İsticâbetu'd-duâ.*” Yani nev'-i hâmis evliyâdan bir zât bir şey hakkında duâ eylediği zamân hemân duâsı müstecâb olup eser-i icâbeti görülüp vermektir. Meselâ gayrılar taraflarından ne talep ve ricâ olunmaksızın ve yâhud gayrılar taraflarından talep ve ricâ olunmak sebebiyle yağmur veyahut kar yağsın ve yâhud yağmasın diyerek cenâb-ı enbâza duâ ve niyâz edince der-akeb müstecâb olup yağmur ve kar yağmaz iken yağmur yağmaya başlayıvermek, veyahut yağar iken kesilip yağmayıvermek; hâsılı her ne hakkında duâ eder ise der-akeb müstecab olup murâdı hâsıl oluvermektir.

en-Nev'u's-sâdis: “*el-Huzûru fi'l-emeketi'l-muhtelifeti fi zamânin vâhidin.*” Yani nev'-i sâdis zamân-ı vâhide de emkine-i muhtelifede hâzır olup her birisinde görünmektir. Şöyle ki evliyâullâhtan bir zâtı bir kimse meselâ mâh-i Rebiu'l-evvelin sekizincisi olan Cuma günü Bağdât'ta ve diğer bir kimse dahi yevm-i mezkûrede aynıyle öl zâtı meselâ Mekke-i Mükerre de ve diğer bir kimse dahi yine öl zâtı öl günde Medîne-i Münevvere de ve diğer bir kimse dahi Şâm-ı Şerîfte ve diğer bir kimse dahi Dersaâdette görüp haber vermeleri ve onlardan her birisi öl vecihle haber vermesi talâk ile yemîn edip hiç birisi yemîninde hânis ölmeyip şer'an talâk dahi vaki' olmaktır.

en-Nev'u's-sâbi: “*İhyâu meyyitin.*” Yani nev-i sâbi' vefat eylemiş bir meyyiti ihyâ eylemektir.

en-Nev'u's-sâmin: ‘İmâtetu hayy.’ Yani bir diğer kimseyi öldürmektir. Hâsılı bir türlü sebep-i zâhire ve âlet-i câriha olmaksızın bir diriyi öldürmektir.

en-Nev'u't-tâsi: “*Kat'u'l- mesâfetel-beîdeti fi müddetin kalîletin.*” Yani nev-i tâsi' az müddet içinde mesâfe-i be'îdeyi kat' eylemektir. Yani meselâ beş vakit namazı gidip te Mekke-i Mükerre de ve yâhud Medîne-i Münevvere de edâ ve yine avdet eylemektir.

⁷⁴ Anlamı: Bilki onlar (âlimler) velilerin kerametlerini dokuz çeşit olarak sınıflandırmışlardır.

en-Nevu'l- âşir: *"el-İtlâu alâ emrin gâibin ve'l- ihbâru anhû."* Yani nev-i âşir bir şeyi gâib üzerine muttali' olub ondan alâ vechi's-sıhha haber vermektir.

en-Nevu'l- hâdi aşera: *"Semâu kelâmu'l-hayvânâti ve fehmu murâdâtihâ."* Yani kerâmetin on birinci nev'i hayvânların kelâmlarını işitmek ve murâdlarını fehm etmektir.

en-Nevu's-sâni aşera: *"İstima'u't-tesbîhi mine'n- nebâtâti ve'l cemâdi."* Yani kerâmetin on ikinci nev'i nebâtat ve cemâdatın tesbîh ettiklerini işitmektir. Çünkü *'ve in min şeyin illâ yusebbihu bi hamdihî'*⁷⁵ âyeti kerîmesi muktezâsınca bu âlemde eşyâdan hiçbir şey yoktur ki Allâhı c.c tesbih etmesin illâ her bir şey kebîr ve sağır cenâb-ı Allâhın hamdine melâbis olarak zât-ı ecel ve a'lasını tesbîh ederler.

en-Nevu's-sâlisu aşera: *"İhdâru't-taâmi ve's-şerâbi min gayri'l-mübâşereti li'l-esbâbi'z- zâhiriyyeti."* Yani on üçüncü nev'i esbâb-ı zâhiriyyeyi mübâşeret etmeksizin hin-i hacette ekil edecek taâm ve şurb edecek şerâb ya'ni su ve yâhud hoşâb hazırlamaktır. Şurası şöyle ma'lum olsun ki *'ve sekahum şerâben tahurâ'*⁷⁶ âyeti kerimesinde olduğu misâllu her Arabî kitâplarda şerâb zikr olundukça murâd mâ su manasına olan su demektir. Yoksa lisânı Türkî de isti'mal olduğu vecihle Arabî de hâmr ve Fârisîde bâde ta'bir olunan musekkir ma'hûd demek değildir.

en-Nevu'r-râbi'u aşera: *"el-Meşyu ale'l-mâi."* Yani on dördüncü nev'i deryânın veya nehirin veyahut havuzun içinde su üzerinde bayağı karada yürür gibi yürümektir.

en-Nevu'l- hâmisu aşera : *"et-Teyarânu fi'l-havâi ve's-seyahâti aleyhâ."* Yani on beşinci nev'i havâda uçmak ve hâva üzerinde gezmektir.

en-Nevu's-sâdisu aşera: *"Teshîru'l-hayvânâti'l-vahşiyeti."* Yani on altıncı nev'i dağlarda ovalardaki vahşi hayvânları teshîr eyleyip bayağı insân ve yâhud hayvânât-ı ehliyye gibi mutî' ve munkâd eylemektir.

en-Nevu's-sâbi'u aşera: *"Husûlu kuvvetu'r-ricli ve'l-yedi bi haysu enne hû izâ dârabu şeceraten bi riclihî tenqâliu's-şeceretu min aslihâ ve izâ darabe cidâren bi yedihî yensékku şakkayni."* Ya'ni on yedinci nev'i ôl velîyyullâhın c.c mübârek ayağında ve mübârek elinde bir derece kuvvet hâsıl olmaktadır ki meselâ ayağıyla bir ölü ağaca darb eylese ôl ağaç kökünden koparılıp ve eliyle bir divâra darb eylese ôl divâr iki şak ayrılır.

en-Nevu's-sâminu aşera: *"En yeskuta insânun izâ eşâre ilâ zâlike bi'l-yedi."* Ya'ni on sekizinci nev'i velîyyullâhtan bir zât bir kimse yere yıkılsın, düşsün diyerek eliyle işâret eylediği zamân olsun ki hemân yere düşmektir.

en-Nevu't-tâsi'u aşera: *"En yetîra ra'su'r-raculi fi'l-havâi izâ eşâre ileyhi bi'l-inkitâ'i."* Ya'ni on dokuzuncu nev'i bir kimsenin başı kesilsin diyerek işâret eylediği zamân hemân ôl kimsenin başı kesilip havâda uçmaktır. Şimdi gelelim ma'lum oldu ki Feyyâz ve Vehhâb ve Kerîm-i mutlak olan Cenâb-ı Kâdir ve Kayyûm celle şânuhû hazretleri ânifen zikri sebekat eylediği vecihle aşk-ı mevlâ ve iştiyâk-ı cemâl-ı pâk-i hudâ kendisine galabe eylediği cihetle bir mübârek kulu sâirleri Müslümanında hayvân yemek ve içmek ve uyumak ve dünyâyâ

⁷⁵ İsra, 17/44; Anlamı: "...Her şey O'nu hamd ile tespih eder..."

⁷⁶ İnsan, 76/21, Anlamı: "...Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir."

tâlik âdetlerini terk ve bu âdetleri hark eyleyib hemân ancak zikrullâh ve ibâdet ve taat ile tene'um ve telezzüz ve Şerîat-ı Pâkizey-i Muhammediye'yi ve Tarîkât-ı Güzîde-i Ahmediye'yi kemâl-ı temessük ve itba' ve mûcibleriyle daima amel ve hareket eder olsun ki mukâbilinde kendi mahlûkât-ı sâiresi indlerinde âdet olan şeyleri hark edip onun yedinde akıldan hâric türlü türlü mûcib-i hayret kerâmetler halk eyler. İşte ôl kula sâhib-i velâyet ve yedinden sâdır olan hârikulâdelere kerâmet ta'bir olunur. Şimdi anı dikkat etmelidir ki velâyet ve kerâmet iddiâsında bulunan kimse sahîhan veliyyu'llâh mıdır, yoksa muddâ'iy-i kâzib midir.? ve kendisinde görülen hâlet kerâmet midir, yoksa istidrâc mıdır? Onun mizânî şöyledir ki; eğer ôl kimsenin üzerinde asla Şerîat-ı Mutahharâ-i Muhammediye'nin zerre kadar i'tirazı yok ise ya'ni kâffe-i harekât ve sekinât-ı dâimâ Şerîat-ı Pâkize-i Muhammediye'ye muvâfık ve dâimâ fevka'l-gâye namâz ve niyâz ve ibâdet ve tâ'at üzere bulunub muhâlif-i şerîat ve mubâyin-i tarîkat hâlâtında firâr ve ihtirâz üzere bulunuyor ise; ôl zât-ı veliyyullâh ve yedinden sâdır olan hârikulâde kerâmettir. Ve eğer bunun hilâfında bulunuyor ise kendisi kâzib ve yedinde sâdır olan istidrâcdır. Ve öyle olan kezzâb ve mürâfiden kâçûb kendi mekrinden ve şerrinden Cenâb-ı Hâfız ve Hâdi-i mutlak olan Allâh c.c Zü'l-celâl hazretlerine sığınmalıdır. Ve bu beyân eylediğim kelâmlar sâhib-i tefsîr-i kebîr İmâm Fâhru'r-Râzî'nin Mollâ Abdurrahmân Câmî'nin dahâ sâir ulemây-i izâm ve kibâr-ı ehlullâh-ı kirâm efendilerimizin tenbîhât ve ihtârât akîde-i kudsiyelerinin hulâsasıdır. Eğer denilir ise ki bu zikir olunan kerâmetler sahîhan vukû' bulmuştur. Ve vukû' bulmuş ise kimin yedinde ve ne zamân vâki' olmuş. Cevâbında denilir ki ne'im bulanların kâffesi hep bi-iznillâhi teâlâ kudrete vâki' olmuş. Ve yedlerinde vâki' olan evliyâullah-ı kirâmın esâme-i mübârekeleri ve zamân ve mekân ve keyfiyet vukû'ları kendisinden nâkil eylediğim kütüb-u mezkurede musarrihtir. Lâkin li ecli'l-ihtisâr abd-ı fakîr her birisini bu makâmda zikir eyledim. Ve şöylede ma'lûm olsun ki iş bu ifâdât e ma'rûzâttan murâd-ı âcizânem hâşâ ve sümme hâşâ öyle bir deccâl sıfât-ı mürâi bir şahs-ı şerîr kezzâb zü'l-ihdiyâl olub da en külli bilinmezde bir türlü adâvet ve husûmet bulunduğundan anâ îmâ ve ta'rîz eylemek değildir. Ancak nefsi emmârede murâd-ı âcizânem yukarıda zikir eylediğim vecihle kerâmât-ı evliyânın derecesinden suâl eyleyen zâta cevâb vermek münâsebetiyle 'el-Kelâmu yucirru'l-kelem' ⁷⁷ fehvâsınca alâ vechi'l icmâl serd olunmuş bazı makâl sıdk iştîmâl ve beyân kılınmış hakîkat hâlidir.

*Allâhumme innâ nes'eluke'l-afve ve'l-âfiyete ve's-sıhhate ve's-selâmete fi'd-dâreyni ve'l-çalâse ve'n-necâte mine'n-nâreyni bi hürmeti evliyâike'l-kirâm ve asfiyâike'l izâm ve nes'eluke husûle'l-maksûdi ve'l-murâme min bâbi lutfike ve keremike Yâ Azîme'l-in'âm. Âmin ve selâmun ale'l-murselîn ve'lhamdulillâhi Rabbi'l-âlemîn*⁷⁸.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

⁷⁷ Anlamı: Söz sözü sürükler (açar).

⁷⁸ Anlamı: Allah'ım senden, evliya-i kirâmın, asfiya-i izâmın hürmetine; iki dünyada bağışlanma, sıhhat, afiyet ve selamet ve ateşten (cehennem) kurtulmak istiyoruz. Ve yine senden lütfun ve kereminle maksudumuza ve muradımıza ulaşmayı istiyoruz. Ey ihsanı büyük olan (Allah'ım) Âmin selam peygamberlerin üzerine (olsun). Hamt âlemlerin Rabbine içindir.

Memmed Fevzi Efendi, arkadaşlarından birisinin talebi üzerine kaleme aldığı Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr' risalesinde kerâmet konusunu ele almıştır. Eseri yazarak hem arkadaşının talebini yerine getirmek hem de evliyaullâh'ın himmetlerini elde etmeyi amaçlamıştır. Kerâmetle beraber olağanüstü olmaları hasebiyle mucize ve sihir kavramlarını da kısaca tanımlamıştır. Mehmed efendinin asıl gayesi kerâmet ve çeşitlerini anlatmak olduğundan mucize ve sihir konularını kısa ve öz olarak açıkladığını söyleyebiliriz. Kerâmetin çeşitlerini ise on dokuz çeşit olarak aktarmıştır. Onun aktardığı bu çeşitler incelendiğinde tamamının maddi/keveni kerâmet kapsamına girdiği görülmektedir. Onun hakiki/ manevi kerâmet çeşitlerine hiç değinmemesi bir eksiklik olarak görülebilir. Kerâmet iddiasında buluna kişinin doğruluğunun ispatı için iddiada bulunan kişinin kuran ve sünnete uygun yaşayan salih bir kişi olmasını şart koşturmuştur. Ona göre, kerâmet iddiasında bulunan kişinin Kuran ve sünnete aykırı düşünce ve davranışları var ise bu kişi yalancıdır ve kendisinde meydana gelen olağanüstü haller ise istidracdır. Memmed Fevzi Efendi, bu gibi kişilerin kötülüğünden emin olmak için onlardan uzak durmayı tavsiye etmiştir. Kendisinden kerâmet zahir olan zatların isimlerini ve kerâmetlerin gerçekleştiği zaman ve mekânları aktarmamış, bunların Fahrettin Razi ve Abdurrahman Caminin ve diğer âlimlerin eserlerinde yer aldığını bildirmekle yetinmiştir. Müellife göre, Yüce Allah' (c.c)'ın sâlih bir kuluna bazı olağan üstü haller vermesi, o zatları kendi zatına ortak ettiği anlamına gelmez. Çünkü gerçekleşen olağanüstü hallerin mucidi ve yaratıcısı sadece Allah'tır. Salih kulun yaratma ve icat etmede hiçbir müdahili yoktur. Sadece yaratılan olağan üstü hal, salih kullara, yaptıkları ibadetler, Allah Teâlâ'ya olan muhabbetleri ve nefislerini riyâzet ve mücâhedeyle terbiye etmeleri neticesinde Allah tarafından ikram edilmiştir. Eser kerâmet ve çeşitleri kerâmet gösterenin doğruluğunun isbatı için gerekli şartlar, yaratma ve icad itibarıyla velilerin bir yetkisinin olmadığı belirmesi açısından önemli bir eserdir. Ancak eserin, kerâmet konusunu müstakil olarak ele almasına rağmen kerâmetin delillerinin, hakiki/manevi kerâmet çeşidinin, tarihte gerçekleşmiş kerâmet örneklerinin, kendisinde kerâmet gösteren zatların isimlerinin bulunmaması ve kerâmet ile mucize arasındaki farklardan özet olarak değinilmesi sebebiyle, kapsam açısından bütüncül olmadığı söylenebilir. Eserin içeriği, tasavvuf geleneğindeki kerâmet konusundaki düşüncelerle uyuşmakta, tasavvuf geleneğine aykırı he hangi bir görüş bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto yayınları, 2014.

Devlet Kitapları Müdürlüğü, *Dinî Terimler Sözlüğü*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, b.t.y.,

es-Serrâc, Ebû Nasr. *el-Luma'*. Thk. Abdulhalim Mahmut-Abdülbaki Surur. Mısır: Daru'l-Kutubu'l-Hadis,1960.

Kelabazi, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhari. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmet Abdurrahîm Sâyah. Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-diniyye, 1430/2009.

Köstendilli Süleyman Şeyhî. *Sühbatü'l-Levâiyih*, (Yazma) İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., Nu: 461.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Elmalılı m. Hamdi Yazır. İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2011.

Kureyşizâde, El-Hâc Mehmed Fevzi Efendi. *Nihâyetü'l-İktidar Li'l-Evliyâi'l-Kibâr*. B.y.y.: B.t.y.

Kureyşizâde, Mehmed Fevzi Efendi. *Fihristü'l-âsâr*. B.y.y.: B.t.y.

Kuşeyrî, Abdulkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye fi İlmit Tasavvuf*. Thk. Hani El-Hac. B.y.y. : el-Mektebetü'l-tevfikiyye, B.t.y.

Okumuş, ÖMER. “Câmî, Abdurrahman”. *T.D.V İslam Ansiklopedisi*. 27/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Medkur, İbrahim. *Mu'cemu'l- Veciz*. Mısır: Şirketu'l-İlanati's-Şarkıyye, 1980.

Uludağ, Süleyman. “Kerâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uzun, Mustafa. “Edirne Müftüsü Fevzi Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,12/506-509 İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, . 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yıldırım Birol. *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkânı Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Aynı m. *300 Soruda Tasavvufi Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.

Yılmaz, Ömer. *Osmanlı Döneminde Tavaslı Bir Kazasker: Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. İzmir: Tavas Belediyesi Yayınları, 2014.

*Es-Seyru ve's-Sülûk ilâ Meliki'l-Mülûk İsimli Eser Bağlamında Nefsin
Mertebeleri*

**The Stages Of The Nafs in The Context Of The Book *al-Sayr wa al-Sulûk
ilâ Malik al-Mulûk***

MEVLÛT ÖZÇELİK

*Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Amasya, Türkiye.*

*Assistant. Prof. Mevlüt ÖZÇELİK, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Sufism,
Amasya, Turkey.*

mevlut.ozcelik@amasya.edu.tr Orcid: 0000-0003-1434-2135

Atıf/©: Özçelik, Mevlüt (2023). *es-Seyru ve's-sülûk ilâ meliki'l-mülûk* İsimli Eser Bağlamında Nefsin Mertebeleri, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10-19, ss. 270-299

Citation/©: Özçelik, Mevlüt (2023). The Stages Of The Nafs in The Context Of The Book *al-Sayr wa al-Sulûk ilâ Malik al-Mulûk*, *Kafkas University Faculty of Divinity Review*. Issue 10-19, pp. 270-299

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1203460](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1203460)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 November / Kasım 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 12 December / Aralık 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: ; Issue / Sayı: ; Pages / Sayfa: 270-299

Suggested ISNAD Citation: Mevlüt Özçelik, "es-Seyru ve's-sülûk ilâ meliki'l-mülûk İsimli Eser Bağlamında Nefsin Mertebeleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ocak-January 2023), 270-299.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/İntihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/İntihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Stages Of The Nafs In The Context Of The Book *al-Sayr wa al-Sulûk ilâ Malik al-Mulûk*

Mevlüt ÖZÇELİK

Abstract

The study aims to examine the stages of the nafs (self) within the framework of the *al-Sayr wal-sulûk ilâ malik al-mulûk* of Qâsim b. Salâhuddîn al-Hânî (d. 1109/1697) who one of the seventeenth-century Ottoman sufis. The remarkable aspect of the work, which is the subject of the study, is that he turned to sufism after being a trader for many years, and he was seclusion for seven years, then after a short education life of nearly two years, he came from the pen of a self-educated scholar who had become both a professor and shaykh. The work examines the subject of "nafs", one of the most fundemnetal issues of sufism, based on the "seven stages", which are called "al-atwar al-sab'ah" in the Khalwatiyyah sect and are considered as *ammârah*, *lavvâmah*, *mulhamah*, *mutmainnah*, *râdiyyah*, *mardiyyah* and *kâmilah*. According to the author, nafs is covered with ten cover to the next stage in each of these stages, and each of these cover is more intensive than the next one. For this reason, the stage to which the nafs is the farthest from Allah Taâlâ is the stage of "ammârah", where the veils between Him and himself are the densest. Successfully overcoming these stages, achieving divine proximity depends only on receiving spiritual education under the supervision of a shaykh. Otherwise, it is not possible to achieve divine proximity, and sometimes it may even be the case that the disciple goes astray by getting stuck in the wrong beliefs. Therefore, the disciple should avoid arbitrary behavior and adhere to the provisions of the shariah under the supervision of the shaykh, continue to live according to the etiquette of the sect until he completes his spiritual education, especially during the "mulhamah" stage, when some inspiration begins to come to him. A disciple who continues spiritual education on this sensitivity will receive divine intimacy, become the caliph of Allah Taâlâ, and finally become a murshid worthy of guiding people to the path of Allah. A disciple who continues spiritual education on this sensitivity will receive divine intimacy, become the Allah's vicegerent on earth, and finally become a murshid worthy of guiding people to the path of Allah. The purpose of entering the path of sufism is to make this goal come true.

Keywords: Sufizm, Khalwatiyyah, Nafs, al-Atwâr al-Sab'ah, Qâsim b. Salâhuddîn al-Hânî

es-Seyrû ve's-sülûk ilâ meliki'l-mülûk İsimli Eser Bağlamında Nefsin Mertebeleri

Mevlüt ÖZÇELİK

Öz

Bu çalışma, 17. Yüzyıl Osmanlı mutasavvıflarından Kâsim b. Salâhuddîn el-Hânî'nin (ö. 1109/1697) *es-Seyrû ve's-sülûk ilâ meliki'l-mülûk* isimli eseri çerçevesinde nefsin mertebelerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmaya konu olan eserin dikkat çeken yönü, uzun yıllar tüccarlık yaptıktan sonra tasavvufa meylederek yedi yıl uzlete çekilen ardından iki yıla yakın kısa bir tahsil hayatından sonra hem müderrislik hem de şeyhlik makamına geçecek derecede kendini yetiştirmiş olan bir alimin kaleminden çıkmış olmasıdır. Eser, tasavvufun en temel meselelerinden biri olan "nefis" konusunu Halvetiyye tarikatında "atvâr-ı seb'â" diye tabir edilen ve *emmâre*, *levvâme*, *mülheme*, *mutmainne*, *râziye*, *marziyye* ve *kâmile* olarak sayılan yedi makam esasına göre incelemektedir. Müellife göre nefis, bu makamlardan her birinde sonraki makama karşı on perdeyle perdelidir ve bu perdelerden her biri, sonrakine göre daha yoğun haldedir. Bu nedenle nefsin Allah Teâlâ'ya en uzak olduğu makam, O'nunla kendi arasındaki perdelerin en yoğun olduğu "emmâre" makamıdır. Bu makamları başarıyla aşarak vuslat-ı ilâhîye nâil olmak ancak bir şeyhin gözetiminde seyr u sülûk

yapmaya bağlıdır. Aksi takdirde vuslata erişmek mümkün olmadığı gibi bazen sâlikin yanlış itikatlara saplanarak yoldan çıkması bile söz konusu olabilir. Bu itibarla sâlik, seyr u sülûkünü tamamlayıncaya kadar özellikle de kendisine birtakım ilhamların gelmeye başladığı “mülheme” makamında, başına buyruk hareket etmekten kaçınıp şeyhin gözetimi altında şeriatın ahkâmına sımsıkı sarılmalı ve tarikatın âdâbı çerçevesinde yaşamaya devam etmelidir. Bu hassasiyet üzere seyr u sülûke devam eden sâlik, kurbîyet-i ilâhîye erişecek, Allah Teâlâ’nın yeryüzündeki halifesi olmaya ve nihayet insanları Allah’ın yoluna irşad etmeye layık bir mürşid haline gelecektir. Tasavvufa sülûk etmekten maksat, işte bu gayenin gerçekleşmesini sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Halvetiyye, Nefis, Atvâr-ı seb’a, Kâsım b. Salâhuddin el-Hânî

GİRİŞ

İnsanı diğer canlılardan ayıran şey, hayra ve şerre meyletmeye müsait olarak yaratılan “nefis” unsuruna sahip olmasıdır. İnsan kendisine tevdi edilen bu varlığı terbiye ettiği müddetçe kurtuluşa erecek, onu ihmal edip günahlara dalmasına müsaade ettiği takdirde hüsrana uğrayacaktır.¹ Peygamberlerin gönderiliş gayelerinden biri insanların nefislerini tezkiye etmektir.² Bu itibarla nefislerin tezkiyesi, peygamberlerin vârisleri olarak kabul edilen âlimlerin³ en temel vazifelerinden biri olarak görülebilir. Bu vazifeye en fazla değer verenler zâhirî ve bâtinî ilimlerde temeyyüz eden mürşid-i kâmiller olmuştur. Buradan hareketle tasavvuf yoluna girmekteki asıl maksadın nefsi tezkiye etmek suretiyle insân-ı kâmil seviyesine çıkmak olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmaya konu olan Kâsım el-Hânî (ö. 1109/1697), tasavvuf yoluna girmeyi Allah’ın yoluna girmekten ibaret görür ve bunun, peygamberler ile üzerlerinde şeytanın hâkimiyeti bulunmayan hâlis kulların⁴ ahlâkından bir ahlâk olduğunu söyler. Ona göre bu ahlâkın elde edilmesi Allah’ın, kendisine kolaylaştırdığı kimseler için gerçekleşmesi kolay bir hadisedir. Bu yola girenler temiz bir zürriyete, mükemmel bir kâbiliyete ve selim bir fitrata sahip olan kimselerdir. Dünyevî ve uhrevî hiçbir lezzete râğbet etmeyen bu kimseler, daima Allah’a teveccüh eden, sadece O’nun zikriyle sükûnete eren, gündüzleri gölgeyi gözetip akşamleyin yuvalarına dönen kuşlar gibi güneşin batımıyla birlikte evlerine çekilip (Rableriyle baş başa kalan hâlis) kullardır.⁵

Hânî tasavvuf yolunun birtakım menzillerinin bulunduğunu, sâlikin bu menzilleri aşarak vuslata ulaşacağını söyler. Ona göre seyr u sülûk menzillerinin aşılması, dünyevî bir menzile ulaşmak için yoldaki konakların aşılmasına benzer. Nasıl ki maddî bir yolculukta yolu bilen bir rehber, azığa, bineğe, arkadaşına ve karşılaşılabilecek düşmanları korkutup püskürtecek silaha ihtiyaç duyulursa mânevî yolculukta da tasavvuf yolunu tanıyan ve onu öğretmeye kabiliyeti olan bir mürşide ihtiyaç vardır. Bu yolda sâlikin azığı takvâ; bineği himmet/gayret; arkadaşını kendisiyle aynı gayeyi taşıyan ihvân; şeytan ve nefis düşmanlarına

¹ eş-Şems, 91/8-10.

² Âl-i ‘İmrân, 3/164; el-Cümü’a, 62/2.

³ Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996), 4/414, “İlim”, 19 (No. 2682).

⁴ el-Hicr, 15/42.

⁵ Kâsım b. Salâhuddin el-Hânî, *es-Seyrû ve’s-sülûk ilâ meliki’l-mülûk*, thk. Saîd Abdülfettâh (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1422), 36.

karşı kullanacağı silahı ise esmâ(-i ilâhiyye)dir.⁶ Tasavvuf yoluna girmekten maksat nefsi terbiye ederek onu (temiz fitrat üzerine bulunduğu) ilk makamına yükseltmektir. Bunun yoluyla şeriat dairesinden çıkmaksızın Resûlullah'ın vazettiği oruç tutma, geceleri ihyâ etme, az konuşma, bütün mahlûkata karşı şefkatli olma, zikir ve tefekkür yapma, helal yiyip haramları terketme gibi mânevî ilaç ve tedavi yöntemlerini uygulamaktan geçer. Zira şeriatın belirlediği usul dışında başka bir yolla tedavi olmaya kalkışan kişi, iyileşeceği yerde daha farklı hastalıklara yakalanır.⁷

1. KÂSİM B. SALÂHUDDÎN EL-HÂNÎ (Ö. 1109/1697)

Kâsım b. Salâhuddîn el-Hânî, II. Osman'nın tahta çıktığı 1028/1619 yılında Halep'te dünyaya geldi. Tasavvuf yoluna girinceye kadar ticaretle uğraştı. Yirmi iki yaşındayken içinde İstanbul'un da bulunduğu bazı İslam memleketlerini gezdi. Önce Bağdat'a gitti, iki yıl sonra memleketi Halep'e döndü. İki aylık bir istirahatten sonra Basra'ya gidip on ay orada kaldı, adından tekrar Halep'e döndü. On gün sonra bir hac kafilesıyla Mekke-i Mükerrerme'ye gitti ve burada yaklaşık beş sene kaldı. Oradan İstanbul'a geçip bir sene yedi aylık ikametten sonra Halep'e döndü. Hânî'nin ticarî maksatla gerçekleştirdiği seyahatleri on yıl sürdü. Son seyahatinin ardından ticareti bırakıp tasavvuf yoluna girdi ve yedi yıla yakın inzivaya çekildi. Takriben 1066 yılında uzletten çıkıp Halep'teki şeyhlerden iki yıla yakın ilim tahsil ettikten sonra ilim öğretmeye başladı. Bazıları kendine talebe olmayı kabul ederken bir kısım öğrenciler, kendilerinin on yıldır ilim tahsil ettiklerini öne sürerek ilk zamanlar onunla alay etseler de kemalâtını gördükten sonra kendisinden ilim almayı kabul ettiler. Bir taraftan ilim okuturken bir taraftan da farklı konularda kitap telif ederek⁸ otuz yıla yakın irşadî faaliyette bulunan Hânî, 1109/1697 yılında vefat etti ve Halep'in "Bâbü'l-Makâm" mahallesi dışındaki kabristana defnedildi.⁹

Hânî, kısa süreli talebelik hayatında Ebû'l-Vefâ el-Arzî (ö. ?) başta olmak üzere birçok şeyhten ilim tahsil etmiş, Ahmed el-Humsî (ö. ?) vasıtasıyla tasavvuf yoluna girmiştir. Humsî, kendisinden sonra Hânî'yi Eşrefiyye Medresesi'ne halife tayin edip Hulviyye Medresesi'ndeki müderrisliği de ona tevdi etmiştir. Hânî, bu medreselerde bir taraftan müridlerle zikir merasimleri icra ederken bir taraftan da kendisine arz edilen fikhî meseleler hakkında Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre fetvalar vermiştir.¹⁰

⁶ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 37.

⁷ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 72.

⁸ Eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ali Rızâ Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem - el-mahtûtât ve'l-matbûât* (Kayseri: Dâru'l-Akabe, 1422), 3/2373-2374; Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 16-18.

⁹ Ebû'l-Fazl Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer* (B.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru İbn-i Hazm, 1408), 4/9-10; Hânî, *es-Seyrû ve's-sülûk*, 15-16; Yûsuf b. İlyân b. Musa Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe* (Mısır: Matbaatü Serkîs, 1346), 2/1482-1483; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu terâcîmi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-muste'ribîne ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002), 5/177; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcîmü musanniff'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1993), 8/104.

¹⁰ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 16.

2. ES-SEYRU VE’S-SÛLÛK İLÂ MELİKİ’L-MÛLÛK

Arapça olarak kaleme alınan eser bir mukaddime, on bab ve bir hâtimedden oluşmaktadır. Mukaddimede bu eserde geçen tasavvufî istilahlara açıklanmıştır. Birinci babda dünya ve dünyevî lezzetlerin kınanması; ikinci babda tasavvuf yoluna girmenin fazileti ve sâliki kemal derecesine çıkararak vasıflar; üçüncü babda Allah ile kullar arasındaki perdeler ve bu perdelerin kaldırılması için gerekli olan tövbe, inâbe ve benzeri konular işlenmiştir. Dördüncü babdan onuncu baba kadar sırasıyla nefsin emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile diye bilinen yedi mertebesi anlatılmış, her nefis mertebesinin sıfat ve halleri etraflıca incelenmiştir. Hâtime bölümünde ise insanların irşadiyle meşgul olacak mürşid-i kâmilde bulunması gereken sıfat ve haller, seyr u sülûke kabiliyetli olan veya bu kabiliyetten yoksun olan müridlerin sıfatları, şeytanın kalbe giriş yolları ve şeytanî hilelerden kurtulmanın çareleri anlatılmıştır.¹¹

Eser 1305/1887 yılında *Rehber-i seyr u sülûk* ismiyle “Adanalı” Ramazanzâde Abdünnâfi’ İffet (ö. 1308/1890) tarafından Türkçeye tercüme ve şerh edilmiştir. Söz konusu tercüme İ.B.B. Atatürk Kitaplığı’nda Osman Ergin Kitaplığı Yazma Eserler bölümünde 52 numarada kayıtlıdır. Ayrıca eser Saîd Abdülfettâh tarafından kapsamlı bir tahkik çalışmasıyla 2002 yılında Kahire’de basılmıştır. Bahsi geçen tercüme dışında eser hakkında ülkemizde güncel bir çalışma bulunmamaktadır. Tahkikli neşri üzerinden yürütülen bu çalışmanın kısmen de olsa bu sahadaki boşluğu dolduracağını söyleyebiliriz.

