

Kur'an'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu 'Anlamak İçin
Türkçe Kur'an (Meâl)' Adlı Çalışma Örneğinde
*The Issues Arising from Translations of Some Key Quranic Concepts: An Exemplary
Study 'Turkish Qur'an Translation for Understanding'*
Fatih Kanca

Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl'
Kavramlarına Yaklaşımları
*The Approaches of the Commentators to the Concepts of 'Hikmat, Maw'iza Hasana
and Jidâl' with Special Reference to 16/ Sûrat al-Nahl: 125*
Servet Demirbaş

Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Rollerini
Tabaqât al-Mujtahid al-Shafîî and Their Roles in Intra-School Preference
Hasan Güler

İslâm Ceza Hukukunda Cezalama Umumiliği
The Generality of Penalties in Islamic Criminal Law
Abdulmuaid Aykul

Siyer-Hadis İlişkisi Bağlamında Selmân-ı Fârisî'nin Müslüman Oluşu
The Becoming Muslim of Salmân al-Fârîsî in the Context of Sira-Hadith Relationship
Namazan Topal

Siyasi Bir Mühendislik Projesi Olarak Karşı Mihne Uygulamaları
Counter Mihna Applications as a Political Engineering Project
Mustafa Genç- Habib Kartaloğlu

Radikal Dini Hareketlere Kaynaklık Açısından Vehhâbiliğin Temel Görüşleri
*Fundamental Views of Wahhabism in Terms of Source of Radical Religious
Movements*
Hüseyin Şahin

Osmanlı Medreselerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne Siyer ve İslâm Tarihi
Dersleri
*Sira and History of Islam Courses from Ottoman Madrasas to Dâr al-Funûn Faculty
of Theology*
Taliip Ayar

Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan
Takvimler (1876-1909)
*Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan
Takvimler (1876-1909)*
Muhammet Ali Tuzlu

Önemli İki Hemziye Şerhi: Hayr-ü'l-Kirâ ve el-Minshu'l-Mekkiyye Mukayesesi
*Two Important Annotations of Hamziyah: Comparison of Khayr al-Qirâ and al-Minsh
al-Makkiyah*
Zahir Aslan

İbn Cinnî'nin Dillerin Kökeni ve Ortaya Çıkışı Hakkındaki Görüşleri
Ibn Jinnî's Views on the Origin and Emergence of Languages
Tahsin Yurttaş

Alandaki İzdüşümleriyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık Eğitimleri -ABD ve
Türkiye Karşılaştırması-
*Clinical Pastoral Education With Its Projections In The Field -A Comparison of the
United States and Turkey-*
Hatice Koç Kanca

Dini Çoğulculuğun Semantik Temelleri -İnanç Deklarasyonu Olarak Önermesel
Tutumlar-
*The Semantic Basis for Religious Pluralism -Propositional Attitudes as Declaration of
Faith-*
Okan Bağcı

Dinden Mücerret Bir Tesellinin İmkânı Üzerine: İlyâ Ebu Mâdi'nin Felsefeti'l-
Hayat Kasidesi
*On the Possibility of a Consolation Isolated from Religion: Falsafa al-Hayat Ode by
İlyâ Ebu Mâdi*
Adnan Arslan



TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 9, Sayı: 1, Bahar 2022



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 9, Issue: 1, Spring 2022

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Erol
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız
Dr. Öğr. Üyesi İhsan Timür

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malkoç
Arş. Gör. Mustafa Gargar

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Eyüp Öztürk; Doç. Dr. Şenol Saylan; Doç. Dr. Ali Fidan; Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malkoç;
Dr. Öğr. Üyesi Semra Çinemre; Dr. Öğr. Üyesi Ersan Türkmen; Dr. Öğr. Üyesi Ali Gül

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TRÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Prof. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Doç. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (TRÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Doç. Dr. Eyüp Öztürk (eyupozzturk@gmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TRÜİF, senolsaylan@mynet.com)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Mehtap Aydın Kaim; Arş. Gör. Rızkan Tok; Arş. Gör. Muhammed Şükrü Düzcan;
Arş. Gör. Mustafa Gargar; Arş. Gör. Ramazan Aslan; Arş. Gör. Ayşegül Balık;
Arş. Gör. Muhammed Ali Tuzlu; Arş. Gör. Hatice Demirci; Arş. Gör. Abdülkadir Dural

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu
HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim, dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak TİD'in görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları TİD'e aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

Trabzon Üniversitesi Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

Matsis Matbaa Hizmetleri
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51 Telefon: (0212) 624 21 11 Sefaköy / İSTANBUL

Basım Tarihi

Haziran 2022

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşikkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri

Kur'ân'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu "Anlamak İçin Türkçe Kur'ân (Meâl)" Adlı Çalışma Örneğinde
The Issues Arising from Translations of Some Key Quranic Concepts: An Exemplary Study "Turkish Qur'an Translation for Understanding"

Fatih Kanca 1-37

Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl' Kavramlarına Yaklaşımları
The Approaches of the Commentators to the Concepts of 'Hikmat, Maw'iza Hasana and Jidâl' with Special Reference to 16/Sûrat al-Nahl: 125

Servet Demirbaş 39-66

Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Rollerini
Tabaqât al-Mujtahid al-Shafii and Their Roles in Intra-School Preference

Hasan Güler 67-102

İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Umumiliği
The Generality of Penalties in İslamic Criminal Law

Abdulmuid Aykul 103-126

Siyer-Hadis İlişkisi Bağlamında Selmân-ı Fârisî'nin Müslüman Oluşu
The Becoming Muslim of Salmân al-Fârisî in the Context of Sîra-Hadith Relationship

Ramazan Topal 127-166

Siyasî Bir Mühendislik Projesi Olarak Karşı Mihne Uygulamaları
Counter Mihna Applications as a Political Engineering Project

Mustafa Genç- Habib Kartaloğlu 167-189

Radikal Dini Hareketlere Kaynaklık Açısından Vehhâbiliğin Temel Görüşleri
Fundamental Views of Wahhability in Terms of Source of Radical Religious Movements

Hüseyin Şahin 191-220

Osmanlı Medreselerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri <i>Sirah and History of Islam Courses from Ottoman Madrasas to Dâr al-Funûn Faculty of Theology</i> Talip Ayar	221-268
Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909) <i>Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)</i> Muhammet Ali Tuzlu	269-307
Önemli İki Hemziyye Şerhi: Hayru'l-Kırâ ve el-Minehu'l-Mekkiyye Mukayesesi <i>Two Important Annotations of Hamziyah: Comparison of Khayr al-Qirâ and al-Minah al-Makkiyah</i> Zahir Aslan	309-329
İbn Cinnî'nin Dillerin Kökeni ve Ortaya Çıkışı Hakkındaki Görüşleri <i>Ibn Jinnî's Views on the Origin and Emergence of Languages</i> Tahsin Yurttaş.....	331-355
Alandaki İzdüşümleriyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık Eğitimleri -ABD ve Türkiye Karşılaştırması- <i>Clinical Pastoral Education With Its Projections In The Field -A Comparison of the United States and Turkey-</i> Hatice Koç Kanca.....	357-378
Dinî Çoğulculuğun Semantik Temelleri -İnanç Deklarasyonu Olarak Önermesel Tutumlar- <i>The Semantic Basis for Religious Pluralism -Propositional Attitudes as Declaration of Faith-</i> Okan Bağcı	379-398
Dinden Mücerret Bir Tesellinin İmkânı Üzerine: İliyyâ Ebû Mâdi'nin Felsefetu'l-Hayat Kasidesi <i>On the Possibility of a Consolation Isolated from Religion: Falsafa al-Hayat Ode by İliyyâ Abû Mâdi</i> Adnan Arslan	399-418

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 1-37

Kur'ân'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere Yansıtılma Sorunu
“Anlamak İçin Türkçe Kur'ân (Meâl)” Adlı Çalışma Örneğinde
The Issues Arising from Translations of Some Key Quranic Concepts:
An Exemplary Study “Turkish Qur'an Translation for Understanding”

Fatih Kanca

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı

Assist. Prof., Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Qur'an Reading and Qur'an Science
Ankara/Turkey

e-mail: fkanca@aybu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3486-9364>

DOI: 10.33718/tid.1104762

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Fatih Kanca, “Kur'ân'ın Bazı Odak Kavramlarının Meallere
Yansıtılma Sorunu: Anlamak İçin Türkçe Kur'ân (Meâl) Adlı Çalışma
Örneğinde”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 1-37

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit
edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism
detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kur'an'ın Bazı Odak Kavramlarının Meâllere Yansıtılma Sorunu: “Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meâl)” Adlı Çalışma Örneğinde

Öz

Kur'an'ın bazı kelimeleri taşıdıkları anlamlar itibariyle odak kavramlar olarak değerlendirilir. Bu kavramların özelde âyetin anlamını genelde ise ilâhî mesajı iletmek adına, doğru anlaşılması ve sahip oldukları anlam zenginlikleriyle başka bir dile doğru bir şekilde tercüme edilmesi önemlidir. Söz konusu kavramların yanlış ya da eksik anlaşılması kavramla birlikte âyetin de aynı noksanlıklarla yorumlanmasına neden olur. Makalede, Kur'an'ın salât, rükû, secde, hac, zekat ve savm gibi ibadetlerle ilgili bazı odak/kurucu kavramlarının “Anlamak İçin Türkçe Kur'an (Meâl)” adlı meâl yansıtılırken yapılan tercüme yanlışlıklarına dikkat çekilmiştir. Çalışma şu sorular etrafında şekillenmiştir: Odak kavramları yorumlamada kişi ne kadar hürdür? Bir Kur'an kavramını anlamlandırma sürecinde yorumcu lafız boyutundan ya da nüzûl ortamından vazgeçebilir mi? Yorum geleceğinin sağladığı elastikiyet yorumcuya kavramları istediği şekilde anlama imkânı sağlar mı? Dilsel ya da tematik kriter gibi bazı sabiteler dikkate alınmadan yapılacak yorumlar kavramların esas anlamlarını belirlemede yeterli olur mu? Daha da ötesi bazı sabiteleri dikkate almadan yapılan yorumlar, tahrif etmeye kadar gider mi? ve benzeri sorulara, meâllerde eksik ve hatalı bir yorum olarak yer verilen bazı kurucu kavramların tahlilleri özelinde cevap aranmıştır. Odak kavramın sembol ve temel yapıtaşı (bulding block) olarak sunulduğu makalede adı geçen meâlden alınan örneklerin mana ve yorum bakımından kavramın mesajını yansıtmadaki hataları değerlendirilmiştir. Kavramların kök ve semantik yapısının dikkate alınmaması, ilk muhatapların kavramlara yüklediği anlamların göz ardı edilmesi ya da kavramın iç ve dış bağlamdan bağımsız olarak tercüme edilmesi gibi nedenler, söz konusu kavramların meâllere yanlış bir şekilde yansıtılmasına neden olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Meâl, Odak Kavram, Anlam, Problem.

The Issues Arising from Translations of Some Key Quranic Concepts: An Exemplary Study “Turkish Qur'an Translation for Understanding”

Abstract

There are some words in the Qur'an that are considered “focus concepts” based on their meaning. It is important that these key concepts are understood entirely and translated into different languages with their richness of meaning to interpret the verses correctly and convey their divine message to others. If these aforementioned key concepts are understood incorrectly or incompletely, the same deficiencies will be reflected in the interpretation of the verses. In this article, the main focus is to pinpoint the significant mistakes made while reflecting on some of the focus concepts of the Qur'an related to worship such as salat, ruku, prostration, hajj, zakat, and sawm, using the interpretations or translations from “Turkish Qur'an for Understanding”. This study examines these focus concepts by analyzing the answers to the following questions. How much freedom does the person

have in interpreting focus concepts? In the process of making the concept of Quran plausible, can an interpreter leave out the linguistics and the reason of the revealed verse in the interpretation? Does the traditional interpretation flexibility allow the interpreter to understand the key concepts as he or she wants? Are interpretations to be made without considering specific criteria such as linguistics and thematics, and would that be sufficient to determine the essential meaning of the key concepts? Moreover, do the explanations made without considering certain criteria cause falsification? Answers were sought for these questions by analyzing some of the key concepts which were included in the incomplete and incorrect interpretations of the verses. At the beginning, the focus concept is presented as the symbol and the basic building block. Then the meaning and interpretations were evaluated by using selected mistakes of sample translation taken from aforementioned title "Turkish Qur'an for Understanding". It has been concluded that not considering the root and semantic structure of the concept, disregarding meanings imposed by the first interlocutors or translating the concept independently of the internal and external context cause the concepts to be reflected in the translations incorrectly.

Keywords: *Tafsir, Qur'an, Translation, Focus (key) Concepts, Meaning, The Issues.*

Giriş

Orijinal dili Arapça olan Kur'an, nüzulünden günümüze kadar ilâhî mesajların Arapça bilmeyenlere ulaştırılması için farklı dillere tercüme edilmiştir. Meâl, ilâhî kelâmın beşer takatiyle yorumu olduğu gibi, ana dili Arapça olmayanlar için Kur'an mesajını ana dilde anlamının en önemli aracıdır.

Bir metnin ana dilden hedef dile aktarılmasında her iki dilin gramer yapısı, söz dizimi, şiir ve edebî sanatları, argo ve teklifsiz ifadeleri, nükte ve deyimleri önemli faktörlerdir. Tercümeye konu metin Arap dilinin en önemli edebî yazıtı ve aynı zamanda kutsal kitap olan Kur'an'ın tercümesinde ise dikkatin önemi daha da artmaktadır. Yukarıda sıralanan faktörlere ilaveten iman, ibadet ve ahlâk gibi temel konuların yanında kültür, arkeoloji, antropoloji, tarih, hukuk vb. alanlarda da ilmî bir alt yapıya gereksinim vardır.

Meâllerde temel hedef Allah'ın mesajını en iyi şekilde diğer bir dile aktarmaktır. Bu transfer işi kimi zaman hedef dili iyi bilmek ve uygun kelimeyi seçmekle ilgiliyken kimi zaman tercüme edilecek kelime ya da kelime öbeklerinin ana dildeki anlam karşılıklarının tam anlamıyla tercih edilmesiyle alakalıdır. Sözelimi bir kelimenin anlam haritasını tespit ederken sözlüklere başvurulduğunda ilk sırada yer alan ya da en beğenilen anlamın tercih edilmesi mümkün olabilir. Fakat esas olan, ilgili kelimenin bulunduğu konteksteki anlamını tespit edebilmektir. Zira doğru anlam Kur'an'ın ilk muhataplarının anladığı anlamdır. Bu anlamın tespiti metin dışı bağlamın da önemi büyüktür.

Tercüme etkinliğinde önemli unsurlardan biri de kelimelerin hedef dildeki en uygun karşılığını seçmektir. Ana dildeki çok anlamlılığın yanında hedef dildeki çok anlamlılık da en doğru anlamı seçmede çeşitli güçlükler neden olabilir. Meâl okuru, Kur'an'la ilgili okuduğu bir kitabın, özellikle de meâlin onu, doğru anlama ulaştırdığına ve ilahi mesajı sağlıklı bir şekilde aktardığına güvenme ihtiyacı hisseder. Bu sebeple meâl yazarlarının Kur'an'ın tercümesine azami derecede titizlikle yaklaşması gerekir.

Meâllerde esas olan Kur'an'ın mesajını en güçlü ve en anlaşılır şekilde muhataplara sunmaktır. Bu manada Kur'an'ın her bir kelimesini, kelime öbeklerini ve cümle yapısını her iki dilin gramer kurallarını ve fark-

lılıklarını dikkate almak gerekir.