Eserin yurt içi ve yurt dışındaki birçok kütüphanede nüshası bulunmaktadır. Çalışmanın sınırlılığı açısından eserin sadece Türkiye kütüphanelerindeki kayıtlarını vermekle iktifa edilecektir. Söz konusu kayıtlar şöyledir:

Tablo 1. *es-Seyru ve’s-sülûk ilâ meliki’l-mülûk* İsimli Eserin Türkiye Kütüphanelerindeki Kayıtları

Bulunduğu Kütüphane	Koleksiyon	İstinsah Tarihi	D. No
İst. Süleymaniye Yazma Ezerler Ktp.	Antalya Tekelioğlu İl Halk Ktp.	1150/1736	07 Tekeli 392
Erzurum İl Halk Ktp.	Erzurum İl Halk Ktp.	1152/1738	25 Hk 2411
Nuruosmaniye Yazma Ezerler Ktp.	Nuruosmaniye Koleksiyonu	?	34 Nk 2417
İ.B.B. Atatürk Kitaplığı	Osman Ergin Kitaplığı	?	108
"	"	?	399
"	"	1172	457
"	"	1147	635
"	"	1183	792

¹¹ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 40-41.

3. NEFİS

"Nefis" kelimesi sözlükte ruh, kan, ceset, göz, bir şeyin kendisi,¹² can, zât,¹³ "hayat, hayâtın ilkesi, nefes, insan, kişi, hevâ ve heves, beden ve bedenden kaynaklanan süflî arzular"¹⁴ gibi anlamlara gelirken ıstılahta "kulun (kötü) sıfatları, kınanmış ahlâk ve fiilleri, kötü ahlâkların mahalli olmak üzere insan vücuduna konmuş latîf cisim",¹⁵ "kendisinde iradî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latîf buharlı bir cevher",¹⁶ bütün kötü huy ve süflî arzuların toplamından oluşan kötülüğü emredici nefis-i emmâre¹⁷ olarak tarif edilmektedir. Süffilerin mücâhede yoluyla terbiye etmeye çalıştıkları nefis, işte bu nefistir. Onlara göre nefis-i emmâre her türlü şerrin kaynağı, şeytanın insan bünyesindeki işbirlikçisi ve insanın en büyük düşmanıdır.¹⁸ Bu düşmanla yapılan mücadeleyse en büyük cihattır.¹⁹

Kur'an'da farklı türevleriyle üç yüze yakın âyette geçen nefis²⁰ kelimesi, insan için kullanıldığında ruh-i insanî, kalp, sadır ve beden gibi birçok farklı anlamı ihtiva eder.²¹ Süffilerin üzerinde durdukları ve terbiye edilmesi gerektiğini düşündükleri nefis, mizacına kötülük duygusu yerleştirilen,²² Hz. Yakup'un oğullarını aldatarak kardeşlerini kuyuya atmaya sevkeden,²³ Sâmîrî'ye put yapmayı hoş gösteren²⁴ Hz. Yusuf tarafından "aşırı derecede kötülüğü emredici" olarak nitelendirilen nefistir.²⁵ Yine bu nefis Resûlullah'ın

¹² İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1157; Ebü'l-Hasen Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İsmâd Abdülhâdî Kandîl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007), 2/427.

¹³ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 818.

¹⁴ Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529.

¹⁵ Abdülkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 160; Şehâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 264.

¹⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 472.

¹⁷ Yûsuf, 12/53.

¹⁸ Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1993), 100; Ahmed b. Hüseyin el-Horasânî el-Beyhakî, *Kitâbü'z-zühdi'l-kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sakafiyye, 1996), 156.

¹⁹ Uludağ, "Nefis", 2006, 32/529; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/244; Mustafa Aşkar, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), 313-314.

²⁰ Fatih İbiş, "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (Aralık 2012), 239.

²¹ Mehmet Ali Aynî, "(Nefs) Kelimesinin Manaları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 14 (Şubat 1930), 47; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 472; Hatice Cerrahoğlu Teber, *Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbirleriyle Münesebetleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 73-76.

²² eş-Şems, 91/8.

²³ Yûsuf, 12/18.

²⁴ Tâhâ, 20/96.

²⁵ Yûsuf, 12/53.

kendisinden Allah’a sığındığı,²⁶ en şerli arkadaş²⁷ ve en azgın düşman²⁸ olarak tanıtıp kendisiyle mücadeleyi en büyük cihat saydığı²⁹ son derece tehlikeli bir varlıktır.

Hücvîrî (ö. 465/1072) nefsin şerrin kaynağı, kötülüğün komutanı, bütün çirkin huy ve kınanmış fiillerin sebebi olduğu konusunda sûflerin hemfikir olduklarını söyler. Ona göre her ne kadar bazıları nefsi ruh olarak değerlendirirse de bu yanlıştır. Nefis ve ruh kalbe yerleştirilmiş birbirinden farklı iki latîf varlıktır; nefis şerrin ruh ise hayrın mahallidir. Nefis muhalefet bütün ibadetlerin başı ve mücâhede türlerinin en mükemmelidir. Kul nefisine muhalefet etmekle Hakk’a vâsıl olurken ona uyması durumunda helâke sürüklenir.³⁰

Nefis bu denli tehlikeli bir varlık olmakla beraber aynı zamanda eğitilerek insanın en şerefli varlık konumuna yükselmesini sağlayan bir cevherdir. Bu nedenle sûfler nefsin imhasını değil ıslahını hedeflemişler,³¹ bu ıslahın onu kötü sıfatlardan kurtarıp iyi sıfatlarla donatmakla mümkün olacağı konusunda birleşmişleridir. Nefsin ıslahına dair çözüm geliştiren sûflerden biri İmâm-ı Gazâlî’dir (ö. 505/1111). Ona göre nefsin ıslahı son derece güç bir hadisedir. Zira o, ev halkı arasındaki hırsız gibi dahilî ve sahibine karşı sevimli bir düşmandır.³² Ayrıca o, halden hale girebilen çok değişken bir varlıktır. Bu nedenle nefsin ıslahı, sadece ona muhalefet etmekle mümkün olmaz. Onu terbiye etmede en tesirli ilaç takvâ olmakla beraber bunun birçok usul ve âdâbı vardır.³³

Tasavvufî eğitimin nihâi hedeflerinden biri nefsin terbiye edilmesidir. Bu nedenle nefis, sûflerce yazılan eserlerin ana konuları arasında yer alır. Ayrıca bazı sûfler sadece nefis terbiyesini ele alan eserler yazmışlardır.³⁴ Seyr u sülûkte mücâhede yolunu benimsemeleri sebebiyle nefis konusuna daha fazla önem veren -içinde Halvetiyye’nin de bulunduğu- nefsânî tarikatlarda nefis hakkında geniş tahliller yapılmıştır.³⁵ Çalışmaya konu olan eserin telif sebeplerinden birisi de nefis terbiyesidir. Şimdi Hânî’nin bu konudaki görüşlerine geçelim:

²⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Mısır: Matba’atü’s-Saâde, 1974), 7/237.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 9/210.

²⁸ Tirmizî, *Edebü’n-nefs*, 100; Beyhakî, *Kitâbü’z-zühd*, 156.

²⁹ Ebü’l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî li’bni Battâl*, thk. Ebû Temîm Yâsin b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 10/210.

³⁰ Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 4/427.

³¹ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 277.

³² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Minhâcü’l-âbidîn ilâ cenneti Rabbi’l-Âlemîn*, thk. Mahmut Mustafa Halâvî (Beyrut: Dâru’l-Beşâri’l-İslâmiyye, 2012), 144-145, 221-222.

³³ Gazâlî, *Minhâc*, 144-145, 221-222. Gazâlî’nin nefsin tezkiyesine dair sunduğu çözüm yolları hakkında geniş bilgi için bk. Mevlüt Özçelik, *İmam Gazâlî’ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 41-103.

³⁴ Örnek olarak Muhâsibî’nin *Âdâbü’n-nüfûs ve Mu’âtebetü’n-nefs*’i, Hakîm et-Tirmizî’nin, *Edebü’n-nefs*’i ve Sülemî’nin *Uyûbü’n-nefs* isimli eserleri zikredilebilir.

³⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Muhiddin Usta, *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb’a Metodu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 110-218.

Müellif Hânî, nefsi "nefs-i şehvânî" ve "nefs-i nâtika" olarak ikiye ayırır. Ona göre nefis-i şehvânî filozofların "rûh-i hayvanî"³⁶ olarak nitelendirdikleri hayat, his, hareket ve irade kuvvetlerini kendinde taşıyan latîf buhardır. Bu buhar bedeninin hem zâhirine hem de bâtınına doğduğunda "yakaza" denen uyanıklık; sadece bâtına doğduğunda "uyku"; bedenden tamamen kesilmesi halinde ise "ölüm" şeklinde ortaya çıkar. Nefs-i nâtıkaya gelince;³⁷ Hânî'ye göre bu nefis, zatında maddî unsurlardan soyutlanmakla beraber fiilerinde onlara ortak olan bir "cevher"dir. Emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile şeklinde farklı mertebelere ayrılan bu cevhere "kalp", "latîfe-i rabbâniyye",³⁸ "latîfe-i insâniyye"³⁹ ve "hakikatü'l-insân"⁴⁰ gibi isimler verilir. Terbiyesi hedeflenen, şer'î emirleri idrak eden ve onlarla mükellef olan nefis işte bu cevherdir. Bu cevherin biri "zâhir" diğeri "bâtın" olmak üzere iki yönü vardır. Zâhir yönü daha önce bahsi geçen "nefs-i şehvânî", bâtın yönü ise "ruh"dur. Ruhun bâtını "sır", sırrın bâtını "sırru's-sır", sırru's-sırrın batını "hafî", hafînin batını ise "ahfâ"dir. Bir şeyin bâtını demek o şeyin hakikati ve (ana) maddesi demektir.⁴¹

Bu düşünceden hareketle Hânî, "en büyük ruh"un Allah'ın emrinden bir emir olan⁴² insan ruhu olduğunu söyler. Ona göre mâhiyetini Allah'tan başkasının bilmediği bu ruhun âlem-i kebîrde akl-ı evvel, kalem-i a'lâ, levh-i mahfûz, hakikat-i Muhammediyye, rûh-i Muhammedî, rûh ve nefis-i külliye; "âlem-i sağır" denen insan alemindeyse ahfâ, hafî, sırru's-sır, sır, ruh, kalp, nefis-i nâtika ve latîfe-i insâniyye gibi isimleri vardır. En büyük ruh, "en büyük halîfe" olarak ilk yaratılan varlıktır. Onun ilk tenezzül ettiği makam ahfâ'l-hafî, son makam ise kalptir. Buna göre "kalp" aslında insan cismine çeki düzen vermek üzere "kalp" mertebesine inen "en büyük ruh" ve "en büyük halîfe" olan varlıktır. Onun insan cismiyle münasebeti hayvanî ruh (nefs-i şehvânî) vasıtasıyla gerçekleşir. Zira en büyük ruh tam latif; cisim tam kesif; hayvanî ruh ise yarı latif yarı kesif bir haldedir. Bu yüzden o (en büyük ruh) aslî makamından tenezzül ettikten sonra "hayvanî ruh" ile "cisim" arasında vasıta olmaya müsait bir hale gelmiş; hayvanî ruhla olan münasebeti sebebiyle "kalp" adını almıştır.

³⁶ Cürçânî, rûh-i hayvanîyi maddî kalbin içindeki latîf bir cisim olarak tarif eder. Ona göre rûh-i insanî, âlem-i emrden inerek hayvanî ruha binen ve insanın idrak edici kuvvetini temsil eden latîfedir. Akılların bunu idrak etmesi mümkün değildir. (Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Komisyon (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 112.) Aynı bilgi Cürçânî'den naklen Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) tarafından tekrarlanır. Bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/885.

³⁷ "Konuşan nefis" anlamına gelen nefis-i nâtika (Cebecioğlu, *T.T.D. Sözlüğü*, 475), İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) göre insanı insan yapan en şerefli varlıktır. İnsan, akıl kuvvetine sahip olan bu nefis sayesinde meleklerle ortak olup hayvanlardan ayrılır. Bk. (Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, thk. İbnü'l-Hatîb (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 56, 65.)

³⁸ Bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/3; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 178.

³⁹ Bu iki latife hakkında geniş bilgi için bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 396.

⁴⁰ Hânî, "kalp" ile ilgili düşüncesinde İmâm-ı Gazâlî'den etkilenmiş gözükmektedir. Nitekim Gazâlî, maddî organ ve rabbânî latîfe olmak üzere iki tür kalbin bulunduğunu söyler. Ona göre maddî kalp insan ve hayvanların ortak unsuruyken rabbânî latîfe şeklindeki kalp, insana has olan ve onun hakikatini oluşturan varlıktır. Bu manadaki kalp insanın idrak eden ve bilen kuvvetini temsil eder. İlâhî hitaba, azaba, azara ve emre muhatap olan işte bu kalptir. Bk. (Gazâlî, *İhyâ*, 3/3.)

⁴¹ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 70-72, 127.

⁴² el-İsrâ, 17/85.

Biaenlayh kalp bir yönü âlem-i şehâdete diğere yönü âlem-i gayba bakan iki yönlü bir varlıktır.⁴³

Salâhuddîn el-Hânî kalbi eşyanın en şerefli, tecellîlerin mahallî,⁴⁴ ilâhî sırların hazinesi ve hakikatlerin nakşedildiği mahal olarak nitelendirir. Ona göre “Bunda, kalbi olan ve hazır bulunup kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır.”⁴⁵ âyetinde bu kalbe işaret edilmiştir. Burada “kalbi olan kimse” ile “mürşid-i kâmil”, “hazır bulunup kulak veren kimse” ile ise “mürîd” kastedilmiştir. Mürîd âlem-i gaybı unutarak âlem-i şehâdete yöneldiğinde ulvî hasletler kendisine perdelenir ve hayvanlaşır; âlem-i şehâdeti unutarak âlem-i gayba döndüğünde süflî hasletlerden arınarak melekleşir; yekdiğerini unutmaksızın bu iki âlemden birine tecevüh ettiğindeyse “insân-ı kâmil” derecesine yükselir. Bu derece “mukarrebûn” zümresi dışındakiler için müyesser olmayan ve “en büyük cihâd” sayılan nefis mücâhedesine neticesinde elde edilen yüce bir makamdır.⁴⁶

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Hânî kalbi, terbiye edilmiş nefis; nefis-i emmâreyi ise nefsânî arzularla dolmuş kalp olarak değerlendirmektedir. Nitekim o, kalbin dünyevî nimet ve lezzetlerden (haddinden fazla) yararlanıp nefsânî arzulara dalarak cesede yöneldiğinde yetmiş perdeyle perdeleneneğini ve nefis-i emmâreye dönüşeneğini söyler. Ona göre kalbin hakkı beden üzerine âmir olmak; beden hakkıysa kalbin emir ve yasaklarına itaat etmektir. Kalbe şehevî arzuların galip gelmesi durumunda işler tersine dönerek âmir memur konumuna düşer. Bu durumda padişah konumundaki kalp, “nefis” denen kahredici düşmana esir olur. Sâlik bu mertebede kendini unutup uzunca bir süre bekleyecek olursa kalbin âlem-i gayba teveccüh etme özelliği ortadan kalkar. Kalbin kararırıp kirlenmesi denen şey işte bu halden ibarettir. Demirin paslandığı gibi kalbin de paslanacağını bildiren hadis⁴⁷ bu duruma işaret etmektedir. Kalp (bayağı) tabiata meyletme, şehevî arzulara boyun eğme ve nefis-i şehvânî ile karşılaşma sebebiyle kirlendiğinde övülen sıfatlarını yerilen sıfatlarla değiştirir. Böyle bir kalbin sahibi sûret farkı dışında hiçbir özelliğinde hayvanlardan ayırt edilmez olur. Ancak kalp kirlenmeden arındırıldığı takdirde kendisinde bütün eşyanın müşâhede edildiği bir aynaya dönüşür.⁴⁸

Hânî’ye göre şehevî arzulara uyup şeriata muhalif şeylere meyletmek kalbin helâk olmasına sebep olurken gayb âlemine yönelmekse günah ve şehevî arzuların kaynaklanan kirlerin temizlenerek kalbin ilâhî tecellîlere mazhar olmasına vesile olur. Şehevî arzuların tamamen arınan kalp önceki saf haline döner, Allah’la arasındaki perdeler kaldırılır ve böylece matlûbuna ulaşmış olur. Ancak kalpteki perdelerin kalkıp kulun, Allah’ı (mânen) müşâhede edebilmesi için öncelikle “tövbe” kapısından geçmesi gerekir. Tövbe huzûr-i ilâhîye yakınlık makamına erişmek için girilecek kapıların ilkidir. Zira o, hakkında nâzil olan ilâhî emir⁴⁹ sebebiyle herkese zorunlu olan bir vazifedir. Ayrıca tövbeye teşvik mahiyetinde

⁴³ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 111-114.

⁴⁴ Tecellîlerin ortaya çıktığı varlık mertebeleri için krsş. Ali Kürşat Turgut, *İbn Türke Metafiziji* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 117-140.

⁴⁵ Kâf, 50/37.

⁴⁶ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 114-115, 127.

⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmi’ li-şü’abi’l-îmân*, thk. Abdül’alî Abdülhamîd Hâmîd (Bombay: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 3/312.

⁴⁸ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 115-116, 127. Krsş. Gazâlî, *İhyâ*, 5/20-21.

⁴⁹ en-Nûr, 24/31.

birçok hadis vârid olmuştur. Bu nedenle sâlike düşen devamlı surette taatleri işleyip günahları terketmek ve zaman kaybetmeden tövbeye sarılmaktır. Tövbenin terki günahların katmerleşmesine sebep olur. Şöyle ki tövbeyi terkeden kişi, bilfiil işlediği günah dışında bir de tövbeyi terkettiği için günaha düşerek günahını ikiye katlar. Bu nedenle günahkâr kişinin tövbeye ihtiyacı yiyecek, içecek ve meskene olan ihtiyacından daha fazladır. Zira günahlar insanın gaybî meseleleri idrak etmesini engeller ve Mevlâsıyla arasına perde olur. Tövbe, işte bu perdelerin kaldırılmasına ve Allah'a vâsil olmaya vesile olan büyük bir nimettir.⁵⁰

3.1. Nefsin Mertebeleri

Tarikatlar seyr u sülûk usullerine göre ruhanî ve nefsanî olmak üzere iki kısma ayrılır.⁵¹ Nefis bu tarikatlarda farklı tasniflere tâbi tutulur; ruhanî tarikatlarda levvame, mülheme ve mutmainne olarak üç; nefsanî tarikatlarda ise emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile olmak üzere yedi makama taksim edilir. "Atvâr-ı seb'a" denen bu makamlarda sırasıyla Lâ ilâhe illallâh, Allah, Hû, Hakk, Hay, Kayyûm ve Kahhâr isimleri zikredilir.⁵² Nefsanî tarikatlar arasında yer alması sebebiyle Halvetiyye'de yedili tasnif benimsenmiştir.⁵³ Bununla beraber Halvetiyye'den ortaya çıkan şubelerde söz konusu isimler ve zikir adedi konusunda farklı uygulamalar bulunmaktadır.⁵⁴ Çalışmaya konu olan eserde de nefis, Halvetiyye usulüne göre yedi makam olarak işlenmiştir.⁵⁵

Hânî'ye göre nefsin farklı isimlerle anılması, nitelenmiş olduğu sıfatlar sebebiyledir. Şöyle ki eğer nefis-i nâtika nefis-i şehvânî ile karşılaşır, onunla uyum içinde olur ve emri altına girerse "emmâre"; şer'î emirlerin altında sükûnete erip Allah'a itaat etmeye boyun eğmesine rağmen yine de şehvî arzulara meyilecek halde olursa "levvâme" diye isimlendirilir. Şayet nefis-i nâtikadaki şehvî arzulara olan meyil ortadan kalkıp nefis-i şehvânîye muhalefet etme gücü artar, âlem-i kudse meyli ziyadeleşir ve birtakım ilhamlar almaya başlarsa "mülheme" diye adlandırılır. Nefis-i emâreye olan yakınlığı sebebiyle bu nefis-i mülhemede hâlâ birtakım ıstıraplar bulunur. Eğer ondaki ıstıraplar sükûnete erer, nefis-i şehvânîye ait arzulardan hiçbir eser kalmazsa "mutmainne" diye isimlendirilir. Nefis-i mutmainne, içinde bulunduğu halden daha ileri yükselerek her türlü makam tutkusundan ve nefsanî arzulardan geçerse "râziye" diye adlandırılır. Nefis-i râziye içinde bulunduğu halini iyice mükemmelleştirip hem halk hem de Hakk nezdinde razı olunan bir konuma yükselirse "marziyye" makamına çıkar. Bu makamdaki nefis, kendilerini irşad edip kemale erdirmek

⁵⁰ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 117-121.

⁵¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 262-264; Reşat Öngören, "Tarikat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/96.

⁵² Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 190-191; İbrahim Hakkı Erzurumî, *Mârifetnâme* (İstanbul: Matba'a-i Ahmed Kâmil, 1330), 491; Uludağ, "Nefis", 2006, 32/528; Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 122. "Atvâr-ı Seb'a" ile ilgili eserler hakkında geniş bilgi için bk. Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de 'Atvâr-ı Seb'a' Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 44-45.

⁵³ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/394.

⁵⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. İsa Çelik - Birol Yıldırım, "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 26-30.

⁵⁵ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 190-191.

üzere halkın arasına dönmekle emredilecek olursa “kâmile” diye isimlendirilir.⁵⁶ Bu yedi sınıf nefsin herbirinin kendine has seyri, âlemi, mahalli, hali ve vâridi vardır.⁵⁷ Bunları tablo halinde şöyle sıralayabiliriz:⁵⁸

Tablo 2. *es-Seyrû ve’s-sülûk ilâ meliki’l-mülûk* İsimli Esere Göre Nefis Makamlarının Özellikleri

Nefis	Seyri	Âlemi	Mahalli	Hali	Vâridi
Emmâre	Seyr ilel’lâh	Şehâdet	Sıdk	Meyl	Şerîat
Levvâme	Seyr lil’lâh	Berzah	Kalp	Muhabbet	Tarîkat
Mülheme	Seyr ‘alel’lâh	Ervah	Rûh	Aşk	Mârifet
Mutmainne	Seyr ma’al’lâh	Hakikat-i Muhammediyye	Sır	İtmi’nân/Sükûnet	Bazı şer’î sırlar
Râziye	Seyr fil’lâh	Lâhût	Sırru’s-sır	Fenâ	-
Marziye	Seyr ‘anil’lâh	Şehâdet	Hafâ	Hayret	Şerîat
Kâmile	Seyr bil’lâh	Vahdette kesret, kesrette vahdet	Ahfâ	Bekâ	Diğer nefis vâridlerinin tamamı

Hânî bu mertebelerden ilkinin inhiyâz (tefrika) karanlıklarının makamı, ikincisini envâr makamı, üçüncüsünü esrâr/sırlar makamı, dördüncüsünü kemal makamı, beşincisini visâl makamı, altıncısını tecelliyât-i e’âl makamı, yedincisini ise tecelliyât-i esmâ ve sıfât makamı olarak adlandırır. Ona göre sâlik, hangi makamda bulunuyorsa bir sonraki makama karşı; nefis-i kâmile makamına çıktığında ise Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellîsi (tecelliyât-i esmâ ve sıfât) ile Allah’ın zâtının tecellîsine (tecellî-yi zât) karşı perdelidir. Bunun sebebi Allah’ın zâtının tecellîden muhal oluşudur. Bu durum güneşin çıplak gözle görülmesinin imkânsızlığına benzer. Bu sebepten sûfiler Allah’ın zâtı itibariyle mevcûdât üzerine tecellî etmesinin söz konusu olmadığını, O’nun sadece isimlerinden müteşekkil olan perdeler arkasından tecellî edeceğini, dolayısıyla nefis makamlarının en yücesinin ilâhî isim ve sıfatların tecellî ettiği “nefis-i kâmile” makamı olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre sâlik, seyr u sülûkün sonuna varıp vuslat-ı ilâhîyyeye nâil bile hâlâ Allah’ın zâtına karşı perdelidir. Bu düşünce “tecellî”nin Allah’ın bazı varlıklara veya kişilere girmesi anlamındaki “hulûl”⁶⁰ anlayışından tamamen farklı olduğunu göstermektedir. Zira zâtî tecellî, Allah’ın zâtının isim ve sıfat perdeleri arkasından mevcûdâta tecellî etmesi demektir.⁶¹ Her ne kadar bazı sûfiler zâtî tecellîden bahsetmiş

⁵⁶ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 70-71, 127.

⁵⁷ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/528.

⁵⁸ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 127-128, 141, 165, 187, 195-196, 199, 205.

⁵⁹ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 38.

⁶⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 284.

⁶¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 640.

olsalar da⁶² evliyânın çoğunluğu bunu caiz görmemişlerdir.⁶³ Aynı kanaati benimsemesi Hânî’nin temkin ehli bir sûfî olduğunu göstermektedir.

Hânî, bir hadisten⁶⁴ hareketle Allah ile kullar arasında, nûrânî ve zulmânî olmak üzere yetmiş perdenin bulunduğunu, “seyr u sülûk” denen mânevî yolculuğun bu perdelerin açılmasını sağlamak için yapıldığını söyler. Ona göre bu yetmiş perde nefsin yedi makamına tekabül etmektedir. Bu durumda nefis her makamda bir sonraki makama karşı on perdeyle perdeli olur. Bu perdelerden her biri, sonrakine göre daha kesif/yoğun, her makamın perdeleri de sonraki makamın perdelerine göre daha kesiftir. Bu sebeptendir ki sâlik, bir makamdan diğerine ulaştığında Allah’a vâsıl olduğunu iddia etmeye başlar.⁶⁵ Yine ona göre seyr u sülûk esnasına en önemli iş kötü ahlâkı iyi ahlâkla değiştirmek, nihâî hedef ise sözü edilen perdelerin kaldırılmasını sağlayarak Allah’a vâsıl olmaktır.⁶⁶

Hânî bahsi geçen zulmânî perdeleri duvara, nûrânî perdeleri ise arkasındaki eşyanın görünmesine tamamen mâni olmayan cama benzetir. Ona göre zulmânî perdelerin en büyüğü günahlardır. “Basiret” denen kalp gözü günah perdeleriyle örtüldüğünde onda, gayb âleminin nurlarından hiçbir şey görünmez ve böyle bir kalbin sahibi işlediği günahları umursamaz olur. Kalbin kirlenip (rayyin) mühürlenmesi (hatm) işte bu halden⁶⁷ ibarettir. Sâlik tövbe ettiğinde kalbindeki zulmânî perdeler aralanır ve basiret gözüyle ilâhî hakikatleri seyretmeye, Allah’ın azabından korkup sevabını ummaya ve taatlere devam edip kötülüklerden kaçınmaya başlar. Ancak sâlik, bu andan itibaren nûrânî perdelerle perdelenir. Bu perdelenme ise onun, amellerini kendi kudretiyle yaptığını düşünerek onlara güvenmesinden kaynaklanmaktadır. Taatlere ara vermeden devam etmesi durumunda zamanla kendine güven perdesi de ortadan kalkar. Böylece sâlik, amellerini görmeyi bırakıp kendisini amel işlemeye muvaffak kılması sebebiyle Allah’a minnettâr olmaya ve şükür konusundaki eksikliklerini itiraf etmeye başlar. Bu minval üzere taatlere devam ettiği takdirde Allah’tan gelen ilâhî lütuflar onu tamamen kuşatır ve kalbindeki nûrânî perdelerin hepsi kaldırılır. Nihayet sâlik sadâkat makamına erer ve Allah’ı müşâhede etmeye başlar.

⁶² Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t tasavvuf*, thk. John Arberry (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1994), 90.

⁶³ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 48.

⁶⁴ Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat*, thk. Ebü’l-Kâsım Süleyman vd. (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1415), 6/278.

⁶⁵ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 38-39.

⁶⁶ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 180.

⁶⁷ Rivayete göre Resûlullah (s.a.v.) bir günah işlenmesi durumunda kalpte siyah bir noktanın oluşacağını, tövbe edilip günahattan vaz geçildiği takdirde (bu noktanın kalkıp) kalbin parlayacağını, günahların artması durumunda bu siyah noktanın da artacağını bildirmiş, işlenen günahların kalpleri kararttığını bildiren âyette (el-Mutaffifîn, 83/14) buna işaret edildiğini haber vermiştir. Bk. (Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-’imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1995), 8/72 (No. 7940). Hânî, bu ifadeleriyle bahsi geçen hadise işaret etmektedir. Kalbin bu şekilde kararip mühürlenmesi meselesi, sûfler başta olmak üzere bütün İslam ulemasının üzerinde ittifak ettikleri bir görüştür. Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 437/1845) söz konusu hadisi, müfessirlerden nakillerde bulunarak şerh etmiştir. Bk. (Muhammed b. Ali Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb fi muâmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’ilmiyye, 2005), 1/312-313). Ayrıca bk. (Hakîm et-Tirmizî, *Edebü’n-nefs*, 50-52; Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Uyûbü’n-nefs*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Mektebetü’s-Sahâbe, ts.), 23; Gazâlî, *İhyâ*, 1/312, 3/12, 4/14). Gazâlî’nin bu konudaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Özçelik, *İmam Gazâlî’ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*, 112-118.

Ancak bu müşâhede baştaki gözle değil, basîret gözüyledir. Zira O (c.c.), bu şekilde görülmekten münezzehtir.⁶⁸

3.1.1. Nefs-i Emmâre

“Nefs-i emmâre” nefsin aşırı derecede kötülüğü emreden bir varlık olduğunu ifade eden âyetten⁶⁹ iktibas edilmiş bir kavram olup en aşağı nefis makamını temsil eder. Bu makamdaki nefis insanı tehlikelere sürükleyen, düşmanlara yardım eden, hevâya tâbi olan; bu nedenle sürekli töhmet altında tutulması, daima muhalefet edilmesi ve hoşlanmadığı şeylere sevk edilmesi gereken,⁷⁰ insanı fuzuli olan şehvî arzulara meylettiren,⁷¹ kalbi süflî şeylere sevk eden; şerrin, kötü ahlak ve davranışların kaynağı olan,⁷² Allah’tan tamamen yüz çeviren ve O’nun nurundan hiç nasip verilmeyen, hissî olan varlıkların sevgisine ve bedenlerin şehvî arzularına mağlûp olan, vehimler karanlıklarında yolunu şaşırان, rûhî lezzetleri ve aklı âlemleri inkar eden⁷³ bir varlıktır.

Hânî nefis-i emmâreyi, “kalp” olarak adlandırılan nefis-i nâtıkanın tabiî duygulara meyletmesi, şehvî arzulara boyun eğmesi ve bütün güzel sıfatlarını kötü sıfatlarla değiştirmesi sebebiyle kirlenerek sûreti dışında hiçbir konuda hayvanlardan ayırt edilmez hale gelmiş şekli olarak değerlendirir. Ona göre nefis-i emmârenin başlıca sıfatları cehâlet, cimrilik, hırs, kibir, öfke, oburluk, şehvet, haset, gaflet, kötü ahlâk, kendisini ilgilendirmeyen konuşma ve benzeri şeylere dalmak, insanlarla alay etmek, onlara buğz etmek, el ve dil ile eziyet etmektir. Aşırı derecede kötülüğü emrettiği⁷⁴ ve kişinin en azgın düşmanı olduğu⁷⁵ bildirilen nefis, nefis-i emmâredir. Resûlullah’ın Tebük savaş sonrası küçük cihattan büyük cihada döndüklerini ifade edip büyük cihadın nefisle yapılan mücâhede olduğunu bildirmesi⁷⁶ nefisle mücadelenin küffarla yapılan cihattan daha zor olduğuna dikkat çekmektedir. Hânî, nefis-i emmârenin bu derece necis ve sapkın olmasını, “tabiat” zulmetine düşerek hakkı bâtıldan, hayrı şerden ayırt edemeyecek hale gelmesine bağlar. Ona göre şeytanın insanın kalbine girmesi ancak nefis-i emmâre vasıtasıyla gerçekleşir. Bu itibarla sâlikin nefis-i emmâresine karşı son derece uyanık olması, asla ona güvenmemesi ve eziyet edilmesi durumunda kendisine destek olunmaması gerekir. Onun terbiyesi yeme, içme ve uyku gibi ihtiyaçlarını azaltarak şehvî ve hayvanî sıfatlarını zayıflatmakla mümkündür. Böyle yapıldığı takdirde artık nefis, “emmârelik” vasfından kurtulup şerefli, izzetli ve yüce bir nefis konumuna yükselir.⁷⁷

⁶⁸ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 120-121.

⁶⁹ Yûsuf, 12/53.

⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/283-284.

⁷¹ Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/334.

⁷² Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Mu’cemü ıstılâhâtî’s-sûfiyye*, thk. Abdülâl Şâhîn (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1992), 115; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 473.

⁷³ Lisânüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdullah b. Saîd es-Selmânî, *Ravzatü’t-ta’rîf bi’l-hubbi’s-şerîf*, thk. Muhammed el-Kettânî (Beirut: Dâru’s-Sekâfe, 1970), 165.

⁷⁴ Yûsuf, 12/53.

⁷⁵ Tirmizî, *Edebü’n-nefs*, 100; Beyhakî, *Kitâbü’z-zühd*, 156.

⁷⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 10/210; Beyhakî, *Kitâbü’z-zühd*, 165.

⁷⁷ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 128.

Hânî, "hayvanî nefis" seviyesinde bulunması⁷⁸ sebebiyle kulun Rabbine en uzak olduğu makamın "nefs-i emmâre" olduğunu söyler. Ona göre sâlik bu makamda Allah'a zulmânî perdelerle, diğer makamlarda ise nûrânî perdelerle perdelidir. Bu perdelerin kaldırılması için sâlik, şeyhinin talim ettiği "Lâ ilâhe illellâh" ismini usulüne uygun olarak gece-gündüz açıktan veya gizli olarak, oturarak veya ayaktaiken bolca zikretmelidir. Bu zikir sayesinde Allah onun kalbinde "melekûtî bir kandil" yakacak; sâlik de bu kandille güçlenen basîreti sayesinde kalbindeki çirkin sıfatları görmeye başlayacaktır. Bununla beraber Hânî sâlikin bu makamdayken kötü sıfatları iyi sıfatlardan sadece diliyle ayırt edebileceğini, bu nedenle onun bütün gayretini ortaya koyarak kalbini zâhirî ve bâtinî günahlardan arındırması gerektiğini söyler. Ona göre bu konuda muvaffak olmanın yolu bolca ve aralıksız olarak zikir yapmaktan geçer. Sâlik ne denli zikre önem verirse kötü fiillere karşı nefreti ve onlardan kurtulma konusundaki gayreti o denli artacak; mücâhede ve daimî zikir kalbe gelen ilâhî cezbeleri güçlendirecek; bu cezbeler sâliki kemal derecelerinin zirvesine çıkaracak ve nihayet sâlik ilâhî emâneti ve tecellîleri yüklenmeye müsait hale gelecektir.⁷⁹ Bununla beraber "Lâ ilâhe illellâh" zikrinin sadece dil ile yapılması yeterli değildir. Zira bu zikrin hedefi sâliki tevhîd-i ef'âl⁸⁰ derecesine çıkarmaktır. Mânası idrak edilerek yapılması durumunda bu zikir, geçmiş günahlardan kaynaklanan zulmânî perdelerin kalpten kalkmasına sebep olur; böylece mürid basiret gözüyle kâinatta Allah'tan başka hareket ettiren, sükûnete erdiren, ihşanda bulunan, mâni olan, zarar veya fayda veren hiçbir varlığın bulunmadığını müşâhede etmeye başlar. Bu müşâhedenin birtakım alametleri vardır. Yaratılmış hiçbir varlığı kerîh görmemek, -mümin ya da kâfir- hiç kimseye, hiçbir hayvana hatta düşmana bile eziyet etmemek bunlardan bazılarıdır. Mürid, kalbinde nefis-i emmâreye ait sıfatların olduğunu hissettiği müddetçe bu zikre devam etmelidir ki saâdetlerin ilk basamağı olan tevhîd-i ef'âl mertebesine ulaşmış olsun.⁸¹

Hânî'ye göre müridin nefisini terbiye ve kalbini tasfiye etme konusunda başarılı olması kendine lazım olan tahâret, abdest, namaz gibi fikhî meseleler ile Allah'ın varlığı, sıfatları gibi itikadî konular hakkında bilgi sahibi olmasına bağlıdır. Bununla beraber sâlikin zaruri bilgileri öğrendikten sonra başka ilimlerle meşgul olması doğru olmaz. Zira ona öncelikle lazım olan nefisini kötü karakterinden kurtarmak; kalbini kibir, tamahkârlık, haset, ucub, buğz, öfke ve şehvet gibi eşyanın hakikatlerini ve ilimlerin inceliklerini anlamaya engel olacak kirlerden arındırmaktır. Bunun yoluysa şeytanın kalbe sirayet yollarını daraltmak, kuvvetlice zikir yapıp yemeği ve uykuyu azaltmaktır. Zira nefis-i emmâre mertebesi "siccîn" ve "esfel-i sâfilîn" olarak nitelendirilen tehlikeli bir makamdır. Bu makamın geçilmesi diğerlerine göre daha önemlidir. Bu tehlike sebebiyle şeyhler organları gafletten uyandırmak için zikrin açıktan yapılmasını tavsiye etmişlerdir. Hânî'ye göre bu makamı başarıyla geçmek isteyen mürid sadece zikirle yetinmemeli; şeriatın hükümlerine uymalı, nefisini her an muhasebe altında tutmalı, onu ölüm ve ölümden sonra karşılaşılabilecek hallerle korkutmalıdır. Zira emmâre mertebesi, müridin korkuyla ümit arasında bocaladığı bir makamdır. Bu nedenle bu makamında daha çok korkuya neden olan sebepler

⁷⁸ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 72,128.

⁷⁹ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 39-40.

⁸⁰ Tevhîd-i ef'âl, kâinattaki varlıkların fiillerinin Allah'ın irade ve kudretine isnad edilmesidir. Bk. (Davud Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, çev. Mehmet Bayraktar (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 233-234). Bu tevhîde ulaşan sâlik "Lâ ilâhe illellâh" derken "Allah'tan başka fâil/yaratıcı yoktur" anlamında "Lâ fâile illellâh" der. Bk. (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2005), 359).

⁸¹ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 132-133.

hatırlanmalıdır. Bununla beraber korku ümitsizlik noktasına varmamalı; ümitsizliğin ortaya çıkması durumunda ise Allah’ın rahmetine, affına ve keremine vesile olacak sebepler hatırlanmalıdır.⁸²

Hânî, duanın ibadetin özü olduğu,⁸³ Allah’a duadan değerli bir şeyin olmadığı⁸⁴ ve dua etmeyen kimse için ilâhî gazabın söz konusu olacağı⁸⁵ yönündeki hadislerden hareketle emmâre makamını başarıyla geçmenin diğer bir şartının acziyet içinde, yalvararak ve kabul edileceğine inanarak nefs-i emmârenin tehlikelerinden kurtarması için Allah’a çokça dua edip O’na yönelmek olduğunu söyler. Ona göre sayısız ihsana mazhar kılınan insanın bu ihsanların sahibinden yüz çevirip şeytan, dünya ve dünyevî arzularından ibaret olan Allah düşmanlarına yönelmesi kabul edilemez bir hatadır. Bu hatayı yapanın Allah düşmanları gibi ilâhî gazaba uğrayıp huzûr-i ilâhîden uzaklaştırılması kaçınılmazdır. Ancak usulüne göre nefs-i emmâresiyle mücadele eden insan, tıpkı “meleklerin kıblesi” olan atası Hz. Âdem gibi en büyük hilâfete vâris olmayı hak edecektir. Öyleyse sâlik helâk olmasına ve Allah katındaki değerinin düşmesine sebep olan “gaflet” uykusundan uyanmalı, hesap için huzuruna sevk edilmeden önce Mevlâsına yönelmeli, kendisini Rabbinden alıkoyan her şeyi terketmeli, elindeki nimetlere kanaat ederek kimseye el açmamalı, fâni lezzetleri (dünya) ehline bırakmalı, sadece kendisini ilgilendiren işlerle meşgul olmalı, tövbeyi ve Allah’a yönelişi asla ertelememelidir. Nitekim Resûlullah dünyâyı, (dünya) ehline bırakmayı tavsiye edip dünyadan yeter miktardan fazla alan kişinin farkına varmadan onun tehlikesini almış olduğunu bildirerek⁸⁶ haddinden fazla dünyaya dalan kimsenin bilinçsizce kendini helâk etmeye çalıştığına işaret etmiştir.⁸⁷

3.1.2. Nefs-i Levvâme

Nefs-i Levvâme işlediği hata ve günahlarından pişmanlık duyarak kendisini ayıplayan, şeriatın emirlerini yerine getirmediği için kendisini hesaba çeken, kötülöklere dalması sebebiyle sahibini kınayıp onu tövbeye davet eden nefistir.⁸⁸ Rabbine karşı kusurlarından dolayı sahibini çokça kınaması sebebiyle “levvâme” ismiyle anılan bu nefis,⁸⁹ gafletten uyanacak derecede kalbin nuruyla nurlanan, kötü halini ıslah etmeye çalışan, zulmânî mizacı sebebiyle kendisinden kötülük sadır olunca ilâhî bir uyarıyla bunu telafi etmeye çalışan bu nedenle kendini kınayan, bir taraftan da Rabbine dönerek tövbe ve istiğfarda bulunan böylece Allah tarafından nurlandırılıp hakkında yemin edilen⁹⁰ nefistir.⁹¹ Hakk’a tâbi olmakla birlikte hâlâ shehevî arzulara meyli bulunan⁹² ancak yaptığı kötülüklerin

⁸² Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 133-134.

⁸³ Tirmizî, “Da’avât”, 2 (No. 3371).

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/360.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/448; Ebû Bekr Abdullah İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannefi’l-ahâdis ve’l-âsâr* (Lübnan: Mektebetü’r-Reşid, 1409), 6/22.

⁸⁶ Ebû’l-Hasen Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), 10/254.

⁸⁷ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 134-137.

⁸⁸ Hasan Şerkâvî, *Mu’cemü elfâzi’s-sûfiyye* (Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1987), 273; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 265.

⁸⁹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/4, 4/44.

⁹⁰ el-Kıyâme, 75/2.

⁹¹ Kâşânî, *Istılâhâtî’s-sûfiyye*, 115-116.

⁹² Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 271.

kısmen farkına varıp özeleştiri yapmaya⁹³ ve kötülüklerden iyiliklere meyletmeye başlayan⁹⁴ bu nefiste, hissî lezzetlere karşı orta düzeyde bir yöneliş olsa da aklı manaları idrak edecek derecede uyanıklık ve zeka bulunur. Bu nedenle nefis-i levvâmenin riyâzet yoluyla eğitilmesi ve kurtuluşa ermesi ümit edilir.⁹⁵

Sûfîler bu makamdaki nefsin bir tek hal üzerine sabit kalmadığını, halden hale ve renkten renge girdiğini; bazen zikir yapıp bazen gaflete düştüğünü bazen Hakk'a yöneldiğini bazen de O'ndan yüz çevirdiğini söylemişlerdir.⁹⁶ Bazıları bu nefsi "müminin nefsi" olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) müminin iyi şeyleri yapmadığı, kötü şeyleri yaptığı veya daha güzel şeyleri yapamadığı gerekçesiyle sürekli olarak kendisini kınaması gerektiğini söylemiştir.⁹⁷ Hasan-ı Basrî'nin bu görüşüne katılan Mekkî bu tür nefsin orta yolu takip eden (muktesit) müminlerin sıfatı olduğunu dile getirmiştir.⁹⁸

Hânî, nefis-i levvâmenin kendini kınama, kibir, insanlara karşı gelme, gizli riyâ, şehvet ve riyâset/yöneticilik sıfatlarına sahip olduğunu, bir üst makam olmasına rağmen hâlâ onda nefis-i emmâre sıfatlarından kalıntıların bulunduğunu söyler. Ona göre bu makamdaki sâlik hakkı hak, bâtili bâtil olarak görmesine ve sahip olduğu kötü sıfatların kötülüğünü bilmesine rağmen onlardan bir türlü kurtulamaz. Bununla beraber onda, nefsiyle mücâhede yapmaya ve şeriata uygun hareket etmeye karşı bir rağbet vardır. Bu nedenle o namaz, oruç, sadaka ve benzeri sâlih amellerle meşgul olur ancak sâlih amellerinden dolayı kendini beğenme ve gizli şirkte bulunma (riyâ)⁹⁹ gibi hastalıklara mâruz kalır. Bu hastalıkların tesiriyle sâlik, her ne kadar sâlih amellerini gizli yapıp onları sadece Allah için eda etmeye çalışsa da işlediği amellerin insanlar tarafından görülüp övülmesinden hoşnut olur ve bunu büyük bir meziyet sayar. Sâlikin levvâme makamındayken bu halden tamamen kurtulması imkansızdır. Bu halin kalpten tamamen sökülüp atılması durumunda sâlik "muhtasib" olur. Bununla beraber onun ihlâsı, nefislerinden fâni olup Rableriyle bâki olmaya talip olan, son nefeslerine kadar iyiliği emreden ve "Ölmeden önce ölünüz."¹⁰⁰ emri doğrultusunda nefislerini (Allah'ta) fâni kılmaya çalışan "mukarrebûn" zümresindeki sâliklere göre tehlike içindedirler. Hatta levvâme makamının sonuna gelen "ebrâr" zümresi bile "mukarrebûn" zümresine göre tehlike içindedir. Bu tehlikeye dikkat çekmek üzere "ebrâr" zümresinin iyiliklerinin mukarrebûn zümresindekilerin kötülükleri mesabesinde olduğu söylenmiştir.¹⁰¹ Hânî'ye göre bu tehlikeden kurtulmanın yolu, amellerde ihlâslı olduğu düşüncesinden fâni olup herhangi

⁹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 474.

⁹⁴ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1998), 136.

⁹⁵ Selmânî, *Ravzatü't-ta'rif*, 166.

⁹⁶ Ahmed Ferîd, *Tezkiyetü'n-nüfûs* (İskenderiyye: Dâru'l-Akâde li't-Türâs, 1993), 69.

⁹⁷ Ebû Abdullah eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrut, 1999), 228; Gazâlî, *İhyâ*, 4/405.

⁹⁸ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/324.

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/355.

¹⁰⁰ Muhammedü'l-Emîn b. Abdillâh el-Herevî, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, thk. Komisyon (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2018), 25/121.

¹⁰¹ "Ebrâr" konumundaki velîlerin iyilikleri "mukarrebûn" derecesindeki velîlerin kötülükleri sayılmıştır. Ancak buradaki kötülük mutlak manada bir kötülük değildir. Gazâlî'ye göre zühd, ebrâr için bir kemâl/olgunluk derecesidir ancak mukarrebûn zümresindekiler için bir noksanlıktır. Zira dünyayı kerih görerek ona karşı zühd sergileyen kişi aslında dünyayla meşgul olmaktadır. Hâlbuki masivâ ile meşguliyet Allah'a karşı bir perdedir. Bk. (Gazâlî, *İhyâ*, 4/191). Bu durumda "ebrâr" zümresindekiler için iyilik sayılan "zühd", kalplerini mâsivâdan tamamen arındıran "mukarrebûn" sınıfındakiler hakkında kötülük sayılmaktadır.

bir ameli yaptıran veya onu yapmaktan engelleyen asıl zâtın Allah olduğunu müşâhede etmekten geçer.¹⁰²

Görüldüğü üzere Hânî, nefs-i levvâme makamının sonuna gelen “ebrâr” makamındaki kulların “mukarrebûn” zümresindekilerden geride olduğunu savunmaktadır. Ona göre mukarrebûn zümresi delil ve keşif yoluyla Allah’ın ibadetleri vazedip onları dilediği kullarının huzûr-i ilâhîye girmeleri için kapılar kıldığına yakînen iman etmiş kimselerdir. Onlar bu kapılardan huzûr-i ilâhîye girdiklerinde ibadetlerini değil, sadece Cenab-ı Hakk’ı müşâhede ederler. Bu nedenle onlar ibadetlerine güvenip onlar sebebiyle ucba kapılmazlar; aksine kendilerini ibadet kapılarından huzûr-i ilâhîye girmeye ehil kıldığı için daima Allah’a minnettar olurlar. Hânî’ye göre bu şuurdaki sâlik, nefsi için ihlâslı olmayı gerektirecek bir amel görmediği için ihlâsa ihtiyaç duymaz. Ancak “ebrâr” zümresindekiler henüz müşâhede makamına ulaşmadıkları için bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu müşâhede edemeyip amellerini kendilerine ederler ve bu nedenle ihlâslı olmayı isterler. Hânî’ye göre bu durum kendilerinden ucub, kibir, kin, haset ve benzeri nefsânî sıfatların tamamen kaybolmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁰³

3.1.3. Nefs-i Mülheme

Nefs-i mülheme birtakım ilham ve keşiflere mazhar olarak hayrı şerden, iyiyi kötüden ayırt etmeye başlayan ve şehvî arzulara karşı kendini dizginleme kabiliyeti olan nefistir.¹⁰⁴ Bu tabir Allah’ın nefse hem kötülük (fücûr) hem de kötülükten sakınma (takvâ) duygusunun ilham ettiğini bildiren¹⁰⁵ âyetten çıkarılmıştır. Bu makamda nefse gelen ilham sadece müspet manada kullanılan “ilham”¹⁰⁶ değildir. Dolayısıyla nefs-i mülheme makamındaki sâlik hem hayır hem de şer türünden birtakım düşüncelere mâruz kalabilir. Bu nedenle aşılması en zor olan makamın mülheme makamı olduğu söylenmiştir. Bu zorluk bazı sâliklerin kalbe gelen düşünceleri ayırt edemeyip hataya düşmesi veya alınan ilhamları mânevî olgunluk alameti sayarak seyr u sülûkü tamamlayamama tehlikesiyle karşı karşıya gelmelerinden kaynaklanmaktadır.

Hânî’ye göre nefs-i mülhemenin sıfatları cömertlik, kanaat, ilim, tevazu, sabır, eza ve cefaya katlanmak, insanları affetmek, onları doğruya sevk etmek, özürlerini kabul etmek, Allah’ın yeryüzünde hareket eden her canlının perçeminden tutacağını ve kendisinde hiçbir mahlûka karşı bir itirazın kalmadığını müşâhede etmektir. Ayrıca (zikir esnasında) şevke gelip nâra atmak, ağlamak, sarsılmak, halktan yüz çevirip Hak ile meşgul olmak, renkten renge girmek, peş peşe kabz ve bast halleri yaşamak, korku ve ümitten uzaklaşmak, güzel seslerden ve zikir yapmaktan hoşlanmak, güleç yüzlü olmak, hikmet, mârifet ve müşahedeye dair sözler söylemek de bu nefsin sıfatları arasındadır.¹⁰⁷

¹⁰² Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 141-142.

¹⁰³ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 142-143.

¹⁰⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 265; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 475.

¹⁰⁵ eş-Şems, 91/8.

¹⁰⁶ Tasavvufta kalbe gelen düşünceye mutlak manada “hâtır” denir. Bu hâtır geldiği kaynağa göre farklı isimler alır. Bunlardan melek vasıtasıyla Allah tarafından gelene “ilham” denir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/197.

¹⁰⁷ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 165.

Hânî, bu makamdaki nefsin "mülheme" olarak isimlendirilmesinin kendisine kötülük duygusu (fücûr) ve kötülükten sakınma kabiliyeti (takvâ) ilham edilmesinden¹⁰⁸ kaynaklandığını söyler. Ona göre bu makam hayır ve şerrin, fayda ve zararın, hak ile bâtilin, zındıklık ile hakikatin birbirine karıştığı son derece zor ve tehlikeli bir makamdır. Bu makamdaki sâlike vasıtasız olarak hem melekten ilham hem de şeytandan vesvese gelir. İbadet yapmayı ve şeriata tebaiyeti ahlâk haline getiren, kabiliyetli, gayretli, ferâsetli ve keşif sahibi sâlikler dışındaki kimseler ilham ile vesveseyi ayıramaz. Zira bu mertebedeki sâlikler henüz kötü sıfatlarından tam olarak kurtulamadıkları için celâl ile cemâl sıfatlarını ayırt edecek düzeyde değillerdir. Bu tehlike sebebiyle Hânî, mülheme makamındaki sâlikin mutlaka bir mürşide tâbi olması gerektiğini, aksi takdirde gaflete düşüp nefsi emmâre makamına geri dönebileceğini; hatta bazen bu itikadını bozabileceğini, ibadetleri bırakıp günahları işlediği halde kendisini müşâhede makamına ermiş bir muvahhid, başkalarınınsa bu makama karşı perdelenmiş sıradan birer âbid olduklarını iddia edebileceğini söyler. Ona göre itikadı bu derece bozulan kişiler küfre düşüp insanları sapıklığa sürükleyen birer şeytan haline dönüşürler. Buna rağmen onlar mâruz kaldıkları şeytanî hayalleri rahmânî tecelliler zannederler. Sâlikin "kemal" makamına yaklaşılmasına rağmen bu denli musibete mâruz kalması, emmâre makamındaki konumuna yakın olmasından ve mücâhede sayesinde kendisinden kaldırılan perdelerin ondaki "korku" halini gidermesinden kaynaklanmaktadır. Zira bu perdeler varken sâlike korku hâkimdi ve bu korku, onu günahlardan sakındırıp ibadete sevk etmekteydi. Perdeler kalkınca korku da ortadan kalkmış,¹⁰⁹ böylece sâlik korkusuzca günah işlemeye başlamıştır.

Bu düşünceden hareketle Hânî, "mülheme" makamındaki sâlikin mutlaka şeyhine itaat etmesi, şeriata tâbi olup edebe sınırsız sarılması ve daima zikirle meşgul olup nefsinin tarikat sınırları içinde tutması gerektiğini söyler. Ona göre bu makamdaki nefis, başıboşluğa ve vurdumduymazlığa meyyâl olduğu için onu tarikat sınırında tutmak zor olabilir. Bu nedenle mutmainne mertebesine yükselerek kemale ermeyi isteyen sâlikin daima nefsinin muhâlefet etmesi, gaflete düşmemesi ve nefsinin münasebetsiz davranışlarını terketmesi gerekir. Aksi takdirde aldığı ilhamlar sebebiyle aldanıp emmâre makamına geri dönmesi ve yüce maksatlardan kesilmesi kaçınılmazdır. Ayrıca sâlik önündeki nûrânî perdelerin kaldırılması için Allah'tan yardım dilemeli, O'na vuslattan başka gaye taşımamalı, karşılaştığı ilhamlara iltifat etmeyip kendisini ilham derecesine ulaştıran şeylere devam etmelidir. Hânî'ye göre sâlik ilham almaya müsait hale getiren şeyler uykusuzluk, açlık, uzlet, az konuşmak ve kâmil bir şeyhin terbiyesine girmektir. Sâlikin beşerî/nefsânî sıfatlardan arınıp âlem-i kudse yönelmesi şeyhine karşı itimadının derecesi ölçüsündedir. Bununla beraber bu makamdaki sâlik bazen kendini şeyhinden üstün görebilir ve bu nedenle şeyhin mânevî yardımından mahrum kalır. Böyle bir mahrumiyet yaşamamak için sâlik, bu tür düşünceleri aklından silmeli, şeyhin emri altına girmeli, kurtuluşunun onun vasıtasıyla olduğuna kesin olarak inanmalı, ondan gelecek eziyetlere katlanmalı, şeyhin huzurunda yıkayıcı karşısındaki ölü gibi olmalı, hiçbir halini reddetmemeli, şeyhi reddetme gibi bir düşünceye kapılması durumunda halini ona arzedip kendisinden özür dilemeli ve şeyhte kabul edilmeyecek bir halin görünmesi durumunda onu başkalarıyla kıyaslamayıp halini Allah'a havale etmelidir. Zira kâmil olan zatların halini ancak Allah bilir. Kâmil bir şeyhin sohbetine katılma imkânı bulamayan kimse ise şeriata tâbi olmak, Resûlullah'tan

¹⁰⁸ eş-Şems, 91/8.

¹⁰⁹ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 161, 165-166, 168.

nakledilen zikirle devam etmek, bolca salatüselam getirip istiğfar okumak ve sıkça salih kimselerin sohbetine katılmak suretiyle nefsin terbiye etmeye çalışmalıdır.¹¹⁰

Nefs-i mülhemenin hali “aşk”tır. Hânî, aşkın aslında mâşuka karşı bir perde olduğunu ancak aldığı lezzet sebebiyle bu makamdaki sâlikin aşk halini terkedip bir üst makama yükselmeyi istemediğini söyler. Ona göre aşk hali, her ne kadar bir üst makama göre kınanmış olsa da mülheme makamındaki âşıklara göre makbuldür. Gerçek âşık mücâhede ve riyazatına devam eden sâliktir. Böyle âşıklar, kimseden utanmadan ve gözden düşmeyi umursamadan aşk içerikli şiirler söyleyebilirler ancak aşk halinden çıktıklarında, kalpleri göğüslerinde çıkacak derecede daralma (kabz) yaşarlar ve bu hal mutmainne makamına geçinceye kadar devam eder. Hânî’ye göre mücâhede ve riyazata devam edip menfi taleplerine karşı nefsin muhalif davrandığı takdirde aşk hali sâlike zarar vermez, aksi durumda ise sâlikin emmâre makamına geri dönmesine sebep olur. Bu nedenle mülheme makamında birçok sâlik ayak kayması yaşar.¹¹¹

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere seyr u sülûkte aşılması en zor aşama mülheme makamıdır. Sûfîlerin mürşidsiz seyr u sülûkü imkânsız görmelerindeki en önemli sebep kanaatimizce mülheme makamındaki tehlikelerdir. Zira bu makamdaki sâlikin ilham zannettiği nefsanî ve şeytanî vesveseler sebebiyle itikadını bozma ihtimali söz konusudur. Bu tehlikeye işaret etmek Gazâlî, şeytanî yolların çokluğu sebebiyle müridin mutlaka kendisini doğru yola iletecek bir şeyhe tâbi olup nehir kenarındaki âma gibi şeyhinin elini bırakmaması, terbiyesini ona havale etmesi ve hiçbir konuda ona muhalefet etmemesi gerektiğini söylemiş,¹¹² Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) ise tasavvuf yolunda başına buyruk seyr u sülûk yapmaya kalkışan müridin daha ilk adımda dalâlete düşeceğini savunmuştur.¹¹³

3.1.4. Nefs-i Mutmainne

Sözlükte “sükûnete ermiş nefis” anlamına gelen “nefs-i mutmainne” Kur’an’da zikri geçen bir nefistir.¹¹⁴ Aldığı terbiye neticesinde kötü sıfatların tamamından arınıp güzel ahlâkla vasıflanacak derecede kalbin nuruyla nurlanan, âlem-i kudse terakki etme, taatlere sarılma ve yüce derecelere ilerleme konusunda kalbe tâbi olup bütün varlığıyla ona yönelen,¹¹⁵ şehvanî nefsin hükmünden çıkarak kulluk makamına ulaşan,¹¹⁶ Allah’ın yardımını sayesinde sükûnet ve yakîne ererek ıstıraplardan kurtulan,¹¹⁷ huzura, rahata ve doyuma eren bu nefis¹¹⁸ nefsanî tarikatlarda üçüncü, ruhanî tarikatlarda ise son makamı teşkil eder. Nefsi üç mertebede değerlendiren Gazâlî’ye göre¹¹⁹ nefs-i mutmainne helâk edici kötü sıfatlardan arınıp kurtarıcı sıfatlarla vasıflanan, Allah’a yönelen ve zikir-i ilâhî ile mutmain¹²⁰

¹¹⁰ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 166-167.

¹¹¹ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 177-179.

¹¹² Gazâlî, *İhyâ*, 3/75-76.

¹¹³ Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü’l-müeyyed* (İstanbul: Mehran Matbaası, 1301), 21.

¹¹⁴ el-Fecr, 89/27.

¹¹⁵ Kâşânî, *Istîlâhâtî’s-sûfiyye*, 116.

¹¹⁶ Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 271.

¹¹⁷ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 265.

¹¹⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 474-475.

¹¹⁹ Usta, *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb’a Metodu*, 27; Özçelik, *İmam Gazâlî’ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*, 39.

¹²⁰ er-Ra’d, 13/28.

olan kalptir.¹²¹ Ruhanî tarikatlar arasında yer alan Nakşibendiyye-i Müceddidiyye'nin piri İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) de nefs-i mutmainneyi nefsin son makamı olarak kabul eder. Nitekim o, nefs-i mutmainnenin "rızâ" makamı ve velâyet-i kübrânın son aşaması olduğunu, bu makama çıkan sâlikin sadrının açılıp İslâm'ın hakikatına ereceğini söylemektedir. Ona göre bu makamdaki nefiste şeriata muhalefet ve isyan türünden hiçbir fiil, Allah'a taat ve kulluktan başka hiçbir arzu kalmaz.¹²² Bu makamı tamamlayan sâlik irşad makamına geçer.¹²³

Hânî'ye göre nefs-i mutmainne Allah'ın yardımı sayesinde bütün nefsânî tehlikelerden ve hayvanî karakterli beşeriyet sıfatlarından kurtulan, "kemal" derecelerinin ilkinde yükselerek kurbîyet ve vuslat esintilerini almaya başlayan¹²⁴ ve nihayet rahmânî bir itmi'nân/sükûnet ile sükûnete eren¹²⁵ nefistir. Bu makama yükselen sâlik, mülheme mertebesindeki "telvîn" halinden kurtulup "temkîn" haline¹²⁶ yükselmiştir. Bu makam aynı zamanda ayne'l-yakîn ve iman-ı kâmil makamıdır.¹²⁷ Dolayısıyla mutmainne makamını tamamlamayan sâlike "kâmil" denmesi doğru olmaz. Hânî bu makamdaki "kemal" vasfını Allah tarafından sâlikin kalbinde yakılan bir kandile benzetir ve sâlikin bu kandil sayesinde bütün kemalâtı gördüğünü söyler. Ona göre mutmainne makamına çıkan sâlikin mânevî yükselişini sürdürerek vuslata ermesi, gayretinin ilâhî yardımla desteklenmesine bağlıdır. Bu nedenle sâliklerin çoğu, mutmainne makamından itibaren mürşide fazla ihtiyaç duymamaya başlar. Bununla beraber mutmainne makamında elde edilen kemal, kemalât derecelerinin en düşüğüdür.¹²⁸

Hânî'ye göre nefs-i mutmainnenin başlıca sıfatları cömertlik, tevekkül, hilim, ibadet, şükür, kazaya rızâ ve belaya sabırdır. Bu makama girildiğinin birtakım alametleri vardır. Dinin emirlerini harfiyen yerine getirmek, sadece Resûlullah'ın ahlâkıyla ahlaklanmaktan zevk alıp yalnızca onun sözlerine tâbi olmakla sükûnete ermek bunlardan bazılarıdır. Hânî, bu makamdaki sâlikin Allah tarafından kalbine yerleştirilen hakikatlere ve şeriata sınırlarına tercümanlık yaptığını, bu nedenle ne kadar konuşsa da kimseyi bıktırmayacağını; hiçbir kitap okumadığı ve kimseden dinlemediği halde söylediği her şeyin mutlaka âyet ve hadislerle uygun düşeceğini söyler. Ona göre bu makama erişen sâlik, bütün ıstıraplardan kurtularak sükûnete ermiştir. Bununla beraber o, Allah'a karşı hayâ ve edebinden asla taviz vermez, aksine O'nun heybeti karşısında daima korku içinde bulunur. Hânî'ye göre bu vasıflara sahip olan sâlike, (huzûr-i ilâhîye) kabul kaftanı giydirilir ve kâinatın hakikatini anlama şuru verilir. Böylece o, yeryüzündeki her şeyin fânî olduğunu bildiren âyetin¹²⁹ sırrına vakıf olur. Bu dereceye eren sâlik, kendisine verilen mânevî nimetlerden

¹²¹ Gazâlî, *İhyâ*, 3/46.

¹²² Ahmed Fâruk es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 1/361, 375 (Mektup No. 260).

¹²³ İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/46 (Mektup No. 22).

¹²⁴ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 166-167.

¹²⁵ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 191.

¹²⁶ "Telvîn" sâlikin bir halde sabit kalmayıp halden hale geçmesi, "temkîn" ise tam olarak istikamet üzerinde bulunup bir halde sabitleşmesi demektir. Bk. (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 649).

¹²⁷ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 187.

¹²⁸ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 161. Bazı sûfiler mürşidin mübtedî ve mutavassıt konumundaki sâlikler için gerekli olduğunu, müntehî konumundaki sâlikler içinse mürşidin vasıta olmaktan çıkacağını söylemişlerdir. Bk. Ali Çoban, *Mevlevî Sülûkî - Cezire-i Mesnevi ve Şerhlerine Göre* - (Konya: Palet Yayınları, 2021), 218-219.

¹²⁹ er-Rahmân, 55/26.

yararlanmaları için halkın arasına karışıp kalbindeki hikmetleri onlara aktarmalı; ancak kendisine Rabbiyle başbaşa kalacağı zaman ayırmalıdır. Zira o, henüz “kemal” derecelerinin ilk basamağında olduğu için sürekli halkın arasında bulunmak onu üst makamlara çıkmaktan mahrum bırakabilir.¹³⁰

Hânî, mutmainne makamındaki sâlikin mülheme mertebesinde olduğu gibi bazı tehlikelerle karşı karşıya olduğu düşüncesindedir. Ona göre bu tehlike kerametlere aldanıp üst mertebelere çıkmaktan geri kalmaktır. Bu durumda sâlike düşen esmâ-i seb’anın dördüncüsü olan “Hak” isminin zikriyle meşgul olmak, kerametleri önemsememek, kendisinde kulluğuna engel olacak kerametlerin görünmemesi için Rabbine yalvarmaktır. Aksi takdirde kerametler onun Allah’a yaklaşmasına mâni olabilir. Zira kurbiyet makamına yalnızca kerametlere aldanmayan hâlis kullar girebilir. Bu tehlike sebebiyle Allah’ın muhafazasında bulunan¹³¹ evliyânın büyükleri bile üzerlerinde kerametlerin görünmesini iyi görmemişler; bunun kendileri için bir istidrâc olabileceğinden korkmuşlardır. Bununla beraber nefse keramet verilmesi aslında kötü bir şey değildir. Zira keramet Allah’ın kuluna verdiği ilâhî bir ikram ve sırdır. Kötü olan kerameti isteyip ona meyletmektir ki bu tür istekler, sadece ubûdiyyet yoluyla girilebilecek Hakk’a kurbiyet makamına erişmeye bir engeldir. Bu makamda meyledilmesi gereken şeyler zikirler ve dualar; sevilmesi gereken şey ise Resûlullah’tır. Ayrıca sâlik hangi makamda olursa olsun nefsinin karşı kendini emniyette hissetmemelidir. Zira nefis, dost bile olsa mizacına konulan düşmanlık sebebiyle asla hileden vazgeçmez. Dolayısıyla insan hayatı boyunca türlü mihnet, bela ve tehlikelere mâruz kalır. Bu nedenle sâlik, helâk olmasına sebep olacak tehlikelerden daima sakınmalıdır.¹³²

Hânî mutmainne makamındaki sâlikin bazen mal, liderlik ve şöhret sevgisine tutulup şeyhlik arzusuna kapılabileceğini söyler. Ona göre ibadet yapmaya ve kardeşlere yardım etmeye vesile olması niyetiyle mal sahibi olmayı istemek sâlike zarar vermez. Ancak yine de kalp mal sevgisiyle doldurulmamalıdır. Aksi takdirde bu sevginin sâliki meşgul edip Rabbine karşı gaflete düşürmesi kaçınılmazdır. Ayrıca sâlik bir mala kavuştuğunda onu insanlardan gizlememeli ve zengin edâsıyla hareket etmemelidir. Şeyhlik talebine gelince; bazen nefis insanları hidâyete erdirerek sevaba nâil olma maksadıyla şeyhlik talebinde bulunabilir. Hânî bu yöndeki talebin nefsin bir hilesi olduğunu söyler. Ona göre sâlik, kendisine nasip oluncaya kadar şeyhlik makamına geçmeye çalışmamalı; bu makam nasip edilince Allah’ın emrini hakkıyla yerine getirmeli; irşadî faaliyette bulunurken insanlara tevazuyla yaklaşmalı, ehil olmadığı halde kendisini bu makama layık gören Allah’a hamdetmeli ve müridlerin kendisine değil, kendisinin onlara minnet borcu olduğunu düşünmelidir. Hânî’ye göre bu şartlara riayet etmeyen bir sâlik şeyhlik makamını bırakmalı, ihvandan ayrılmalı ve nefsinin, sahip olduğu kötü sıfatlardan arındırmaya çalışmalıdır. Ayrıca

¹³⁰ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 187-188.