Kur'an, âyetlerin yapıtaşları olan kelime ve kavramları noksansız bir şekilde yerli yerinde kullanmıştır.¹ Bu yerindeliliğin hem muhatap dildeki cümle dizimi hem de tercüme bakımından meâllerde de sağlanması önemlidir. Kur'an'ın kurucu ya da odak kavramlarının tercümesi de özel itinayı gerekli kılar. Çünkü söz konusu kavramlar bir anlamda Kur'an'ın anlam dünyasının köşe taşlarıdır. Bütüncül mananın en güçlü kalıplarıdır. Bu kavramların tercümesinde, dil tahlilleri (özellikle semantik tahliller) gerektiği ölçüde yapılmadığında ve bu kavramların İslâm'ın değerler sistemindeki yerleri ve fonksiyonları netleştirilmediğinden, okuyucunun zihninde, Allah'ın mesajının bir bütün olarak netleşmesini sağlamak zorlaşır.²

Çalışmamızın doğmasına sebep olan unsurları iki başlıkta toplayabiliriz: Bunlardan birincisi “Kurucu Kavramların” Kur'an'la kazandığı anlamların göz ardı edilerek ya sözlük anlamlarıyla ya modern dönemin dayattığı anlamlarla ya da ideolojik ve keyfi yaklaşımlarla tercüme edilmesidir. Bir diğer unsur ise söz konusu anlamlara temel anlamı dikkate alınmadan Kur'an'da her geçtiği yerde aynı anlamın yüklenmesidir. Anahar sözcük olarak da nitelendirilebilecek bu kavramlara meâllerde esas ya da muktezaya uygun olmayan anlamların verilmesi durumunda Kur'an kültüründen uzaklaşarak zayıf, buharlaşmış ve keyfi anlamların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Bu bağlamda odak kavramların tercümesinde inceleme konumuz olan meâlin Kur'an'la sorunlu ilişkisinden bahsetmek mümkündür.

Ülkemizde Kur'an meâllerinde yapılan tercüme hatalarıyla ilgili makaleler gün geçtikçe artmaktadır. Buna ilaveten Kur'an kavramları üzerinde yapılan kimi semantik çalışmaların da meâllerdeki kavram tercümelemindeki hatalara ışık tuttuğu görülmektedir.³ Kur'an'ın odak kavramlarının tercümesinde yapılan hatalar konusunda da Beşir Gözübenli tarafından yazılan “Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve

1 Sülün, *Kur'an Kılavuzu*, 241.

2 Gözübenli, “Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller”, 83.

3 Murat Sülün'ün “Kur'an'da Dinin Semantik Alanı”, Mesut Okumuş'un “Semantik ve Analitik Açısından Kur'an'da “Salât” Kavramı”, Şehmus Demir'in “Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi” ve Cahit Karaalp'in “Salât Kavramının Semantik Analizi” birkaç örnektir.

Meâller” ve Hasan Yılmaz tarafından yazılan “Kur’an’ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme” isimli makaleler bu konuda yapılmış çalışmalara örnek durumundadır. Birinci makalede daha çok odak kabul edilen sadaka, kıtâl, cihad ve diğer bazı kavramların çeviri hatalarına yer verilirken; ikinci makalede odak kavramların seçimi ve anlama metodolojisi üzerinde durulmuştur.⁴ Bizim makalemiz ise farklı olarak ibadetle ilgili öne çıkan kavramlarda yapılan ve daha çok bilinçli yapıldığı düşünülen yanlış tercümelere odaklanmıştır. Ayrıca kavramların doğru bir şekilde anlaşılmasının nesnel ilklerine dikkat çekilmesi de çalışmamızı diğer makalelerden ayırmaktadır.

Makalenin konusu olarak bu meâlin⁵ seçilmesi, özellikle ibadetler sahasındaki ana kavramların toptancı ve bilinçli olduğunu düşündüğümüz bir yaklaşımla bu meâlde çoğunlukla yanlış olarak tercüme edilmiş olmasına dayanmaktadır. Zira, incelenecek kavramlar Kur’an’ın odak kavramları olduğu gibi Müslüman hayatı için kurucu değer taşıyan kavramlardır. Bu sebeple, Allah-insan arasındaki bireysel iletişimde önemli bir yere sahip olan bu kavramların sıradanlaştırılması ve herhangi bir ritüel konumuna indirgenerek tercüme edilmesi söz konusu meâlin incelenmesini elzem kılmıştır.

Çalışmada öncelikle kavram, odak kavram, anlama gibi hususlar üzerinde durulacak ve bu çerçevede doğru bir anlamın elde edilmesi için gerekli bazı etmenlerden bahsedilecektir. Akabinde adı geçen meâlde, Kur’an’ın ibadetlerle ilgili salât, rükû, secde, hac ve zekât gibi odak kavramlarının tercüme problemlerine yer verilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu başlıkta, kavram, odak kavram ve anlama-yorumlama konularına kısaca değinilecektir. Burada esas olan, odak kavramların doğru anlamını yansıtmaya temel teşkil eden kriterleri belirginleştirmektir.

4 Nihat Demirkol ve Hasan Yılmaz tarafından yazılan, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Odak Konu ve Kavram: Tevhid” adlı makalede bu konu özelinde örnek olarak zikredilebilir.

5 Meâl yazarı Mustafa Cemil Kılıç, 1975 İstanbul doğumludur. İmam Hatip Lisansından sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun olmuştur. Daha sonra Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Ana Bilim Dalında Yüksek Lisansını tamamlamıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yapmıştır. Çeşitli TV ve Radyolarda din, laiklik, İslam mezhepleri ve Alevislik gibi konularda konuşmalarının yanında bazı gazetelerde de yazıları vardır.

1.1. Kavram

Herhangi bir nesne ya da o nesnenin/şeyin nitelikleri hakkında sahip olunan genel düşünce ya da varlıkların insan beynindeki yansıma biçimlerine kavram denir. Ayrıca, bir söz veya kelimedden anlaşılan/çıkarılan anlam için de aynı kelime kullanılır.⁶ Bir şeyin mefhumunu yani özünü ortaya koyan ve kelimeye ait esas anlamı yansıtan kavram kelimesi, “Ortak özellikler taşıyan bir dizi olgu, varlık ya da nesneye ilişkin genel nitelikli anlam içeren, dilsel kökenli her türlü tasarım ya da imge; nesne ya da anlık imgeler.” şeklinde de tarif edilmiştir.⁷ Tarifte görüldüğü gibi olgu, varlık ya da nesnenin ortak özellikleri ve genel nitelikleri kavramın genel çerçevesini yansıtmaktadır.

Her sözcüğün bir kavramsal alanı vardır. Bu alan kelime ya da kavramın ait olduğu anlamsal çerçeveyi verir. Bundan dolayı anlamsal alanın dış gerçeklik düzlemindeki karşılığına kavramsal alan denmiştir.⁸ Bu tarif, “bir şeyi” onun dışındaki “diğer şeylerden” tefrik etmek için alanını belirginleştirme, kendine ait sınırları netleştirme amacı taşımaktadır.

1.2. Odak/Kurucu Kavram

Bir cümlede öne çıkarılan söylem ögesine odak denir. Örneğin, “Arkadaşım geldi.” yerine “Gelen, arkadaşım.” denildiğinde “arkadaşım” sözcüğü odak konumuna girer. Bir kavramı söylemde odak konumuna getirme işine de “odaklaştırma” denir.⁹ Buna göre bazı âyetlerin sûre bütünlüğünde odak işlevleri olabileceği gibi, âyetlerdeki bazı kavramların da âyet içerisinde odak konumları vardır. Aynı şekilde Kur'an'daki bazı kelime ve kavramların da Kur'an bütünlüğünde odaksal değeri, bir başka ifadeyle kurucu kavram önemi vardır. Bu seçmecilikte, kısmen öznellik olsa da yaklaşımın nesnel tarafları da vardır. Allah kavramı bunun en bariz örneğidir. Kur'an ve din bağlamında düşünüldüğünde Rahmân, Rahîm vb. türlü kavramların Allah lafzı etrafında kümелendiğini söylemek mümkündür.

Bir kelime ya da kelimeler grubu, metnin sahibi tarafından bir amaç-

6 Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 242.

7 Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 132.

8 Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 132.

9 Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 150.

la vurgulanmak istenebilir. Hatta okuyucu dahi metinde kendine özgü bir vurgu objesi belirleyebilir. İzutsu'ya (ö. 1993) göre her bir kelime, bizim söz konusu kelimeyi içine sığdırdığımız belli bir görüş açısını temsil eder ve kavram denilen nesne, öznel bir perspektifin kristalleşmesinden başka bir şey değildir. O, buradaki perspektifi bireye ait olmak anlamında öznel kabul etmeyip tarihi gelenek yolu ile önceki çağlardan nakledilerek geldiğinden ve tüm bir topluluğun ortak mülkü olduğundan topluma ait olduğunu söylemiştir.¹⁰ İzutsu'nun bu bakış açısı anlamın nesnelliğini ima etmektedir.

Bir metnin genel anlamının ve temel mesajının anlaşılmasında odak kavramların anahtar rolü vardır. Söz konusu metnin anlaşılmasında bu sözcükler odak noktası olarak kabul edilir. Kimi zaman metinde yer alan sadece bu kavramlarla metnin anlamı büyük ölçüde anlaşılır. Bu kavramlar sayesinde amaçlanan hedefe ulaşmak kolaylaşır. Burada önemli olan o kavramların seçilmesi ve kavramlara doğru anlamın yüklenmiş olmasıdır. Bundan sonraki adım okurun ya da mütercimim o kavramı, arka planını ve gerekli şartları dikkate alarak başka bir dile aktarmasıdır.

Kur'an'ın tercümesinde esas olan, Kur'an kavramlarının anlam zenginlikleriyle başka bir dile aktarılmasıdır. Ancak bazı meâllerde bu konuda hataların olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu kavramların tercümesinde ya kök anlamla bir şekilde ilişkisi olan alt anlamlar tercih edilmiş ya da ödünçleme yoluyla Arapça kelimeler latinize edilerek meâle yansıtılmıştır. Örneğin takva kelimesi, Allah'tan korkmak, korunmak,¹¹ Allah karşı gelmekten sakınmak,¹² Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle davranmak,¹³ Allah bilinci,¹⁴ saygılı olmak,¹⁵ sağlamcılar¹⁶ ya da Kur'an'da

10 İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 26.

11 Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 16.

12 Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Bakara 2/2, s. 3.

13 İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, el-Bakara 2/2, s. 37; Muhammed 47/15, s. 1009.

14 Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, el-Bakara 2/197, s. 30. Esasında bu anlamlandırma ve Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* adlı çalışmasındaki "Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle davranmak" şeklindeki tercümesi, Muhammed Esed'in takva/müttakî kelimeleri için kullandığı "God consciousness" ifadesinden hareketle oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Esed, *The Message of The Qur'an*, 8.

15 Atay, *Kur'an (Türkçe Çeviri)*, 1, el-Bakara 2/2.

16 Çakır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçesi*, <https://www.kuranmeâli.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=2> (03.05.2022).

geçtiği haliyle müttakî/takvâ¹⁷ şeklinde meâllere yansımıştır.

Kur'an'ın öne çıkan odak kavramalarının neler olduğuyla ilgili değişik görüşler vardır.¹⁸ Bunun yanında önemli bir mesele de birtakım kelimelere neden odak kavram dendiğidir. Dinin üzerine bina edildiği, diğer inanç ve kültür sistemlerinden o dini ayıran kavramlar anahtar kavramlardır. Odak kavramın seçimini kimi zaman sistemin kendisi yapabildiği gibi bunda okuyucunun akademik birikimi, şahsi fikri, Kur'an'a bakış açısı ya da Kur'an'ı dünyasında yerleştirdiği yer gibi faktörlerin etkili olabileceğini söyleyebiliriz.

1.3. Anlama ve Yorumlama

Bir ifadeye, sembole ya da kavrama, kullanıldığı bağlama uygun bir anlam vermeye veya söze yüklenmiş olan manayı kavrayabilmeye anlama denir. Anlamanın gerçekleşmesi için hem ifadeye hem de okurda bazı şartların oluşması gerekir. İfadenin veya imgenin işaret ettiği anlamı kavramak için, belli şartların oluşmasına ihtiyaç vardır. Meram anlaşılmıyorsa söyleyende/yazanda, söylenende/yazılında ya da okuyanda bir noksanlık olduğu kabul edilir. Söz konusu üç unsurun gerekli şartları taşınması halinde anlama gerçekleşir.¹⁹ Metinler genelde anlama ulaşma hedefiyle okunur. Okuyucu, metinde aradığını bulmak ya da bulduğunu anlamak için okuma yapar. Bu da okuyucunun anlam arayış etkinliğine işaret eder.

Anlamanın peşinden gelen yorum ise, “bir ifadeye konuya ilişkin olarak söylenen söz ya da bir ifade türü olarak adlandırılabilir.” Yorumlama ise “derin yapıya anlam verme veya yüzeysel yapıyı gereken ses bilimsel ve sese dayalı özelliklerle donatmak” demektir.²⁰ Gerek metin gerekse kelime hakkında açıklayıcı bilgi verme işi olan yorumlamada öznellik ağır basar.²¹ Anlamada zorluk çekilen ya da anlaşılana da daha açmak yorumlamanın kapsamındadır. Metin bu sayede daha anlaşılır hale getirilmiş olur. Anlama etkinliğinde kelimeler, öznel düşüncelerin sembollere dönüşerek,

17 Aktaş, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Çeviri*, el-Bakara 2/2, s. 41, vd.

18 Yılmaz, “Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, 236.

19 Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 34.

20 Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 225.

21 Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 466.

nesnel dünyaya yansıtıldığı anlamlı göstergelerdir.²² Yorum bazen anlamı ortaya çıkarmak amacıyla metinle doğrudan ilişkiye geçmek şeklinde gerçekleşirken bazen de dolaylı olarak gerçekleşir. Dinsel metinlerdeki ilişki ilk gruba dahildir.²³ Ayrıca anlamlandırma ve yorumlamada en etkin nesnel kıstasların başında gerçek anlamları bünyesinde barındıran, mantuk ve mefhumunda taşıyan lafızlar gelir.²⁴ Lafız anlamın kabuğu olduğu gibi taşıdığı anlamın sınırlarını belirleyen, diğer kelime ve kavramlarla ilişkilerini ortaya koyan sembollerdir. Bu anlamda lafzın ne dediği ve ne demek istediği tespit edildiğinde esas anlama ulaşmak mümkün olur.

Kur'an'ın anlaşılması bağlamında düşündüğümüzde, Kur'an lafızlarının taşıdığı anlamlar, ilk muhatap neslin söz konusu lafızlardan anladıklarına işaret etmektedir. Bu anlama biçiminin nesnellik boyutu fazladır. Diğer bir anlama biçimi de lafızlardan değil de metnin yorumlanmasıyla ortaya çıkan anlamlardır. Bu tür anlamada ise öznellik baskın konumdadır.

2. Anlamlandırmada Nesnel Kriterler

Anlama olgusu, bir kavram ya da bir metni doğru ilkeler ve yöntemlerle anlamayı gerektirir. Tercüme metinlerde ise başka bir dilde söylenmiş bir sözcüğün anlamı diğer bir dilde birkaç şekilde ele alınır. İzutsu, muhtemel manaların en basit ve yaygın -fakat maalesef en az güvenilir olanının, kişinin ana dilinden seçtiği müteakabil bir kelime olduğunu söyler. O, Arapçadaki "kâfir" kelimesinin, sapık inançlı; "zalim", kelimesinin kötülük eden; "zenb" kelimesinin ise günah şeklinde anlamlandırılmasını buna örnek verir ve her durumda bir tür anlamsal denkliğin açıkça varlığının inkâr edilemeyeceğini ancak, Arap diline aşina olan birinin görünürdeki en yakın karşılıkların orijinal sözcükleri hakkıyla yansıtabilmeden uzak olduğunu anlayacağını ifade eder. Şöyle ki, zalim tam anlamıyla "kötülük eden" değildir; kâfir ile "sapık inançlı" arasında da önemli bir fark vardır.²⁵

22 Yılmaz, "Kur'ân Meâli Bağlamında Harfî Tercüme İle Tefsirî Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese", 233.

23 Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 29.

24 Yılmaz, "Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", 233.

25 İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 46.