¹³¹ Kuşeyrî, bir yerde peygamberin günaha karşı mâsumiyetinin şart olduğu gibi velînin mahfûz (korunmuş) olmasının şart olduğunu söylerken başka bir yerde velînin peygamber gibi mâsum olmasının zorunlu olmadığını ancak işlediği günaha ısrar etmeyeceğini söyler. Bk. (Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/416, 524). Sûfilerin genel görüşü velînin günah işleyebileceği ancak günahında ısrar etmeyeceği yönündedir. Bk. (Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, 46-47).

¹³² Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 188-189.

irşadla meşgul olan bir şeyh, kendinden daha üstün bir şeyhin bulunması durumunda hemen ona teslim olmalı ve böyle bir mürşidle karşılaştığı için Allah'a şükretmelidir.¹³³

Hânî'ye göre mutmainne makamını başarıyla tamamlayarak rahmânî bir itmi'nân/sükûnet ile mutmain olan sâlik, Kur'ân ve Sünnet'ten en ufak bir sapma göstermez. O derece ki şeriata ittibâ onun etine ve kanına işler; ilâhî lütuflar onu mutmainne makamının başındaki "kemal" cezbelerinden daha güçlü bir cezbeyle çekmeye başlar ve nihayet sâlik "Ey mutmain olan nefis! (Sen O'ndan) razı, (O da senden) razı olarak Rabbine dön!"¹³⁴ çağrısına muhatap olur. Derken sâliki bir unutmaya kaplar ve artık o, kalben Allah'ın cemâlini ve celâlini müşâhede etmekten kendini alamadığı için dünya ve ahiret işlerinden hiçbirini anlamaz olur.¹³⁵

Hânî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre mutmainne makamının başlarında mülheme makamındaki kadar olmasa da hâlâ bazı tehlikeler söz konusudur. Ancak bu makamın sonuna varıldığında nefis, gerçek anlamda "mutmainne" vasfını kazanacağı için önceki tehlikeler ortadan kalkacak ve bu makama gelen sâlik kesinlikle şariat sınırlarından dışarı taşmayacaktır. Hânî'nin bu konuda mutmainne derecesini son makam olarak gören sûfilerle birleştiğini söyleyebiliriz. Nitekim İmâm-ı Rabbânî, mutmainne makamını seyr u sülûkün son mertebesi saydığı için bu makama erişen nefisten şeriata karşı en ufak bir muhalefetin sadır olmayacağını söylemektedir.¹³⁶

3.1.5. Nefs-i Râziye

Nefs-i râziye hem kendisi hem de başkaları hakkında tecellî eden hayır veya şer türünden takdîr-i ilâhîye tam manada teslim ve razı olan,¹³⁷ iradesini terkedip Allah'ın iradesine boyun eğen, beşerî özelliklerden arınıp fenâya eren, dinin emir ve yasaklarına harfiyen uyan, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsine mazhar olan ve hakka'l-yakîn mertebesine ulaşan¹³⁸ nefistir. Bu nefsin en belirgin sıfatı tasavvufî makamların sonuncusu olarak kabul edilen¹³⁹ "rızâ"dır. Mutmainne makamına erişen nefse razı olmuş ve razı olunmuş halde Rabbine dönmesinin emredildiği¹⁴⁰ âyetten hareketle bu makam, mutmainne makamının bir üstü kabul edilmiştir.

Hânî, nefis-i râziyenin başlıca sıfatlarının Allah Teâlâ dışındaki bütün varlıklara karşı zühd, ihlâs, vera', mâsivâyı unutmak, kalbî bir itirazda bulunmaksızın ve hoşlanılmayan şeyleri ortadan kaldırma gayretine girmeksizin kâinatta meydana gelen her şeye razı olmaktan ibaret olduğunu söyler. Ona göre bu makamdaki sâlik, her daim mutlak cemâli¹⁴¹

¹³³ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 189-190.

¹³⁴ el-Fecr, 89/27-28.

¹³⁵ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 191.

¹³⁶ İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/361, 375 (Mektup No. 260).

¹³⁷ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 266.

¹³⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 475.

¹³⁹ Örnek olarak bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960), 81; Necmüddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere Risâle ile'l-Hâim Fevâihu'l-Cemâl*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 1980), 68.

¹⁴⁰ el-Fecr, 89/28.

¹⁴¹ "Cemâl-i mutlak", Allah'a ait olan ve mahiyetini O'ndan başkasının bilmediği eşsiz güzelliğe denir. Bk. Süleyman Uludağ, "Cemâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/296.

müşâhede etmekle meşguldür, ancak onun bu hali kendisini irşadî faaliyetlerden alıkoymaz. Sözlerini dinleyen mutlaka ondan yararlanır. Bu kişinin kalbi daima âlem-i lâhûtla meşguliyette ve Allah vasıtasıyla edeplenme halindedir. Böyle kimselerin duaları reddedilmez. Bununla beraber onlar hayâ ve edeple hareket ettikleri için mecbur kalmadıkları müddetçe dilleriyle hiçbir talepte bulunmazlar. Onlar halk nezdinde izzetli, büyükler ve küçükler katında muhterem kimselerdir. Zira onlar “Şüphesiz sen, bugün(den itibaren) bizim nezdimizde mühim bir mevki sahibi ve güvenilir birisin.”¹⁴² ilâhî hitâbına mazhar olmuşlardır. İnsanlar sebebini bilmeksizin zorunlu olarak onlara hürmet ederler.¹⁴³

Hânî, râziye makamındaki sâlikin insanlara, özellikle de zalimlere boyun eğmekten son derece uzak durması gerektiğini, aksi takdirde onların tabiatlarındaki ateşin kendisini yakacağını söyler ve “Sakin ha! Zâlimlere meyledip boyun eğmeyiniz! Aksi takdirde size ateş (cehennem) dokunur.”¹⁴⁴ âyetinin buna işaret ettiğini savunur. Ona göre sâlik, özellikle fakir olması ve halkın kendisine iyilik yapmaları halinde bu konuda daha dikkatli olmalıdır. Zira kalpler kendisine iyilik yapanları sevmeye meyledip üzerine yaratılmıştır. Bu nedenle sâlik bahsi geçen âyet çerçevesinde hareket edip sadece Rabbiyle meşgul olmalı ve insanlara meyletmemelidir. Şayet Allah onların malında sâlik için bir nasip ayırmışsa o nasip mutlaka sâlike ulaşır. Bu itibarla sâlik, ne iyiliklerini ümit ederek insanlara meyletmeli ne de kendisinden yüz çevirdikleri için onlardan nefret etmelidir. Hânî’ye göre sâlik her ne kadar bu makamdayken nefsin hilelerinden emniyette olsa da korkuyla hareket edip insanların kendisine yönelik iltifat ve muhabbetlerine aldanmamalıdır. Doğru olan bu makamdaki sâlikin Allah’tan başka hiçbir varlığa meylememesidir. Şayet sâlikin kalbinde mâsivâyâ karşı en ufak bir meyil varsa bu durum, onun râziye makamında olmadığını bir göstergesidir.¹⁴⁵

Hânî, nefis-i râziye makamındaki sâlikin “fenâ” halinde bulunduğunu, onun bu halden (bir sonraki makama ait olan) “bekâ” haliyle hallenebilmesi için esmâ-i seb’anın beşincisi olan “Hayy” ismini çokça zikretmesi gerektiğini söyler. Ona göre sâlik, “Hayy” isminin zikri sayesinde altıncı makama (marziyye) girip gerçek dirilerin (ahyâ) menzillerinin kapısı önünde durma mertebesine yükselecek, kemalî sıfatlarla¹⁴⁶ vasıflanacak, “Hayy” olan Allah ile “bekâ” sıfatını kazanacak ve böylece hem dünyada hem de âhirette güzel bir hayat yaşamayı hak edecektir. Allah’ın nâfielerle kendisine yaklaşan kulunun işiten kulağı ve gören gözü olacağı yönündeki müjdesi,¹⁴⁷ bu makamdaki kimseler için geçerlidir. Bununla beraber sâlik, marziyye makamına yükselebilmek için râziye makamında sadece “Hayy” isminin zikriyle yetinmemeli, bunun yanında Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ehad ve Samed isimlerini de zikretmelidir.¹⁴⁸

¹⁴² Yûsuf, 12/54.

¹⁴³ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 195-196.

¹⁴⁴ Hûd, 11/113.

¹⁴⁵ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 195-196.

¹⁴⁶ Hânî’ye göre kemal, “kınanmış sıfatlardan arınıp övülmüş sıfatlarla süslenmektir”. Bu durumda kemalî sıfatlar ilim, hilim, kalp sâfiyeti, tezellül, rıfk, tevazu, sabır, zühd, tevekkül ve benzeri hasletlerdir. Tasavvuf yoluna girmekten maksat kemal sıfatlarıyla vasıflanıp çirkin hasletlerden kurtulmaktır. (Bk. Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 93.)

¹⁴⁷ Hişâm Muhammed Salâhuddîn Ebû Hadra - vd., *Sahîhu’l-kütübi’s-sitte ve zevâidüh* (Cezire: Mektebetü’l-Îmân, 2019), 1155.

¹⁴⁸ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 196.

3.1.6. Nefs-i Marziyye

Nefs-i marziyye, bütün arzularından geçerek tamamen (ilâhî iradede) fâni olan¹⁴⁹ ve Allah'ın rızasına erişen nefistir. Bu nefis beşerî arzuları bırakıp hataları affetme, güzel düşünme, şefkat ve cömertlik gibi güzel sıfatlarla donanmıştır. Marziyye makamına çıkan sâlik en güzel şekilde nefis muhasebesi yapmaya ve Allah'ın izniyle bazı gaybî sırlara vakıf olmaya başlar. Cenab-ı Hakk'ın haklarında "işiten kulağı ve gören gözü olurum"¹⁵⁰ buyurduğu velîler işte bu makama eren kimselerdir.¹⁵¹

Hânî'ye göre nefis-i marziyye rızâ-i ilâhîyi kazanan, ihtiyaç duyduğu bütün ilimleri bizzat Cenab-ı Hakk'tan alan ve bu ilimlerden insanların istifa etmesi için Allah'ın izniyle gayb âleminde şehâdet âlemine dönmeye başlayan nefistir. Allah'ın kendisinden razı olduğu bu nefis mâsivayı terk etmek, insanlara lütufla muamelede bulunmak, onları doğruya sevk etmek, hatalarını affetmek, onları sevmek ve içinde buldukları zulmetlerden kurtarmak için onlarla ilgilenmek gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Bu makamın hayret verici özelliklerinden biri, sâlikin halka duyulan muhabbet ile Allah'a duyulan muhabbet arasını birleştirmiş olmasıdır. Hânî'ye göre bu hal sadece marziyye makamındaki sâliklere müyesser olur. Bu hal sebebiyle marziyye makamındaki sâlikler, zâhirleriyle avamdan fark edilmezlerken bâtınlarıyla "mânevî sırların madeni" ve "hayırlı insanların imâmı" konumunda bulunurlar.¹⁵²

Bu makamdaki sâlikin dikkat çeken bir diğer vasfı vaadinde sadık olup her şeyi yerli yerine koymasıdır. Hânî'ye göre bu vasfı kazanan sâlikler, yerini bulduklarında savurgan zannedilecek derecede bolca infakta bulunurlarken yerini bulamadıklarında cimrilikle itham edilecek kadar infaktan kaçınırlar. Yine onlar, ehil olması halinde kendisini kınayan kimseye daha fazla tasaddukta bulunurlarken ehil olmaması durumunda kendisini öven kimseye verdiği nimetleri artırmazlar. Onların bir başka özelliği bütün işlerinde ifrat ve tefritten kaçınıp orta hali muhafaza etmeleridir. Hânî'ye göre bu halin anlatılması kolay olsa da uygulaması son derece zordur ve bunu, sadece marziyye makamındaki kimseler başarabilir. Bu sebepten bu hasletle vasıflanan kişi, herkes tarafından sevilir. Hânî, sâlikin marziyye makamının başındayken "hilâfet-i kübrâ"¹⁵³ ile müjdelenmeye başladığını, sonuna varıp nefis-i kâmile makamına yükseldiğinde ise kendisine hilâfet kaftanının giydirildiğini söyler. Ona göre bu hilâfet Allah'ın kişinin işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olması¹⁵⁴ ve kişinin duyduğu, gördüğü ve tuttuğu her şeyi Allah'ın yardımıyla yapıp gittiği her yere O'nun yönlendirmesiyle gitmesinden ibârettir ki bu hal, nâfile ibadetlerin bir neticesidir. Bu makama erişmek isteyen sâlik tarikat yolunda istikâmetle yürümeli, şeriâtın

¹⁴⁹ Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 271.

¹⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Komisyon (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311), 8/105.

¹⁵¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 474.

¹⁵² Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 199.

¹⁵³ Hânî, hilâfet-i kübrâ meselesinin büyük sûflerin özellikle de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) eserlerini okuyan mühlidler ve bazı kötü anlayışlı kimseler tarafından yanlış anlaşıldığını (dolayısıyla "hulûl" inancıyla karıştırıldığını) söyler. Ona göre bu meselenin aslı özetle şu şekildedir: Sâlik, "hilâfet-i kübrâ" makamına çıkmadan önce "fenâ" makamına erişir ve beşeriyetinden kaynaklanan kötü sıfatlardan arınıp iyi sıfatlarla donanır. Aslında bu hal, nefis mücâhedesinden ibaret olan nâfilelerle Allah'a yaklaşmasının bir neticesidir. (Bk. Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 200.)

¹⁵⁴ Ebû Hadra - vd., *Sahîhu'l-kütübi's-sitte*, 1155.

hükümlerine sınımsız sarılmalı, tarikat ve hakikat âdâbiyla edeplenmeye devam etmeli ve esmâ-i seb’anın altıncısı olan “Kayyûm” ismini zikretmelidir.¹⁵⁵

3.1.7. Nefs-i Kâmile

Nefs-i kâmile sâlikin her türlü güzel sıfatı kendinde toplayarak âdeta cisme bürünmüş bir melek haline geldiği, ruhunun bedenine hâkim olduğu¹⁵⁶ ve bütün kemal/olgunluk sıfatlarıyla vasıflanarak irşada ehil hale geldiği makamdır.¹⁵⁷ Nefsin gerçek anlamda kemale ulaştığı bu makam kulluğun en yüksek mertebesi sayılmıştır. Bu makama gelen sâlik kalbine şeytanın girmesine sebep olacak bütün kapıları kapatmış, zâhiren ve bâtinen Allah’a karşı kulluk görevlerini ifa ederek müşâhede, mârifet ve vuslat ehli arasına girmiş,¹⁵⁸ mârifet sıfatlarının tamamıyla vasıflanarak irşad makamına geçmeyi hak etmiştir. Vehbî olduğu kabul edilen bu makam¹⁵⁹ peygamberlere aittir.¹⁶⁰ Vâris-i nebî olmaları sebebiyle gerçek mürşid-i kâmillerin de bu makamda olduklarını söylemek mümkündür.

Hânî’ye göre hakikat-i Âdemiyye ve hakikat-i Muhammediyye¹⁶¹ sûretlerini içinde barındıran nefs-i kâmile ruhun kalbe hâkimiyetinin kemale erdiği, sâlikin mücâhedesinin tamamlandığı, sâlikte Mevlâsının rızası dışında hiçbir talebin kalmadığı en yüksek nefis mertebesidir. Diğer nefis mertebelerindeki bütün güzel sıfatlar onda toplanmıştır. Bu makamdaki sâlikin her türlü hareketi hasenâta dönüşmüş; nefesleri kudret, hikmet ve ibadet halini almış; gördüklerinde Allah’ı hatırlatan¹⁶² ve “hilâfet-i kübrâ” vasfına sahip olan evliyâ¹⁶³ zümresine dahil olmuştur.¹⁶⁴

Hânî, bu makamda meşgul olunması gereken ismin esmâ-i seb’anın yedincisi olan “el-Kahhâr” ismi olduğunu söyler ve bu ismin “kutup” olan zatların isimlerinden biri olduğunu, kutupların bu ismin tasarrufuyla müridlerine birtakım mânevî yardımlarda bulduklarını, hiçbir sebep yokken müritlerin kalplerinde meydana gelen ferah, sürûr ve cezbelerin bu tür yardımların sonucu olduğunu, bunun da zikirler ve Allah’a yönelişlere karşılık olarak verildiğini savunur. Ona göre bu makamdaki sâlik kalbi ve bütün organlarıyla daima ibadet eder haldedir. Bu nedenle o, göz açıp kapama süresinde bile Allah’tan gâfil

¹⁵⁵ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 199-201.

¹⁵⁶ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 139.

¹⁵⁷ Erzurumî, *Mârifetnâme*, 497; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 474.

¹⁵⁸ Fâtîmatü’ş-Şâzeliyye el-Haseniyye el-Yeşrutîyye, *Nefehâtü’l-Hakk fi’l-enfüsi’l-‘aliyyeti’l-Yeşrutîyyeti’ş-Şâzeliyye* (Beirut: y.y., 1978), 160.

¹⁵⁹ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 266; Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, 271.

¹⁶⁰ Eşref Tâhâ Ebû’d-Deheb, *el-Mu’cemü’l-İslâmî* (Kahire: Dâru’s-Şurûk, 2002), 620.

¹⁶¹ Bazı sûfiler, Hz. Âdem henüz ruh ile ceset arasındayken Resûlüllah’ın (ruhen) peygamber olarak yaratıldığını bildiren hadisten (Ebû Hadra - vd., *Sahîhu’l-kütübî’s-sitte*, 984) hareketle ruh itibarıyla ilk yaratılan varlığın Hz. Muhammed olduğunu savunmuşlar ve bunu “Hakikat-i Muhammediyye” olarak nitelendirmişlerdir. Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye” (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/180.

¹⁶² Resûlüllah (s.a.v.), evliyâullâhın kimler olduğu yönündeki soruya “(Onlar), gördükleri zaman Allah Azze ve Celle hatırlanan kimselerdir.” diye cevap vermiştir. (Bk. Abdullah İbn Mübârek el-Mervezî, *Kitâbü’z-zühd*, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425), 100.)

¹⁶³ Hânî’ye göre sâlik, dördüncü makamdan (mutmainne) itibaren “Allah’ın velîsi” olma sıfatını kazanmıştır. Ancak dördüncü makam avam için, beşinci makam havâs için, altıncı makam havâssu’l-havâs için, yedinci makam ise “hilâfet-i kübrâ” vasfına sahip olanlar için velâyet makamıdır. Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 205.

¹⁶⁴ Hânî, *es-Seyru ve’s-sülûk*, 205.

olmaz ve çokça istiğfar eder. Son derece mütevazi olan bu sâlikin bütün mutluluğu insanların Allah'a yönelmelerinde; bütün üzüntüsüyle onların Allah'tan yüz çevirmelerindedir. O, Hakk'ı talep eden kişiyi öz evladından daha fazla sever. İnsanlara iyiliği emredip kötülüğü nehyetmesine rağmen kalbinde onlara karşı hiçbir nefret bulunmaz. Esasen kimsenin kınamasından korkmadan nefreti hak edene nefret, muhabbeti hak edene muhabbet göstermesine rağmen bazen görünüşte öfkelenilecek yerde hoşnutluk, hoşnut olunacak yerde hoşnutsuzluk izhar edebilir. Bununla beraber onun her yaptığı iş yerli yerindedir. Onun himmeti nereye yönelmiş olsa Allah'ın iradesi, mutlaka onun muradına uygun düşer. Zira onun muradı Allah'ın muradı içinde dürülmüştür. Kendisinden bir şey istemesi durumunda Allah, onu asla hayal kırıklığına uğratmaz.¹⁶⁵

Hânî'ye göre nefis-i kâmile makamı meleklerin kıblesi konumunda olan Âdemîyyet sûretine erişilen mertebedir. Bu sûretin hakikati Allah'ın bir sırrı olan ve ilâhî yakınlığın zirvesini teşkil eden hakikat-ı Muhammediyyedir. Bu nedenle Âdemîyyet sûreti sâliklerin en büyük arzusu, seyr u sülûkle ulaşılabilecek menzillerin en üstünü ve kâinâtta varlıkların en şerefliisidir. Sâlik bu makama eriştiğinde gerçek anlamda kulluk, acziyet ve zillet sıfatlarıyla nitelenir. Nefsini acziyet, zillet ve fenâ gibi ubûdiyyet sıfatlarıyla bilen kimse, Rabbini izzet ve bekâ gibi rubûbiyyet vasıflarıyla tanımış olur. "Beni, arzım ve semâm içine almadı; ancak mümin kulunun kalbi içine aldı."¹⁶⁶ sözünde işaret edilen kul, işte bu mârifete erişmiş kişidir.¹⁶⁷

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Hânî nefis-i kâmile makamına yükselmeyi, varlık aleminin yaratılış sebebi olan mârifetullah¹⁶⁸ erişmek olarak değerlendirmektedir. Mârifetullah her ne kadar "Allah'ı bilmek/tanımak"¹⁶⁹ mânasına gelse de buradaki mârifet sıradan bir bilgi olmayıp seyr u sülûk, riyâzet ve mücâhede neticesinde ortaya çıkan tecellîler sayesinde¹⁷⁰ elde edilen "hakka'l-yakîn" derecesinde bir mârifettir.¹⁷¹ Bu mârifet aynı zamanda nefsi, Resûlullah'ın sünnet-i seniyyesi çerçevesinde¹⁷² istikâmet üzere tutarak onu Allah'a hakiki bir kul yapmanın semeresidir.¹⁷³

Sonuç

Varlık aleminin en şerefli üyesi olan insanın kurtuluşu nefsin tezkiye edilmesine bağlıdır. Bu nedenle sûfler tasavvufî eğitimin merkezine nefis terbiyesini yerleştirmişler ve bu terbiyeyle ilgili birtakım usuller geliştirmişlerdir. Bu sûflerden biri de çalışmaya konu olan Kâsım b. Salâhuddîn el-Hânî'dir. O, *es-Seyrû ve's-sülûk ilâ meliki'l-mülûk* isimli eserinde nefsi Halvetiyye tarikatı usulüne göre yedi mertebede incelemiştir. Bunu yaparken her

¹⁶⁵ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 205-206.

¹⁶⁶ Bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/15.

¹⁶⁷ Hânî, *es-Seyru ve's-sülûk*, 200-201.

¹⁶⁸ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 2/509.

¹⁶⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 413.

¹⁷⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifet İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 95-96.

¹⁷¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 236; Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 218.

¹⁷² Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li-tâlîbî tarîki'l-Hakk Azze ve Celle*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/52.

¹⁷³ Beyhakî, *Kitâbü'z-zühd*, 152.

firsatta âyet ve hadislerle müracat ettiği, yer yer vahdet-i vücûd anlayışına uygun yorumlarda bulunduğu dikkat çekmektedir. Ona göre terbiye edilmesi gereken ve birtakım derecelere ayrılan nefis, nefis-i nâtıkadır. Nefis-i nâtika esasen mahiyetini Allah’tan başkasının bilmediği ruhun “kalp” haline tenezzül etmiş halidir. Kalp nefis-i şehvânî/hayvânî ile olan yoğun münâsebeti ve onun sıfatlarıyla vasıflanması sebebiyle aslî hüviyetini kaybedip nefis-i emmâreye dönüşür. Nefis-i emmâre Allah’a en uzak konumda bulunan nefistir. Bu makamdaki nefsin sahibi sûreten insan gibi gözükse de hakikaten hayvanlardan farksızdır. Bununla beraber nefis, usulüne göre terbiye edildiği takdirde insanın “en büyük halife” unvanını kazanmasına ve varlık âleminin en değerli üyesi olmasına vesile olan bir varlıktır.

Özetle söylemek gerekirse Kâsım el-Hânî, sûflerin genel görüşüne uygun olarak nefis-i emmâreyle yapılan mücadelenin, zâhirî düşmanla yapılan cihattan daha zor ve tehlike olduğunu; nefis terbiyesinin kötü sıfatları iyi sıfatlarla değiştirmekle gerçeğe ulaşacağını, bu ahlakî değişimin ise zarurî olan dinî bilgileri öğrendikten sonra dinin emir ve yasaklarına uyarak bolca ibadet ve zikir yapmakla mümkün olacağını savunmuştur. Böylece müellif seyru sülûkün şeriat merkezli olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Yine o, her nefis derecesinin kendine has sıfatları olduğunu ve her makamda farklı mücadele yönteminin uygulanması gerektiğini bu nedenle nefis mertebelerini başarıyla geçmenin ancak gerçek bir şeyhe tâbi olmakla mümkün olacağını vurgulamıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *ez-Zühd*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut, 1999.
- Ali Rızâ Karabulut, Ahmet Turan Karabulut. *Mu’cemü târîhi’t-türâsi’l-İslâmî fî mektebâti’l-âlem - el-mahtûtât ve’l-matbûât*. 6 Cilt. Kayseri: Dâru’l-Akabe, 1422.
- Aşkar, Mustafa. *Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Aynî, Mehmet Ali. “(Nefs) Kelimesinin Manaları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 14 (Şubat 1930), 45-52.
- Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Bardakçı, Necmeddin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horasânî. *Kitâbü’z-zühdi’l-kebîr*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü’l-Kitâbi’s-Sakafiyye, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horasânî el-. *Kitâbü’z-zühdi’l-kebîr*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü’l-Kitâbi’s-Sakafiyye, 3. Basım, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *el-Câmi’ li-şü’abi’l-îmân*. thk. Abdül’alî Abdülhamîd Hâmîd. 14 Cilt. Bombay: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu’l-Buhârî*. thk. Komisyon. 9 Cilt. Mısır: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü’l-lüğâ ve sihâhu’l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.

- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifet İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Çelik, İsa - Yıldırım, Birol. "Halvetiyye Geleneğinde Etvâr-ı Seba/Nefsin Mertebeleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 21-44.
- Çoban, Ali. *Mevlevî Sülûkü - Cezire-i Mesnevi ve Şerhlerine Göre -*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Hadra, Hişâm Muhammed Salâhuddîn - vd. *Sahîhu'l-kütübi's-sitte ve zevâidüh*. Cezire: Mektebetü'l-Îmân, 2. Basım, 2019.
- Ebû'd-Deheb, Eşref Tâhâ. *el-Mu'cemü'l-İslâmî*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Erzurumî, İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. İstanbul: Matba'a-i Ahmed Kâmil, 1330.
- Ferîd, Ahmed. *Tezkiyetü'n-nüfûs*. İskenderiyye: Dâru'l-Akîde li't-Türâs, 1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Mahmut Mustafa Halâvî. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 2012.
- Geylânî, Abdülkâdir. *el-Gunye li-tâlibî tarîki'l-Hakk Azze ve Celle*. thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali. *Edebü'n-nefs*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1993.
- Hânî, Kâsım b. Salâhuddîn. *es-Seyru ve's-sülûk ilâ meliki'l-mülûk*. thk. Saîd Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1422.
- Herevî, Muhammedü'l-Emîn b. Abdillâh. *Şerhu Süneni İbn Mâce*. thk. Komisyon. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2018.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. thk. Hüsâmeddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. İs'âd Abdülhâdî Kandîl. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007.
- İbiş, Fatih. "Kur'ân Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (Aralık 2012), 235-244.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li'bni Battâl*. thk. Ebû Temîm Yâsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Lübnan: Mektebetü'r-Reşîd, 1409.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*. thk. İbnü'l-Hatîb. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fâruk es-Sirhindî. *el-Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1974.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Mu'cemü istilâhâti's-süfiyye*. thk. Abdülâl Şâhîn. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kaysereî, Davud. *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*. çev. Mehmet Bayraktar. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Buhârî. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't tasavvuf*. thk. John Arberry. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.
- Mekkî, Muhammed b. Ali Ebû Tâlib. *Kütü’l-kulûb fî muâmeleti’l-mahbûb ve vasfî tarîki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Mervezî, Abdullah İbn Mübârek. *Kitâbü’z-zühd*. thk. Habîbürrahmân el-A’zamî. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425.
- Murâdî, Ebû’l-Fazl Muhammed Halil. *Silkü’l-dürer fî a’yânî’l-karnî’s-sânî aşer*. 4 Cilt. B.y.: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Dâru İbn-i Hazm, 3. Basım, 1988.
- Muslu, Ramazan. *Anadolu’da Tasavvuf Yolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Muslu, Ramazan. “Halvetiyye’de ‘Atvâr-ı Seb’a’ Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı Seb’a Risalesi”. *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 43-63.
- Necmüddîn-i Kübrâ. *Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere Risâle ile’l-Hâim Fevâihu’l-Cemâl*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Öngören, Reşat. “Tarikat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/95-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özçelik, Mevlüt. *İmam Gazâlî’ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk - Beyrut: Dâru’l-Kalem - ed-Dâru’s-Şâmiyye, 1412.
- Rifâî, Ahmed. *el-Burhânü’l-müeyyed*. İstanbul: Mehran Matbaası, 1301.
- Selmânî, Lisânüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdullah b. Saîd. *Ravzatü’t-ta’rîf bi’l-hubbi’s-şerîf*. thk. Muhammed el-Kettânî. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1970.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Musa. *Mu’cemü’l-matbûâtî’l-‘arabiyye ve’l-mu’arrabe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Serkîs, 1346.
- Sühreverdî, Şehâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *‘Avârifü’l-ma‘ârif*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn. *Uyûbü’n-nefs*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Mektebetü’s-Sahâbe, ts.
- Şerkâvî, Hasan. *Mu’cemü elfâzi’s-sûfiyye*. Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1987.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu’cemü’l-‘evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. İvazillâh b. Muhammed vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1995.
- Teber, Hatice Cerrahoğlu. *Kur’ân-ı Kerim’de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbirleriyle Münesebetleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Hâmid el Fârûkî. *Keşşâfu ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu’l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996.
- Turgut, Ali Kürşat. *İbn Türke Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma’*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru’l-Kütübî’l-Hadîs, 1960.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1998.
- Uludağ, Süleyman. “Cemâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/296. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım., 2005.
- Usta, Muhiddin. *Tasavvuf Eğitiminde Etvâr-ı Seb'a Metodu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Yeşrutiyiye, Fâtımatü's-Şâzeliyye el-Haseniyye. *Nefhâtü'l-Hakk fi'l-enfüsi'l-'aliyyeti'l-Yeşrutiyeti's-Şâziliyye*. Beyrut: y.y., 1978.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 11. Basım, 2007.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-muste'ribîne ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 2. Basım., 2002.

İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması “Bakara Sûresi Örneği”

Using the Prepositions of Istifhâm without the Meaning of the Question “The Example of Surah Al-Baqara”

YAŞAR FATİH AKBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Fatih AKBAŞ Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati
Anabilim Dalı, Kars/, Türkiye.

Assist. Prof. Yaşar Fatih AKBAŞ University of Kafkas , Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Kars/, Türkiye.

yfatihakbas@hotmail.com. ORCID 0000-0001-8570-3917

Atıf/©: Akbaş, Yaşar Fatih (2023). İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması “Bakara
Sûresi Örneği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10-19, ss. 300-312.

Citation/©: Akbaş, Yaşar Fatih (2023). Using the Prepositions of Istifhâm without the Meaning of
the Question “The Example of Surah Al-Baqara” , *Kafkas University Faculty of Divinity Review*.

Issue 10-19, pp. 300-312.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1204311](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1204311)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 May / Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 21 July / Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa: 300-312.

Suggested ISNAD Citation: Yaşar Fatih Akbaş, “İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması
“Bakara Sûresi Örneği””, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (Ocak- January 2023), 300-312.