Kur'an lafızlarının doğru anlaşılabilmesi için bazı kriterlere ihtiyaç vardır. Kur'an'ın nüzûlünden bu vakte kadar İslâm alimlerinin Kur'an'ı anlama, ondan hayata tatbik edilecek hükümler çıkarma konusundaki metodik çalışmaları günümüze kadar süre gelmektedir. Kur'an'ın yorumcusu olan meâl yazarı da geliştirilen metodlar çerçevesinde, kaynak metinle diyaloga girerek lafza ve lafzın arka planındaki verilere dayanarak bir mana oluşturur. Ortaya çıkan bu yorum elbette salt iki ögeye dayalı değildir. Bunun yanında, doğru anlamı tespit için modern dönemlerin ürettiği metin analizi gibi unsurları da dikkate almak gerekir. Anlama kriterleri diğer bir deyişle anlama enstrümanları diye tanımlayabileceğimiz unsurları en baştan belirlemek, tümel olarak metne ya da tikel olarak kavrama isabetli anlam vermek için Kur'an yorumcusuna perspektif sağlar.

Dinî-edebî bir metin olan Kur'an'ın nesnel kriterlerle yorumlanması kolay olmayabilir. Ancak bunu yapmak, Nasr Ebû Zeyd'in (ö. 2010) ifadesiyle günümüzdeki bazı felsefî yorum eğilimlerinin abarttığı gibi zor bir hedef olduğu anlamına da gelmez.²⁶ Kimi ilmî branşlarda olduğu gibi bazı nesnel bilgilerle, tarihi verilerle, iç-dış bağlam unsurlarıyla, dil tahlilleri eşliğinde titiz mülâhazalarla nesnel anlama kapı aralamak mümkündür. Çalışmanın bu bölümünde doğru anlamı tercihte etkili olan bazı etmenlere dikkat çekilecektir.

2.1. Odak Kavramı Anlamada Bir Kriter Olarak Kur'an

Kur'an'ın öncelikli müfessiri yine Kur'an'dır. Âyetlerin bir kısmı diğer âyetlerle açıklanır. Kavramlar da bu kapsamdadır. Tıpkı âyet pasajlarının birbirlerini açıklaması gibi,²⁷ kimi kavramların açıklaması için ilk kaynak yine Kur'an'ın kendisi olmuştur. Bu durumda müfessirden beklenen Kur'an'daki bazı kapalı yönleri çözmek ve anlamlarını belirgin hale getirmek için metin dışı etmenlere başvurmadan önce açıklama potansiyeli olan âyet ve kavramlara müracaat etmektir.²⁸ Kur'an metninde aynı semantik alanı paylaşan kelimelerin, paydaş kavramların anlam tespitine katkı sağlaması mümkündür. Sözelimi, Kur'an kelimelerinin odağında Allah lafzı vardır.²⁹ Allah ismi, Kur'an'da Allah'a nispetle yer alan

26 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 290-291.

27 Örneğin Âdem-İblîs kıssası için bk.: el-Bakara 2/30-39; el-A'râf 7/11-27; el-Hicr 15/26-44; el-İsrâ 17/61-66; el-Kehf 18/50-51; et-Tâhâ 20/115-123; Sâd 38/71-85.

28 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 217.

29 Sülün, *Kur'an Kılavuzu*, 211.

diğer kelimelerin anlam çerçevesini belirlemede önemli bir alan teşkil eder. Aynı şekilde, isim ya da sıfat olarak Allah yerine kullanılan Rahmân, Rahîm, Hakîm vb. kelimeler Allah isminin daha iyi anlaşılmasını sağlayan kavramlardır. Kur'an'da aynı sözcüğün kullanımı ile ilgili pek çok benzeri misal mevcuttur. Bunları bir araya getirmek, kıyaslamak, birbirlerine bakarak kontrol etmek sûretiyle kelimelerin aslı tanımını elde etmek mümkündür.³⁰ Bunun yanında aynı manaya gelen fakat farklı kelime binası olan kelimeler de Kur'an bütünlüğünde ele alındığında birbirlerinin anlamını tespit için tefsir mahiyeti taşıyabilir. Bu açıklama sadece benzerliklerle değil aynı zamanda zıtlık içeren manalarla da sağlanabilir. Örneğin iman kavramının semantik sahasındaki kelimeler zıt çatılı olan küfrün semantik sahasındaki kelimelerle karşılaştırılarak anlam tespiti yapmak mümkündür. Fakat tüm kelimelerin karşılıklı olarak birebir zıtlık içermesi beklenmez. Bazı kelimeler alt ya da üst katmanlarda çapraz manaları da içerebilir.

Kur'an'ın diğer kavram ve pasajları esas mana tespitinde kullanılırken benzer muhtevalı âyetler pasajı daha açıklayıcı olabilir. Ancak sadece benzer konulu âyetlerde odaklanmak şart değildir. Pek tabi farklı üslup ve muhtevalı âyet ya da âyetler grubu kelime ve kavram tefsiri noktasında yardımcı olabilir. Bir kavramın, geçtiği bir âyette, âyete kattığı anlamla başka âyette kattığı anlam farklı olabilir. Hatta anlam genişlemesine de neden olabilir. Örneğin *rhm* kökünden türeyen kelimelere Kur'an'ın her âyetinde aynı anlamı vermek mümkün değildir.³¹

30 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 47.

31 *Rhm* kökü, sevmek, acımak, merhamet etmek, yumuşaklık ve şefkat göstermek, sevgi beslemek, severek ve acıyarak korumak ve esirgemek gibi anlamlara gelir. Bu özellikler beşer düzeyinde düşünüldüğünde yufka yürekli olmak, acımak, birinin üzüntüsüne ortak olmak anlamında; (Topaloğlu, "Rahmân", 34/415). Allah'a nispet edildiğinde ise Allah'ın sonsuz merhametiyle lütûf ve ihsanda bulunması anlamında kullanılır. Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 347-348. Hem Besmele de hem de Fâtiha sûresinin 3. âyetinde geçen Rahmân ve Rahîm kelimeleri temelde Allah'ın merhametine işaret etmektedir. Kelime Kur'an'da daha çok Allah'a nispetle kullanılır. Hatta kök, fiil olarak kullanıldığı her yerde açık ya da gizli fail hep Allah'tır. İnsanların arasındaki sevgi ve merhamet dolu ilişkiyi ifade için sadece bir âyette geçen "رَحْمَةً" kelimesi (el-Fetih 48/29) insana nispet edilir. Toplumumuzda rahmetin Allah'a; merhametin ise insanlara nispet edilmesinin bu temellendirmeye dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Hatta rahmet, acıma ve merhamet anlamı *rhm* kökünden gelen bütün kelimelerde vardır. Bu nedenle değişik âyetlerdeki geçen bu kökün türevlerine verilecek farklı anlamlar birer tefsir ve kök anlamdaki rahmetin sonuçları olarak değerlendirilir. Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, 297-298.

2.2. Lafzın Temel Anlamı

Kur'an'ın ibadetle ilgili odak kavramlarından olan salât, rükû, secde, hac ve sıyâm vb. kavramlar esasında herkesin aşına olduğu kavramlardır. Bu kavramlar, çoğu kişi için ilk okumada anlaşılmaya müsait bir yapıdadır. Ancak kelimelerin buldukları bağlama göre yüklendikleri anlam için her zaman zihne ilk doğan manayı seçmek yeterli olmaz. Esas anlamın tespiti için kavram üzerinde dil analizleri yapmak kaçınılmazdır. Bu tür titiz analizler kelimenin esas anlamını zayi etmeden gerçek anlama ulaşmayı sağlar. Kelimelerin yapısal ve fonksiyonel özelliklerini bilmek, ele alınan kavramın alanını iyice belirlemede çok önemli bir faktördür. Nitekim erken dönem tefsirlerine bakıldığında âyetlere ya da kavramlara ilişkin açıklama yapılırken her bir kelimenin kökenine inmenin ve nüzûl dönemindeki anlam karşılıklarını bulmanın bir usûl olarak benimsendiği görülür.³² Ayrıca bu bilgiler temellendirilirken şiirden istişhatta bulunmak da önemli bir yöntemdir. Tefsir ve lügat çalışmaları sayesinde Kur'an kelimelerinin o dönemdeki kullanım biçimleri, keyfi anlam yüklemelerini geçersiz kılabilecek yeterlilikte bir materyal olarak sonraki nesillere aktarılmıştır.³³

Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) Kur'an'ın sahih anlam ve mesajının anlaşılması için Kur'an kelimelerinin önemine vurgu yapmıştır. Lafzî ilimlere Kur'an ilimlerinde öncelikli yer atfeden müellif bunların da en önemlisinin kök manayı yansıtan ve etimolojik tahlil yapan ilimler olduğunu ifade etmiştir. Kur'an'ın manasını tespit yolunda bu ilimleri, binanın yapı taşları olan tuğla ve kerpiçe benzeterek bu alana dair bilginin tüm İslâmî ilimlere sağlayacağı katkısına dikkat çekmiştir.³⁴

İlk İslam toplumunun öncelikli hedefi Kur'an metninin tüm detayıyla anlamak³⁵ ve bu yolla Kur'an'ın lafız ve manasından hiçbir şeyi zayi etmemektir. Bunun için de doğru mana tespitinde şiire başvurmak dahil³⁶ o dönemin revaçta olan dilsel yöntemlerini takip etmişlerdir. Sahabe ve sonrasında gelen kuşakların kavramlara mana vermede takındıkları tavır incelendiğinde günümüz modern dil araştırmacılarının başvurdukları

32 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ul'umi'l-Kur'ân*, 22.

33 Özsoy, *Sünnetullah*, 24.

34 Râgıb, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, 1/38.

35 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 293.

36 İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 178.

pek çok aracı kullandıkları görülmektedir. Onların anlam vermedeki titizliğine bakıldığında, günümüz için söylemek gerekirse Kur'an'ın odak kavramlarına özensiz ya da fazlaca esnek davranmanın ilmi bir tutum olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

2.3. Nüzûl Ortamı

Kur'an'ın nâzil olduğu tarih aralığı, kültürel yapı ve ilk muhatapların Kur'an'a ilişkin nakilleri Kur'an kelimelerinin ve genelde âyetlerinin anlaşılmasında hayati öneme sahiptir. Zira bir kelimeyi ya da bir âyeti anlamak için öncelikle ilk Müslüman nesle zahir olan manaya ve nüzûl vasatının yüklediği anlama müracaat etmek en sağlam yoldur.

Hicri ikinci yüzyıldan bugüne tefsir çalışmaları, temel olarak Kur'an lafızları ve bağlamı üzerine odaklanmıştır.³⁷ Hatta kimi âlimler Kur'an metinlerinin iniş sebebi ile hüküm ve anlamının eşzamanlı olmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.³⁸ Zira söz ile sözün muhatabı ve sözün ortamı arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bir metnin anlam dünyasını, sözün sevk edildiği şartlar belirler. Bir sözü kendi bağlamında değil de güncel zamanda anlama, bağlamı göz ardı etmek anlamına gelir. Kur'an her şeyden önce o dönem Arap toplumunun ve Mekke halkının anlayışını, düşünce biçimlerini ve kavramlarını yansıtır.³⁹ Bu da nüzûl döneminin kavramları anlamlandırmaya yardımcı olan bir pratiğidir.

Usûl bilgini Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) "muktezâ-yı hâli bilmek"⁴⁰ şeklinde tarif ettiği nüzûl bilgisi, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda, dönemin kültürel ve sosyolojik yapılarını aktarması yönüyle son derece önemlidir. Ayrıca Şâtıbî, Kur'an'ın anlaşılmasında muhatap toplumun arka plan bilgisinin gözetilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴¹ Allah Teâlâ, mesajını nüzûl döneminin muhataplarına Arapça olarak indirmiş ve muhataplar da bu mesajı zaman ve mekân faktörleri çerçevesinde anlamış ve anlamlandırmıştır. Bağlam da denilen bu zemin ilahi hitabın anlaşılmasında ve yorumlanmasında ashaptan günümüze kadar müfes-

37 Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 13.

38 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 118.

39 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 113.

40 Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3/351.

41 Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3/151.

sirlerin çokça müracaat ettikleri bir kaynak olmuştur.⁴²

Bir sözün modern zamanda anlaşılması için sözün otantik bağlamını kurgulamak yani bir nevi bağlam transferi yapmakla sözün otantik anlamına inmek de mümkündür. Elbette bir sözün anlam dünyası sadece ilk muhatapların anladıklarıyla sınırlandırılmayabilir. Ancak yeni anlamlar, ancak bağlamdaki anlam izole edilmeden ikincil anlam ya da çağrışımlar olarak değerlendirilebilir. Kişilerin meşrepleri, birikimleri, bilimsel gelişmeler yeni anlamların çıkmasına neden olabilir. Ancak bu yeni okuma ve anlamalar Kur'an'ı, Kur'an olmaktan çıkaracak noktaya gelmemelidir.⁴³

Kur'an ve bağlamı hakkında da söz söyleyen bir disiplin olarak Tefsir ilmi, bu yönüyle bağlam bilgisinin Kur'an lafız ve âyetlerini anlamadaki önemine de işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığından, Kur'an'da yer alan dinî teknik kavramların indiği dönemde ne anlama geldiğini tespit edebilmek semantik çalışmalara ve Kur'an'ın Türkçe çevirilerine katkı sağlayabileceği söylenebilir.⁴⁴ Metin analizi ya da anlam ve yorum bilimleri ekseninde ortaya çıkan ilmi disiplinler kutsal kitaplarda metin ya da kavram tahlili yaparken sözün sevk sebebini, sözün vasatını genellikle ilk referans kabul ederler. Tefsir ilmi de bu manada söz konusu disiplinlerin aradığı malzeme bakımından gayet zengindir. Zira müfessirler dil tahlillerinin yanında âyetlerin nüzûl şartlarını bilmeyi tefsir için iki vazgeçilmez öncül kabul etmiştir. Tüm âyetler için olmasa da bazı âyetler için nakledilen nüzûl sebepleri, Kur'an'ın anlamını bilmek ve kavramların manasını tespit etmek için önemli faktördür. Zira esbâb-ı nüzûl ilmi, âyetleri ait oldukları tarihsel arka planla irtibatlandırır. Ayrıca metinlerin sahip olduğu delâletin ortaya konması, çoğu zaman sebeb-i nüzûl bilgisine bağlıdır.⁴⁵ Elbette kavram yorumlamalarında mahza geleneğe yaslanma şeklinde bir öneri getirilmemektedir. Ayrıca bu ifadeler Kur'an'ın mesajının Hz. Peygamber'in çağdaşı olan Araplarla sınırlı bir çevreye yöneltildiği anlamında da değildir.⁴⁶ Ancak kavramların anlamı nüzûl ortamının sağladığı anlam ve yorum imkânı göz ardı edilmeden ortaya konmalıdır.

İlk muhatapların anladığı anlam esas anlam olmakla birlikte gelişen

42 Kanca, "Taberî'nin Târîhü'l-Umem ve'l-Mülûk Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl", 404.

43 Sülün, *Kur'an Kılavuzu*, 177.

44 Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 15, 22.

45 Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 196, 240.

46 Özsoy, *Sünnetullah*, 71.

ilmi disiplinler ve başka etmenlerle birlikte farklı anlamlara da ulaşılabilir. Ancak Kur'an'ın anlaşılması bağlamında ilk muhatap çevresiyle çağdaş okuyucu arasında ontolojik ve epistemolojik bir fark bulunduğu unutulmamalıdır.⁴⁷ Bu fark anlamada da farklılaşmaların doğmasına neden olur. Nitekim terimleştirilen ya da kavramlaştırılan Kur'an ifadelerine pek çok Kur'an dışı anlam yüklendiği malumdur.⁴⁸ Bu durum bazı kavramların Kur'anî anlamını yitirip literal anlamda bir ilmî disiplinin kavramı haline gelmesine sebep olmuştur.