Notlar/Notes

Yazar(lar), herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by **Turnitin/Ithenticate/Intihal**

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

Using the Prepositions of Istifhâm without the Meaning of the Question “The Example of Surah Al-Baqara”

Yaşar Fatih AKBAŞ

Abstract

Resignation is defined as the questioner's willingness to learn information about which he has no knowledge by using a question preposition. While the main purpose is the desire to obtain information, it can express different meanings such as denial, tawbîh, taaccûb, guidance, by going beyond this purpose, as it is frequently used in our daily life. It is seen that the prepositions of istifhâm are often used outside of the original meaning in the Qur'an, and the prepositions used to ask questions in the literal sense are less when compared to the figurative meaning, since the questions are generally directed from Allah to human beings. Due to the fact that the related meanings are obtained with interrogative prepositions without using the words allocated for them, its demand has been the subject of the science of meaning within the framework of the science of rhetoric, as a type of construction. This study, carried out in the example of Surah Baqarah, from which we can obtain more data due to being the longest surah in the Qur'an, aims to reveal the semantic dimensions of the prepositions by determining the number of prepositions of istifham used in Surah Baqara and for what purposes they are used other than the literal meaning and literal meaning.

Keywords: Arabic Rhetoric, Istifham Style, Interrogative Prepositions, Talebi İnşâ

İstifhâm Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması “Bakara Sûresi Örneği”

Yaşar Fatih AKBAŞ

Öz

İstifham soru soranın, hakkında bilgi sahibi olmadığı bir bilgiyi soru edatı kullanarak öğrenme isteği olarak tanımlanmaktadır. Asıl gaye bilgi edinme isteği iken günlük yaşantımızda da sıklıkla kullanıldığı şekilde bu amacın dışına çıkarak inkâr, tevbîh, taaccûb, irşâd, gibi farklı anlamlar ifade edebilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de istifham edatlarının sıklıkla asıl anlamın dışında kullanıldığı, soruların genelde Allah'tan beşere yönelik olması sebebiyle gerçek manada soru sormak için kullanılan edatların mecâzi anlamla kıyaslandığında daha az olduğu görülmektedir. İlgili manaların kendileri için tahsis edilmiş lafızlar kullanılmadan soru edatlarıyla elde edilmesi sebebiyle talebi inşanın bir türü olmak üzere Belâgat ilmi çerçevesinde meâni ilminin konusu olmuştur. Kur'an-ı Kerim'deki en uzun sûre olması sebebiyle daha fazla veri elde edebileceğimiz Bakara sûresi örneğinde yapılan bu çalışma Bakara sûresinde kullanılan istifhâm edatlarının sayısını, edatlarının gerçek anlam ve gerçek anlamın dışında hangi maksatlar için kullanıldığını belirlemek suretiyle edatların anlamsal özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belâgati, İstifhâm Üslûbu, Soru edatları, Talebî İnşâ

GİRİŞ

Bilgi sahibi olmadığımız her hangi bir mesele veya olay ile alakalı soru edatlarından birisini kullanmak suretiyle meydana gelen öğrenme isteğine istifhâm, bunun için kullanılan edatlara da istifâm edatları denir.¹ Bir talep söz konusu olduğu için istifhâm konusu meâni ilmi açısından talebî inşanın içine dâhil edilmiştir. İstifham üslubunda kullanılan soru

¹ Ahmet Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalâhati'l-Belağîyye ve Tatâvvuruha*, (Beyrut: Daru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006), 181; Kadri Mâyû, *el-Mu'în fi'l-Belâga*, (Beyrût: Alemü'l-Kutub, 2000), 181.

edatlarından bazıları tasdik bazıları da tasavvur için kullanılmaktadır.² “هل” soru edatı sadece tasdik için kullanılıyorken istifhâm hemzesi hem tasdik hem de tasavvur için kullanılan bir soru edatıdır. Bu edatlar dışında kalan edatlar ise sadece tasavvur için kullanılır.³ Soru edatları için yapılan bir başka taksim ise harf veya isim olmalarıdır. İstifham hemzesi ve “هل” soru edatı harf olup cümlenin bir ögesini teşkil etmedikleri için i‘rabda mahalleri yoktur. Geriye kalan edatlar ise isim olup cümledeki konumlarına göre mübteda, haber, mefûlün bih vs. olabilmektedirler.

Harf olarak kullanılan soru edatlarından “هل” olumlu soru sormak için kullanılan bir edattır. Tasdik manası taşır. Bu edatla “هل العنقاء موجودة؟” “Anka kuşu var mıdır?” örneğinde olduğu gibi bir şeyin varlığı veya yokluğu sorulduğunda basit, هل العنقاء تبيضُ “Anka kuşu yumurtlar mı?” örneğinde olduğu gibi bir şeyin başka bir durum, sıfat veya hal içinde bulunup bulunmadığı sorulursa mürekkep adını alır. “هل” soru edatı Kur’ân-ı Kerîm’de seksene yakın bir sayıda kullanılmış olup bunlardan çoğu fiil cümlesine gelmiştir.⁴

İstifhâm hemzesi ise olumlu soru, olumsuz soru ve taleb-i tayin için kullanılan bir edattır. “فَلِأَنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ” “Bunun için Allah mı size izin verdi, yoksa Allah’a iftira mı ediyorsunuz?”⁵ âyetindeki istifhâm hemzesi ta‘yîn maksatlıdır. Sunulan iki şeyden birisinin belirlenmesi talep edilir. Olumsuz soru için kullanıldığında أَلَسْتَ طَبِيبًا “Sen doktor değil misin?” Örneğinde olduğu gibi kendisinden sonra “ما-لا-لم-ليس” gibi olumsuzluk edatlarından birisi getirilir. Olumlu soru sormak açısından “هل” soru edatı ile ortaktır. Fakat “هل” soru edatı olumsuz yapıların, inne’nin, şart edatlarının, atıf harflerinin başına gelmez. Bu gibi yerlerde hemze kullanılır.⁶ Örneğin هَلْ لَا يَفْهَمُ عَلِيٌّ demek yerine هَلْ لَا يَفْهَمُ عَلِيٌّ şeklinde kullanılır. Yine ma‘mulun fiil üzerine takaddüm ettiği durumlarda da “هل” edatını kullanmak çirkin olur. Bu gibi yerlerde de أَبَسْرًا مَّا وَاجِدًا تَتَّبِعُهُ gibi hemze kullanılması iyi olur.

Bu iki edat dışında kalan edatlar ise isim kategorisindedir. “ما” ve “ماذا” gayri âkil varlıkları sormak için kullanılır. Bir şeyin hakikati, mahiyeti, cinsi veya sıfatı sorulur. Akıl sahiplerini sormak için kullanılan edat ise “من” soru edatıdır. “متى” ve “أَيَّانَ” zaman, “كيف” durum, “أَيْنَ” mekân, “أَيَّ” durum ve mekân, “كم” sayı sormak için kullanılır. “أي” ise kendisinden sonra getirilen muzaf’un ileyhin anlamına bağlı olarak zaman, mekân, şahıs veya nesne sorabilmektedir.⁷ Bunların dışında em-i munkatı olarak isimlendirilen “أم” de soru manası ifade etmek üzere kullanılır. Sekkâkî istifam edatlarını sayarken “أم” edatını da soru edatlarının içinde zikretmiştir.⁸ Kendisinden sonraki kısmın öncesi ile ilişkisini kestiği

² Şeyh Emîn Bekrî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye fi Sevbiha'l-Cedîd İlmu'l-Meânî*, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1999) 87.

³ Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, (Beyrût: Mektebet-ül-'Asriyye, 1999),78; Bekrî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye fi Sevbiha'l-Cedîd İlmu'l-Meânî*, 81. Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-*. (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 202-206; 285-287.

⁴ Abdulkerim Mahmud Yusuf, *Uslûbu'l-İstifham fi'l-Kur'ân'il Kerîm A'rduhu ve İ'râbuhu*, (Suriye: Matbaat'uş Şâm, 1999), 10

⁵ Yûnus 10/59.

⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 80.

⁷ Ebu Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es- Sekkâkî, *Miftâhu'ul-Ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407-1987), 308-313

⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'ul-Ulûm*, 308.

için munkatı olarak isimlendirilmiştir. Muttasıla olan “أم” hemze-i tesviyeden sonra gelir. Munkatıda ise kendisinden önce hemze bulunmaz hemze mukadderdir. **أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا** “Yoksa onlar, (senin için) Allah'a karşı yalan uydurdu mu derler?”⁹ âyetinde “أم” soru anlamı ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Enbârî de soru edatlarını anlatırken soru harfleri kaçtır sorusu ile başlamış, sonra da soruya şu cevabı vermiştir: “Soru harfleri. أ- أم- هل. Geriye kalanlar ise yerine göre ya isimdir. Ya da zarftır” Cevabını vermiştir. Arapça gramer kitaplarında soru harfleri sadece “هل” ve “ا” olarak veriliyorken görünen o ki birçok âlim tarafından “أم” soru edatı olarak kabul edilmektedir.¹⁰

1. İstifham Edatlarının Soru Anlamı Dışında Kullanılması

İstifhamda asıl maksat bilgi sahibi olmadığımız bir mesele hakkında bilgi elde etmektir. Edatlar asıl kullanımın dışına çıkarak inkâr, tevbîh, taaccûb, tekessür gibi farklı anlamlar ifade edebilmektedir.¹¹ Soru edatları istifhâm dışında kullanıldığında bilgi edinme kastı taşımaz.¹² Soru edatlarının istifhâm dışındaki anlamları daha çok cümledeki hâlî veya mekâlî bir takım karineler vasıtasıyla bağlamdan anlaşılmaktadır.¹³

İstifhamın Kur’ân-ı Kerîm’de gerçek anlamda kullanılması mecazî kullanıma itibarla daha azdır. Zira kelimeler daha çok Allah’tan beşere yöneliktir. **قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بُكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا مَا تَأْمُرُونَ** «Bizim adımıza Rabbine dua et, bize onun ne olduğunu açıklasın» dediler. Musa: Allah diyor ki: «O, ne yaşlı ne de körpe; ikisi arasında bir inek.»¹⁴ âyetinde kullanılan edat gerçek anlamda soru sormak amaçlıdır. Az sayıdaki bu gibi kullanımların dışında edatlar soru anlamı dışındadır. Bakara sûresinde kullanılan edatların anlamsal boyutuna geçmeden önce edatların soru anlamı dışında ifade edebilecekleri muhtemel manalar hakkında bilgi vermek meselenin daha iyi anlaşılması açısından yerinde olacaktır.

Soru edatlarının soru anlamı dışındaki en yaygın kullanımı inkâr manasıdır. İnkâr hakkında soru sorulan şeyin şer’an veya örfen inkâr edilmesidir. İnkâr edilen durumun istifhâm edatından sonra gelmesi gerekir. İnkâr için kullanılmış istifhâma genelde tevbîh, takrîr, tekzîb veya taaccûb manaları eşlik etmektedir. Âyetlerdeki inkârî kullanımlar incelendiğinde edatların bazen **قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ** De ki: Siz mi daha iyi bilirsiniz, Allah mı? âyetinde olduğu gibi sadece inkâr anlamı taşıdıkları, bazen de **أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ** Kitabı okuyup durduğunuz halde kendinizi unutur da başkalarına mı

⁹ eş-Şûrâ, 42/ 24.

¹⁰ Coşkun Zeki, “Klasik Arap Dilecilerinden Ebu’l-Berekât el-Enbârî ve Onun Esrârü’l-Arâbiyye Adli Eserinde Soru Edatlarına Bakışı” *Sosyal Bilimler Alanında Güncel Araştırmalar, Elleda Gerayzade* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 92

¹¹ Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahati’l-Belağhiyye ve Tetâvvuruha*, 1/185-187; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye Te’sîlün ve Tecdidun*, (İskenderiye: Menşetu’l-Me’arif, 1985), 53-54; Bekrî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye fi Sevbihâ’l-Cedîd İlmu’l-Meânî*, 90-94.

¹² Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahati’l-Belağhiyye ve Tetâvvuruha*, 1/183.

¹³ Eymen Emîn Abdulgani, *el-Kâfi fi’l-Belâga*, (Kahire: Dâru’t-Tevfikîyye li’t-Turâs, 2011), 240.

¹⁴ el-Bakara, 2/68.

iyilikle emredersiniz? Düşünmez misiniz? âyetinde olduğu gibi takrîr, tevbîh taaccüb anlamlarının tamamını taşıdığı görülmektedir.¹⁵

İnkâr genelde istifhâm hemzesi ile elde edilmiş olmakla beraber bu edat dışında ما- من- أتى gibi edatların da inkâr manası için kullanıldığı görülür. İnkârî manaya daha çok tekzîb eşlik eder. Bu ise ya لم يكن manasında geçmiş için kesinlik ya da لا يكون anlamında geniş zaman için kesinlik sağlayacak bir tekzibdir. ¹⁶ أَفَأَصْنَعُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَأَتَّخِذُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ ¹⁷ "Rabbiniz erkek çocukları size seçip ayırdı da kendisine meleklerden kız çocukları mı edindi? Gerçekten çok büyük bir söz söylüyorsunuz." ¹⁷ âyetinde geçen inkâr, tekzîb manası içermektedir. ¹⁸ فَالْأَنْبِيَاءُ إِذْ أَنْتُمْ السَّاعَةُ أَعْبَرُوا اللَّهَ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. Deki: Söyleyin bakalım. Acaba size Allah'ın azabı gelse veya size kıyamet saati gelip çatsa siz Allah'tan başkasını mı çağırırsınız? Eğer doğru söyleyenlerseniz hadi onları yardıma çağırın.¹⁸ âyetinde ise inkârî bir anlam bulunmakla beraber âyette rahatsız edici şiddetli bir kınama ve azarlanmanın yöneltmesi¹⁹ anlamına gelen tevbîh manası da bulunmaktadır.

İnkârî manaya bazen de soru sorarak muhataba bir şeyi kabul ettirmek anlamına gelen takrîr manası eşlik eder.²⁰ Bununla muhatap nezdinde kabul edilmesinden başka çare olmayan bir durumun muhatap tarafından kabulü ve itiraf edilmesi amaçlanır. Âlimlerin bir kısmına göre takrîr manası için sadece istifhâm hemzesi kullanılır. ²¹ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ. âyetinde olduğu gibi İstifhâm hemzesinden sonra bir olumsuzluk edatı getirilerek genelde olumsuz soru sorulmak suretiyle elde edilir.²² Âlimlerin bir kısmı ise bu anlamın "هل" soru edatı ile de elde edilebileceği kanaatindedirler. ²³ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ "yalvardığınızda onlar sizi işitiyorlar mı?"²³ âyetinde "هل" soru edatı kullanılmış olup inkâr manası ile beraber Allah'a ortak koşulanların kendilerini işitmeyeceklerinin muhataba kabul ettirilmesi amacı güdülmektedir.

İnkârî anlam taaccub eşliğinde de kullanılmıştır. Taaccüb inanılması güç olan bir olay veya durum karşısında duyulan hayret ve şaşkınlığı ifade eder. ²⁴ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا. "Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz."²⁴ âyetinde inkâr manası ile beraber bir taaccüb da söz konusudur. Bazen taaccüb inkârdan öncelikli bir mana olmaktadır. ²⁵ سِزْ لَرِ اِنْسَانِلَارِ اِيْلِيْغِي اِمْرَدِيْپ كَنْدِيْنِيْزِي اِنُتُيُيُور مُسُونُزُ? "Sizler insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz?" âyetinde İsrailoğulları âlimlerinin yaptıklarına karşı hem bir taaccüb hem de tevbîh söz konusudur. Fakat bu âyette taaccüb

¹⁵ Celaleddin es-Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1988), 1/330.

¹⁶ Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân*, 1/328.

¹⁷ el-İsrâ 17/40.

¹⁸ el-En'âm 6/40.

¹⁹ Cüveynî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye Te'sîlün ve Tecdîdun*, 53.

²⁰ Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân*, 1/239.

²¹ ez-Zümer, 39/36.

²² Abdulgani, *el-Kâfi fî'l-Belâga*, 247.

²³ eş-Şuarâ, 26/72.

²⁴ el-Bakara 2/28.

tevbihten daha baskındır. Onlar kitabı okudukları halde insanlara iyiliği emredip kendileri uzak durmaktaydılar. Bu durum kınanmakla beraber büyük bir şaşkınlık ile karşılanmıştır.

İstifhâm edatlarının ifade ettikleri anlamlardan birisi de tezekkürdür.²⁵ Geçmişte meydana gelmiş bir olayı bir gaye ile tekraren zihne getirme amacı taşır. قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ “Yusuf dedi ki: Siz cahil kimseler iken Yûsuf ile kardeşine neler yaptığınızı biliyor musunuz?”²⁶ âyetinde geçen istifhâm muhatapların geçmişte yaptıkları eylemin çirkin olduğu ve bu eylemlerden ders çıkarmaları gerektiği yönünde bir hatırlatma anlamı taşımaktadır.

Soru edatları asıl anlam dışında iftihâr maksatlı da kullanılabilir. ²⁷ İftihar sahip olunan servet, şan, güzellik veya makam sebebiyle meydana gelen övünç ve gurur için kullanılan bir lafızdır. وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ. “Firavun, kavmine seslenerek dedi ki: "Ey kavmim! Mısır hükümdarlığı benim değil mi? Şu nehirler de benim altımdan akıyor görmüyor musunuz?”²⁸ âyetinde büyük bir böbürlenmenin olduğu hem Mısır'ın mülkünün kendisine ait olduğunu muhataplara takrir yoluyla kabul ettirmeye çalışmasından hem de nehirlerin ayaklarının altından akıyor olduğundan bahsetmesiyle anlaşılmaktadır. Zira ayakların altına alınan kıymet olarak basitleştirilmiş, bunu yapan ise yüceltilmiş olmaktadır.

Edatların bir başka kullanım gayesi tesviyedir. istifhâmu'l-ihbâr olarak da isimlendirilmektedir. Bu isimlendirme Ebû Ubeyde'ye aittir.²⁹ Zikri geçen şeyler arasında bir fark olmadığını bir birilerine eşit olduklarını belirtmek için kullanılır.³⁰ İstifhâm hemzisi ile elde edilir. Hemze tesviye için kullanıldığında kendisinden sonra aralarında “m” bulunan iki ayrı cümle getirilmektedir.³¹ كُفْرًا سَابِغًا لِّمَنْ يَكْفُرُ إِنَّ الدِّينَ كَفْرًا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.³² “Küfre sapanlara gelince, onları uyarırsan da uyarırsan da onlar için birdir, inanmazlar.”³² âyetinde kâfirlerle yönelik yapılacak uyarıların bir etkisi olmadığı, kendilerinin uyarılması ve uyarılmaması arasında bir fark olmadığı ifade edilmiştir.

Bazen istifhâm tembîh maksatlı olarak muhatapı uyarmak için de kullanılabilir. Böyle bir kullanım genelde irşâd manası taşır. أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? İsteseydi onu sabit kılardı. Sonra biz güneşi gölgeye delil kıldık.”³³ âyetinde geçen أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ ifadesi Allah'ın bu âyetlerine bak! düşün, dikkat et anlamında bir uyarıdır.³⁴

²⁵Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahati'l-Belağîyye ve Tetâvvuruha*, 1/185. ;Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân*, 1/330.

²⁶ Yûsuf 12/89.

²⁷ Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahati'l-Belağîyye ve Tetâvvuruha*, 1/185

²⁸ ez-Zuhrûf 43/51

²⁹ Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahati'l-Belağîyye ve Tetâvvuruha*, 1/184

³⁰ Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahati'l-Belağîyye ve Tetâvvuruha*, 1/188

³¹ Yusuf, *Uslûbu'l-İstifhâm fi'l-Kur'ân'il Kerîm*, 10.

³² el-Bakara 2/6.

³³ Furkân 25/45.

³⁴ Abdurrahman Hasan el-Habenneka Meydânî, *el-Belâgatü'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha ve Fünûnuha*, (Beyrût: Dârü'l-Kalem, ed-Dârü's-Şamiye, 1996), 1/290.

Asıl anlam dışında soru edatlarının ifade edebilecekleri muhtemel anlamlardan birisi de emirdir. Emir yaptırım maksatlı olarak muhtaptan bir şey yapmasını ilzâm ve talep etmektir.³⁵ *إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ* “Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vaz geçiyor musunuz?”³⁶ âyetinde “teslim olmayacak mısınız?” şeklindeki soru, “أسلموا / teslim olun” manasında bir emirdir.³⁷ Soru edatı emir manasında kullanılabilirdiği gibi yaptırım amaçlı ve bağlayıcı olmak üzere nehiy maksatlı da kullanılabilir. Soru edatı nehiy manasında kullanılmışsa istifhâmın yerine nehiy manası içeren edatların koyulabilmesi gerekir. *أَتُحْسِنُونَهُمْ فَأَلَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَحْسِنُوهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* “Onlardan korkuyor musunuz? Şayet mü’minlerseniz, Allah, kendisinden korkmanız için daha çok hak sahibidir.”³⁸ âyetinde geçen istifhâm *لا تخشوهم / onlardan korkmayın!* anlamı taşımaktadır.

Edatlar olumsuzluk manası içermek üzere Nefiy maksatlı da kullanılabilir. Soru edatının nefiy manasında gelip gelmediği edatın yerine bir olumsuzluk edatının koyulabilmesi ile anlaşılır.³⁹ *وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ* “Allah’tan başka günahları kim bağışlar?” Soru olumsuzluk ifade etmektedir.⁴⁰ *لا يغفر الذنوب إلا الله* “Allah’tan başkası günahları bağışlamaz.” anlamına gelmektedir.

İstifhâm muhatabı sevilen ve beğenilen bir şeye teşvik etme amaçlı da kullanılabilir. Bu kullanım teşvik/İğrâ olarak isimlendirilmiştir. *أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ* “Yeminlerini bozan, peygamberi yurdundan çıkarmaya çalışan ve üstelik size tecavüzü ilk defa kendileri başlatan bir kavimle savaşmaz mısınız? Yoksa onlardan korkuyor musunuz?”⁴¹ âyetinde *أَلَا تَقَاتِلُونَ* lafzı tahdîd manası içermek üzere yeminlerinden dönen bir kavimle savaşılması hususunda bir teşviktir.

İstifhâm edatları dua anlamı da taşıyabilmektedir. Dua içeren lafızlar genelde emir ve nehiy formundadır. Fakat emir ve nehiy yaptırım gücü olan birisi tarafından mertebe olarak ondan düşük birisine yapılıyorken dua aciz olandan her şeye kadir olana yöneliktir.⁴² *أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا* “İçimizdeki sefihlerin yaptığından dolayı bizleri helak mi edeceksin?”⁴³ âyetinde dua anlamı bir soru edatı ile elde edilmiş olup soru edatı, “bizleri helak etme!” manasında bir dua içermektedir.

İstifhâm edatlarının asıl anlam dışında ifade edebilecekleri manalardan birisi de bir şeyin geciktiğini bildirmek, yavaş görmek maksatlı kullanılan “istibta”dır.⁴⁴ *وَرُزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ* “Peygamber ve onunla birlikte iman edenler,

³⁵ Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahati’l-Belağiyye ve Tetâvvuruha*, 1/185.

³⁶ el-Mâide /91.

³⁷ Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahati’l-Belağiyye ve Tetâvvuruha*, 1/185.

³⁸ et-Tevbe 9/13.

³⁹ Abdulgani, *el-Kâfi fî’l-Belâga*, 242.

⁴⁰ Âli İmrân 3/135.

⁴¹ et-Tevbe 9/13.

⁴² Suyûtî, *Mu’tereku’l-Akrân*,1/332.

⁴³ Âraf 7/155.

⁴⁴ Bedevi Tabane, *M’ucemu’l-Belâgati’l-Arabiyye*, (Riyad: Dârü’l-Minare- Dâr-u-Rifaî, 1981),75.

"Allah'ın yardımı ne zaman?" diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı. İyi bilin ki, Allah'ın yardımı pek yakındır."⁴⁵

Soru edatları gerçekleşmesi beklenen bir durumun akli bir takım karinelere dolaylı olarak olmayacağı yönünde istib'ad/uzak görme manası ifade etmek üzere de kullanılabilir. ⁴⁶ "Nerede onlarda öğüt almak? Oysa kendilerine gerçeği açıklayan bir elçi gelmişti."⁴⁷ Soru, kendilerine elçi geldiği halde öğüt almalarının onlar için uzak olduğunu vurgulamaktadır. Anlamın istib'ad olduğu soru edatından sonra getirilen ifadede anlaşılabilir. Zira ayette kendilerine bir elçinin geldiğinden bahsedilmektedir.

İstifhâm temenni anlamı da taşıyabilmektedir. Temenni gerçekleşmesi mümkün olmayan ya da çok zor gerçekleşecek bir şeyi talep etmektir. Temennide kullanılan asıl edat "ليت" iken bu edat dışında kullanılan başka edatlar da vardır. Bu edatlardan birisi de هل soru edatıdır. ⁴⁸ "Şimdi bizim şefaatçilerimiz var mı ki bize şefaatsinler."⁴⁹ âyetindeki beklenti gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir beklentidir. Zira âyetteki senaryodan anlaşıldığı üzere iş işten geçmiş, hesap görülmüştür.

İstifhâm tehvîl/tahvîf manası içermek üzere de kullanılır. Muhatabları korkutarak yapılacak olan kötü eylemlerden el çekmelerini sağlamak amaçlanır. ⁵⁰ "Gerçekleşecek olan kıyamet! Nedir o gerçekleşecek olan kıyamet? Gerçekleşecek olan kıyametin ne olduğunu sen nereden bileceksin?" Bu anlamda tehdit içeren bir kullanım da mümkündür. ⁵¹ "Onlar böyle davranmakla, bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Halbu ki bütün işler Allah'a döndürülür."⁵²

İstifham soru sorma kastı olmaksızın sayısal olarak bir şeyin çok defa gerçekleştiğini ifade etmek üzere tekessür manasında da kullanılabilir. ⁵³ "İsrailoğullarına sor; biz onlara nice açık mucizeler verdik." Bazen de edatlar muhatabı küçümseyip hakir görmek maksatlı olarak tahkîr için kullanılabilir. ⁵⁴ "Seni gördükleri zaman; "Bu mu Allah'ın Peygamber olarak gönderdiği" diyerek hep seni alaya alıyorlar." ⁵⁵ Soru edatları bu anlamların dışında alay etme manasına gelen tehekküm manası ve soru sorarak muhatabı alıştırmak ve bir samimiyet meydana getirmek anlamı taşıyan înâs maksadıyla da kullanılabilir. ⁵⁶

⁴⁵ el-Bakara 2/214.

⁴⁶ Tabane, *M'ucemu'l-Belâgati'l-Arabiyye*, 75.

⁴⁷ ed-Duhân 44/13.

⁴⁸ Cüveynî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye Te'sîlün ve Tecdîdun*, 26.; Bekrî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye fi Sevbiha'l-Cedîd İlmu'l-Meânî*, 77.

⁴⁹ Arâf 7/53

⁵⁰ el-Hâkka 69/1-2-3

⁵¹ Tabane, *M'ucemu'l-Belâgati'l-Arabiyye*, 729.

⁵² el-Bakara 2/210.

⁵³ el-Bâkara 2/211.

⁵⁴ Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân*, 1/332.

⁵⁵ Furkân 25/41.

“Ey Şuayb dediler, kıldığın namaz mı, tuttuğun din mi emrediyor sana da bizi atalarımızın taptıklarından vazgeçirmeye uğraşıyorsun?” âyetinde soru edatı tehekküm, “Ey Musa elindeki nedir? âyetindeki soru ise înas maksatlıdır.”⁵⁶

2. Bakara Sûresindeki İstifhâm Edatlarının Anlamsal Boyutu

Hicretten sonra inmeye başlayan sûrenin nüzûlü dokuz-on yıl sürmüş ve bütün Medine devri boyunca devam etmiştir. Sûre Âyetü'l-kürsî'den dolayı Sûretü'l-kürsî, ihtiva ettiği hükümlerin çokluğu sebebiyle Füstâtü'l-Kur'ân olarak da isimlendirilmiştir. Bu isimlerin yanı sıra zirve anlamına gelen “senâm” ve parlak, beyaz, nurlu anlamına gelen “zehrâ” olmak üzere iki de lakabı vardır. Âl-i İmrân ile birlikte bu iki sûreye “Zehrâvân” denilmiştir. Bakara sûresi sadece sayfa ve âyet sayısı bakımından Kur'an'ın en uzun sûresi değil, aynı zamanda içine aldığı konuların çokluğu ve çeşitliliği bakımından da çok yönlü bir sûredir.⁵⁷

Sûrede başta iman esasları olmak üzere insanın yaratılışı, kıblenin değişmesi, namaz, oruç, hac, sadaka, boşanma, nesep, nafaka, borçların kaydedilmesi gibi pek çok konuya yer verilmiştir. Sûrede toplam elli dört adet soru edatı kullanılmış olup en çok kullanılan edat 24 kez olmak üzere istifhâm hemzesidir. Bu edat haricinde “ma” soru edatı yedi “men” ve “am” beşer kez, “kef” ve “mada” üçer kez, “ani”, “hel” ve “kem” ikişer kez, “meti” soru edatı ise sadece bir kez kullanılmıştır.

Âyetlerde geçen soru edatları ve ifade ettikleri anlamlar aşağıda tabla halinde verilmiş olup aynı âyette birden fazla edat geçtiğinde her bir edat için âyet ayrı ayrı ele alınmıştır. Tabloda âyetlerin tamamı verilmemiş, ilgili mananın anlaşılmasını mümkün kılacak kadarı verilmiştir. Bakara sûresindeki soru edatlarının geçtiği âyetler ve ifade ettikleri anlamlar şöyledir;

(الهمزة)		
Anlamı	Âyet	Âyet No
Tesviye	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ	6
İnkâr	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ	13
Taaccüb	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ	30
Takrîr-Tevbîh	قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	33
İnkâr-Tevbîh-Taaccüb	اتَّامِرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ	44
İnkâr-Tevbîh-Taaccüb	قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ	61
İnkâr	وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا	67
Nehiy	أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ	75
İnkâr	وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ	76

⁵⁶ Veysel b. Abdüh Kâid el-Hâşidî, *Teshîl'ul-Belâga*, (İskenderiyye: Dâru'l-Kimme, 2006), 59

⁵⁷ Emin Işık, “Bakara Suresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991) 4/526

Tevbîh	أَفَلَا تَعْقِلُونَ	76
Takrîr-Tevbîh	أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ	77
İnkâr- Tevbîh	وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أ	80
İnkâr- Tevbîh	أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ	85
Tevbîh-Takrîr	أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ	87
İnkâr	أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ	100
Takrîr	مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بَخِيرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا لَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	106
Takrîr	لَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	107
İnkâr-Tevbîh	قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ	139
İnkâr	قُلْ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ	140
Teşvîk-Takrîr	لَمْ تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلَوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ	243
Teşvîk-Takrîr	لَمْ تَرِ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ	246
Takrîr-Taaccûb	لَمْ تَرِ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ	258
Takrîr	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ	260
İnkâr	يَوْمَ أَحَدَكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تُجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ	266
(ما)		
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ	68
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا	69
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ	70
İnkâr-Taaccûb	قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ	91
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَانُكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ	133
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ عَنِ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا	142
Taaccûb-Nefiy	قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانِنَا	246
(من)		
Nefiy	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا	114
Nefiy-İnkâr	وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ	130
Nefiy	صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ	138
Nefiy	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ	140
Nefiy-Takrîr	مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ	255
(أم)		
Tevbîh-Takrîr	أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ	80
İnkâr	أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ	108
İnkâr	أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ	133
İnkâr	أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ	140
İnkâr-Tevbîh	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ	214
(كيف)		
Taccûb-Tevbîh	كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّنُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	28
Durum Zarfı	وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا	259

Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ	260
(ماذا)		
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا	26
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ	215
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	219
(أتى)		
İstibâd	وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَتَىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ	247
İstibâd	قَالَ أَتَىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا	259
(هل)		
İnkâr-Tevbîh	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ	210
İnkâr-Tevbîh	قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا	246
(كم)		
Teksîr	سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمُ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ	211
Bilgi edinme amacıyla kullanılan soru edatı	قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ	259
(متى)		
İstibtâ	وَرُزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصُرُ اللَّهَ	214

Tablo incelendiğinde edatlardan bir tanesinin soru anlamı içermeden durum zarfı olarak kullanıldığı görülmektedir. Sûrede dokuz soru edatının gerçek anlamda bilgi edinme amaçlı kullanıldığı soru edatlarının asıl anlamının dışına çıkmadığı görülmektedir. Sûrede en çok kullanıma sahip olan istifhâm hemzesi daha çok inkâr manası için kullanılmıştır. Bu inkâra genelde tevbih, taaccûb ve tehzîb eşlik etmektedir.

Başında mukadder bir hemze bulunduğu için “أم” soru ismi de aynı şekilde sadece inâkarî bir mana ifade etmek üzere kullanılmıştır. İstifham hemzesi ile olumlu soru sormak açısından ortak olan “هل” soru edatı da yine aynı şekilde inkâr ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bunun yanı sıra “من” soru edatı ile sadece nefiy anlamı elde edildiği, “ما” soru edatının sadece gerçek anlamda soru sormak için kullanıldığı “أتى” ile sadece uzak görme anlamına gelen istibâd anlamı elde edildiği görülmektedir. Sûrede inkârî anlam baskın olup bu inkâr tevbîh eşliğinde küfrün içine düşmüş olan ve iman etmekte diretenleri içine düşmüş oldukları yanlıştan kurtarmak, iman etmeye yönlendirmek amaçlı kullanılmıştır.