İlimlerin terminolojileri oluşuktan sonra kelimelerin anlamlarında meydana gelen daralma ve genişleme hallerini kelimenin temel ve sahih anlamı olarak sunmak objektif bir anlama biçimi değildir. Dini düşüncenin gelişim ve olgunlaşma sürecinde ve ilimlerin tasnifi esnasında ortaya çıkan anlamlar ve temsil ettikleri yeni semboller kavramlara ilişkin temel anlamı vermez. Metinlerin lügavî anlam düzeyi ile şeri anlam düzeyini birbirine karıştırmamak gerekir.⁴⁹ Örneğin bazı âyetlerde⁵⁰ geçen *f-t-v* kelimelerinden türeyen kelimeler fetva olarak anlaşılmiş ve fıkıh terminolojisindeki fetva olarak kabul görmüştür.⁵¹ Bu âyetlerin tercümesinde de kelime, terim anlamıyla tercüme edilmiştir. Esasında bazı âyetlerde dini mahiyette ve özelde fikhî açıdan bir bilgi vermekten ziyade fikir almak ya da bilgi istemek anlamı vardır. Buna rağmen kelimenin tercümesinde fıkıhla özdeşleşen "dini mahiyette bilgi" için terim olan fetva sözcüğü tercih edilmiştir. *Fetva*⁵², *ulu'l-emr*,⁵³ *tevbe-i nasuh*,⁵⁴ *nefs-i mutmainne*⁵⁵ gibi bazı kavramlar nüzûl sonrası süreçte ait oldukları ilmî sahada terimleşmiş olsalar da Kur'an'da aynı formda yer almışlardır. Fakat bazı kavramlar bu yeni kazanımlarla da doğru mesajın yansıtılmasına ikincil unsur olarak katkı sağlayabilir.

Bir sözcüğün manası sadece lazfi yapısında değildir. Tarihi arka plan

47 Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 16.

48 Özsoy, *Sünnetullah*, 30.

49 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 123.

50 en-Nisâ 4/127, 176; Yûsuf 12/41, 46.

51 Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, en-Nisâ 4/176, s. 115.

52 en-Neml 27/32.

53 en-Nisâ 4/59.

54 et-Tahrîm 66/8.

55 el-Fecr 89/ 27.

kelime ya da âyet manalarının tespiti için en önemli müracaat noktalarındandır. Bağlamın anlama delaleti, aşağıda vereceğimiz örnek kelimelerin tahlilinde net bir şekilde açığa çıkacaktır. Kur'an kavramlarına dilsel şifre çözümlenmesi gibi de bakmamak gerekir. Nüzûl bağlamında, âyet siyâkında, lafza bağlı ve akla zahir olan manayı Kur'an yorumu olarak sunmak sağlıklı bir yöntemdir.

Esbâb-ı nüzûl konusu o kadar önemsenmiştir ki onu bilmemek, Kur'an'ı bilmemek ve dolayısıyla onun anlamını anlayamamaktır. Buna mukabil, esbâb-ı nüzûlü bilmek Kur'an'ı anlamak ile eş değer görülmüştür.⁵⁶ Bu sebeple esas anlamı billurlaştırmak için metin içi bağlamın yanında dış bağlam örgüsünün de bilinmesi kaçınılmazdır. Aksi takdirde âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamak için zikredilen rivâyetler, aksi bir görev üstlenecek billurlaştırmaktan öte muğlaklaşmasına yol açacaktır. Bu nedenle dış bağlamı bilmek ayrıca bir önem arz etmektedir.

2.4. Metin-Olgu ilişkisi

Nüzûl tarihi, bir taraftan Hz. Peygamber'in vahiy olgusunu, ilahî düzlemde beşer düzeyine uyarladığına şahitlik ederken; diğer taraftan bu süreçte meydana gelen kimi olayların vahyin seyrini etkilediğine şahitlik etmiştir. Bunun en bariz örneği pek çok âyetin toplumdaki olgulara paralel olarak gelmiş olmasıdır. İfk hadisesi, Ruh-Ashâb-ı Kehf- Zülkarneyn sualleri, İlâ ve Zihâr olayları, Ureyne kabilesiyle ilgili nâzil olan âyet⁵⁷ vb. bunun örneğidir. Ayrıca Kur'an, nüzûl döneminde revaçta olan olgulardan kendini izole etmiş değildi. Kur'an'da anlatılan pek çok kıssa toplumun sözlü kültürel birikiminden ve naklettiği bilgilerden oluşuyordu. Bunun yanında Hz. Peygamber'in bazı söz ve eylemlerinin yanında o dönemde meydana gelen olaylar nassın seyrine de etki etmekteydi. Örneğin Suyûtî (ö. 911/1505), Mekki sûrelerin özellikleri hakkında konumuza ilişkin şunları söylemiştir: "Mekke'deki insanların çoğu sert mizaçlıydı. *Kellâ* lafzı onları tehdit etmek, korkutmak ve kınamak için Mushaf'ın ilk bölümünden farklı olarak kullanılmıştır. Medine'deki muhatapların zayıf ve güçsüz olmasından dolayı böyle bir üslûba gerek duyulmamıştı."⁵⁸ Bu ifade Kur'an metninin zamana ve zemine dair unsurlarla şekillendiğini

56 Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/108; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 116.

57 el-Mâide 5/33.

58 Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1/70.

göstermesi bakımından önemlidir. Zira bu durum, İslâm vahyinin olguları göz ardı etmediğinin bir göstergesidir.

‘Nüzûl sürecinde ahkamda meydana gelen değişimleri ifade eden nesh doktrinini de nas-olgu bağlamında değerlendirilmiştir. Örneğin; en-Nisâ 4/95. âyeti nâzil olduğunda Ümmü Mektûm Peygamberimize gelerek savaşa katılamama nedenini dile getirmesiyle âyet *غَيْرِ أُولِي الضَّرَرِ* ilavesiyle yeniden okunmuştur. Engelli olanlara gelen getirilen ruhsatı gösteren bu değişim, hüküm yerleşmeden önceki nesh diye isimlendirilmiştir.⁵⁹ Bu değişim bir başka açıdan nas-olgu arasındaki diyalektiğini de gösterir.

Metin-olgu ilişkisi, diğer bir ifadeyle nass-olgu ilişkisi, kavramların temel anlamını tespitinde önemli bir araçtır. Ancak tek başına yeterli bir kriter değildir. Dil ile kültür, dil ile olgular arasındaki iç ya da dış bağlantı kelimelere anlam yüklemeye önemli etkindir.

3. Bazı Odak Kavramların Meâllere Yansıması

Kur’an kavramlarının pek çoğu esasında muhatap toplumun aşına olduğu kavramlardı. Ne var ki Kur’an bu kelimeleri biçimleyici bir tarzda ele alarak farklı bir formda yeniden sunmuştur. Nitekim salât kelimesi örneğinde düşündüğümüzde aynı kelime, hem müminlerin dua ve namaz gibi ibadetlerine işaret etmekte hem de müşriklerin bir nevi tapınma versiyonlarını⁶⁰ ima etmektedir.

Tercüme işleminde esas olan ele alınan metin ya da kavramın temel anlamının yanında Kur’an’da üstlendiği anlamı yansıtmaktır. Kastımız kavramın geçtiği âyette, siyaka uygun olarak hak ettiği manayı vermek olmalıdır. Âyet için kurucu anlam değeri taşıyan kavramların tercümelelerinde meâller bazen uzak anlamı seçmeyi tercih edebilmektedir. Bu bir tercih olabileceği gibi özgün olmak ya da gerçek manayı anlayamamakla da ilgili olabilir. Ancak muhatapların anlama şekli, lafzın manaya delaleti ve iç ve dış bağlam gibi anlamı önemli bir şekilde etkileyen ilkeler göz ardı edildiğinde, tercih edilen anlamların esas anlamdan ziyade çağrıştırmaya düzeyinde kaldıkları söylenebilir.

Kur’an’ın ilk muhataplarının yaşamadığı bir takım anlama prob-

59 Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/64.

60 *وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْنِيدَةً* “Beytullah’ın yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpmaktan ibarettir.” el-Enfâl 8/35.

lemlerinin sonraki dönem okuyucuları için zaman zaman sorun olduğunu söylemek mümkündür. Zira nüzûl dönemi muhatapları anladıkları bir metne tabi oluyor ya da karşı çıkıyordu. Bundan dolayı “Doğru anlam ilk muhatapların anladıkları anlamdır.” şeklinde genel bir ilke geliştirilmiştir. Zira onlar yanlış anlasalardı anlatan özne buna müsaade etmez ve doğru anlaşılması için onu yeniden ifade ederdi.⁶¹

Bazı meâllerin kavram ya da âyet tercümesi bazında hatalar içerdiği görülmektedir. Bu yanlış tercümlerin kimi zaman kasıtlı ya da bir ideoloji çerçevesinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Aşağıdaki örneklerde, hem Kur'an'ın dilinde hem de Hz. Peygamber'in hayatında özel ibadetlere hasredilmiş kimi kelime ve kavramların bu muhtevalarından soyutlanarak tercüme edildiğine ilişkin bazı örnekler üzerinde durulacaktır.

3.1. Salât

Salât kelimesi Kur'an'ın çok anlamlı kelimelerinden biri olup Kur'an öncesi kök anlamından farklı olarak Kur'an'la birlikte terim anlamını kazanmış ve daha çok namaz anlamıyla anılmıştır. Kelimenin türediği kökle ilgili farklı görüşler vardır. Bazı dilciler kavramın صلى⁶², bazı dilciler صلوا⁶³, bazı dilciler ise صلا⁶⁴ kökünden türediğini ifade etmiştir. Kökün sözlüklerdeki temel anlamı ise duadır.⁶⁵ Bunun yanında kelimeye takip etmek, tazim etmek,⁶⁶ istiğfâr ya da rahmet, mağfiret,⁶⁷ din, ibadet, kıraat⁶⁸ gibi anlamlar da verilmiştir.⁶⁹ Dini bir kavram olarak ise tahrîm tekbiri, kıyam, kıraat, rükû, secde ve kadeleri olan, selam ile biten,⁷⁰ ezkârı, şurûtu ve

61 Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 23, 122.

62 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*, 349.

63 Firûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît*, 751-752 Kökün sly veya slv'den türediği ile ilgili tartışmalar için bk.: Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 7/153-154.

64 Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, 596-597.

65 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, 255; Mustafevî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 6/326.

66 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'ârab*, 14/466.

67 İbn Kuteybe, Bakara 2/157 ve Ahzâb 33/ 43 ve 56. âyetlerindeki salât kelimesinin mağfiret anlamında olduğunu ifade etmiştir. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kurân*, 255.

68 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kurân*, 256.

69 Salat kelimesinin kök ve terim anlamları hakkında geniş bilgi için bk.: Karaalp, “Salât Kavramının Semantik Analizi”, 173-212.

70 Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/1086; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terim-*

evkâtı belirlenmiş bir ibadettir.⁷¹ Kur'an'da salât kelimesi ve onun türevleri sözlük ve terim anlamında doksan dokuz yerde geçmektedir. Ebü'l-Beka (ö. 1095/1684) ve İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre, Kur'an'da geçen her salât kelimesi ibadet, dua ve rahmet anlamındadır.⁷² Salât kelimesini çokanlamlı/müşterek lafızlardan kabul edenler⁷³ çoğunlukta olmakla birlikte kavramın çok anlamlı olmadığını söyleyen alimler de vardır.⁷⁴ Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) namaz anlamındaki salât kelimesinin dua anlamındaki salât kelimesinden geldiğini söylemiştir.⁷⁵ Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Tevbe sûresinin 103. âyetinde geçen Hz. Peygamber'in müminlere salavatını, onun duası ve anması; Allah'ın peygamberlerine ve kullarına salavatını, onları hüsn-ü şehadet ile anması; insanların cenazeye salâtını ona duaları; meleklerin salâtını da istiğfar şeklinde yorumlamıştır.⁷⁶

Salât kelimesi Kur'an'da *أقام* fiiliyle kırk sekiz defa birlikte kullanılmıştır. *Ekâme* fiili, hakkını vermek, ayakta tutmak, düzgün ve devamlı yapmak anlamındadır. Râgıb el-İsfehânî, namaz ibadetinin *أقام* fiiliyle zikredilmesinden dolayı namaz kılmanın şeklen değil tüm gerekleriyle yerine getirilmesine işaret ettiğini söylemektedir.⁷⁷ Salât kelimesinin Kur'an'da geniş bir anlam yelpazesi vardır. Namaz kılmak başta olmak üzere, dua etmek, yardım etmek bu anlamların başında gelmektedir. Kur'an'ın odak kavramlarından biri olan ve günün beş vaktinde hatırlanan, tüm ilahi dinlerin temel ibadetini ifade eden "salât" gibi önemli bir kavramın doğru anlaşılması birçok âyetin daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır.⁷⁸ Özellikle anlamı namaz olan yerlerde kelimeyi bu mahsus ibadetle ilişkilendirmeden ya da sıradan bir ibadet ritüeli anlamı vererek tercüme etmek kelimeyi tahrif etmek olduğu gibi esasında ibadetin temelini de sarsmak anlamı taşımaktadır.

leri, 492-493.

71 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 134.

72 Ebü'l-Baka, *el-Külliyât*, t543; İbn Fâris el-Luğavî, *Efrâdu kelimâti'l-Kur'âni'l-'azîz*, 13.

73 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr fî ğaribi's-şerhi'l-kebir*, 349; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/1081.

74 Ebü'l-Baka, *el-Külliyât*, 554.

75 Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/1081.

76 Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-'ayn*, 7/154.

77 Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, 690-692.

78 Karaalp, "Salât Kavramının Semantik Analizi", 173.

Makalenin merkeze aldığı "Anlamak İçin Türkçe Kur'an"⁷⁹ adlı çalışmada namaz kelimesini özellikle kullanmayıp ibadete isim olan bu kelime yerine *içtenlikle yakarma ya da yakarış* gibi ifadeler kullanmıştır. Örneğin Bakara sûresinin 3. âyeti şöyle tercüme edilmiştir: "Onlar ki, gizli olana inanır, içtenlikle yakarır..."⁸⁰ Yine aynı sûrenin 43. âyetinin tercümesi şöyledir: "İçtenlikle yalvararak dua edin, yoksulun hakkı olanı verin ve beni ululamak için öne doğru eğilenlerle birlikte siz de eğilin."⁸¹ Görüldüğü üzere meâlde salât kelimesine hatta bu kökten türeyen fillere⁸² hep *içten yalvarma* anlamı verilmiş olup hiçbir yerde namaz kılmak ifadesi kullanılmamıştır. Yazar bu durumu açıklama mahiyetinde olsa gerek kitabın son bölümündeki sözlük kısmında esas anlam gibi gösterdiği "Yakarış" kelimesini "Dua, kıyam, rukû, secde gibi hareketlerle yapılan ibadet."⁸³ şeklinde tanımlayarak *yakarış* kelimesinin namaz ibadetine işaret ettiğini ima etmiş olmalıdır.

Yazar Kur'an'da *صلى* / *و* kökünden türeyen namaz anlamı dışındaki diğer kelimelere, siyaka uygun anlamlar vermiştir. Örneğin; et-Tevbe 9/103'te geçen "Onları temizleyip arındırmak için mallarından bir miktar sadaka al ve onlar için dua et. Senin duan onlar için bir huzurdur..."⁸⁴ Bu âyetteki *صلى* / *و* köküne dua anlamı verilmiştir. Bu anlam tefsirler de yaygın olarak kullanılmıştır. Bunun yanında kelimeye yardım etmek anlamı da verilmiştir.⁸⁵ Hac sûresi 40. âyetteki *salavât* (صلوات) kelimesi ise bir mekân ismi olup Yahudi mabedlerini anlatmaktadır.⁸⁶ Kılıç, meâlinde bu kelimeyi *havralar* şeklinde tercüme ederek⁸⁷ kelimeye siyaka göre anlam vermiş ancak gerektiği yerde namaz kelimesini kullanmaktan imtina etmiştir.

79 Kılıç, *Türkçe Kur'an (Meâl)*, 24.

80 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 24.

81 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 27.

82 bk. Âl-i İmrân 3/39 (فَقَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ) "Bunun üzerine, Zekeriyya tapıncakta ayağa kalkmış bir biçimde içtenlikle yakararak dua ederken..." Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 62.

83 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 532.

84 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 169.

85 Siyaka uygun doğru anlamların örnekleri için bk. en-Nûr 24/99; el-Ahzâb 56.

86 Ebü'l-Baka, *el-Külliyât*, 543; İbn Fâris el-Luğavî, *Efrâdu kelimâti'l-Kur'âni'l-azîz*, 13.

87 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 278.

Salât kelimesi namaz anlamıyla kullanıldığı yerlerde sadece bedeni hareketler bütününe ifade etmez, aynı zamanda namazın hareketlerini ve huşuyu içine alan manayı da ifade eder.⁸⁸ Bu manadan hareketle *içten yalvarma* anlamı verilmiş olabileceği düşünülse de kelimeyi namaz ibadetini ifade eden bir sözcükle Türkçeye yansıtma, âyetin kastını anlatmak için daha isabetli olur. Zira içten yalvarma sübjektif bir tavrı ifade eder. Oysa namaz, *rükû* ve *sucûd* gibi rükünleri âyetlerle, bunun dışındaki unsurları hadislerle belirlenen temel bir ibadettir. Dolayısıyla salât kelimesi için yapılan bu anlamlandırma yanlış ve hatta yanıltıcıdır. Bunun yanında kelimeye verilen anlam Kur'an'ın kavrama yüklediği anlamı karşılamamaktadır. Neticede ana dilde olmayan bir kelime farklı dilde anlam kalıbına dökülerek bir anlam transferi yapılmıştır. Bunun maksadı anlatmak kadar ana dildeki anlama ve kavramın ifade ettiği davranış bütünlüğüne da sadakati beklenir. Belki kelimenin İslâm öncesi anlamı için bu manayı vermek doğru olabilir. Fakat ilgili âyetlerin siyakında kelimenin terimsel anlamda namaz mefhumuyla karşılanması gerektiği aşîkârdır.

Kökün namaz dışında bir anlam içeriğiyle kullanıldığı bir diğer âyet örneği de Tevbe sûresinin 103. âyetidir:⁸⁹ *Âyete ilişkin bir meâl örneği şöyledir: "Onlara hayır duada, mallarının bereketlenmesi duasında bulun. Cenaze namazlarını kıl. Senin duan huzura, güvene, rahmete, dostluğa, berekete vesiledir..."*⁹⁰ Âyetteki kelimeye istiğfar, saygı duymak⁹¹, dua etmek,⁹² yardım etmek, desteklemek⁹³ gibi farklı anlamlar verilmiştir. Ancak "onlar için namaz kıl" ya da "cenaze namazı" şeklindeki anlamlar doğru anlamı yansıtmaktan uzaktır. Zira âyet Tebük savaşına katılmayan kişilerin nedamet duygusuyla Hz. Peygamber'e gelip gönüllü bağışta bulunmalarını anlatmaktadır. Bu sebeple Allah Teâlâ, onların bu içten davranışlarına aynı mahiyette bir duruşla karşılık vermesini isteyerek Hz. Peygamber'in onların davranışlarını tasvip etmesini ve onlar için hayır dua da bulunmasını istemiştir. Bu durum bir cenaze namazı anlamı çıkarmak sebeb-i nüzule de aykırı görülmektedir.

88 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/186.

89 وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ

90 <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sûre=9&âyet=103> (14.2.2022)

91 Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 14/455.

92 Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/571.

93 Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, 398.

3.1.1. Rükû

Rükû kelimesinin kökü olan ركع eğilmek, ayakta durarak saygı ya da dua maksadıyla bedenün üst kısmını öne eğmek anlamındadır. Kök namazlardaki belirlenmiş bir duruşu ifade ettiği gibi boyun eğmek, itaat etmek ve alçalmak anlamında da kullanılır.⁹⁴ Kelime fıkıhta "namazda kıraatin tamamlanmasından sonra baş ve sırt düz bir yüzey oluşturacak ve eller dizlere ulaşacak biçimde öne doğru eğilmek." anlamında kullanılır.⁹⁵ Kökte hem ibadet için hem de ibadet dışı eğilme anlamının olduğu görülmektedir.⁹⁶ Örneğin Hac sûresinin 7. âyetindeki (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا) "Ey İman edenler, rükû ve secde edin." emrinde namaz ibadetindeki rükû yapmak için eğilmek kastedilmiştir.⁹⁷

"Anlamak İçin Türkçe Kur'an" adlı meâlde namazın bir rüknü olan rükû kelimesinin anlamı salt *eğilmek* şeklinde verilmiştir: Örneğin (وَاقْبِمُوا) (الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ) âyeti şu şekilde tercüme edilmiştir: "İçtenlikle yalvararak dua edin, yoksulun hakkı olanı verin ve beni ululamak için öne doğru eğilenlerle birlikte siz de eğilin."⁹⁸ Bu âyette salât, zekât ve rükû kelimelerinin temel anlamlarını vermekten ziyade yakın gibi gözükken ama kavramın esas anlamlarını yansıtmayan manalar tercih edilmiştir.⁹⁹ Yine Hac sûresi 77. âyet¹⁰⁰ "...öne doğru eğilerek ve yere kapanarak rabbinize ibadet edin..."¹⁰¹ ve Fetih sûresi 29. âyetteki (رُكَّعًا سُجَّدًا) ifadesi "öne doğru eğilerek ve yere kapanarak kulluk etmek." şeklinde tercüme edilmiştir.

Esasında kelime için tercih edilen yorum, kelimenin kök anlamıyla ilişkilidir. Ancak kelimenin Kur'an'la birlikte kazandığı terim anlamı, en baskın ve âyetlerdeki mesajı iletme konusunda en güçlü anlam olmuştur. Ayrıca bir ibadetin rüknü anlamında kullanılan kavramın, söz konusu ibadeti yansıtan bir kelimeyle tercüme edilmesi esastır.

94 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/133.

95 Dalgın, "Rükû", 35/286.

96 Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 364.

97 Benzer anlamda örnekler için bk: el-Bakara 2/43, 125; et-Tevbe 9/112; vd.

98 el-Bakara 2/43.

99 Benzer Örnekler için bk: el-Bakara 2/110, 177; vd.

100 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

101 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 281; Benzer örnekler için bk: Bakara 2/125; el-Müreselât 77/48.

3.1.2. Secde

سجد kökü eğilmek, baş ve boyun eğmek anlamındadır. Arapçada fazla üründen dolayı eğilen hurma dalı için (نَخْلَةٌ سَاجِدَةٌ) ifadesi kullanılmıştır. Kökün ayrıca alını yere koymak, selam vermek, itaat etmek gibi anlamları da vardır. Kökten türeyen sücûd kelimesi insan, hayvan ve bitkilerin eğilmesi için kullanılır.¹⁰² Râgıb el-İsfehâni kökün esas anlamının eğilmek olduğunu, ancak daha sonra Allah'a boyun eğmek ve ona ibadet etmek anlamında kullanıldığını söylemiştir.¹⁰³ Kökten türeyen kelimeler Kur'an'da seksen bir âyette doksan üç defa kullanılmıştır. Bu kullanımların bir kısmında boyun eğme anlamı vardır. Diğer bir kısmında namaz ibadetinin rüknü olan secde anlamıyla geçer. Râgıb el-İsfehâni'ye göre Kur'an'da emredilen secde iki türdür; birincisi insana has olup kendi isteğiyle yaptığı secdedir ki bunu yapan kişiye ilahi mükafat vardır. Necm sûresinde geçen (فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا) âyeti buna örnektir.¹⁰⁴ Diğer de tüm varlıkları muhatap alan secdedir. Bu emirde Allah'ın koyduğu kanunlara boyun eğme anlamı vardır. er-Ra'd sûresindeki "Göklerde ve yerde ne varsa hepsi sabah-akşam isteyerek ya da istemeyerek Allah'a secde eder."¹⁰⁵ âyeti de buna örnektir.¹⁰⁶

"Anlamak İçin Türkçe Kur'an" adlı meâlde namazın bir rüknü olan secde kavramına kelimenin kök anlamına uygun olarak *yere kapanmak* anlamı verilmiştir.¹⁰⁷ Bunun yanında kelimenin namaz ibadetine has olan kullanımı dışındaki geçtiği âyet meâllerinde ise "secde" anlamı tercih edilmiştir.¹⁰⁸ Bu yaklaşım namaz ibadetini Kur'an'da emredilen ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla belirlenen formundan çıkarmaya yönelik bir yorumlama biçimidir. Örneğin; Hac sûresinin 77. âyetinde iman edenlere emredilen rükû ve secde emri şu şekilde tercüme edilmiştir: "*Ey inananlar, öne doğru eğilerek ve yere kapanarak rabbinize ibadet edin.*"¹⁰⁹ Fetih sûresinin 29. âyetindeki (سَبِّحْهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَلْفِ السُّجُودِ) ifadesi ise "*Onların belirtleri yüzlerindeki yere kapanma izleridir.*" şeklinde tercüme edilmiş-

102 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, 3/206.

103 Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, 396.

104 en-Necm 53/62.

105 er-Ra'd 13/15 (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا).

106 Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, 396.

107 el-Hac 22/26.

108 el-Furkân 25/60; es-Secde 32/15; el-Kâf 50/40.

109 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 281.

tir.¹¹⁰

Yine söz konusu meâlde, secde kelimesi için zaman zaman asla uygun anlam verilerek yere kapanmak şeklinde tercüme yapılmıştır. Örneğin Bakara sûresinin 125. âyetinin tercümesi şu şekildedir: “Çevresinde dolananlar, kendini ibadete verenler, Tanrıya kulluk için öne doğru eğilenler ve secde edenler için evimi temiz tutun, diye emretmiştik.”¹¹¹

Müellif yine aynı kökten türeyen meşced kelimesine *secdelik* anlamı vermiştir. Ayrıca bu kelimeyi de “İslam’da ibadet edilen yer, meşced, cami, cemevi.”¹¹² şeklinde yorumlayarak Müslümanların mabedi için Kur’anî bir kavram olan kelimeyi herhangi yerler için hatta farklı bir dini kültürün şiarından olan cemevi anlamında kullanmıştır.

3.2. Hac

Kastetmek ve yönelmek anlamındaki حَجَّ kökünden türeyen¹¹³ hac kelimesi gitmek, yönelmek, ziyaret etmek gibi anlamlara gelir. Terim olarak da imkânı olan her müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe’yi, Arafat, Müzdelife ve Mina’yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmek sûretiyle yaptığı ibadeti ifade eder.¹¹⁴ Hac kelimesindeki kast ve yönelme anlamıyla hac ibadeti arasında mânevî bir bağ vardır.¹¹⁵ Kök Kur’an da otuz üç defa geçmekte olup hac yapmak anlamının yanında tartışmak,¹¹⁶ delil¹¹⁷ ve sene¹¹⁸ gibi anlamlarda kullanılmıştır

“Anlamak İçin Türkçe Kur’an” adlı meâlde anlamı buharlaştırılan odak kavramlardan biri de Hac’dır. Çalışmada, diğer ibadet türlerinde olduğu gibi hac ibadetinin emredildiği âyetlerin yorumunda da naslara uygun olmayan tercümelerin yapıldığı görülmektedir. Hatta hac kavramına

110 Kılıç, *Türkçe Kur’an*, 426.

111 Kılıç, *Türkçe Kur’an*, 36.

112 Kılıç, *Türkçe Kur’an*, 531.

113 Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmûs*, 4/459-460.

114 Harman, “Hac”, 14/382.

115 Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmûs*, 4/459-460.

116 el-Bakara 2/ 158, 189; Âl-i İmrân 3/20, 66.

117 el-Bakara 2/150; eş-Şurâ 42/16.

118 el-Kasas 28/27.

uygun görülen, “Kutsal ziyaret”¹¹⁹ anlamının yanında ibadetle ilgili olan Umre, İhram ve Tavaf gibi kavramlara da esas anlamlarından uzak anlamlar verilmiştir. Namaz, zekât gibi kavramlara meâlde yer verilmemeye özen gösterildiği gibi hac kavramına da yer verilmemiştir. Hatta, yazar hac kavramını sıradanlaştıran bir ifadeyle sadece *kutsal evi ziyaret* etmek şeklinde tercüme etmiştir. Örneğin; el-Bakara sûresinde geçen (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ) âyet bölümünü “Her kim o evi ziyaret etmek veya onu görmek için gidecek olursa...”¹²⁰ şeklinde tercüme ederek bir ibadete isim olan hac kelimesini *evi ziyaret etmek* şeklinde normal bir ziyâret algısına neden olacak tarzda tercüme etmiştir. Tercümedeki “veya onu görmek” şeklinde verilen anlam ise âyetteki (اعْتَمَرَ) ifadesine karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Ancak bu manaya nereden ulaştığını anlamak mümkün olmamıştır.¹²¹ Aynı sûrenin 196. âyetine ise şu şekilde mana vermiştir: “Belirtilen zamanda ve onun dışında Kutsal Evi ziyareti, Tanrı için tamamlayın... Kim belirtilen zamanın dışında o evi ziyaret ederse, kolayına gelen bir kurban kessin...”¹²²

Bakara sûresinin 189. âyetinde geçen (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِئِ قُلْ هِيَ مَوَاقِبُ) ifadesini de şöyle tercüme etmiştir: “Sana Ay’ın evrelerini soruyorlar. De ki; “O, insanlar ve Kutsal Secdelik’i ziyaret için bir zaman ölçüsüdür.” Yine Mâide sûresinin 1. âyetinde geçen (وَأَنْتُمْ حُرْمٌ) ifadesini “Kutsal Secdelik’i ziyaret halinde iken” şeklinde tercüme etmiş ve devamındaki âyette geçen (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) ifadesini “Kutsal Secdelik’i ziyaret halinden çıktığınız zaman avlanabilirsiniz.” şeklinde tercüme etmiştir.

Haccın önemli rükünlerinden olan tavaf kelimesinin anlamında da sıradan hatta tahrif düzeyinde bir yorum sergilendiği görülmektedir. Örneğin; (وَوَطَّهَرُ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ)¹²³ âyetinin meâli şu şekildedir: “...tavaf edenler, ayakta durarak, öne eğilerek ve yere kapanarak ibadet edenler için de evimi temiz tut, demiştik.” Hac sûresinin 29. âyetindeki (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) ifadesi de “...O Eski Ev’in çevresinde tavaf ederek dolasınlar.” şeklinde tercüme edilmiştir. Yazar haccın bir rükünü olan tavaf ibadetini sıradan bir dönüş olarak tarif ettiği gibi sözlük kısmında yaptığı

119 Kılıç, *Türkçe Kur’an*, 532.

120 el-Bakara 2/158.

121 Hac kelimesinin anlamının buharlaştırıldığı diğer bir örnek için bk.: el-Bakara 2/196 “Belirtilen zamanda ve onun dışında Kutsal Evi ziyareti, Tanrı için tamamlayın.” Kılıç, *Türkçe Kur’an*, 44.

122 Benzer örnekler için bk.: el-Bakara 2/197 Kılıç, *Türkçe Kur’an*, 45.

123 el-Hac 22/26.

açıklama da kelimeyi "*Tanrı'yı anmak için dönerek ve çeşitli hareketlerle tavaf etmek*" anlamını verdiği semah kelimesiyle ilişkilendirmiştir.¹²⁴ Yukarıda örneklerini verdiğimiz tavaf kelimesinin de geçtiği âyetlere bu yorum tarzıyla anlam verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca meâl yazarı Hac sûresinin 26. ve 27. âyetlerinin meâlinde tavaf kelimesine "tavaf ederek semah dönmek" şeklinde anlam vermiştir.¹²⁵

"Anlamak İçin Türkçe Kur'an" adlı meâlde hac, umre ve tavaf gibi erkan ve şartları naslarla belirlenen ibadetlere sıradan bir ziyaret ve ritüel anlamlarının verildiği görülmektedir. Hatta farz olan bir ibadeti tanımlayan tavaf kelimesinin Alevî kültürünün şiarlarından olan "semah" kavramıyla tercüme edilerek tavaf kavramının temel anlamından uzaklaştırıldığı ve anlamsal tahrifat yapıldığı anlaşılmaktadır.