SONUÇ

Soru edatları farklı manalara delalet etmek üzere kullanmaya en uygun lafızlardır. Zira edatların soru anlamı dışında kullanılan otuzun üzerinde anlamı vardır. Bazen soru edatları, kullanıldığı yerde birden fazla anlama delalet edebilmektedir. Bunu soru edatları dışında başka bir şeyle elde etmek kolay değildir. Bu yüzden Bakara sûresindeki istifhâm üslûbu sûrede en çok öne çıkan ve etkin olan inşa-i üsluplardan olmuştur. Soru edatlarının soru anlamı dışında ifade ettikleri anlam edatın kendisinden değil bağlamdan

anlaşılmaktadır. Bunun için edatın ifade ettiği manayı tam olarak tespit edebilmek edatın bulunduğu âyetin tamamını, bazen de önceki ve sonraki âyetlerin ele alınmasını gerektirir.

Kur’ân-ı Kerîm’in geneline bakıldığında kullanılan iki binin üzerindeki edatın çoğu istifhâm hemzesidir. Bu durum Bakara sûresinde de aynı şekilde tezahür etmiş olup edatların büyük bir kısmını istifhâm hemzesi oluşturmuştur. Olumlu soru sormak açısından “هل” ile ortak olmasına rağmen hemzenin sayıca “هل” edatından fazla oluş sebebi olumsuz yapıların, inne’nin, şart edatlarının ve atıf harflerinin başında “هل” edatı yerine istifhâm hemzesinin kullanılma zorunluluğudur.

Kur’ân-ı Kerîm’deki soru edatları daha çok gerçek anlamda soru sormaktan ziyade mecâzi anlam ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bunun temel sebebi Kur’ân-ı Kerîm’in ilahi bir kelim oluşu, hitabın genelde Allah’tan kullara yönelik olmasıdır. Edatların gerçek manada soru anlamı ifade etmek üzere kullanılması beşerden sadır olan sorularda görülmektedir. Bu da daha çok peygamberlere yönelik sorulmuş bilgi edinme amaçlı sorularda kendini gösterir.

Kur’ân-ı Kerîm’in nüzul sebeplerinden birisi de içine düşmüş oldukları yanlış inanışlardan ve algılardan insanları kurtarmak onlara yol göstermek olduğu için soru edatları ile elde edilen baskın anlam inkâr, taaccûb, tevbîh gibi anlamlardır. Bu anlamlar bazen tek başına kullanılmışken bazen tek bir soru edatı birkaç farklı anlamı da ifade edebilmektedir.

REFERENCES/KAYNAKÇA

- Abdulgani, Eymen Emîn, *el-Kâfi fî'l-Belâga*, Kahire: Dâru't-Tevfîkiyye li't-Turâs, 2011.
- Abdulkerim Mahmud Yusuf, *Uslûbu'l-İstifham fi'l-Kur'ânîl Kerîm A 'rduhu ve İ 'râbuhu*, Suriye: Matbaat'u Şâm, 1999.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Bekrî, Şeyh Emîn, *el-Belagatü'l-Arabiyye fi Sevbiha'l-Cedid İlmu'l-Meânî*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1999.
- Zeki, Coşkun. “Klasik Arap Dilcilerinden Ebu'l-Berekât el-Enbârî ve Onun Esrâru'l-Arâbiyye Adlı Eserinde Suru Edatlarına Bakışı” *Sosyal Bilimler Alanında Güncel Araştırmalar, Elleda Gerayzade*. 86-99. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Cüveynî, Mustafa es-Sâvî el-, *el-Belâgatu'l-Arabiyye Te'sîlün ve Tecdîdun*, İskenderiye: Menşeeu'l-Me'arif, 1985.
- Hâşidî, Feysel b. Abduh Kâid, *Teshîl'ul-Belâga*, İskenderiyye: Dâru'l-Kimme, 2006.
- Işık, Emin, “Bakara Suresi” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/526-529. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Kadri Mâyû, *el-Mu 'în fi'l-Belâga*, Beyrût: Alemü'l-Kutub, 2000.
- Matlûb, Ahmet, *Mu'cemu'l-Mustalahati'l-Belağîyye ve Tetâvvuruha*, 3 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneka, *el-Belâgatu'l'Arabiyye Ususuha ve ulûmuha ve Fünûnuha*, 2 Cilt, Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şamiye, 1996.
- Sekkâkî, Ebu Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'ul-Ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407-1987.
- Seyyîd Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, Beyrût: Mektebet'ül-'Asriyye, 1999.
- Suyûtî, Celaledin, *Mu'tereku'l-Akrân fi İ 'câzi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şemsuddin, 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmî, 1988.
- Tabane, Bedevi, *M'ucemu'l-Belâgati'l-Arabiyye*, Riyad: Dâru'l-Minare- Dâr-u Rifaî, 1981.

Menâzil Şerhi Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mükâşefe ve Müşâhede Kavramlarına Yaklaşımı

Ibn Qayyim al-Jawziyya's Approach to the Concepts of Mükâşefe and Müşâhede in the Context of the Menâzil Commentary

Samet Kelleci

Arş. Gör. Dr. Samet KELLECI, Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kars, Türkiye

Res. Assist. Dr. Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Kars, Turkey.

sametkelleci@hotmail.com Orcid: 0000-0001-9929-0922

Atıf/©: Kelleci, Samet (2023). Menâzil Şerhi Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mükâşefe ve Müşâhede Kavramlarına Yaklaşımı, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10-19, ss. 313-332.

Citation/©: Kelleci, Samet (2023). Ibn Qayyim al-Jawziyya's Approach to the Concepts of Mükâşefe and Müşâhede in the Context of the Menâzil Commentary, Kafkas University Faculty of Divinity Review. Issue 10-19, pp. 313-332.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : 10.17050/kafkasilahiyat.1196884

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 31 October / Ekim 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 23 December / Aralık 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; **Issue / Sayı:** 19; **Pages / Sayfa:** 313-332.

Suggested ISNAD Citation: Samet Kelleci, "Menâzil Şerhi Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mükâşefe ve Müşâhede Kavramlarına Yaklaşımı", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/19 (Ocak- January 2023), 313-332.

Notlar/Notes

Bu makale, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri bölümünde Doç Dr. Hacı Bayram Başer danışmanlığında hazırlanan "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufi Görüşleri" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması beyan etmemiştir.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by Turnitin/Ithenticate/Intihal

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır.

www.dergipark.org.tr

Ibn Qayyim al-Jawziyya's Approach to the Concepts of Mükâşefe and Müşâhede in the Context of the Menâzil Commentary

Samet KELLEÇİ

Abstract

As an indispensable dynamic of individual and social life, Sufism has encountered positive or negative interpretations in all periods. Positive approaches to Sufism generally come from Sufi circles. On the other hand, Ibn Qayyim al-Jawziyya stands out as a name used by both opponents of Sufism and those who try to justify Sufism.

Ibn Qayyim, who is thought to play a reforming role, has dealt with some mystical issues both because of this role and because of his interest. In particular, the commentary written by Abdullah Herevî, one of the early Sufis, on his work Menâzilü's-sâirîn is important in terms of showing his interest in the Sufi field. Herevî's Menâzil is one of the leading figures in its field as a work that deals with the experience of the Sufis in their voyage and the maqams they encountered and surpassed. Herevî dealt with one hundred maqams under ten titles in his work. Mükâşefe and müsâhede maqams are among the maqams that Herevî discussed and described in his work. In this study, the approach of Ibn Qayyim al-Cevziyya to mukâşefe and müsâhede makams is discussed within the framework of the Menâzil commentary.

Keywords: *Ibn Qayyim al-Cevziyya, Mükâşefe, Müşahede, Abdullah Herevî, Menâzilü's-sâirîn*

Menâzil Şerhi Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mükâşefe ve Müşâhede Kavramlarına Yaklaşımı

Samet KELLEÇİ

Öz

Fert ve toplum hayatının vazgeçilmez bir dinamiği olarak tasavvuf, tüm dönemlerde müspet veya menfi yorumlarla karşılaşmıştır. Tasavvuf hakkındaki olumlu yaklaşımlar genelde sûfî çevrelerden gelmektedir. Bununla birlikte kendisinin görüşlerine dayanılarak tasavvufun İslâm dışı bir ilim olduğu tezi geliştirildiği, ancak eserleri incelendiğinde zühdî ve tasavvufî unsurları sıkça kullandığı görülen ve böylece hem tasavvuf karşıtlarının hem de tasavvufu temellendirmeye çalışanların başvurduğu bir isim olarak İbn Kayyim el-Cevziyye öne çıkmaktadır.

İslah edici bir rol üstlendiği düşünülen İbn Kayyım, gerek bu rol üzerinden gerekse ilgisinden ötürü bazı tasavvufî meselelere eğilmiştir. Özellikle ilk dönem sûflerinden olan Abdullah Herevî'nin Menâzilü's-sâirîn adlı eserine yazdığı şerhi, tasavvufî alana olan ilgisini göstermesi açısından önemlidir. Herevî'nin Menâzil'i, sûflerin seyrü sülûklarında yaşadığı tecrübeyi, karşılaştıkları ve aşttıkları makamları ele alan bir eser olarak sahasının önde gelenlerindedir. Herevî, söz konusu eserinde yüz makamın on başlık altında ele almıştır. Mükâşefe ve müşâhede makamları, Herevî'nin eserinde ele alıp anlattığı makamlardandır. Bu çalışmada Menâzil şerhi çerçevesinde, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin mükâşefe ve müşâhede makamlarına yaklaşımı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyım el-Cevziyye, Mükâşefe, Müşâhede, Abdullah Herevî, Menâzilü's-sâirîn

Giriş

“Ortaya çıkmak, açılmak, kalp gözünün açılması” manalarına gelen keşf kelimesinden türeyen mükâşefe, sûflere göre duyular tarafından hissedilemeyen şeylerin, riyâzet ve mücâhede yoluyla açığa çıkarılmasını ifade etmektedir.¹ Mükâşefe kavramı bizzat Kur'ân'da yer almamakla birlikte türediği keşf kelimesi temel alındığında sıkıntının bertaraf edilmesi², musibetlerin giderilmesi³ ve bir şeyi görülür kılmak⁴ anlamına gelecek şekilde kullanıldığı görülür. Sûfler, kelime manası itibariyle görmeyi ifade eden müşâhede kavramını ise “Hakk'ın töhmet olmadan görülmesi, eşyanın tevhidin delilleri üzerine görülmesi ve birtakım tecellilerin görülmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁵

¹ Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, (Kahire, Daru'l-Maârif, 1119), 2/3883; Abdürrezzâk Kâşânî, “İlim”, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâlî Şâhîn, (Kahire, Dâru'l-Înâd, 1413/1992), 538; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2016), 260; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Ağaç Yayınevi, 2004), 566; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 452.

² Neml 27/62.

³ İsrâ 17/56.

⁴ Nahl 16/54.

⁵ Abdürrezzâk Kâşânî, “Müşâhede”, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, 515; Seyyid Şerif Cürçani, *Ta'rifat Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer, (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014), 89; Süleyman Uludağ, Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 265; Süleyman Uludağ “Müşâhede”, *DİA*, 32/152; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 306.

İbn Kayyım el-Cevziyye'nin mükâşefe ve müşâhedeye dair görüşlerine geçmeden önce ilk dönem sûfî klasiklerinde bu iki kavramın anlam aralığının tespit edilip gösterilmesi, İbn Kayyım'ın sûfîlerden ayrılan veya benzeşen yönlerini ortaya koyabilmek adına uygun olacaktır. Bu bağlamda mükâşefenin sûfî gelenekte kazandığı manalara bakıldığında, keşf kelimesinin sözlük anlamına uygun olarak aradaki engelin kalkıp iki tarafın birbirini gördüğü bir süreci ifade ettiği görülmektedir.⁶ Detaylandırmak gerekirse Ebû Nasr es-Serrâc, mükâşefeyi "yakınlaşma" olarak tanımladıktan sonra bilinmeyen ya da gizli olanın mükâşefeyle ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Serrâc'a göre mükâşefe yani bilinmeyen bilini hale geldiği üç süreç vardır. Bunlardan biri kıyamette ve sonraki aşamada gerçekleşecek olanlardır. Zira kıyamet ve sonrasında yaşanacakların bir kısmı her ne kadar teorik olarak biliniyorsa da bunların gözle görülmesi mükâşefenin bir çeşididir. Mükâşefenin söz konusu edildiği bir diğer aşama iman hakikatlerinin kulların kalplerine açılmasıdır. Serrâc bununla Allah'ın yardımına bağlı olarak imana konu edilen şeylerin kişiye gösterilmesini veya kişilerin imanı artırmak için başkalarına gizli kalan birtakım arka plan bilgilerinin ilahî lütuf olarak kullara verilmesini kastetmiş olmalıdır. Serrâc'ın mükâşefe çerçevesinde zikrettiği bir diğer husus, Allah'ın kudretinin insanlara gösterilmesidir. Serrâc'ın bahsettiği bu son husus olağanüstü bir durumu gerektirdiğinden bunun ya peygamberlerin mucizeleriyle ya da velilerin kerametleriyle mümkün olduğuna dikkat çekmek gerek. Dolayısıyla Serrâc'ın mükâşefeyle insanlara gayb olan veya teoride bildiklerinin pratikte gösterilmesini anlattığı ifade edilebilir.⁷ Kuşeyrî ise daha çok mükâşefenin gerçekleşeceği şartlar üzerinde durmuştur. Buna göre mükâşefenin gerçekleşmesinde zikrin ve tefekkürün etkili olduğu ifade edilmelidir. Zira ona göre mükâşefe, Allah'ı

⁶ Süleyman Uludağ, "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/315.

⁷ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, (Kahire, Dârü'l-kütübî'l-hadîse bi-Mısır, 1960), 102, 406; Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, (İstanbul, Erkam Yayınları, 2016), 69, 392.

zikretmekten dolayı galebe hâli kendisine hâkim olan kişinin kalbine o anda açılan şeyleri ifade etmektedir.⁸

Menâzil Şârihi Olarak İbn Kayyım'a Göre Mükâşefe ve Müşâhede

Abdullah Herevî, *Menâzil*'de yer verdiği her bir makamı, ilgili makamlarla irtibatı olduğunu düşündüğü bir ayetle temellendirmiştir. Mükâşefe makamını ise ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ “*Kuluna, vahyettiği şeyi vahyetti.*”⁹ ayetiyle delillendirmiştir.¹⁰ İbn Kayyım'a göre Herevî'nin ilgili ayeti mükâşefe bağlamında zikretmesi, Allah'ın, tebliğ edilmesi için bildirdiği ayetlerden başka olarak Hz. Peygamber'e özel birtakım bilgiler vahyettiğini göstermek içindir. Ayette Hz. Peygamber'in kalbine açılan manalar her ne kadar “vahiy” kavramıyla açıklanmış olsa da İbn Kayyım bu manaların açılmasını keşf ile irtibatlandırarak Allah'ın Hz. Peygamber'e açtığı özel manaların vahiy olarak isimlendirilmesini ise vahiy kelimesinin “hızlıca ve gizlice bildirmek” anlamını öne çıkararak açıklamıştır. Öte yandan Herevî'nin mükâşefeyi, “sırrın iki bâtın arasında gidip gelmesi” şeklinde tanımlaması da İbn Kayyım'ın dikkatini çekmiştir. İbn Kayyım bu noktada Herevî'nin tanımına ilave yapmamakla beraber onun tanımını açıklayarak görüşünü aktardığı görülür. Buna göre keşf, biri keşfeden diğeri keşfettiren olmak üzere sırrın bu iki arasında bir hediye hassasiyetinde alınıp verilmesidir. İbn Kayyım keşfe konu olan şeyi “sır” olarak isimlendirmiş ve bu sırrın, marifet makamına erişenler için söz konusu olabileceğini belirtmiştir.¹¹

Mükâşefe, tasavvufî bir kavram olmasının ötesinde Herevî tarafından seyrü sülûktaki bir makam olarak, üç derecede ele alınmıştır. Buna göre mükâşefenin birinci derecesi, sahih tahkiki ortaya çıkararak mükâşefedir.¹² İbn Kayyım birinci derecedeki bu mükâşefeyi, “Allah'ın, kulun kalbinde ortaya çıkardığı ilim” olarak anlamış ve Allah'ın,

⁸ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 169.

⁹ en-Necm 53/10.

¹⁰ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak* (Emin Yayınları, 2008), 134.

¹¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1124-1125.

¹² Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 134; Birol Yıldırım, *Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 367-368.

başkalarına gizli kalmış bilgileri mükâşefe vesilesiyle bazı kullarına bildirdiğinden söz etmiştir. Ancak İbn Kayyım'a göre Allah'ın seçtiği kullarına birtakım bilgiler vermesi, birinci derecedeki kişiler için ara sıra gerçekleşen bir durumdur. Bunun sebebi ise kulun kalbinin perdeyle (الحجاب) örtülmesidir. Yani bu derecedeki kulları için Allah, başkaları tarafından idrak edilmemiş bilgileri verirken bazen de kulun kalbine birtakım perdeler koymak suretiyle kulu mükâşefeden mahrum eder. İbn Kayyım kalbin perdelenmesinin mümkün olduğunu göstermek için Hz. Peygamber'in şu hadisini delil getirmiştir: *إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي، وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ* "Benim de kalbime gaflet arız olur ve ben Allah'a yetmiş defadan fazla istiğfar ederim."¹³ İbn Kayyım'a göre Hz. Peygamber bu sözleriyle, kalbin perdelenebileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla mükâşefenin birinci derecesindeki kişinin kalbi, Allah tarafından koyulan birtakım perdelerle örtülerek keşfe kapatılabilir.¹⁴

İbn Kayyım, kalbi kaplayan ve sonucunda onu işlevsiz kılan ğayn (غين), ğaym (غيم), rân (ران) perdelerinden bahsetmiştir. Ğayn perdesi ğaymdan, ğaym perdesi ise rân perdesinden daha incedir. Bunlardan ğayn perdesi, peygamberlerin kalbine arız olan bir durumdur. Nitekim Hz. Peygamber'in, kalbine arız olduğundan bahsettiği perde, ğayn perdesidir. Ğaym perdesi ise ğayndan daha kalın bir perde olup Müminler için söz konusu olmaktadır. Rân ise "Hayır, aksine, onların kazandıkları kalplerini paslandırmıştır."¹⁵ mealindeki ayette bahsedilen şekavet ehlinin kalplerini, işledikleri günahlardan dolayı örten bir perdedir.¹⁶ İbn Kayyım'ın bahsettiği ğayn, ğaym ve râm şeklinde isimlendirilen bu perdeler, anlaşıldığı kadarıyla genel bir tasnifin ürünüdür. Zira kaynakları "nefs, şeytan, dünya, hevâ" olan ve kalbin üzerinde bulunan on perdeden daha bahsetmiştir. Bunları kısaca aktarmak gerekirse şöyle sıralanabilir:

1- Allah'ın Esmâ ve Evsafının Hakikatlerini İnkâr Perdesi: İbn Kayyım'a göre perdelerin en kalını budur. Kalbi bu hicapla perdelenen kişi, Allah'ı tanıma ve O'na vuslata güç yetiremez. Zira ilâhî isim ve sıfatların hakikatleri üzerine düşünmeyle elde edilebilecek

¹³ Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), "Zikir", 41.

¹⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 1125-1126.

¹⁵ el-Mutaffifin 83/14.

¹⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, çev. Ali Ataç ve Arkadaşları, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2013), 1126.

muhabbet, kişinin Allah'ı tanıma ve ibadetini en güzel şekilde yerine getirmesini sağlayan unsurlardan biridir. Bu durumda İbn Kayyım'ın düşüncesine göre Allah'ın isim ve sıfatlarını bir şekilde reddetmek muhabbetin oluşma yolunu keseceğinden, böyle bir durumda kişinin kalbinde sözü edilen şekilde kalın bir perde oluşacaktır.¹⁷

2- Şirk Perdesi: İbn Kayyım'ın "kalben Allah'tan başkasına ibadet etmek" şeklinde açıkladığı bu perdede şirkin sebebi kalbe hasredildiğinden gerçek manada bir şirkten bahsedilmediği hissi uyansa da, İbn Kayyım'ın muhabbet makamında putların Allah'a eş koşulma sebebi olarak onların yaratıcı ve rızık verici kabul edilmelerini değil de sevilme noktasında Allah'a eş tutulmasını göstermesi dikkate alındığında gerçek bir şirkten söz edildiği söylenebilir. Bu noktada Allah'ın her şeyden daha sevgili ve ibadete layık olması gerektiğinin vurgulandığı görülür.¹⁸

3- Kavli Bidat Perdesi: İbn Kayyım'a göre bu perdenin kalbe yerleşmesi, ifsat edici sözlerin sarf edilmesi ile hevâ ve hevesin peşinden koşulması sebebiyledir.¹⁹

4- Amelî Bidat Perdesi: İbn Kayyım seyrü sülûk yapan bazı kimselerin amel olarak bazı bidatler ortaya çıkardığını düşünmektedir. İbn Kayyım'a göre sülûkta yol alabilmek için türetilen bu amelî bidatler, aksi bir şekilde kişinin kalbini perdelemekte ve onu mükâşefeden uzaklaştırmadır.²⁰

5- Bâtınî Büyük Günah Perdesi: İbn Kayyım günahları, amellerde olduğu gibi zâhirî ve bâtınî olarak değerlendirmiştir. Buna göre bâtınî günah kategorisinde değerlendirdiği ucub, kibir, riya ve haset gibi hasletlerin kalp üstünde perde meydana getirdiğini bildirmiştir.²¹

6- Zâhirî Büyük Günah Perdesi: Bâtınî günahlar gibi işlendiğinde dıştan gözlemlenebilen günahlar da kişinin kalbinde olumsuz bir etki olarak perdelenmesine sebebiyet vermektedir. Ancak İbn Kayyım'a göre zâhirî günahtan kaynaklı perde, bâtınî günahlar sebebiyle oluşan perdeden daha incedir. İbn Kayyım bununla zâhirî günahı

¹⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1126.

¹⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1126.

¹⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1126.

²⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1126.

²¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1126.

işleyen, fiilinin günah olduğuna ikna olup tevbe etmesinin daha kolay olacağıyla açıklamıştır. Zira İbn Kayyım'ın tespitine göre haset, kibir ve kendini beğenmişlik gibi günahları işleyen kişi, bunların günah olduğunu veya kendisinin bu günahları işlediğini kabul etmemekte.²²

7- Küçük Günah Perdesi: Kalbin üstüne perde gibi çöküp onu mükâşefeden alıkoyan bir başka husus küçük günah işlenmesidir.²³

8- Fuzuli İşlerin Perdesi: İbn Kayyım'a göre fuzuli işlerle meşgul olmak ve Allah'ın mubah kıldığı alanda ruhsatları tüm genişliğiyle kullanmak, kalbin perdelenmesine sebep olan durumlardandır.²⁴

9- Zikir ve Şükürden Gafil Olmanın Perdesi: İbadet, zikir ve şükür gibi hususlar, kulun Allah üzerindeki haklarından. İbn Kayyım Allah'ın hakkı olan konularda gösterilen gevşekliğin de kalbi perdelediğini belirtmiştir.²⁵

10- Mücadele Ehline Arız Olan Perde: İbn Kayyım bu hicaba dair bir izahatta bulunmamıştır.

Yukarıda bahsedilen on perde, İbn Kayyım'ın düşünce sistemine göre nefis, şeytan, dünya ve hevâ unsurlarına bağlı olarak kalbi istila eder. Dolayısıyla farklı türdeki kalp perdelerinin oluşması, sûfilerin mücâhede ve riyazete giriştiği unsurlara bağlanmıştır. Öte yandan İbn Kayyım, eda edilen amellerin önce kalbe, oradan da Allah'a ulaştığı ve bu suretle kabule şayan olacağı bir süreçten söz etmiştir. Bu düşünceye göre bir amel kul tarafından işlendiğinde önce kalbe, kalpten de bir yol bularak Allah'a ulaşır. Ancak İbn Kayyım'a göre bu süreç dile döküldüğü gibi kolay gerçekleşmemektedir. Zira amel ile kalp arasındaki mesafede nefis, şeytan, dünya ve hevâ bir düşman gibi hareket ederek amelin kalbe ulaşmaması için gayret gösterirler. Durum amelin kalbe ulaşmasından sonra da aynı şekilde devam etmekte ve bu sefer yukarıda sayılan unsurlar, kalbe ulaşan amelin Allah'a ulaşmaması için çaba sarf ederler. Zira İbn Kayyım'a göre kalbe ulaşan amel, ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾

²² İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1126.

²³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1126.

²⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1127.

²⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1127.

﴿الْمُنْتَهَى﴾ "Şüphesiz ki en son varış, Rabbinedir."²⁶ mealindeki ayette belirtildiği üzere Allah'a ulaşmak için bir çıkış arar. Tabii İbn Kayyım amelin önce kalbe sonra Allah'a vasil olmasıyla Allah tarafından kula verilecek birtakım nimetlerden de bahsetmiştir. Amelin karşılığı olarak iman, yakîn ve marifetin artırılması, aynı şekilde kulun zâhir ve bâtınının güzelleştirilmesi ve kötü ahlakının giderilmesi bu nimetlerden bazılarıdır. Öte yandan amelin Allah'a ulaşma sürecinde İbn Kayyım'ın üstünde ısrarla durduğu hususlardan biri de amelin kalbe gelip Allah'a yol bulamamasıdır. Böyle bir durum tehlikelidir. Zira kalbe gelen amel, Allah'a ulaşma noktası bulamadığında nefsin hedefi haline gelir ve sonucunda nefis, kişinin işlediği amel üzerinden kendisini aldatarak ameline güvenmesini sağlar. Bu noktada sûfi sözlerinde sıkça geçen "ameli görmeyi terk" gibi ifadelerin bu bağlamda değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim sûfiler bu gibi sözlerle amelin kişiye nispet edilmemesi gerektiğine ve bunun tehlikelerine dikkat çekmektedirler. Dolayısıyla İbn Kayyım, işlenen herhangi bir amelin önce kalbe, oradan da Allah'a ulaşacağı bir süreçten bahsetmiş, ancak bu süreçte düşman olarak nitelediği bu dört unsurdan herhangi birinin kalbi istila etme derecesine göre amelin kalbe ulaşmasının zorlaşacağından, amelin kalbe ulaştığı noktada ise Allah'a ulaşmasını engellemeye çalıştıklarından söz ederek kalpte oluşabilecek perdelerin nelere sebebiyet vereceğini göstermiş olmaktadır. İbn Kayyım kalpteki perdelerin tehlikesine değinmekle beraber çözüm yolunu da belirtmiştir. Nitekim kalbi kaplayıp amellerin kalbe, kalpten de Allah'a ulaşmasını engelleyen perdeler, ona göre marifet makamının getirisi olarak Allah'ı görüyormuşçasına eda edilen ibadetlerle kaldırılabilir. İşte bu perdelerin kaldırılması da mükâşefedir. Bu durumda İbn Kayyım'a göre mükâşefe, nefsin perdelerinin açılıp nefsin duman ve sislerinin dağılmasını ve bunun sonucunda birtakım bilgilere muttali olmayı ifade eder.²⁷

Abdullah Herevî mükâşefenin birinci derecesini, ara sıra ortaya çıkıp "sahih tahkiki" gösteren keşfe ayırmıştı. İbn Kayyım birinci derece bağlamında yukarıdaki açıklamaları yapmakla birlikte Herevî'nin sahih tahkikle kastettiği şeyi de belirtmiştir. Ona göre Herevî'nin sözünü ettiği sahih tahkik, her şeyde Allah'ın emir ve yasaklarına dikkate alarak hareket etmektir. Mesela ilimde söz konusu olan sahih tahkik, peygamberlerin haber verdiklerine uygun olan keşifken, iradede sahih tahkik ise dini murada uygun keşif olarak

²⁶ en-Necm 53/42.

²⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1127.

izah edilmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Kayyım'ın, birinci derece mükâşefenin getirisi olan sahih tahkik ile Allah'ın murat ettiği hakkı bilmek ve kişinin kendi iradesini terk ederek Allah'ın iradesine teslim etmenin kastedildiği anlaşılmıştır.²⁸ İbn Kayyım'ın mükâşefe bağlamında dikkat çektiği bir diğer nokta, Herevî'nin "perdelerin arkasına vücuden ulaşmak" manasına gelen ifadelerinin ittihat ve hulul şeklinde yorumlanmasının önüne geçmektir. Bu bağlamda İbn Kayyım "vücuden" lafzını bulmak manasında değerlendirip, Herevî'nin vücuden lafzını tercih etme sebebini ise bu makamın işitilerek veya ilimle değil, bulma ve o şeyin kişiye taalluk ederek gerçekleşmesiyle ilişkilendirmiştir. Böylece İbn Kayyım'ın, *Menâzil*'i şerh etmenin yanı sıra Herevî'nin ifadelerinden hareketle bir ittihat ve hulul düşüncesinin önüne geçmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.²⁹

İbn Kayyım, *Menâzil* müellifi Herevî'nin, birinci derecedeki mükâşefenin zaman zaman meydana geldiği görüşüne katılmış ve birinci derecedeki mükâşefedeki halin devamlı olması halinde ise bunun, ikinci derece mükâşefe olarak isimlendirileceğini söylemiştir. Buna göre birinci derece mükâşefedeki tüm hususlar ikinci derece için de geçerli olmakla beraber, mükâşefe arada bir değil sürekli hâsıl olmaktadır. Ancak bu noktada uyarıda bulunan İbn Kayyım, mükâşefenin sürekli olmasının, o mükâşefeye tefrikanın bulaşmayacağı anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. Zira Herevî "tefrika arız olmaz" diyerek bu iki mükâşefenin tefrikadan tamamen temizlenmiş olmasını değil, tefrika hâsıl olunca kişinin mukavemet göstererek o tefrikayı bertaraf edeceğini kastetmiştir. Dolayısıyla İbn Kayyım, bu iki derecedeki mükâşefede gaflet ve engellemelere karşı koymanın öneminden bahsetmiş olmaktadır. Öte yandan İbn Kayyım, bu iki derecedeki mükâşefenin hem müminler hem de kâfirler için söz konusu olabileceğinden söz etmiştir. Zira bu iki derecedeki mükâşefe Allah'tan, şeytandan ve nefisten gelebilir. İbn Kayyım sahih keşfin Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamber'in yaşantısına uygun olacağını belirterek aynı zamanda Allah'tan gelen ile şeytan ve nefisten kaynaklanan keşfin farkını ortaya koymuştur. Buna göre Allah'tan gelen keşfin örneği, Hz. Ebubekir'in doğacak çocuğunun kız olacağını bilmesi ve Hz. Ömer'in hutbe verirken kilometrelerce uzaktaki komutanına direktifler vermesidir. Hz. Peygamber zamanında yaşamış İbn Sayyâd isimli kâhinin, O'nun içinden

²⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1128.

²⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1125.

geçenleri keşfetmesi ve Hz. Peygamber'in de onu “sen kâhinlerin yârânlarındansın” diyerek onaylaması şeytan ve nefsin keşfine misaldir.³⁰

İlk iki derecenin ilim mükâşefesi olduğunu söyleyen Abdullah Herevî, üçüncü dereceyi “a'ynın mükâşefesi (مكاشفة عين)” olarak tespit etmiştir.³¹ İbn Kayyım, Herevî'nin bu derece mükâşefeyi, a'ynın mükâşefesi olarak isimlendirmesini, keşf nurunun çokluğuyla ilişkilendirerek bu nurun fazlalığı sebebiyle ilgili keşfin kalbe indiğini ve böylece keşfedilen şeyin inkârı mümkün olmayan bir şekilde ilim seviyesine geldiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu keşfle elde edilen bilgi, çıkış noktasından alınan su gibi içine herhangi bir başka unsurun karışmadığı temiz ve saf kabul edilmiştir.³² Öte yandan İbn Kayyım'ın, üçüncü derece bağlamında bazı sûflerin hataya düştüğü bir noktaya dikkat çekerek uyarılarda bulunduğu görülür. İbn Kayyım'ın dikkat çektiği bu nokta, Herevî'nin üçüncü dereceyi isimlendirdiği “a'yn keşfi (مكاشفة عين)” ibaresinden hareketle Allah'ın dünyadayken görülemeyeceği meselesidir. İbn Kayyım'a göre a'ynın keşfiyle anlatılmak istenen, Allah'ın kendisine izafe ettiği iman nurunun keşfedilmesiyle sûflerden bazıları bu nuru keşfettiklerinde Allah'ı gördüklerini zannetmişlerdir. Böyle düşünen sûflerin bu konuda yanılmalarının sebebi “O'nun nurunun misali...”³³ mealindeki ayetinde geçtiği üzere iman nurunun Allah'a izafe edilmesidir. Ayetteki nurun Allah'ın bir parçası gibi düşünülmesini yanlış bulan İbn Kayyım'a göre bu nurun Allah'a izafesi, sadece yaratma açısından değildir. Nitekim Allah ile konuşan Hz. Musa da başta olmak üzere, Allah'ı dünyadayken görme şerefi kimseye verilmemiştir. Ancak bu noktada sûfleri yermek yerine sözlerini anlamaya çalışan İbn Kayyım, kulun Rabbini sanki görüyormuş gibi bir hali kastetmiş olabileceklerini, bunun ise övülen bir durum olduğunu belirtmiştir. Yani İbn Kayyım, Herevî'nin yukarıdaki ifadelerinden hareketle Allah'ın dünyada hayatındayken gözle görülmesi manasında bir keşfi kabul etmemiş, Herevî'nin de sûflerin de böyle kastının olamayacağını ifade etmiştir.³⁴

İbn Kayyım, sûflerin, onu görünce hata edip Allah'ı gördüklerini sandıkları nur hakkında da izahatlar yaptığı görülür. Zira İbn Kayyım da sûflerin şahit oldukları nurun

³⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1130.

³¹ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 134.

³² İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1130-1131.

³³ en-Nûr 24/35.

³⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1131-1132.

varlığını kabul ettikten sonra bu nurun ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ "Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nurunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir."³⁵ mealinde belirtilen nur olduğunu ve bu nuru Allah'ın kendisine atfetmesinden dolayı O'nun bir parçası olduğu yanılmasına düşüldüğünü ifade etmiştir. İbn Kayyım'a göre bu nur kişinin imanı ve derecesiyle irtibatlı olarak yüzde ve gözde görülür hale gelip sözlerde kendini hissettirerek zahiri olarak da müşahede edilebilir.³⁶

Abdullah Herevî üçüncü derece mükâşefenin, sonucu itibariyle müşahedeye çıkardığını bildirmiştir. *Menâzil* şârihlerinden olan İbn Kayyım da Herevî'nin görüşlerini devam ettirerek mükâşefenin bir üstü olan müşâhede makamını ele almıştır. Gerek Herevî'nin müşahedeyi mükâşefenin devamı olarak sunması, gerekse İbn Kayyım'ın görüşlerini tam anlamıyla yansıtabilmek için bu makalede müşahede makamına da yer verilmiştir.

Kelime olarak "görmek, perdelerin açılması, nesnenin hakikatine vakıf olmak" manasına gelen müşahede, tasavvufî ıstılahta "Hakk'ı töhmetsiz görmek, tevhidin delilleriyle eşyayı görmek, Hakk'ın gönüllerde hazır olması, Allah ile kul arasındaki perdelerin kalkmasıyla tecellilerin görülmesi" olarak tanımlanmıştır.³⁷ İlahi tecelli ve hakikatlerin ortaya çıkmasını sağlayan aşamalardan ikincisi olan müşahede, genel olarak Hakk'ı bulmayı ifade etmede kullanılmıştır. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) Hakk'ı bulmanın kendini kaybetmekten geçtiğini söylemiştir. Kendini kaybetmek ise benliğinden sıyrılmak, yapılanları kendine izafe etmemektir.³⁸ Serrâc (ö. 378/988), müşahedeyi "yakînin artmasıyla meydana gelen parlıltı" olarak açıklamış ve müşahedeyi üçe ayırmıştır. Buna göre müşahedenin ilki daha yolun başındaki müritlere ait olup eşyaya ibret ve düşünce gözüyle bakmayı ifade eder. İkincisi ise belli bir mesafeyi kat etmiş müridlerin müşahedesidir ki bu da sır ve vehimde Allah'tan başkasını düşünmemektir. Serrâc'a göre müşahedenin üçüncü kısmı da her şeyde Allah'ı görmektir. Kuşeyrî ise gelen tecellilerin

³⁵ en-Nûr 24/35.

³⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1131-1132.

³⁷ Abdürrezzâk Kâşânî, "Müşahede", *Istılâhâtü's-sûfiyye*, 515; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât Tasavvuf İstilahları*, 89; Süleyman Uludağ, Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 265; Süleyman Uludağ, "Müşahede", *DİA*, 32/152; Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler*, 306.

³⁸ Süleyman Uludağ, "Müşahede", *DİA*, 32/152.

görülmesinde üçüncü aşama olarak müşahedeyi zikretmiş ve şöyle tanımlamıştır: "Müşahede, herhangi bir şüphe bahis konusu olmadan Hakk'ın kulun kalbinde bulunmasıdır."³⁹

İlk sûfî müelliflerinden Hücvîrî (ö. 465/1072) ise hakka'l-yakîni meydana getirecek derecede önemli bir durum saydığı müşahedenin elde edilme yöntemine dikkat çekerek bu noktada müşahedenin açıklıkla mümkün olacağını belirtmiştir. Zira onun aktardığı bir hadise göre açıklık, susuzluk, dünyayı terk ile kalben Allah'ın görüleceği bildirilmiştir.⁴⁰ Buradan anlaşılmaktadır ki ona göre müşahede, diğer sûfîlerde olduğu gibi Hakk'ın kalben görülmesidir. Ayrıca Hücvîrî, Hz. Ebubekir'in Kur'an-ı Kerîm'i sessiz okumasının sebebi olarak "kendisine münacatta bulunduğum zatı dinliyorum ve anlıyorum ki o bana uzak değildir. O'nun işitmesine göre alçak ses, yüksek ses birdir." demesi üzerine Hz. Ebubekir'i müşahede ehlinin öncüsü, durumunu da müşahede saymıştır. Çünkü ona göre Hz. Ebubekir bu sözlerle Allah'ın her an kulun yanında ve kalbinde bulunduğu işaret etmektedir.⁴¹

Menâzil'de ayrı başlık açtığı her bir makamı temellendirmek üzere Kur'ân'dan ayetlere başvuran Abdullah Herevî, müşâhede makamını ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ "Akli olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır."⁴² mealindeki ayete dayandırmıştır.⁴³ İbn Kayyım ise bir şârih olarak kullanılan bu ayetin hangi yönüyle müşahedeye delil olabileceği üzerinde durmuş ve Herevî'nin ilgili ayeti müşahede için delil getirmesini, ayette eşyanın hakikatini görmeye vesile olan durumun anlatılmasıyla ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda İbn Kayyım, Allah'ın kelamının kişiye öğüt vermesi için gerekli olan şeylerden bahsettiği görülür. Zira ona göre ayette bahsi geçtiği

³⁹ Serrâc, *Lüma'*, 100-101; Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 67-68; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 169.

⁴⁰ Ebu Ali Cüllâbî Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016) 439, 388, 392-393.

⁴¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 131-132.

⁴² Kâf 50/37.

⁴³ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 134.

şekilde Allah'ın kelamının kişiye fayda vermesi için canlı, ezberleyen ve anlayan bir kalbe sahip olmalı, kişi kelama kulak vermeli ve gerek kalben gerek zihnen konuşanın huzurunda bulunmalıdır. Nitekim bu hususlar bir arada olunca kelimullah kişiye fayda sağlar. Bunun gibi eşyanın hakikatini görmek için de görme gücüne, bu gücün eşyaya yöneltilmesine ve kalben başka bir şeyle meşgul olunmamasına ihtiyaç vardır. İbn Kayyım'a göre bu üç hususun tastamam olmasıyla eşyaya bakılıp onun hakikati görülebilir. Dolayısıyla Herevî'nin müşahede makamında kullandığı ayetin, müşahedenin bir çeşidi olan "eşyanın hakikatini görmeye" atıfla açıklandığı anlaşılmaktadır.⁴⁴

İbn Kayyım'ın (ö. 751/1350) mükâşefe hakkındaki görüşlerini açıklarken kalbin üstünde bulunan on perdenin varlığından bahsetmiş, mükâşefeyi "Allah'ın kulun kalbine verdiği ilim" olarak tanımladığını aktarmıştık. Müşahedeyi ise tanımlamamakla birlikte Herevî'nin tanımı üzerinden izah ettiği görülür. Nitekim Herevî müşahedeyi "hicabın tamamen kalkması" olarak tanımlamış, İbn Kayyım da bu tanımı açıklamak suretiyle müşahede görüşünü ortaya koymuştur. Bu noktada müşahedenin, bizzat perdenin kaldırılmasının değil de kalpteki perdelerin kaldırılmasıyla meydana gelen şeyin olduğunu belirtmesi, müşahede sürecini ifade etmesi açısından önemlidir.⁴⁵

Öte yandan İbn Kayyım'ın müşahede hakkında açık bir tanım yapmamakla birlikte daha çok müşahede mevzusunda bazı sûflerin düşebileceği hataları ele aldığı da görülür. Zira ikinci derece müşahede bağlamında başta Herevî (ö. 481/1089) olmak üzere müşahedeyi zatın kendisiyle irtibatlandıran sûfleri, müşahede makamında Allah'ın sıfatlarını bir kenara bırakarak zâtını müşahede etme düşüncelerinden dolayı eleştirmiştir. Çünkü ayetlerde sıkça Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri hakkında düşünmenin teşvik edildiği halde zâtın tefekkürüyle ilgili böyle bir yönlendirmenin olmadığını söyleyen İbn Kayyım, isim ve sıfatların müşahede

⁴⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1133.

⁴⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1134.

edilmesi yönündeki tercihi benimsemiştir. Yani ona göre müşahedenin, Allah'ın isim ve sıfatları üzerine gerçekleşmesi gerekir. Zira O'nun zâtı hiçbir şekilde dünyadayken müşahade edilemez.⁴⁶ Sûflerin bir kısmının müşahadeyle Allah'ı gördüklerini iddia etmesi İbn Kayyım gibi diğer birçok sûfnin de tepkisini çekmiştir. Bu durumun kabul edilemeyeceğini söyleyenlerin başında Serrâc, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvirî gelmektedir. Serrâc, sûflerin müşahade makamında gördükleri nur ve benzeri şeylerin ne Allah ne de O'nun sıfatları olduğunu söyleyerek müşahade esnasında Allah'ın görülmesi gibi bir şeyin imkânsızlığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) Allah'ı gördüğünü iddia edenlere karşı yazdığı reddiyeyi ve Sehl'in (ö. 283/896) bu konudaki uygulamasını nakletmiştir.⁴⁷ Kelâbâzî Allah'ın dünya iken ne göz ne kalple görüleceğini savunurken Hücvirî Hz. Peygamber'in, Hz. Aişeden gelen "Hakk'ı görmedim." ve İbn Abbas'tan gelen "Hakk'ı gördüm." rivayetlerinin sûfleri ikileme düşürdüğünü söylemiştir. Bu iki rivayetin arasını bulmaya çalışan Hücvirî'ye göre, "Hakk'ı görmedim" rivayetiyle baş gözü, "Hakk'ı gördüm" rivayetiyle de kalp gözü kast olunmuştur. Allah'ı kalple görmek ise "Allah'ın kalpte hazır bulunması" şeklinde açıklanmıştır.⁴⁸

İbn Kayyım, sûflerin Allah'ı gördüklerine dair iddiaları reddetmiş, böyle bir iddianın sebebi olarak da zihindeki düşüncenin nefis tezkiyesiyle saflaşan kalbi istila etmesini göstermiştir. Yani İbn Kayyım'a göre Allah'ı görme düşüncesi, nefsin şehvet ve arzularından arındırıldıktan sonra boş bir levha haline gelmiş olan kalbe yansımaktadır. Bu halin daha da kuvvetlenerek devam etmesi sonucu, düşüncedeki ön yargılar dışarda mevcut ve gerçekten görülüyor gibi olur. Böylece bu durumu yaşayan kişi, Allah'ı gördüğünü zannetmektedir. Lakin İbn Kayyım'a göre bu, ancak

⁴⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1134- 1136.

⁴⁷ Serrâc, *Lüma'*, 544-545; Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 511-512.

⁴⁸ Ebû Bekir Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014), 74-75; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 94-395.

zihindeki düşünce ve inanışların kalbe yansımasıdır.⁴⁹ Buradan hareketle mükâşefede olduğu gibi müşahedenin de nefis ve şeytandan kaynaklanabileceği söylenebilir. Zira bir talebesi Sehl b. Abdullah'a her gece Allah'ı gördüğünü söyleyince bir daha görürse ona tükürmesini emretmiş, talebesinin de bunu yapması üzerine karşısındaki nurun kaybolup bu durumun şeytan işi olduğu anlaşılmıştır.⁵⁰ Tüm bunlardan sonra birçok sûfi ve İbn Kayyım, Allah'ın dünyadayken görülebileceği düşüncesini reddederken, sûflerin kalple Allah'ı müşahede etmeleri ise "Allah'ın kalpte hazır bulunması" şeklinde yorumlanmıştır.

İbn Kayyım'ın, müşahede makamı bağlamında daha çok eleştiri serdettiği görülür. Nitekim müşahede makamının üçüncü derecesi bağlamındaki eleştirileri, Herevî'nin ifadeleri üzerinden gelişen hatalı sûfi anlayışlarına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Herevî'nin üçüncü derece müşahede konusundaki görüşlerine bakıldığında cem'in müşahedesini olduğunu ve bunun da vürûdun sıhhatine sahip olunarak varlık denizine dalıp cem'in hakikatine çekilmek suretiyle gerçekleşeceğini belirttiği görülür.⁵¹ İbn Kayyım'a göre Herevî'nin bu ifadeleri, hem tevhit ehli hem de sapıklar⁵² tarafından birtakım çıkarımlar yapmaya elverişlidir. Zira İbn Kayyım'ın tenkit ettiği anlayışa göre cem' müşahedesini, tüm anlam ve suretleri, fiilleri ve esmayı kendinde toplayan varlığı müşahede etmektir. İbn Kayyım'ın bu noktada sapkın olarak nitelediği kişileri tenkit etmesinin sebebiyse, Herevî'nin ifadelerinde yer alan "cem'in hakikatine çekilme" meselesinin keyfiyetiyle alakalıdır. Zira İbn Kayyım'a göre vahdet-i vücûd ehli, cem'in hakikatine ermek ifadesini izah ederken mutlak varlık olan Allah'ın diğer varlıklara sirayet ettiği, dolayısıyla put, güneş, ay veya herhangi bir başka varlığa secde etmek arasında fark görmedikleri manasına gelen ifadeler kullanmışlardır. İbn Kayyım bu

⁴⁹ İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/220-223; İbn Kayyım, *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, 1335-1337.

⁵⁰ Serrâc, *Lüma'*, 544; Serrâc, *İslâm Tasavvufu*, 511.

⁵¹ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn: Tasavvufta Yüz Basamak*, 135.

⁵² İbn Kayyım'ın "sapık" diyerek vahdet-i vücûd ehlini kastettiği anlaşılmaktadır. bkz. İbn Kayyım *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, 1137-1140.

bağlamda, İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen ve "Bil ki, Hakk'ın tapılan her varlıkta bir yüzü vardır. Bunu bilen bilir, bilmeyen de bilmez. Arif, hangi surette ortaya çıkarsa çıksın, kulluk ettiği kimseyi bilir..." manasına gelen sözlerini aktararak vahdet-i vücûd görüşünü paylaşanların Allah'ın başka varlıklarda bir yönüyle de olsa tecelli ettiğini, onlara yapılan ibadetlerin de O'na yapılıyor gibi saydığını iddia etmiştir. İbn Kayyım bu noktada muhataplarını küfürle itham edecek şekilde eleştirmekle beraber Herevî'nin vahdet-i vücûd ehli gibi düşünmediğini, dolayısıyla Herevî'nin cem' görüşüyle vahdet-i vücûd ehlinin cem' görüşlerinin aynı olmadığını söyleyerek Herevî'nin ilgili eleştiriler kapsamına girmediğini belirtmiştir. Zira tevhit ehli, imanı ve yakîni sayesinde esmâi hüsnâ ve ulvi sıfatları kendinde toplayan zâtı müşahede eder. Böyle bir müşahede de kişinin Allah'a olan kulluğunu en güzel şekilde gerçekleştirmesi noktasında teşvik edici rol oynar.⁵³

İbn Kayyım, vahdet-i vücûd düşüncesi etrafında şekillenen cem' ve a'ynü'l-cem' görüşünü sert bir şekilde eleştirmekle beraber makbul saydığı cem' anlayışını da dile getirmiş ve böylece ilgili kavram etrafında yaşanan tasavvufi tecrübeyi de göz ardı etmemiştir. İbn Kayyım bu bağlamda üç tür cem'den söz etmiştir. Ona göre böyle bir ayırma gitmek, vahdet-i vücûd ehlinin cem' görüşü gibi helak edici görüşlerden korunmak için gereklidir. Onun bahsettiği üç cem'den ilki irade, muhabbet ve dönüş olarak Allah'a cem'dir. Bu çeşit cem', kalp, ruh, nefis ve uzuvların tüm güçlerini, Allah'ın sevip razı olduğu şeylere yoğunlaştırmanın kendisi ve bir neticesidir. İradeyi, Allah'ın iradesine teslim etmek şeklinde özetlenebilecek bu cem', mukarrebûnun cem'idir. İkinci cem' çeşidi ise Allah'ın ezeli ve ebedî olması yönüyle tek oluşunu ifade eden ve rubûbiyeti müşahede edip fenâyâ dalmak suretiyle gerçekleşendir. Ancak İbn Kayyım'a göre bu cem', birincisinden aşağı mertebeliklerin cem'idir. İbn Kayyım'ın üçüncü olarak belirttiği cem' anlayışı ise vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde gelişmiş olup ona göre bu görüşten sakınılması gerekmektedir. Zira bu anlayışa göre bir noktadan sonra yaratılan-

⁵³ İbn Kayyım *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, 1142-1144.

yaratılan ayırımı ortadan kalkmakta ve yaratıklara yapılan kulluk da Allah'a yapılmış gibi düşünülmektedir. İbn Kayyım bu gibi sebeplerden ötürü vahdet-i vücûd anlayışına sahip olanları tekfire varacak derecede itham etmiş ve onlardan uzak durulmasını tavsiye etmiştir.⁵⁴

Sonuç

Bu çalışmada, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin, tasavvufî kavramlardan olan ve Abdullah Herevî'nin makam olarak ele aldığı mükâşefe ve müşâhedeyle dair görüşleri inceleme konusu edilmiştir. Bu bağlamda İbn Kayyım'ın, Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i üzerine yazdığı şerh eseri olan *Medâricü's-sâlikîn*'i esas alınmıştır.

İbn Kayyım, Herevî'nin mükâşefe makamını temellendirmek üzere kullandığı ayetten hareketle insanlara aktarılsın diye gelen vahiyden başka olarak Hz. Peygamber'e birtakım özel bilgilerin verildiğini kabul etmiştir. Hz. Peygamber'e mümkün olan bu durumu Müminlere de şamil kıldığı anlaşılmıştır. Keşfin imkânını kabul eden İbn Kayyım, bu durumun gerçekleşmesini Allah'ın dilemesiyle irtibatlandırmakla birlikte kalbin üstünde bulunduğunu belirttiği perdelerin kaldırılmasını da gerekli görmüştür. Zira İbn Kayyım, kalbi istila eden birtakım perdelerin varlığından söz etmiştir. Bu noktada peygamberlere arız olan ğayn perdesi, Müminlerin kalplerini kaplayan ğaym perdesi ve kâfirlerin kalbinde bulunan rân perdesinden bahsettiği tespit edilmiştir. İbn Kayyım bu üç perdenin dışında bunların alt perdeleri mesabesinde olan on perdeden daha bahsetmiş, bu perdelerin keşfe engel olduğunu belirttikten sonra bu perdelerin kaldırılmasıyla keşfin gerçekleşeceğini bildirmiştir.

Bir başka husus olarak İbn Kayyım'ın amel ile kalp arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğu yaklaşımı tespit edilmiştir. Zira onun düşüncesine göre kulun eda ettiği amel önce kalbe, oradan yol bularak Rabbe ulaşır. Amelin kalbe ulaşmasının önünde

⁵⁴ İbn Kayyım *Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, 1143-1144.

nefs, şeytan, dünya ve hevânın bir engel olarak bulunduğu, bunların aşılması noktasında ise daha çok sûflerin yöntemlerinden olarak bilinen riyazet ve mücâhedenin öne çıkarıldığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte İbn Kayyim'in, müşahede ve mükâşefe konusunda özelde Herevî genelde ise ilk dönem sûflerine yakın görüşler serdettiği anlaşılmıştır. Bununla birlikte vahdet-i vücûd ehlinin görüşü olarak aktardığı birtakım anlayışları sert bir şekilde eleştirip bu anlayışı paylaşanları küfürle itham ettiği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, Ta'rifât:Tasavvuf İstılahları, (çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- ERAYDIN, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, On İkinci Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 2016.
- HEREVÎ, Abdullah, Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-sâirîn, (çev. Abdurrezzak Tek), Birinci Baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- HÜCVÎRÎ, Ebu Ali Cüllâbî, Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb, (çev. Süleyman Uludağ), Beşinci Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İBN KAYYIM, el-Cevziyye, Medâricu's-sâlikîn beyne menâzilü iyyâke na'büdü ve iyyâke nestaîn, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Altıncı Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003, I-III.
- İBN KAYYIM, el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn Kur'ânî Tasavvufun Esasları, (çev. Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammed Deniz, Muharrem Tan, Mehmet Özşenel, İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal), Üçüncü Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- İBN MANZÛR, Cemâlüddîn, Lisânü'l-Arab, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Kahire: Dârü'l-meârif, 1119, I-VII.

KÂŞÂNÎ, Abdurrezzâk, Istılâhâtü's-sûfiyye, thk. Abdülâlî Şâhîn, Kahire: Dâru'l-'Înâd, 1413/1992.

KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf, thk. Ahmet Şemseddin, Birinci Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.

KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, Doğu Devrinde Tasavvuf;Ta'arruf, (çev. Süleyman Uludağ), Dördüncü Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

KUŞEYRÎ, Abdülkerîm, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, thk. Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî, Kahire: Dâru Cevâmiü'l-kelâm, 1428.

KUŞEYRÎ, Abdülkerîm, Kuşeyri Risalesi, (çev. Süleyman Uludağ), Sekizinci Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

SERRÂC, Ebû Nasr, Lüma', thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadîse bi-Mısır, 1960.

SERRÂC, Ebû Nasr, İslâm Tasavvufu: Lüma', (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), İkinci Baskı, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

ULUDAĞ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İkinci Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.

ULUDAĞ, Süleyman, "Müşahede", DİA, 32/152.

ULUDAĞ, Süleyman, "Keşf", DİA, 25/315.

YILDIRIM, Birol, Kesret Çarşısında Bir Hikmet Dükkanı Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Birinci Baskı, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.

**Kinde ve Mezhic Kralı Mâlik b. Muâviye'nin Me'rib'teki Himyerî Kralı
Şemmer Yuhar'ış'ı Ziyareti**

**The Visit of Mâlik bin Mu'âwiyah, King of Kindah and Mağhiğ to the
Himyarite King Şammar Yuhar'ış in Ma'rib**

Yazar: Muhammed Maraqtan, Heidelberg University

Wissensgeschichte, Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients-Semitistik,

maraqten@online.de

Mütercim: Hakan Temir

Doç. Dr. Hakan Temir, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları Anabilim Dalı, Tokat Türkiye.

Assoc. Prof. Hakan Temir, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Islamic History and Arts, Tokat Turkey

h.temir@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-4142-6310

Mütercim: İbrahim Oğuzhan

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enst., İslâm Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı.

Graduate Student İbrahim Oğuzhan, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department
of Islamic History and Arts

ibrahimoguzhan2020@gmail.com, Orcid: 0000-0002-8304-8135

Atıf/©: Temir, Hakan-Oğuzhan, İbrahim (2023). Kinde ve Mezhic Kralı Mâlik b. Muâviye'nin
Me'rib'teki Himyerî Kralı Şemmer Yuhar'ış'ı Ziyareti, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,
Sayı 10-19, ss. 333-346.

Citation/©: Temir, Hakan-Oğuzhan, İbrahim (2023). The Visit of Mâlik bin Mu'âwiyah, King of
Kindah and Mağhiğ to the Himyarite King Şammar Yuhar'ış in Ma'rib, *Kafkas University Faculty of
Divinity Review*. Issue 10-19, pp. 333-346.

Makale Bilgisi / Article Information:

Doi : [10.17050/kafkasilahiyat.1165168](https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1165168)

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 22 August/ Ağustos 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 19 September/ Eylül 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 January / Ocak 2023

Volume / Cilt: 10; Issue / Sayı: 19; Pages / Sayfa: 333-346.

Suggested ISNAD Citation: Temir, Hakan-Oğuzhan, İbrahim "Kinde ve Mezhic Kralı Mâlik b. Muâviye'nin
Me'rib'teki Himyerî Kralı Şemmer Yuhar'ış'ı Ziyareti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/19
(Ocak- January 2023), 333-346.

Turnitin/Ithenticate/Intihal ile İntihal Kontrolünden Geçmiştir

Screened for Plagiarism by **Turnitin/Ithenticate/Intihal**

Licensed by CC-BY-NC ile lisanslıdır

www.dergipark.org.tr

The Visit of Mâlik bin Mu'âwiyah, King of Kindah and Mağhiğ to the Himyarite King Şammar Yuhar'ış in Ma'rib

Muhammed Maraqtan*

Abstract

Our Sabaic inscription bears the siglum mb 2006 i-54 (fig. 2) and records an offering of a bronze statuette dedicated to the Sabaeen god Almaqah at the Awām temple/Maḥram Bilqīs, near Ma'rib, Yemen (Maraqtan 2015: 109–135).

Item Description: Base of a statuette, now missing, inscribed on one face. The inscription, canted slightly downwards and is engraved between double, lightly-incised horizontal double-lines. The face of the stone is polished; the top surface, where the statuette would have been attached, is broken away and the first line is mostly lost. The lower left corner is broken away and some parts of the stone edges are slightly damaged. The text is intact apart from few lost letters in the first line. Although the upper part of the inscription is partly lost, its reconstruction, as indicated in the transcription, is possible with reference to line 11.

This 14 lines inscription has been discovered during the ninth afsm season, 2006 in the Annex of the Awām temple and is reused in the pavement. The measurements of this inscribed block are as follows: 35×22cm; letter height: 1.5×1.7cm. Almaqah curved club symbol occurs at beginning of line one and two; the upper part is broken. Present location of the inscription is the Awām Temple and still in situ (fig. 1, 2).

Keywords: Ancient South Arabia, Himyarite, Kindah, Madhiğ, Common Temple, Qaryat al-Faw, Mâlik bin Mu'âwiyah, Sammar Yuhar'is.

Kinde ve Mezhic Kralı Mâlik b. Muâviye'nin Me'rib'teki Himyerî Kralı Şemmer Yuhar'ış'ı Ziyareti*

Muhammed Maraqtan

Öz

Sebe diline ait ve mb 2006 i-54 (şek. 2) olarak adlandırılan kitabe, siglum/müstensih (yani yazar) kısaltması¹ içermekte ve Yemen/Me'rib yakınlarındaki Avâm Tapınağı/Maḥrem Belkîs'ta Sebe tanrısı el-Makah'a adanmış bronz bir heykelciğin kaydını taşımaktadır (Maraqtan 2015: 109–135).

Öğenin Açıklaması: Heykelciğin alt kısmı şu an kayıptır ve yazıt tek bir yüze

* Maraqtan, Muhammed. (2017). The visit of Mâlik bin Mu'âwiyah, king of Kindah and Mağhiğ to the Himyarite king Şammar Yuhar'ış in Ma'rib. L. Nehme ve A. el-Cellad (Ed.), *To the Madbar and Back Again'- Studies dedicated to Michael C.A. Macdonald* içinde (449–460 s.s.). Leiden: Brill, 2017. Çalışmanın tercüme izni yazardan alınmıştır.

¹ Siglum (Çoğul Siglam): Yunanca, Latince, Eski İngilizce ve Eski İskandinav dilleri dahil olmak üzere çeşitli eski dillerdeki müstensihler tarafından kritik bir araç olarak kullanılan kısaltmalardır (Çev.).

kazınmıştır. Yazıt, biraz aşağı eğilmiş ve hafifçe kazınmış yatay çift çizgiler şeklinde oyulmuştur. Taşın yüzeyi cilalanmış; heykelciğin yapışık olduğu üst yüzey kırılmış ve ilk satır neredeyse tamamen kaybolmuş vaziyettedir. Sol alt köşe kırılmış ve taşın bazı kenar bölümleri hafifçe zarar görmüştür. Metin, ilk satırdaki birkaç kayıp harf dışında sağlam olup eksiksizdir. Yazıtın üst kısmı kısmen kaybolmuş olsa da transkripsiyonda gösterildiği üzere 11. satıra atıfta bulunarak yeniden oluşturulması mümkündür.

Bu 14 satırlık yazıt; 9. AFSM'nin (American Foundation for the Study of Man/Amerikan İnsan Araştırmaları Vakfı) 2006 yılı sezonunda düzenlediği kazılarda, Avâm Tapınağının ek binasında keşfedildi ve zeminin döşenmesinde yeniden kullanıldı. Yazılı bloğun ölçüleri aşağıdaki gibidir: 35×22cm; harf yüksekliği: 1,5×1,7cm. Kavisli el-Makah sembolü satır bir ve ikinin başlangıcında göze çarpmaktadır; ancak üst kısmı kırılmıştır. Yazıt, Avâm Tapınağı'nda ait olması gereken yerde/in situ olarak yer almaktadır. (şek. 1, 2).

Anahtar Kelimeler: Antik Güney Arabistan, Himyerî, Kinde, Mezhic, Avâm Tapınağı, Karyetü'l-Fâv, Mâlik b. Muâviye, Şemmer Yuhar`ış.

MB 2006I-54 YAZITI

Transkripsiyon

1. [mlkm / bn / m'w]yt / mlk
2. kdt / wmdḥgm / hqny
3. 'lmqhwṯhwnb'l'wm /
4. ṣlmn / ḏḏhbn / bkn / mẓ'

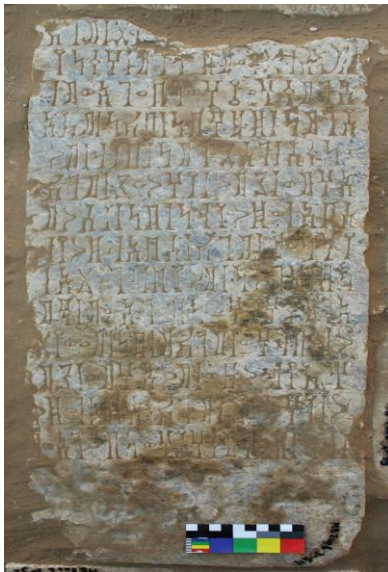


Şekil 1: MB 2006 i-54 yazıtın yeri.

5. $wnf\dot{s} / ls^1tlmn / byd / mr$
6. ${}^{\prime}hmw / s^2mr / yhr{}^{\prime}s^2 / mlk$
7. $s^1b{}^{\prime} / wdrydn / bn / ys^1rm$
8. $yhn{}^{\prime}m / mlk / s^1b{}^{\prime} / wdryd$
9. $n / bhgrn / mryb / wlwz{}^{\prime} /$
10. ${}^{\prime}lmqh\dot{t}hwnb{}^{\prime}l{}^{\prime}wm / \dot{h}m$
11. $r / {}^{\prime}bdhw / mlkm / bn / m{}^{\prime}wyt$
12. $\dot{h}zy / wrdw / mr{}^{\prime}hmw / s^2m$
13. $r / yhr{}^{\prime}s^2 / mlk / s^1b{}^{\prime} / wdr$
14. $ydn / b{}^{\prime}lmqh\dot{t}hwnb{}^{\prime}l{}^{\prime}wm$

Çevirisi

1. (Mâlik b. Muâv)iyе, kralı
2. Kinde ve Mezhic'in, adamıştır
3. Avâm'ın Tanrısı el-Makah Tahvân'a
4. o bronz heykeli, seferdeyken
5. ve aralarındaki sadakati güven altına almak için acele ederek,
6. efendisi Şemmer Yuhar`iş ile, kralı
7. Sebe ve Zü Reydân'ın, oğlu Yâsir
8. Yuhanim'in, Sebe ve Zü Reydân'ın kralı



Şekil 2: Mâlik b. Muâviye yazıtı (MB 2006 i-54)

9. Me'rib şehrinde. Ve
10. el-Makah Tahvân, Avâm'ın Tanrısı, bahşetmeye devam etsin
11. Hizmetindeki/kulu Muâviye oğlu Mâlik'e
12. Kral Şemmer Yuhar`iş'in lütuf ve ihsanını (sürdürsün)
13. Sebe ve Zü Reydân kralı.
14. Avâm'ın Tanrısı el-Makah Tahvân'a

Metnin Açıklaması

İlk satırın *mlkm bn m'wyt* olarak restore edilmesi doğrudur. Çünkü 11. satırda kralın adı doğru bir şekilde telaffuz edilmektedir. Bu kralın adı yazıtlarda ilk kez yer almakta ve özellikle Karyetü'l-Fâv yazıtları gibi diğer kaynaklarda bahsi geçmemektedir.

Metinde Muâviye'nin oğlu Mâlik, “Kinde ve Mezhic kralı” *mlk kdt w- mdhgm* olarak geçmektedir. Bu başlık diğer Sebe dilindeki yazıtlarda da geçmektedir. Örneğin: *mlk⁹ m bn bd mlk kdt w-mdhgm* “Mâlik b. Büdd, Kinde ve Mezhic kralı” şeklinde söz edilmektedir (CIAS 39.11/0 2 n° 8/8-9 = Ja 2110/8-9) .- Kinde için *kdt* (<*kndt*) yazımı, Maḥrem Belkîs'in diğer yazıtlarında da bahsedildiği üzere olağan formundadır (örn. Ja 576+Ja 577/2, *passim*; Ja 665/2, *passim*; Ry 506/4,5 = Murayghân 1/4,5; CIAS 39.11/0 2 n° 8 = Ja 2110; AlSekaf 1985: 156-159).-Arap kaynaklarında Mezhic olarak bilinen kabile *mdhgm* şeklinde diğer birkaç yazıtta da karşımıza çıkmaktadır (Ja 665/2; Sh 32; AlSekaf 1985: 169 f.). Her iki kabile de: *kdt* ve *mdhgm*, çeşitli yazıtlarda birlikte anılmaktadır (i.g. Ir 32/2; Ja 660/2; Ja 665/2; 1028/7; Abadân 1/28; Ma'sal 2/28 = Ry 510/28).