3.3. Zekât

Zekât kelimesi زكي kökünden türemiştir. Bu kök artmak, çoğalmak, bereket, arınmak, temiz olmak, uygun olmak gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁶ Kökün anlam sahasının iki temel noktada yoğunlaştığı görülmektedir: Bunlardan birincisi artmak ve çoğalmak, ikincisi de arınmak ve temizlenmektir. Râgıb el-İsfehânî, *zekâ* kelimesinin "Allah'ın bereket vermesiyle gerçekleşen bir artış" anlamında olduğunu ve sözcüğün dünya ve ahiret işlerinde meydana gelen artış manasında kullanıldığını, "زكي الزرع" *ze-ka'z-zer'u* ifadesinin de ekinlerdeki çoğalma anlamına geldiğini söylemiştir.¹²⁷ Zekât kelimesinin ıstılâhî anlamı ise Kur'an'da belirtilen sınıflara sarfedilmek üzere dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınan belli payı ifade eder. Örfte bu payın maldan çıkarılması işlemine de zekât denilir.¹²⁸

İslam öncesi dönemde de kökün artmak anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.¹²⁹ Cahiliye döneminde zekât kelimesinin Kur'an'daki anlamıyla kullanılmaması, o dönemde yaşayan insanlarda sosyal yardımlaşma müessesesinin bulunmadığı anlamına gelmez. Zira cahiliye döneminde

124 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 532.

125 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 276.

126 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, 14/358-359; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*a, 1/418.

127 Râgıb, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, 380.

128 Erkal, "Zekât", 44/207.

129 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, 14/358-359.

zekât kelimesi terimsel anlamıyla kullanılmış olmasa da malın toplanması ve belirli yerlere dağıtılmasıyla ilgili çeşitli kurallar bulunmaktaydı.¹³⁰

Kur'an'da زكي kökünden türeyen kelimler farklı formlarda elli sekiz âyette de toplam elli dokuz defa tekrarlanmıştır. Kök *zekât* şeklinde otuz iki yerde geçmekte olup bunlardan otuzu terim olarak zekât anlamında kullanılır. Zekât kelimesi yirmi altı âyette namaz/salât kelimesiyle aynı bağlamda kullanılmıştır.

Zekât kelimesinin Kur'an'da farklı anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir.¹³¹ Biz değişik anlamlarını vermekten ziyade farz olan zekât anlamıyla geçtiği yerleri mevzu bahis ederek meâllerde bu mananın göz ardı edilmesi üzerinde duracağız. Örneğin Dâmegânî Bakara sûresinin 43. ve 83. gibi âyetlerinde zekât kelimesinin İslam'da bir sosyal müessese olan ve farzîyet ifade eden zekât anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.¹³² Bu anlam alimlerin genel yaklaşımını da ifade etmektedir. Meâllere de genelde bu anlam yansımıştır.¹³³

"Anlamak İçin Türkçe Kur'an"¹³⁴ adlı meâlde Bakara sûresinin 43. âyeti şu şekilde tercüme edilmiştir: "İçtenlikle yalvararak dua edin (*ekîmü's-salât*), yoksulun hakkı olanı verin (*âtü'z-zekât*) ve beni ululamak için öne doğru eğilenlerle birlikte siz de eğilin (*ve'r-ke'û*)."¹³⁵ Diğer bir örnek de el-Bakara 2/83. âyettir: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) "İçtenlikle yalvarıp dua edin ve yoksulun hakkı olanı verin." Meryem sûresinin 31. âyetinin meâli de şu şekildedir: "Yaşamda olduğum sürece bana, kendisine yakarıştta bulunmayı ve yoksulun hakkı olanı vermeyi emretti."¹³⁶

Yazar, zekât kelimesinin geçtiği her yerde bu manayı verdiği gibi meâl çalışmasının sonuna eklediği "Kısa Sözlük"te zekât kelimesi "Yoksulun hakkı" şeklinde açıklanmıştır.¹³⁷ Evet zekât fakir ve yoksulun hakkı

130 Demir, "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", 13.

131 Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/353-357.

132 Dâmegânî, *İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 218.

133 Altuntaş-Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, el-Mâide 5/12 s. 120; Atay, *Kur'an (Türkçe Çeviri)* el-Bakara 2/43, s. 6; vd.

134 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 24.

135 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 27.

136 Benzer örnekler için bk: el-Bakara 2/110, 177, 277; en-Nisâ 4/162; el-Mâide 5/12, 55; el-Meryem 19/55; el-Hac 22/41 vd.

137 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 532.

olan dini bir vergidir. Yoksulun hakkı ifadesi, terimsel olarak zekâtın yanında sadaka, fitre, fidye gibi kelimeler için de kullanımına imkân tanıyan bir anlam içermektedir. Fakat kelimenin terimsel olarak kullanılmadan yorumunun meâl olarak yansıtılması kavramın farz olan ibadeti değil de herhangi bir yardımcı işaret ettiğini düşündürmeye müsait olmuştur. Kelimede yoksula yardım etme anlamı vardır. Fakat İslam'ın bir ibadet türü olan ve güçlü bir Kur'an kavramı olan kelimeyi kullanmamak Kur'an kavramlarının kültürünü yansıtma noktasında bir eksiklik oluşturduğu gibi ibadetin sahip olduğu değer ve önemin kaybına da neden olmuştur.

3.4. Sıyâm

صوم kökü bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, hareketsiz kalmak anlamındadır. Kökten türeyen *sıyâm* ve *sıyam* mastarları da aynı anlamda olup oruç tutmak kastedilmiştir. Kökten türeyen kelimeler Kur'an'da on dört yerde geçmektedir. Bu kullanımlardan on üçü farz olan oruç (tesûmû, yesûm, es-sıyâm, sâim)¹³⁸ bir tanesi de¹³⁹ Hz. Meryem'in konuşmamayı adaması anlamında kullanılmıştır. Orucun terim anlamı ise, tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar şer'an belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır.¹⁴⁰ Bakara sûresinde *sıyam* kelimesinin oruç anlamında geçtiği âyet şöyledir: "*Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi sakınsınız diye size de sayılı günlerde oruç farz kılındı.*"¹⁴¹ *Sıyâm* ve *sıyâm* kelimeleri hadislerde de oruç anlamında kullanılır.¹⁴²

"Anlamak İçin Türkçe Kur'an"¹⁴³ adlı meâlde *sıyâm* kelimesinin Türkçeye tercümesinde de kelimenin terim anlamı ve ibadete isim olan oruç kavramı kullanılmamıştır. Örneğin orucun emredildiği Bakara sûresinin 183-185. âyetleri şu şekilde tercüme edilmiştir: "*Ey inananlar, ibadet amacıyla kimi günler, gün ağarmasından gün batımına değin yemeden, içmeden ve cinsel ilişkiden uzak durmak, sizden öncekilerin üzerine yazıl-*

138 Benzer örnekler için bk: el-Bakara 2/183, 185, 196; en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/89, 95 vd.

139 Meryem 19/26.

140 Yitik, "Oruç", 414.

141 el-Bakara 2/183.

142 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "İmân" 2, 34, 37, 40.

143 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 24.

*dığı gibi sizin de üzerinize bir buyruk olarak yazılmıştır... İbadet amacıyla yemeden, içmeden ve cinsel ilişkiden uzak durmak birkaç gün süresindedir. Öyleyse, hasta ya da yolculukta olanlarınız, yapamadığı günlerin sayısınca bu ibadetini başka günlerde yapsın... O ayda dolunayı görenler, ibadet amacıyla gün ağarmasından gün batımına değin yemeden, içmeden ve cinsel ilişkiden uzak dursun..."*¹⁴⁴ Görüldüğü gibi bu vb. âyetlerde¹⁴⁵ meâl yazarı İslâm'ın önemli bir ibadetine isim olan *siyâm* kelimesine oruç anlamı değil de orucun tanımını ima eden bir tercüme yapmıştır.

Ancak yazarın başka saiklerle oruç tutmak ya da keffaret orucunu yerine getirmek gibi konuların anlatıldığı âyetlerde¹⁴⁶ geçen *savm/siyâm* kelimelerine oruç anlamı verdiği görülmektedir. Bu âyetlerde oruç kelimesini kullanıp asıl olarak Ramazan orucunun emredildiği âyetlerde ibadete isim olan kavramı kullanmaması hem kavramın zayıflamasına hem de âyetin içerdiği mesajın tam olarak yansıtılmamasına neden olmuştur. Zira Ramazan ayının tam olarak oruca hasredilmesini emreden naslar varken, âyete, emrin "birkaç gün" oruç olarak yansıtılması farz bir ibadetin erkanını değiştiren tahrif edici bir yorum olmuştur.

Yine Meryem 19/26'da Hz. Meryem'in "*Ben, çok esirgeyici olan Allah'a adakta bulundum; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım.*" anlamındaki ifadelerini "*Ben esirgeyici olan Allah'a sessizlik orucu adadım, onun için bugün hiç kimse ile konuşmayacağım.*"¹⁴⁷ şeklinde tercüme edilmiş ve *صوما* kelimesine oruç anlamı vermiştir.

Kavramlara yönelik bu yorumlarla, İzutsu'nun ifadesiyle bu odak kavramlar, kültürü değiştirilmiş bir form olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁸ Kelimelerin anlamı, yorumcunun öznel bakış açısıyla değil, ilk muhatapların anladığı ve uygulamaya aldığı anlamdır. Sözelimi âyetlerdeki emirlerin müslümanları namaza kılmaya, zekât vermeye, hac yapmaya ve oruç tutmaya sevk ettiği tarihen de sabittir. Hal böyleyken âyetlere verilen bu tür anlamlar, ibadet türlerinin anlamında tahrife neden olmaktadır. Ayrıca doğru anlam için kelimenin iç ve dış bağlamını bilmek gerekir. Bu da kelimenin kültürüdür. Zira kelimeyi onu çevreleyen şartlardan soyutlaya-

144 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 43.

145 el-Bakara 2/187, 196; el-Mâide 2/89, 95.

146 el-Ahzâb 33/35; el-Mücâdele 58/4; et-Tahrîm 66/5.

147 Kılıç, *Türkçe Kur'an*, 252.

148 İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 19.

rak anlamakla esas anlama ulaşmaz.

Kelimelere sözlüklerde sıralanmış anlamlardan birini vererek kolaycılığına gitmek mümkündür. Ancak kelimeyi ya da metni kendi kontekstinde düşünmek gerekir. Aksi takdirde kelime ya da metnin amacı dışında kullanılması söz konusu olur. Metin asıl amacından saptığında artık söylemekte olduğunu söylememeye, bir anlamda başka şeyler söylemeye başlar.¹⁴⁹ Bu da kişiyi, istenilen manayı metinden çıkartma sonucuna götürür. Âyetin nâzil olduğu dönem doğru anlamın en kuvvetli bağıdır. Kur'an bu kayıttan çıkartıldığında anlamları da öznel olur. Bundan sonra kişi sözlüklerden seçtiği ve zevkine uygun düştüğü manayı Kur'an yorumu olarak seçmekte kendini özgür hisseder. Zaman ve çevre etmenlerinden kayıtsız bir mana Kur'an'ın esasını ve özünü temsil etmekten uzak olur.

Netice itibariyle meâl yazarının İslam'ın temel ibadetlerinin kendilerine has isimlerle anmadığı hatta ibadetlere ilişkin âyet ve hadislerin kesin belirlemelerine aykırı yorumlamalarla kavramları odak anlamlarından uzaklaştırdığı görülmektedir. Meâlde, namaz ibadeti ve rükünleri için Allah ve Hz. Peygamber tarafından belirlenen bir ibadet türü olarak değil de sıradan bir eğilme ya da yere kapanma gibi anlamlar verilerek ibadeti esas anlamından uzaklaştırmaktadır. Bu yaklaşım ibadeti herhangi bir dini ritüel konumuna indirgemektedir. Hatta bu anlamlandırma tarzı şekil ve muhtevasıyla günlük eda edilen beş vakit namaz yerine evsâfi muhatabınca belirlenecek bir takım sübjektif bedensel hareketleri anımsatmaya müsait hale gelmektedir.

Kelimenin kök anlamına uygun gibi gözükse de naslara ve tarihi gerçeklere aykırı olan bu anlamlar kavram ve Kur'an'ın mesajlarını yansıtma da hem eksik kalmakta hem de tahrife varan bir yaklaşıma neden olmaktadır.

Sonuç

Çalışmamızda Kur'an'ın bazı gözde kavramlarının “Anlamak İçin Türkçe Kur'an” adlı meâlde yansıyan anlamlarının değerlendirmesi yapılmıştır. Bu kavramların tercümesinde rahat davranılması, lafız temelinden çıkılması, iç veya dış bağlamın dikkate alınmaması odak kavramlara yanlış, eksik ya da yavan anlamların verilmesine neden olmaktadır. Bu an-

149 Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 17-18.

lamlandırma biçimleri için şunu söylemek mümkün ki kavramalara indi yaklaşımla ve ideolojik bakış açısıyla mana uyarlaması yapıldığında kavramlar esas anlamlarından uzaklaşmakta ve ilâhî mesajı taşıyamamaktadır. Çoğunluğun yorumundan ayrı kalma, ben merkezci davranma ya da ideolojik tutumlar bu tür yanlış hatta tahrif düzeyinde anlamlandırmaya neden olmaktadır. Bu tutum zaman zaman Kur'an'ın güçlü ve kapsayıcı kavramlarının mütercimlerin dünya görüşlerine feda edilmesine sebep olmuştur.

Meâllerde yapılan bilinçli yanlışlıklar kişinin kendi iradesiyle oluştuğu için bunlardan dönmek de meâl yazarının iradesine kalmıştır. Ancak yapılan tüm bu hatalardan kurtulmak için kavramların temel/doğru anlamını tespit konusunda nesnel kriterleri geliştirmek ve ona bağlı kalmak kaçınılmazdır. Bunun için önce kavramların kendilerinden başlamak mümkündür. Şöyle ki; odak kavramların Kur'an öncesinde kullanılıp kullanılmadığı, kullanıldıysa hangi anlamı taşıdıkları, Kur'an'la kazandığı anlam, günümüze kadarki süreçte yaşadıkları anlam değişimleri, genişleme ve daralmaları dikkatle takip edilip hasıl olan mana meâllere yansıtılabilir. Cahiliye dönemi şiiri de kavram izahlarında bir başvuru kaynağıdır. Zira Kur'an öncesi dönem için en edebî metin türü şiirdi ve bu kültür nüzûl döneminden itibaren Kur'an'ın anlaşılmasında da araç olarak kullanılmıştır.

Esas anlamı belirleyen en önemli kıstaslardan biri de nüzûl ortamıdır. Âyetlerin nâzil olduğu nüzûl vasatı kavramlara hak ettiği anlamı veren ortamdır. Zira inen âyetler ve âyetlerdeki kelimelere ilişkin muhatapların dilinde ya da zihninde makes bulan anlam doğru anlam için en önemli referanstır. Dil alanındaki çalışmaların bu noktaya yoğunlaşması gerekir. Temel ya da siyaka uygun mananın seçilmemesi durumunda kavramların tam manasıyla anlamı meâllere yansıtılmamakta ve bu nedenle Kur'an mesajının gücü zayıflatılmaktadır. Bir cümleyi ya da kelimeyi anlamak için önce objenin sevk edildiği zaman ve mekandaki anlam ve maksadına yoğunlaşmak gerekir. Ayrıca Kur'an kavramları, kendi doğal bağlamında okunmadığında, anlamının mütercimin mensup olduğu kültür düzeyine ve yorum biçimine feda edilmesi kaçınılmaz olur.

Doğru anlamın ortaya çıkışında mütercimin tercümeyle dair ehliyeti de önemli bir faktördür. Çünkü metin tercümelerinde mütercimin perspektifi, önemli bir belirleyici unsurdur. Yorumcunun zamanıyla, çevresel etmenleriyle hatta ufkuyla sınırlandırılmış ya da aklî düzey ve kültürel

seviyesine hapsedilmiş bir anlam esas anlam olmayacağı gibi kuşatıcı manayı bulmada da yeterli olmayacaktır.

Meâller Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabasını yansıtan çalışmalardır. Meâller odak kavramları iyi yansıttıklarında ilahi mesajı layık olduğu şekliyle iletmiş olurlar. Kur'an'ın genel yapı ve çerçevesini ortaya koyan ve ana konularına işaret eden odak kavramlarda da anlamsal değişim ve dönüşümler olabilir. Zira bir kelime Kur'an'a dahil olduktan sonra gerçek anlam artık ilk muhatap kitlenin verdiği anlamdır. İlim literatürü geliştikten sonra meydana gelen kavramlar her ne kadar Kur'an kaynaklı olsalar da değişen ve başkalaşan anlamaları Kur'an'ın kastettiği anlam olarak düşünmek doğru değildir.

Yorumcu bazen yabancı dildeki kelimelere, söz dağarcığında kayıtlı olan en kolay kelimelerle karşılama yoluna gidebilir. Bu tercihte en az benzer yanı ya da en zayıf benzerlik yönü etkili olabilir. Aynı anlam semantiğinde olmaktan kaynaklı bu yorum biçiminden ziyade mümkünse kelimelere muhatap dilde tam ya da tama yakın bir karşılık bulmak önemlidir. Bu da kök ya da kavramları kapsamlı ve yetkin bir yaklaşımla incelendiğinde ortaya çıkacak bir sonuçtur.

Birbirleriyle özdeş ya da zıt olan kelimelerin semantik tahlilleri yapıp aralarındaki anlam bağı tespit edilerek Kur'an'ın odak kavramlarını bütüncül bir bakışla tespit etmek gerekir. Bu da bütüncül bir Kur'an kültürünün oluşmasını sağlar. Odak kavramların doğru anlaşılması Kur'an'ın ana yapısının da doğru anlaşılmasına bir işarettir. Bu da doğru anlaşılacak bir metnin aynı doğrulukta tercüme edilmesine ve yorumlanmasına öncülük edecektir.

Kur'an'la onun okuru arasındaki iletişimi engelleyen ya da kısıtlayan en büyük engellerden biri de dildir. Hatalı, eksik ya da maksadı anlatmaktan aciz ve Kur'an'ın kurucu kavramlarını buharlaştırarak yansıtan tercüme çağdaş toplumun Kur'an'ı ve onun mesajını anlamasının önünde bir engel olarak durmaktadır. Kur'an, nüzûl döneminde aynı kelimeleri farklı anlam içerikleriyle kullanmıştır. Modern dönemde yapılan iş kelimelerin delaletlerine yönelik yeni anlam uyarlamalarıdır. Bunda başarı elde edenlerin yanında Kur'an'la irtibatı sorunlu hale getirecek sonuçlar da görülmektedir. Odak kavramların tercümesinde yapılan hatalar da bunlardan birdir.

Kaynakça

Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Aktaş, Erhan. *Kur'an-ı Kerîm Türkçe Çeviri*. Ankara: Dumat Ofset, 2016.

Altuntaş, Halil – Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Atay, Hüseyin. *Kur'an (Türkçe Çeviri)*. Ankara: Atay Yayınları, 2013.

Beyaz, Zekeriya. *Kur'an-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Sancak Yayınları, 2013.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Mu'cem es-sihâh*. thk. Halil Me'mun Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kitapevi, 4. Basım, 1998.

Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Çakır, Mehmet. *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçesi*, <https://www.kuranmeâli.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=2> (03.05.2022).

Dalgın, Nihat. "Rükû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/286. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed. *İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1985.

Demir, Şehmus. "Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 9-30.

Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık T.L.Ş. 1955.

Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Ebü'l-Baka, Eyyub bin Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. ts.

Erkal, Mehmet. “Zekat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Esed, Muhammed. *The Messsage of The Qur'an*. Bristol: The Book Foundation, 2008.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî Ebû'l-Abbâs el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-munîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*. thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Şevvê. Dimeşk: Daru'l-Menhel, 2016.

Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmusü'l-muhît*. thk. Halil Me'mun Şeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2011.

Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Özge Yılmaz. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2021.

Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.

Gözübenli, Beşir. “Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller”. *Kur'an Meâlleri Sempozyumu I/ (2007)*, 79-92.

Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-'ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm Samrâî. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî Matbuât, 1998.

Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

<https://www.kuranmeâli.com/ÂyetKarsilastirma.php?sûre=4&âyet=127> (14.2.2022)

<https://www.kuranmeâli.com/ÂyetKarsilastirma.php?sûre=9&âyet=103> (14.2.2022)

İbn Fâris el-Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed er-Razî. *Efrâdu ke-limâti'l-Kur'âni'l-'azîz*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Dimaşk: Dârü'l-Beşâir, 2002.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu müşkili'l-Kurân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'ârab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Darü'l-Mearif, 1119.

İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Kanca, Fatih. "Taberî'nin Târîhü'l-Umem ve'l-Mülûk Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (30 Aralık 2018), 399-430.

Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 9/1 (2018), 173-212.

Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Yayınları, 2001.

Kılıç, Mustafa Cemil. *Türkçe Kur'an*. İstanbul, 2012.

Mustafavî, Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mustafevî. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Okuyan, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal el-İsfahânî. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Marife, ts.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Kahire: Darü's-Sâbûnî, 1417.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Sülün, Murat. *Kur'an Kılavuzu*. İstanbul: Ensar, 2011.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1394.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Hasan Ali Süleyman. Dâru İbn 'Afvân, 1417.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1420.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Topaloğlu, Bekir. “Rahmân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/415. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2007.

Watt, William Montgomery. *Hız Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer, Birinci., 2016.

Yılmaz, Hasan. “Kur'an Meâli Bağlamında Harfî Tercüme İle Tefsirî Tercüme Türü Arasında Bir Mukayese”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (01 Temmuz 2016), 1-18. <https://doi.org/10.17050/kafid.266055>

Yılmaz, Hasan. “Kur'an'ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 228-239.

Yitik, Ali İhsan. “Oruç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmûs*. Dâru'l-Hidâye, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Burhân fî 'ul'ûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 39-66

Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl' Kavramlarına Yaklaşımları
The Approaches of the Commentators to the Concepts of 'Hikmat, Maw'iza Hasana and Jidâl' with Special Reference to 16/Sûrat al-Nahl: 125

Servet Demirbaş

Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Ph. Dr. Lecturer, University of Ankara Yıldırım Beyazıt,
Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences Department of
Arabic Language and Literature
Ankara/Turkey

e-mail: sdemirbas@ybu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6415-2140>

DOI: [10.33718/tid.1108396](https://doi.org/10.33718/tid.1108396)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Servet Demirbaş, "Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl' Kavramlarına Yaklaşımları" *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 39-66

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Nahl Sûresi 125. Âyet Bağlamında Müfessirlerin 'Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl' Kavramlarına Yaklaşımları

Öz

Bir metni anlamamanın en önemli unsurlarından biri onu inşa eden kelime ve kavramları iyi kavramaktan geçer. Kelimeler, kendilerine yüklenen manalarla cümleleri oluşturan yapı taşları görevini üstlenirken kavramlar da objelerin, dış dünyadaki varlıkların ve nesnelerin insan zihnindeki tasavvurlarını ifade ederler. Kelimeler ve kavramlar, metni inşa ederken kendilerine yüklenen manalarla değer kazanırlar. Bu itibarla dilsel bir yapı olan metnin içerdiği manaları doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak için kavramların ifade ettiği anlam katmanlarına inmek gerekir. Konu Kur'an'ın ihtiva ettiği kelimeler ve kavramlar olunca daha titiz bir araştırma yapmak gerekir. Kur'an, Arapça olarak inzal edildiği için indirildiği dilin kurallarını, özelliklerini, anlatım üslûbunu ve imkânlarını i'câz derecesinde ortaya koyarken cahiliye döneminde kullanılan kavramlara da yer vermiştir. Ancak, Kur'an'da kullanılan bu kavramların çoğu yeni anlamlar kazanmıştır. Kur'an kavramlarını sadece kök anlamlarına veya nüzul öncesi dönemdeki kullanımlarına hapsedmek, Kur'an'ı anlamaya yardımcı olamaz. Müfessirler, Kur'an kavramlarını açıklarken âyetlerin bağlamından hareketle farklı yönelişlerle farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Anlam arayışını sürdüren müfessirler, nüzul döneminden sonraki dönemlerde kavramlara yüklenen manaları tespit etmeye çalışmışlardır. Çünkü ilmi gelişmelere ve etkileşimlere paralel olarak birçok kavramın manası değişirken, yeni kavramlar da ortaya çıkmıştır. Müfessirler, bu faaliyetlerini sürdürürken Kur'an ilimlerinin yanı sıra diğer ilmi disiplinlerden de yararlanmışlardır. Bu çalışmada, müfessirlerin Nahl sûresi 125. âyette yer alan "hikmet, mev'ize-i hasene ve cidâl" kavramlarına yaklaşımları incelenecektir. Tarihi süreçte bu kavramlara yüklenen anlamlar ve bu anlamlardaki değişim *tespit edilecektir*.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Nahl Sûresi 125. Âyet, Hikmet, Mev'ize-i Hasene, Cidâl.*

The Approaches of the Commentators to the Concepts of 'Hikmat, Maw'iza Hasana and Jidâl' with Special Reference to 16/Sûrat al-Nahl: 125

Abstract

One of the most important elements of understanding a text is to comprehend the words and concepts that make it up. While words take on the task of building blocks that form sentences with the meanings attributed to them, concepts also express the imagination of objects, entities and objects in the human mind. Words and concepts gain value with the meanings attributed to them while constructing the text. In this respect, in order to understand and interpret the meanings of the text, which is a linguistic structure, it is necessary to go down to the layers of meaning that the concepts express. When the subject is the words and concepts contained in the Qur'ân, a more rigorous research is required. Since the Qur'ân was revealed in Arabic, it also included the concepts used in the period of ignorance (*jâhiliyyah*), while revealing the rules, characteristics, expression style and possibilities of the language in which it was revealed, at the level of *i'jâz*. However, most of these concepts used in the Qur'ân have gained new meanings. Confining the Qur'anic concepts only to their root meanings or to their usage in the pre-revolutionary period

cannot help to understand the Qur'ân. While explaining the concepts of the Qur'ân, commentators developed different interpretations with different orientations based on the context of the verses. Continuing the search for meaning, commentators tried to figure out the meanings attributed to the concepts in the periods after the revelation period. Since while the meanings of many concepts have changed in parallel with scientific developments and interactions, new concepts have also appeared. While continuing their activities, commentators benefited from other scientific disciplines as well as Qur'anic sciences. In this study I will examine the approaches of the commentators to the concepts of *hikmat*, *maw'iza hasana* and *Jidâl* with special reference to 16/Sûrat al-Nahl: 125. In addition, I will try to show the meanings attributed to these concepts in the historical process and the change in these meanings.

Keywords: *Tafsîr, Sûrat al-Nahl 125. Verse, Hikmat, Maw'iza Hasana, Jidâl.*

Giriş

Türkçe “kavramak” kökünden türetilen “kavram”, genel olarak bir düşüncenin ya da bir nesnenin zihinde tasavvur edilmesidir.¹ Kavramlar, bir fikrin veya mananın ifade edilmesinde anahtar görevi üstlenirler. Herhangi bir sözü ya da yazılı metni anlayarak doğru sonuçlar elde edebilmek için kavramların bilinmesi gerekir. Bu manada özellikle Kur’an’ın sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında kavramların bilinmesi önemli yer tutmaktadır.

Dünya üzerinde konuşulan diller, tabiatları gereği canlı bir organizma gibi sürekli dönüşüm, değişim ve gelişim içindedir. Özellikle ilmî gelişmelere bağlı olarak kavramlara aslı manalarının yanı sıra daha farklı izafî manalar yüklenmektedir. Kelimeler ve kavramlar, yer aldıkları metin içinde değer kazanır. Kelimeler etimolojik kök anlamlarını korumakla birlikte yer aldıkları metnin inşa biçimine ve ait olduğu ilmî disiplinin ana temasına göre geniş anlamları barındırır. Kavramlar, objelerin ve olayların özelliklerini bir kelimenin çatısı altında bir arada topladıkları için çok yönlü ve çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Kavramlar, esas itibarıyla zihinsel bir tasavvur olsalar da bu tasavvurların tasdike dönüşmesi lafızlarla yapılmaktadır. Dilsel bir yapı olan metnin içerdiği manaları doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak için kavramların ifade ettiği anlam katmanlarına inmek gerekir. Bu itibarla metni analiz ederek yorumlayacak kişinin kelimelerin ve kavramların çok anlamlılık yönüne ve farklı siyak ve bağlamlar sebebiyle kazandıkları yeni anlamlara vâkıf olması önemlidir.

Kur’an’ı insanlara bakan yönüyle tanımlayanlar, onun “nazmü’-d-dâll ‘ale’l-ma’nâ” yani mana yüklü lafızlardan oluştuğunu söylemişlerdir. Allah Teâlâ, Kur’an’ı Arapça olarak inzal ettiği için vahiy olmasının ötesinde indirildiği dilin bütün özelliklerini taşımaktadır. Kur’an’ın insanın kullandığı bir dilde nazil olması, onun büyük ölçüde anlaşılabilir bir mahiyette olduğunun bir göstergesi kabul edilebilir. Bir başka ifadeyle Kur’an, aslı itibarıyla Allah Teâlâ’nın kelimelerinin tezahürü olup ses ve harflerden münezzehe olsa da insanlarla kaim olan yönü dile dayalı lafızlardan oluşmaktadır. Kur’an’ın dilsel bir yapı içinde Arapçanın dil ve anlatım imkânlarını i’câz derecesinde ortaya koyarak bir taraftan insanların hayatlarına dokunup daha iyiye ve daha güzele sevk etmesi, diğer taraftan beşer üstü bir mahiyette olması, onun farklı yönlerine işaret etmektedir.²

1 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 57.

2 Görgün, “Kur’an (Mahiyeti)”, 26/388-389.

Kur'an, indiği toplumun dili olan Arapçayı en fasih şekilde kullanırken cahiliye döneminde kullanılan kavramlara da yer vermiştir. Kur'an'ın kullandığı lafızlar nüzul öncesi ve nüzul dönemi Araplarının şiirde, nesirde ve gündelik hayatta kullandıkları lafızlardan oluşmuştur. Ancak, Kur'an bu kavramları kullanırken farklı tasarruflarda bulunmuştur. Cahiliye dönemi Arapları kullandıkları kavramları kendi inançlarına ve kabilecilik kültürüne göre şekillendirirken, Kur'an aynı kavramlara tevhid inancı ve İslâm ahlâkı yönünden yaklaşarak bir kısmına yeni anlamlar yüklerken, bazılarının anlamını değiştirmiş, bazılarının ise anlamını daraltmış ya da genişletmiştir. Böylelikle Kur'an, toplumu bütün yönleriyle yeniden inşa ederken Arap dilini de birçok yönden etkilemiştir.

Kavramları sadece kök anlamlarına ve sözlüklerdeki manalarına hapsetmek Kur'an'ı anlamaya yardımcı olmaz. Müfessirler, Kur'an kavramlarını açıklarken âyetlerin siyaklarından hareketle farklı yönelişler ve yöntemler geliştirerek zamana, mekâna ve tarihî süreçte gelişen ilmî disiplinlere bağlı olarak farklı yorumlar yaparlar.³ Kur'an kavramlarını anlamlandırmaya çalışan müfessirler, öncelikle dilin bütün imkânlarını kullanırlar. Üzerinde çalıştıkları kavramları Kur'an bütünlüğü çerçevesinde ele alarak muhtemel manalarını tespit edip ilgili bağlamdaki manasını tercih ederler. Sadece lügat anlamıyla iktifa etmezler. Farklı anlam arayışına yönelerek mecaz, kinaye teşbih ve benzeri yönlerini tespit ederler. İnceledikleri kavramın nüzul döneminden önceki kullanımı ve içerdiği manalarla nüzul dönemindeki kullanımı ve kazandığı yeni manaları karşılaştırırlar. Bunları tespit ettikten sonra kavramın Kur'an'da kullanıldığı manasını tespit ederler. Müfessirler, araştırdıkları kavramın tarihi süreçte anlam değişmesine uğrayıp uğramadığını da belirlemeye çalışırlar.