Mz' kelimesi, “git, devam et, yürü” anlamına gelmektedir (Sab. Dict., 89; Maraqtan 2014: 154). -*Nfş* fiili “yürüyüş, sefer” anlamına gelir (Sab. Dict., 93). Bu fiil “hız vermek, acele etmek, çabuk olmak” olarak kabul edilebilir. Bkz. Arapça *nafa'a bi-l-kalimati: 'atâ bi-hâ sar'an* “O (kelimeyi) hızlı bir şekilde telaffuz etti” (ez-Zebîdî, Tâcu'l-Arûs, 18/186). Şimdiye kadar, bu fiil *nfş* Avâm tapınağının Sebe yazıtlarında sadece askeri bağlamda ilişkilendirilmiştir (Ir 13/27; j 631/22). -*B-hgrn / mryb*: Yazıtta, Mâlik b. Muâviye'nin ziyaretinin Me'rib şehrinde gerçekleştiği bildirilmiştir. Göze çarpan başka bir detay ise bu dönemde genellikle *mrb* olarak yazılan Me'rib şehrinin beklenmedik bir şekilde *mryb* olarak yazılmış olmasıdır. Myrb, erken Sebe döneminden 3. yüzyıl sonlarına kadar Me'rib şehrinin adının ortak yazımıdır. Bu dönemden sonra artık *mryb* kullanılmamış ve Me'rib, *mrb* ile ifade edilmiştir. Bu isim Klasik Arapçada Me'rib (Müller 1989) olarak yazılmıştır (559–567; Maraqtan 2008: 107–144).

Metindeki *l-s¹tlmn b-yd mr⁶ 'hmw* kaidesi, kral Mâlik b. Muâviye'nin barışçıl sadakatının bir ifadesidir. Bu durum, Mâlik b. Muâviye'nin Himyerî kralı Şemmer Yuhar`iş'e yaptığı ziyaretle doğrulanmıştır.— *s¹tlmn* mastarı, *ft'l* fiil formundan

oluşturulmuş, S^1Lm kelimesinden türetilmiş ve "barış davası" (bk. Dict., 126), ayrıca bk. Sebe deyiminde s^1tlm ${}^6b-lhn$ "(b-) tanrı ile güvenlik kazanmak" (Kortler 1/5-6) anlamlarına gelmektedir. Genel olarak s^1tlm "barış aramak; güvenlik kazanmak" anlamına gelmektedir.

Sebe dilindeki yd terimi "el, ana; bağlılık, sadakat" anlamlarına gelmekte (Sab. Dict., 167; Sima 2001: 71-79) ve metnimizde sadakat anlamında kullanılmaktadır. Yd terimi, bir kelime öbeğinde, 7hd $yd-k$ olarak geçmekte ve bu da "(el-Makah)'a el uzatmak, yani sadakat" (Zeyd 11/9-10) anlamına gelmektedir. $Nz'yd$ ifadesi ise "tebaalıktan vazgeçmek" anlamına gelirken (Ja 577/8); ayrıca bk. $h'd + yd$ "geri vermek, sadakati yeniden oluşturmak" anlamına gelmektedir (Sab. Dict., 22). Metnimizde $l-s^1tlmn$ $b-ydmr$ 6hmv cümlesi aşağıdaki gibi anlaşılabilir: "Efendisine olan sadakatini yerine getirmek için". Görünüşe göre, Mâlik b. Muâviye, Me'rib ziyareti sırasında Avâm tapınağında tanrı el-Makah'a adak sunmadan mütevellit ona karşı sadakat gösterdiği söylenebilir.

Avâm Tapınağı'nda Yeni Keşfedilen Sebe Yazıtlarında Karyetü'l-Fâv

Karyet Zât Kehl (قرية ذات كهل/ $Qryt \underline{dt} khlm$ /), modern şekli ile Karyetü'l-Fâv'ın erken tarihi belirsizliğini korumaktadır. [Bilindiği kadarıyla] Burası, Kinde Devleti'nin kraliyet karargâhıdır ve Necrân'ın 300 km kuzey doğusundaki Rubu'l-Hâli yolunun kenarında, Vâdi ed-Devâsir'de yer almaktadır. Elbette buradaki ticaret yolu Basra Körfezi'ne doğru da uzanmaktadır. Bahse konu yerleşim bölgesinin M.Ö. 3. yüzyıl ile M.S. 3. yüzyıl arasında yıldızının parladığı anlaşılmaktadır. Burası bilim adamları tarafından bilinmesine rağmen senelerce devam eden ve geçen yüzyılın yetmişli yıllarının başında Riyad Kral Suud Üniversitesi A. el-Ensarî başkanlığındaki kazı çalışmalarına değin pek bilinmeyen bir yerleşim bölgesiydi (el-Ensarî 1982; el-Ansarî & Tayrân 2008: 97-106; el-Ensarî 2010: 311-317). Buradaki arkeolojik keşifler alanın, Avâm tapınağı/Maḥrem Belkîs'in Sebe yazıtlarında bahsedilen Karyet Zât Kehl ($qryt \underline{dt} khlm$) olduğunu ortaya koymuştur. Bölgeye verilen bu isim, ana yerel tanrı Kehl'den ($khlm$) kaynaklanmaktadır. Zira Kehl'in şehir tanrısı olduğu burada keşfedilen çeşitli yazıtlardan ve çevredeki grafitilerden anlaşılmaktadır (Robin 1996: 665-714; el-Ensarî & Tayrân 2008: 97-106). Hatta Karyet Zât Kehl ($Qryt \underline{dt} khlm$) adının Sebeliler tarafından verilmiş olabileceği ön görülmektedir.

Karyetü'l-Fâv'da keşfedilen yazıtlar, kendi bölgesini tarif eden şu ifadeleri içermektedir: $qryt$, $qryt \underline{tlw}$ (DAM 302 f 8 /7, 10); $qryt \underline{khl}$ ve $gntn$ terimi, Karyetü'l-Fâv Vahası'nın bir tanımı gibi görünmektedir (DAM 302 f 8/6; el-Ensarî & Tayrân 2008: 97-106).

Güney Arap Müsned alfabesiyle yazılmış düzinelerce yazıt, Karyetü'l-Fâv'da bulunmuştur (el-Ensarî 1982: 24f., 2010, Robin 2001: 509- 577; Kropp 1992: 55-67. Bunlar şöyledir: DAM 3 f 12; DAM 2 f 12; DAM 262 f 8; DAM 302 f 8; NMR 3 f 23; NMR

887). Bu yazıtların bazıları açıkça Mainiktir ve bize Mezopotamya, Suriye-Filistin ve özellikle Gazze ile ticari ilişkiler üzerine yararlı bilgiler sunmaktadır. (dam 262 f 8; DAm 302 f 8). Ancak, el-Fâv'ın epigrafik malzemelerinin çoğu Kuzey Arap dilinde ve Müsned alfabesinde yazılmıştır (el-Ensârî 1982; Beeston 1979: 1-6; Macdonald 2008: 467f.; Robin 2001: 509-577; el-Cellad 2014: 1-21). Karyetü'l-Fâv yazıtlarının dili hakkındaki soruların cevabı hâlâ alanda kazı yapanların ön raporlarına bağlıdır. Ancak, al-Fâv'da bulunan yazıtların yayınlanması bu sorunun açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olacaktır (Beeston 1979: 1-6; Robin 2001: 509-577; el-Ansârî & Tayrân 2008: 97-106).

Sebe yazıtları; Karyetü'l-Fâv ve Kinde ile ilgili net, anlaşılır ve işe yarar veriler içermekte ve Mahârib yakınlarındaki Avâm tapınağı/Mahrem Belkîs'da bulunan çeşitli yazıtlarda belirtildiği gibi zaman zaman düşman olan eski Yemen krallıklarıyla ilişkilere ışık tutmaktadır. M.S. 3. yüzyıl tarihli Avâm kökenli Sebe yazıtlarında Karyetü'l-Fâv, birincil olarak Karyet Zât Kehl (*qyrtm dt khlm*) veya Karyet ve Karyetin (*qrytm* ve *qrtyt*) olarak geçmektedir (Robin, 1996 665-714; el-Ensârî & Tayrân 2008: 97-106).

Avâm tapınağında ortaya çıkarılan yazıtlar, bu şehrin tarihini incelemek için önemli bir kaynak oluşturmaktadır. ASFM tarafından Avâm tapınağında yapılan son kazılara kadar Karyet Zât Kehl, 1950'lerde yine AFSM tarafından keşfedilen birkaç Sebe yazıtında biliniyordu (Bk. Ja 634 = mB 2004 i-68; Ja 635 = mB 2004 i-63; Ja 641 = mB 2004 i-50; Ja 665 = mB 2004 i-60; Ja 576 /2; ayrıca bakınız Ja 2110/ 8-9).

İki kral tarafından Karyet Zât Kehl'e karşı yürütülen iki askeri seferden bahsedilir: Bunlar; İl Şerah Yahdub ve kardeşi Ya'zel Beyyîn'in yürüttüğü iki seferdir (yaklaşık 236- 260 CE; Ja 576; Ja 2110).

Son yapılan AFSM kazıları (1998-2006) sırasında keşfedilen yeni Sebe yazıtları, Karyet Zât Kehl'i Himyerî ve Sebe hükümdarları tarafından Orta Arabistan'a yapılan askeri seferlerle ilişkilendirmektedir. Yine bu yer, Avâm Tapınağı/Mahrem Belkîs'de AFSM tarafından yapılan dokuz sezonluk kazılarda keşfedilen son epigrafik kanıtlarda da birkaç kez bahsedilmektedir (mB 2006 i-24; mB 2005 i-43; mB 2006 i-54).

Sebe kralı Şâ'ir Evtar (Yaklaşık olarak milattan 210-230 yıl önce) tarafından Karyet Zât Kehl'e karşı iki askeri sefer gerçekleştirilmiştir. Bunlardan ilki, kralın askeri liderleri tarafından, Karyet Zât Kehl'den elde ettikleri ganimetten Avâm Tanrısı el-Makah'a ithaf edilen adaklar ile kayıt altına alınmıştır. (mB 2005 i-43). Bu 14 satırlık yazıt, son zamanlarda yani 2005 sezonunda AFSM kazılarında keşfedilmiş ve tapınağın ek binasının zemin döşemesinde yeniden kullanılmıştır.

İkinci yazıt (mB 2006 i-24) 32 satırdan ibarettir ve Sebe kralı Şâ'ir Evtar'ın bir askeri lideri ve Şa'b'ın kaylları olan Tan'um ile Tan'amat tarafından kaydedilmiştir.

Yazıtta, Karyet Zât Kehl'den ganimet olarak elde ettikleri bronz bir heykeli Avâm Tanrısı el-Makah Tahvân'a adadıklarından bahsedilmektedir.

Avâm'da yapılan AFSM kazılarında elde edilen son epigrafik keşifler, Sebe krallıklarının yanı sıra Himyerî krallığının da Orta ve Kuzey Arabistan ile ilişkilerine ışık tutmaktadır (örn.mB 2004 i-127; mB 2004 i-163; 2005 i-104).

Kral Mâlik b. Muâviye Yazıtının Önemi

Son dönemde keşfedilen bu yazıtta Kinde Krallığı'nın bugüne kadar bilinmeyen yöneticisi Mâlik b. Muâviye'den bahsedilmektedir. Bu krallık, Güney Arap krallıkları olan Maîn ve Sebe ile ilişkiliydi ve daha sonra muhtemelen M.Ö. 1. yüzyılda Sebe ve Zü Reydân Krallığı sınırında bulunan nispeten güçsüz bir devletti.

(Retsö 2003: 557–563; Robin 2012: 59–129, Bukharin 2009: 64–80). Kinde, İslâm öncesi dönemde siyasî, askerî ve kültürel konularda merkezi bir rol oynamış ve erken İslâm döneminde de bu rolü üstlenmeye devam etmiştir (Şahid 1986: 118–120; Lecker 1994: 333–356).

Yazıtlardan elde edilen bilgilere göre Karyetü'l-Fâv, muhtemelen M.Ö. 1. yüzyıldan M.S. 3. yüzyılın ikinci yarısına değin yıldızı parlayan Kinde ve Kahtân krallığının başkentliğini yapmıştı. Nitekim Negrân yakınlarında, Cebeli Kevkeb'in kuzey doğusunda, Nefûd Musammâ'da bulunan grafitide bir kral, “Kinde kralı Hucr b. Âmir” *hgr bn 'mrm mlk kdt* unvanını taşımaktadır (Gajda 1996: 65–73). Dolayısıyla bu krallığın hükümdarları erken dönemde “Kinde ve Kahtân Kralları” *mlk kdt w-qhñn* olarak anılmaktadırlar (Örneğin DAI Barñan 2000-2001; Robin 2012: 59–129). Bunlar, Karyetü'l-Fâv kazı alanında bulunan yerel yazıtlarda ve Avâm tapınağında keşfedilen Sebe yazıtlarında bildirilmektedir (Beeston 1986: 120). Son zamanlarda yapılan keşifler, Kinde kralları kronolojisine iyice ışık tutmaktadır (Nebes 2004: 273–281; Bukharin 2009: 64–80; Robin 2012: 59–129). Zira daha sonraları Kinde, Mezhic ile birlikte anılmaya başlanmış ve krallar, Karyet Zât Kehl'de de ikamet ettiği bilinen Mâlik b. Muâviye'nin durumunda olduğu gibi “Kinde ve Mezhic kralı” *mlk kdt w-mdhgm* olarak nitelendirilmiştir.

Görünüşe göre, M.S. 3. yüzyıl sonlarına doğru politik statülerde değişiklikler olmuş ve meşhur Kinde kabilesi Orta Arabistan bölgesine hükmeder hale gelmiş; böylece Karyetü'l-Fâv'ı başkentleri yapmış ve 3. yüzyıl sonları ile 4. yüzyıl başlarında krallıkları en şaşıla döneminde yaşamıştır. Arap kaynaklarında Kinde, Orta Arabistan kabilelerinin büyük bir kısmını temsil ediyor gibi aksettirmektedir. Bu kabileler arasında belli bir uzlaşma ya da birliktelik ruhu inşa edilmiş ve böylece onlar Kuzey Negrân'dan Orta Arabistan'a kadar olan bölgeye hâkim olmuşlardır. Esasında bunlar göçebe bir aşiret konfederasyonuydu ve Antik Güney Arabistan'ın örgütlü devletlerinden farklıydı (Şahid 1986: 118). Arap kaynakları, Kinde kabilesinin şeceresini Kehlân b. Sebe ile ilişkilendirmektedir (Şahid 1986: 118; Robin 2012:

63f.). M.S. 5. yüzyılda Kinde, güçten düşmeye başladığında M.S. 6. yüzyılın ilk dönemlerinde Arap kabileleri üzerindeki otoritesi çökmüştü. Son Kinde kralı, ünlü şair İmruülkays, yerini yurdunu terk eden bir muhacir durumuna düşmüştü (Mumayyiz 2005: 135–151; Robin 2012: 77–80).

Yeni yazıtımız, Kinde ve Mezhic kralı Mâlik b. Muâviye'nin Me'rib ziyaretini kayıt altına almıştır. Yazıt, bu kral hakkında bulunan ilk tarihi kayıttır. Görünüşe göre, Sebe ve Himyerî krallarının resmi ziyaretleri sırasında Avâm tapınağına gidilir ve el-Makah'a adaklar sunulurdu. Mâlik b. Muâviye'nin adak sunma nedeni, bu kralın Şemmer Yuhar`iş ile barış anlaşması yapmak için Me'rib'e gelmesidir. Bu durum yazıtta "sadakat göstererek güven kazanmak" olarak ifadesinden çıkarılır.

Mâlik b. Muâviye'nin ziyareti, sadece Şemmer Yuhar`iş için değil, el-Makah için de politik bir bağlılığın ifadesiydi. Kral Mâlik b. Muâviye'nin ziyaretinin Me'rib'de olması, Himyerî hâkimiyetinin başlangıcında Me'rib'in Himyerî krallığının politik merkezi olmaya devam etmesinden ya da en azından Şemmer Yuhar`iş zamanında (M.Ö. 287-312) bu konumda olmasından ötürüdür. Ancak bu dönemde Sebe Krallığı'nın başkenti olan Me'rib, kültürel ve dini bir merkez olarak rolünü yavaş yavaş kaybetti ve Himyerî Krallığı'nın başkenti Zafâr onun yerini aldı (Müller 1989: 559–567).

Kinde ve Mezhic kralı Mâlik b. Muâviye'nin Mahârib'e ziyareti, Şemmer Yuhar`iş'in Hadramevt'i işgalinden önce gerçekleşmişti; çünkü yazıtımızda, bu kral için diğer yazıtlarda kullanılan uzun unvanından bahsetmemektedir. "Sebe ve Zü-Reydân ve Hadramevt ve Yemen Kralı" *mlk s¹b' w-drydn w-ḥḍrmwt w-ymnt* ifadesi bunun kanıtıdır (örneğin. Ja 660/18-19). Daha doğrusu Mâlik b. Muâviye, Şemmer Yuhar`iş'in erken saltanat döneminde, yani uzun unvanı taşımadan ve Hadramevt'i işgal etmeden önce hüküm sürmüş olmalıdır. Bu da Mâlik b. Muâviye'nin M.Ö. 290-295 yılları arasında hüküm sürmüş olabileceğini düşündürmektedir (ayrıca bakınız Robin 2012: 59, 65).

Yazıtımız Sebe ve Zü Reidân Krallığı ile Orta Arabistan'daki Arap kabileleri arasındaki ilişkilerin kurulması açısından önemlidir. Bu durumda ilgili ziyaret, Kinde ve Mezhic'in Himyerî Krallığı ile ittifak kurma amacını taşımakta ve Kinde askeri birliklerinin de katılımını sağladığı Himyerî orduları tarafından Hadramevt'in işgaline hazırlık niteliğinde olduğu görülmektedir (Ir 13). Yazıtımız Kinde Krallığı'nın Şemmer Yuhar`iş krallığı ile bütünleştiğini kanıtlamaktadır. Ancak, Himyerî kralı Şemmer Yuhar`iş hükümdarlığı sırasında Kinde Krallığı'nın Himyerî İmparatorluğu ile bütünleştiğinden ve Kinde birliklerinden bu döneme ait yazıtlarda bahsedilmektedir (Sh 32).

Sonuç²

Son zamanlarda keşfedilen bu yazıt, Kinde krallığının siyasî ve dinî yapısına dair önemli ipuçları içermektedir. Öncelikle yazılı kaynaklarda adı zikredilmeyen ve ilk defa burada varlığından haberdar olunan Mâlik b. Muaviye'nin bir dönem Kinde ve Mezhic tahtında hüküm süren bir yönetici olduğu anlaşılmaktadır. Onun yöneticiliği, kabile geleneği açısından oldukça önemlidir. Anlaşılan soydaş olan iki kabile, bir yönetici etrafında birleşerek krallık olma yolunda ilerlemiştir. Bu durum güney Arap kabilelerin hilf konusunda ne kadar ileride olduğunu bizlere göstermektedir.

Kindeliler; Sebe ve Himyer ile komşu; ancak onlara nispeten miladî ilk asırda nispeten güçsüz bir devlettir. Onlar, Sebe ve Himyer ile komşu; ancak onlara nispeten miladî ilk asırda nispeten güçsüz bir devlettir. Kinde'nin soydaşları olan Sebe ve Himyerle ilişkisi, onların en üst akrabaları olan Kahtân ile irtibat kurmalarını sağlamıştır. Böylelikle Kinde kralları, Kinde ve Kahtân kralı şeklinde unvan kullanmışlardır. Üçüncü asırda güçlenen krallık beşinci asra kadar en şaşalı dönemini yaşamış ve Güney Arabistan'da en etkin güçlerden biri haline geldikten sonra etkisini kaybetmeye başlamıştır.

Yazıtın konusunu teşkil eden Kinde ve Mezhic kralı Mâlik b. Muâviye'nin ziyareti siyasî olduğu kadar dinî içeriklidir. Güney Arabistan'ın en önemli ilahlarından biri olan el-Makah, elde ettiği güç sayesinde siyaset üzerinde söz sahibi olmuş; bu nedenle de Sebe ve Himyer krallarını ziyarete gelenler, öncelikle Avâm tapınağına bağlılık nişanesi olarak ziyarete bulunmuşlar ve el-Makah'a hediyeler sunmuşlardır. Nitekim Me'rib'e barış yapmaya giden Mâlik b. Muaviye adağını sunarak sadakatini ispatlamış ardından Şemmer Yuhar'ış ile ittifak kurmuştur.

Kısaltmalar ve Sigla

‘Abadân 1 Robin & Gajda 1994; Zwettler 2000: 230–238; Müller 2010: 50–54.

AFSM Amerikan İnsan Araştırmaları Vakfı.

CIAS Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes, (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Louvain, Peeters, 1977–1986.

CSAI Güney Arabistan Yazıtlar Külliyyatı,
<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=42&PRJID=1&CORID=0&colId=0> (Erişim September 14, 2017)

DAI Bar'ân 2000–2001 Nebes 2004.

DAM Arkeoloji Müzesi Bölümü, Kral Suud Üniversitesi, Riyad.

DAM 3 F 12 Al-Ghabban et al. 2010: no. 127.

² Çevirmen eki.

- dam 3 F 12 Al-Ghabban et al. 2010: no. 127.
DAM 2 F 12 Al-Ghabban et al. 2010: no. 128.
DAM 262 F 8 Al-Ghabban et al. 2010: no. 135.
DAM 302 F 8 Al-Ghabban et al. 2010: no. 136.
Ir el- Iryānī 1990'da yayınlanmış yazıtlar.
Ja Jamme 1962'de yayınlanmış yazıtlar.
Ja 2110 Doe & Jamme 1968.
Kortler 1/5-6 Müller 1978: 115-117.
Ma'sal 2 = Ry 510; Ryckmans G. 1953.
MB Maḥram Belkīs'de (1 998-2006) AFSM kazılarında keşfedilen yazıtların kayıt siglumu.
mB 2006 i-24; mB 2005 i-43; mB 2006 i-24; mB 2004 i-127; mB 2004 i-163; 2005 i-104
Bu yazıtların yayınlanması bu makalenin yazarı tarafından hazırlanmaktadır.
Murayghān 1 = Ry 506; Ryckmans G. 1955; Müller 2010: 62.
NMR Ulusal Müze, Riyadh
NMR 3 f 23 Al-Ghabban et al. 2010: no. 129
NMR 887 Al-Ghabban et al. 2010: no. 130 Sab. Dict. Beeston et al. 1982
Sab. Dict. Beeston et al. 1982.
Sh 32 Sharafaddīn 2004'te yayınlanan yazıtlar; Bu yazıt 2004 yılında AFSM tarafından yeniden keşfedilmiştir.
Zayd 'Inān 11 Al-Iryānī 2005.
Daha fazla kısaltma, sigla, ve atıf yazıtların bibliyografyası için Kitchen 2000 ve CSAI bakınız.

Kaynaklar

- el-Ansari, A. 1982. *Qaryat al-Faw: A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia*. London: Croom Helm.
- el-Ansari, A. 2010. Qaryat al-Faw. Pages 311-317 in Al-Ghabban et al. 2010.
- el-Anşari, A. & Ṭayrān, S. 2008. Qaryat al-Faw "madīnat al-ma'ābid". Pages 97-106 in in Al-Ansari, A.R., Muaikele, K.I. & Alsharekh, A.M., eds., *The City in the Arab World in light of archaeological discoveries: Evolution and development*, Riyadh: Adumatu, Abdul Rahman Al-Sudairy Foundation.
- Beeston, A.F.L. 1979. "Nemara and Faw", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42: 1-6.
- Beeston, A.F.L. 1986. The relation of Kinda with Saba' and Himyar, appendix to Kinda. Page 120 in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. Leiden: Brill.
- Beeston, A.F.L., Ghul, M.A., Müller, W.W. & Ryckmans, J. 1982. *Sabaic Dictionary*. Louvain-la-Neuve and Beirut: Editions Peeters and Librairie du Liban.

- Bukharin, M.D. 2009. Towards the earliest history of Kinda, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 20: 64–80.
- Doe, D.B. & Jamme, J. 1968. New Sabaeen Inscriptions from South Arabia, *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1–28.
- Gajda, I. 1996. Huğr b. 'Amr roi de Kinda et l'établissement de la domination himyarite en Arabie centrale. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 26: 65–73.
- Al-Ghabban, A. et al., eds. 2010. Roads of Arabia: Archaeology and history of the kingdom of Saudi Arabia; [exhibition “Roads of Arabia: archaeology and history of the kingdom of Saudi Arabia”, Musée du Louvre, Paris 14 July–27 September, 2010]. Paris: Louvre Éditions; Paris: Somogy Art Publishers.
- al-Iryānī, M. 1990. Fī tāriḥ al-yaman. *Nuqūš musnadiyyah wa- ta'liqāt*, 2. Edition. Şan'ā': Markaz ad-Dirāsāt wal-Buḥūṭ al-Yamanī.
- Al-Iryānī, M. 2005. “Unshūda min Maḥram Bilqīs”, *al-Thawabit* 41, July, Şan'ā', 64–106.
- el-Cellad, A. 2014. On the genetic background of the Rbbl bn Hf'm grave inscription at Qaryat al-Fāw, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77/3: 1–21.
- Jamme, A. 1962. *Sabaeen Inscriptions from Maḥram Bilqīs* (Mârib), (Publications of the American Foundation for the Study of Man 3). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kitchen, K.A. 2000. *Documentation for Ancient Arabia*. Part ii, Bibliographical Catalogue of Texts, (The world of Ancient Arabia Series). Liverpool: Liverpool University Press.
- Kropp, M. 1992. The Inscription Ghoneim AfO 27. 1980. A fortunate error, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 22: 55–67.
- Macdonald, M.C.A. 2008. “Old Arabic (Epigraphic)”. Pages 464–477 in Versteeg, K., ed., *Encyclopedia of Arabic language and linguistics III*. Leiden: Brill.
- Maraqten, M. [Al-Maraqṭan] 2008. Al-‘Āşima as-saba'iyya Ma'rib: Dirāsa fī tāriḥihā wabunyatihā al-'idāriyya wal-'iğtimā'iyya fī ḍaw' an-nuqūš as-saba'iyyah. Pages 107–144 in el-Ansari, A.R., Muaikele, K.I. & Alsharekh, A.M., eds., *The City in the Arab World in light of archaeological discoveries: Evolution and development*, Riyadh: Adumatu, Abdul Rahman Al-Sudairy Foundation.
- Maraqten, M. 2014. *Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen: Epigraphische und kulturhistorische Untersuchungen*. (Beiruter Texte und Studien 103). Beirut: Orient Institut; Würzburg: Ergon.
- Maraqten, M. 2015. Sacred spaces in ancient Yemen—The Awām Temple, Ma'rib: A case study. Pages 109–135 in Arbach, M. & Schiettecatte, J., (eds.), *Proceedings of the 17e Rencontres Sabéennes: Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of research* (British Foundation for the Study of Arabia Monographs No. 16, bar International Series 2740). Oxford: Archaeopress.

- Müller, W.W. 1978. Sabaische Felsinschriften von der jemenitischen Grenze zur Rub' al-Ḥālī. Pages 113–136 in *Neue Ephemeris für semitische Epigraphik*, ed. by R. Degen, R., Röllig, W. & Müller, W.W. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Müller, W.W. 1989. Mārib. Pages 559–567 in *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd Edition, VI, Leiden: Brill.
- Müller, W.W. 2010. *Sabäische Inschriften nach Ären datiert. Bibliographie, Texte und Glossar* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur—Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 53). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Mumayyiz, I. 2005. Imru' al-Qays and Byzantium, *Journal of Arabic Literature* 36/2: 135–151.
- Nebes, N. 2004. Ein Feldzugsbericht des Šā'irum 'Awtar in einer neuen Widmungsinschrift aus dem Bar'ān-Tempel. Pages 281–283 in Sedov, A. (ed.), *Scripta Yemenica. Issledovanija po Yuzhnoj Aravii. Sbornik nauchnyh statej V chest' 60-letija M.B. Piotrovskogo* (Maison d'éditions « Vostochnaja literatura », Académie des Sciences de Russie). Moscow: Vostochna.
- Lecker, M. 1994. Kindah on the Eve of Islam and during the Ridda, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third séries, vol. 4: 333–356.
- Retsö, J. 2003. *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*. London: Routledge Curzon.
- Robin, Chr. 1996. Le Royaume Ḥujride, dit “royaume de Kinda”, entre Ḥimyar et Byzance, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1996: 665–714.
- Robin, Chr. 2001. Les inscriptions de l'Arabie Antique et les études Arabes, *Arabica* 48: 509–577.
- Robin, Chr. 2012. Les rois de Kinda. Pages 59–129 in Al-Helabi, A., Letsios, D., Al-Moraekhi, M. & Al-Abduljabbar, A., (eds.), *Arabia, Greece and Byzantium: Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times*, Part ii. Proceedings of the International Symposium on the Historical Relations between Arabia the Greek and Byzantine World (5th century bc–10th century ad) Riyadh, 6–10 December, 2010. Riyadh 2012
- Robin, Chr. & Gajda, I. 1994. *L'inscription du wādī 'Abadān, Raydān* 6: 113–137, 193–204.
- Ryckmans, G. 1953. Inscription sud-arabes—Dixième série, *Le Muséon* 66: 267–317.
- Ryckmans, G. 1955. Inscriptions sud-arabes. Douzième série, *Le Muséon* 68: 297–312.
- AlSekaf, A.A. 1985. *La géographie tribale du Yemen antique*, (Dissertation, Paris III), Paris.
- Shahid, I. 1986. Kinda. Pages 118–120 in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition V. Leiden: Brill.
- Sharafaddīn, A. 2004. *Tārīḥ al-Yaman aṭ-ṭaqāfi, al-Qāhia: Maṭba'at al-kīlānī aṣ-ṣaḡīr*, 1967. Ṣan'ā': Ġāmi'at Ṣan'ā' [reprint 2004].
- Sima, A. 2001. Altsüdarabisch lb “Herz”, yd “Hand” und lsn “Zunge”, *Acta Orientalia* 62: 65–80.

az-Zabîdî, Muḥammad b. Muḥammad al-Murtaḏā. *Tāğ al-‘arūs min ğawāhir al-qāmūs*, 40 vols, Kuwait: Maṭba‘at Ḥukūmat al-Kuwait, 1965–2001.

Zwettler, M. 2000. Ma‘add in Late-Ancient Arabian Epigraphy and other pre-Islamic sources, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 90: 223–307.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

SIRA HAKEM	KURUM
1 PROF. DR. MEHMET CEM ŞAHİN	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
2 PROF. DR. OSMAN KARA	NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
3 PROF. DR. ÖMER FARUK TEBER	AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
4 PROF. DR. ŞEHMUS DEMİR	GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
5 PROF. DR. TALİP ÖZDEŞ	YOZGAT BOZOK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
6 PROF. DR. VEYSEL ÖZDEMİR	FIRAT ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
7 PROF. DR. YUSUF DOĞAN	CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
8 DOÇ. DR. ADEM YILDIRIM	KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
9 DOÇ. DR. AHMET EMİN SEYHAN	AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
10 DOÇ. DR. ALİ ÇOBAN	NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ, AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ
11 DOÇ. DR. FATİH KANDEMİR	ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
12 DOÇ. DR. İBRAHİM TOZLU	ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
13 DOÇ. DR. İLKNUR EMEKLİ	ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ, EDEBİYAT FAKÜLTESİ
14 DOÇ. DR. MAHMUD ESAD ERKAYA	ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
15 DOÇ. DR. MEHMET DİRİK	İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
16 DOÇ. DR. MEHMET ŞÜKRÜ ÖZKAN	ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
17 DOÇ. DR. MUAMMER BAYRAKTUTAR	TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
18 DOÇ. DR. MÜCAHİT YÜKSEL	NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ, AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ
19 DOÇ. DR. NURULLAH YILMAZ	ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ, EDEBİYAT FAKÜLTESİ
20 DOÇ. DR. SALİH AYDEMİR	ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
21 DOÇ. DR. SEDAT YILDIRIM	AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
22 DR. ÖĞR. ÜYESİ BİROL YILDIRIM	KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
23 DR. ÖĞR. ÜYESİ COŞKUN ZEKİ	KAFKAS ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

SIRA	HAKEM	KURUM
24	DR. ÖĞR. ÜYESİ FATMA TOSUN KÖSE	BAYBURT ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
25	DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİL CELEP	ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
26	DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİL ORTAKCI	ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
27	DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMET KARA	KAFKAS ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ
28	DR. ÖĞR. ÜYESİ SUZAN YILDIRIM	AHİEVİRAN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
29	DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AKÇAKOCA	ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

**DERGİMİZİN 10. CİLT/19. SAYISINDA YER ALAN MAKALELERİN DEĞERLENDİRİLMESİNDE
HAKEMLİKLERİNE BAŞVURDUĞUMUZ BİLİM İNSANLARINA TEŞEKKÜR EDERİZ.**

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ EDITÖRLÜĞÜ