Anlam arayışını sürdüren müfessirler, nüzul döneminden sonraki zamanlarda kavramlara yüklenen yeni manaları da tespit etmek durumundadırlar. Çünkü ilmî gelişmelere ve etkileşimlere paralel olarak birçok kavramın manası değişirken, yeni kavramlar da ortaya çıkmaktadır. Müfessirler, Kur'an kavramlarının daha iyi anlaşılması için dilbilimlerinin ve Kur'an ilimlerinin dışında aklî istidlale dayalı yöntem bilimlerinden de yararlanırlar. Ancak müfessirlerin istifade ettiği bu ilimler Kur'an ilimlerini ve dilbilimlerini gölgede bırakacak derecede baskın bir mahiyet arz

3 Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 208-209.

etmemelidir.⁴

Bu çalışma, müfessirlerin tarihî süreçte Nahl sûresi 125. âyetteki “hikmet, mev’ize-i hasene ve cidâl” kavramlarına yaklaşımlarını inceleyecektir. Kur’an kavramları üzerine çok farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar daha genel çalışmalar olup konuyu kavramsal tefsir yönüyle araştırmışlardır.⁵ Nahl sûresi 125. âyet özelinde de farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, söz konusu kavramları daha çok toplumun irşadı, din dilinin yeniden inşası ve eleştiri ahlâkı açısından incelemiştir.⁶ Bizim çalışmamız, müfessirlerin bu kavramlara yaklaşımlarını ve tarihi süreçte yükledikleri farklı manaları araştırdığı için diğer çalışmalardan ayrı bir konumdadır. Çalışmada, söz konusu kavramlar bağımsız başlıklar altında ele alınarak semantik analizleri yapıldıktan sonra müfessirlerin bu kavramlara yaklaşımları kronolojik olarak incelenecektir. Böylelikle günümüze gelinceye kadar bu kavramlara yüklenen manaların neler olduğu araştırılıp, farklı ilmî disiplinlerin bu kavramların anlaşılmasındaki katkıları tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Nahl Sûresi 125. Âyetteki Kavramlar

Âyetteki kavramların izahına geçmeden önce âyetin Arapça metni ve Türkçe mealini vermek yerinde olacaktır.

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ
دَعَا إِلَى سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ “(Resûlüm!) Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel
öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin Rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”⁷ Kur’an’da İslâm davetinin mahiyeti, nicelik ve niteliğiyle ilgili birçok âyet bulunmakla birlikte bu âyet, davetin ana prensiplerini

4 İbn. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* 1/43; Çalışkan, *Tefsir Usûlü*, 209-210.

5 Yılmaz, *Kur’an Kelime İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*; Kuzu, *Kur’an’a Göre Hikmet Kavramı*; Tan, *Kur’an-ı Kerim’de Hikmet Kavramı*; Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramı*; Yaz, *Tefsirlerde Hikmet Terimi*; Yılmaz, *Kur’an’ı Anlamada Odak Kavramların Bilinmesinin Önemi Üzerine Analitik Bir Değerlendirme*, 228-239; Çetin, “Kur’an’da ve Felsefede Hikmet Kavramı”, 1-23.

6 Hacımüftüoğlu, *Kur’an-ı Kerim’in İrşad Üslubu*; Hacımüftüoğlu, “Kur’an-ı Kerim’de İrşad Bağlamında “Mücadele” Kavramının İncelenmesi”, 23-42; Karaoğlu, “Nahl Sûresinin 125. Âyeti Perspektifinde Din Dilinin Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine Bir Analiz”, 100-124; Çelik, “Nahl 125. Âyeti Bağlamında Hakka Davet Metodu, Hoşgörü ve Eleştiri Ahlâkı”, 815-832.

7 *Kur’an Yolu Türkçe Meâli*, en-Nahl 16/125.

üçlü sacayağı gibi bir arada ifade etmiştir. Bu âyet, Hz. Peygamber'in şahsında İslâm ümmetinin bütün fertlerinin irşad, tebliğ ve davet yöntemlerinde uyacakları aşamaları göstermektedir. Âyette davet yollarının ve yöntemlerinin sarih olarak zikredilip mef'ûlün zikredilmemesi, davetin bütün insanları kapsadığını göstermektedir.⁸ Nüzul sebebi hakkında farklı rivâyetler olsa da⁹ bu âyet Allah'ın dinine davette muhatapların anlayış ve kabiliyetleri seviyesinde takip edilecek yöntemleri ve aşamaları içerdiği için kuşatıcı bir mahiyet arz etmektedir.

Söz konusu âyetin hükmünün, kâfirlerle cihâdı emereden âyetlerle¹⁰ mensûh olduğunu ileri sürenler olsa da¹¹ cumhur-u ulemâ nesihten söz etmemişlerdir. Âyette, üç aşamalı olarak ifade edilen davet yöntemleri kendi içinde iki farklı cümlede yer almıştır. Öncelikle birinci cümlede "*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et*" buyrulup, ikinci cümlede de "*onlarla en güzel yöntemle tartış.*" denilerek cidâl yöntemi diğerlerinden ayrı tutularak bir bakıma cidâlin en son başvurulacak yöntem olduğuna işaret edilmiştir.¹² Fahreddîn er-Râzî, mücadelenin güzel de olsa davetten ve mev'izeden bağımsız bir cümlede zikredilmesini, mücadelenin bir davet metodundan ziyade, iddia edilen fasit bir fikri iptal etmek ya da bir hakikati muhataplara kabul ettirmek için yapılan bir ikna ve savunma yöntemi olduğunu söylemiştir.¹³

Bu âyette, davet yöntemlerinden hikmet, bizatihi özünde güzel olup kendisiyle kemal derecesine ulaşmış ilim sahiplerine hitap edildiği için güzel sıfatıyla tahsis edilmemiştir. Mev'izenin ise zarif sözlerle yapılmasına ve muhataplar nezdinde makbul olmasına tembih için güzel sıfatıyla kayıtlanmıştır. Diğer taraftan mev'ize genel olup içeriğinde hikmet, hitabet ve yerine göre mücadele olduğundan güzel nitelemesi kendisini tahsis etmiştir. Mev'izeden maksat genellikle kendisine nasihat edilen kimsenin istenmeyen kötü söz ve davranışlarını terk ettirmek olduğundan v'az ve nasihat eden kimsenin bazen sert ifadeler kullanma ihtimali olabilir. İşte

8 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, 14/327.

9 Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 14/402.

10 et-Tevbe 6/5-29-36.

11 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/2307; Vahidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 1/624; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/432-433.

12 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/286-287.

13 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/286-287.

istenmeyen bu tutumu ortadan kaldırmak için mev'ize "güzel" sıfatıyla nitelendirilmiştir. Cidâl ve mücadelenin de mev'ize gibi "güzel" sıfatıyla kayıtlanması Kur'an'ın sadece en güzel şekilde yapılan mücadeleye izin verdiğini bildirmektedir.¹⁴

Âyette yer alan davet yöntemleri, insanların anlayış, kabiliyet ve karakterlerindeki farklılığa işaret etmektedir. Bazı müfessirler, bu yöntemlerden hareketle insanların daveti kabul etmede ve ilim öğrenmede genel olarak üç sınıfa ayrılabilirliğini söylemişlerdir.¹⁵ Birinci sınıf, hakikatın peşine düşen ve yakînî¹⁶ ilimleri elde etmek isteyen, akliselim sahibi ve basiret ehli kimselerdir. Bunlar, eşyanın hakikatini olduğu hal üzerine bilme istidat ve kabiliyetinde oldukları için kendilerine yakînî delilleri ihtiva eden hikmet yöntemiyle hitap edilir. İkinci sınıf, ilim ve idrakte kemâl derecesine ulaşmamış olsalar da aslî fitratları bozulmadan selim yaratılışları üzerine kalabilmiş, batıla sapmadan hakikatleri anlamaya kabiliyetli kimselerdir. Bunlara mev'ize-i haseneyle yani güzel öğütle hitap edilir. Üçüncü sınıf ise aslî fitratları bozulmuş, karakterlerinde hakikatleri araştırmak ve yakînî bilgiler elde etmek olmayan, aksine mugalata yaparak hakikatın üstünü örtmeye çalışan insanlardır. Bunlar, genellikle doğrulara karşı direnen inatçı insanlar olduğundan, hakikatler kendilerine kaba ve şiddet içeren cidâl yöntemiyle değil, nezaket kurallarına uyularak kalplerini yumuşatacak ve hakkı kabule yönlendirecek en güzel mücadele yöntemiyle tebliğ edilir.¹⁷

1.1. Hikmet

Kur'an'da kapsayıcı ve derinlikli anlamlarda kullanılan kavramlardan biri hikmettir. Cahiliye dönemi şairlerinin farklı manalar yükledikleri hikmet, Kur'an'da hem dikey hem de yatay düzlemde çok derinlikli anlam katmanlarıyla kullanıldığı için müfessirler bu kavramı açıklarken farklı tanımlamalar ve izahlar yapmışlardır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Di-*

14 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/331-333.

15 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/286-287.

16 Yakîn: "Vâkıya mutabık, doğruluğu kesin ve asla şüpheye ihtimali olmayan önermelerdir." Kesin ilim, itikat ve inanış anlamını ifade eder. Bursevî, *Şerhu't-tasavvurât ve't-tasdikât mîzânu'l-intizâm*, 302.

17 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 7/286-287; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/151; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/327; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/254-255.

*li'*nde bu tanımları bir araya getirmiştir.¹⁸ Bu mana arayışları günümüzde de değişik ilmî disiplinlerde yürütülmektedir. Hikmet kavramı, Kur'an'da anlam ilişkisi içinde olduğu "kitap, mülk, hayır, mev'ize-i hasene ve cidâl" gibi kavramlarla beraber geçmektedir.¹⁹ Hikmetin bu kavramlarla birlikte kullanımı, onun anlamının genişliğine ve derinliğine işaret etmektedir.²⁰ Hikmetin ihtiva ettiği manaları tespit edebilmek için âyetin bağlamına ve beraberinde zikredilen diğer kavramlarla ilişkisine bakmak gerekir. Diğer taraftan حکم "h-k-m" fiili ve müştakları hem Allah Teâlâ hem de insanlar için kullanıldığından hikmetin manalarını tespitinde daha hassas davranılmasını gerekli kılmaktadır.²¹

حَكَمَ "h-k-m" fiili kökünden mastar olan الحِكْمَةُ / "el-hikme", hüküm, hâkim, muhâkeme, muhkem, ihkâm, hâkimiyet, hükûmet, hakem, hakîm ve benzeri kelimelerle aynı fiilden türetilmişlerdir. Hikmet kelimesinin müştak olduğu حکم "h-k-m" fiili ve türevleri Kur'an'da iki yüz on yerde farklı isim ve fiil kalıplarında yer almıştır.²² Bu fiilin en genel sözlük anlamlarından biri, binek hayvanını kontrol altına alarak doğru yola yönlendirmek ve engellemektir. Araplar, حَكَمْتُ الدَّابَّةَ وَأَحْكَمْتُهَا "hayvana gem vurdum, onu kontrol ederek (aşırı davranmasını) engelledim." derler. Ayrıca atı kontrol etmek için ağzına takılan gеме de "hakeme" denmiştir.²³ حَكَمْتُ السَّفِيهَ وَأَحْكَمْتُهَا "Sefihi (ölçüsüz davranan kişi) engelledim, ona doğru olanı gösterdim." ifadesinde insanı kötü ve zararlı şeylerden engellemek manalarında kullanılmıştır.

Hüküm ve hikmet mastarının anlamlarından biri de yargılamak, davacılar arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturarak karar vermektir. Hâkim ve hakem olan kimse tarafgir olma duygularını kalbinden uzaklaştırıp doğru hüküm verebilen kimsedir. Hâkim, aynı zamanda verdiği hükümle insanları ve toplumu ifsat edecek kötü davranışlardan engellerek doğruya yönlendirmiş olur.²⁴ Hüküm ve hikmet mastarlarının kök

18 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/914-930.

19 Bakara 2/129, 151, 231,251, 269; Âl-i İmrân 3/48, 81, 164; en-Nisâ 4/54, 113; el-Mâide 5/110; en-Nahl, 16/125; el-Ahzâb 33/34; Sâd 38/20; Cuma 62/2.

20 Kutluer, "Hikmet", 17/503-511.

21 Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, 7.

22 Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân*, 260-264.

23 İbn Manzûr, "h-k-m", 12/140-144; Zebîdî, "h-k-m", 8/352-353; İsfahânî, "h-k-m", 134-135.

24 Cevherî, "h-k-m", 5/1902.

anlamlarından bir diğeri de bir şeyi sağlam yapmaktır.²⁵ Hikmet ve hake-me mastarları insanın yüzü, şanı, şerefi ve toplumda sahip olduğu itibarı anlamlarını da içermektedir.²⁶ Hikmet, istikamet üzere olmak ve her şeye layık olduğu değeri vererek olması gereken yere koymak manalarını da ifade eder.²⁷

Bütün bu manalara ilaveten İbn Düreyd, (ö. 321/933) *الحكمة ضالة المؤمن* "Hikmet müminin yitik malıdır."²⁸ hadisinden hareketle, insana nahi eden, kötülüklerden alıkoyarak güzel olana davet eden her sözün hikmet olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber'in *إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً* "Şiirde hikmet vardır." sözünün tevlinin de bu manalar olduğunu ifade etmiştir.²⁹

Klasik lügat kitaplarından aktardığımız bu manalarla birlikte "hikmet" kelimesine Kur'an, nübüvvet, sünnet, adalet, hilm, ilim, mukaddes kitaplar, Allah'a itaat, gerektiği gibi iş ve amel, fehm ve idrâk, derin anlayış, felsefe, ilim ve amelde isabet, akıl-ı selîm, doğru söz, özlü söz, yüksek ilim, marifet, gizli sırlar, ilham, varlıkların mahiyetini kavramak ve sadece Allah'ın bildiği şey gibi manalar da verilmiştir.³⁰

Yukarıda aktarılan manalar hikmet kavramının insana nispetle ifade ettiği lügavî anlamlarından bir kısmıdır. Râgıb el-İsfahânî, (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği) güzel isimlerinden biri de *el-Hakîm* olan Allah Teâlâ'ya isnat edilen hikmetin, Allah'ın ilmi ezeliyle her şeyi en iyi bilmesi, en güzel ve en kuvvetli bir şekilde yaratması manasına geldiğini; insana nispet edilen hikmetin ise insanın varlıkları tanıyıp bilmesi ve hayırlı işler yapması manasına geldiğini ifade etmiştir. Hikmetin hükümden daha husûsî olduğunu söyleyen İsfahânî, "her hikmet aynı zamanda bir hüküm olurken, her hüküm hikmet olmaz" demek suretiyle hikmetle hüküm arasındaki ayrımı işaret etmeye çalışmıştır.³¹ Hikmet kavramının ifade ettiği bu geniş manaların ortak bir noktasının olduğunu söyleyebiliriz. Hikmet,

25 İbn Manzûr, "h-k-m", 12/140-144.

26 Fîrûzâbâdî, "h-k-m", 1/388-389.

27 İbn Manzûr, "h-k-m", 12/140-144

28 Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "ilim" 19.

29 İbn Düreyd, "h-k-m", 1/564.

30 İbn Manzûr, "h-k-m", 12/143; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/914-930.

Tan, *Kur'an'ı Kerim'de Hikmet Kavramı*, 11; Hacımüftüoğlu, *Kur'an-ı Kerim'in İrşad Üslubu*, 57-58; Alkan, "Hikmet", 3/273-274.

31 Râgıb el-İsfahânî, "h-k-m", 134.

sahibini zararlı, kötü, çirkin ve faydası olmayan şeylerden engelleyerek iyiye, güzele ve faydalı olana yönlendirir.

Hikmet kavramı, dört âyette herhangi bir kelimeyle kayıtlanamazın münferiden,³² on âyette "kitâb",³³ üç âyette "mülk",³⁴ birer âyette de "mev'ize,³⁵ âyet³⁶ ve hayr"³⁷ kavramlarıyla beraber yirmi farklı âyette geçmiştir.³⁸ İçerdiği manalarla dikkatleri üzerine çeken hikmet kavramı, müfessirler tarafından bağlamına uygun olarak farklı manalarla ve farklı yorumlarla açıklanmıştır. Müfessirlerin yaşadıkları dönemler, aldıkları eğitimler ve sahip oldukları mezhebî ve ilmî temayüller bu kavramın manasını belirlemede etkili olmuştur. Elmalılı M. Hamdi, (ö. 1942) hikmet kavramının tefsirinde geniş ayrıntılara yer vermiş; ilk dönemlerden itibaren müfessirlerin bu kavram hakkında söylediklerini bir araya getirmiştir.³⁹

1.2. Mev'ize-i Hasene

Allah Teâlâ'nın dine, tevhide ve hakikate davet görevini ifa edenlerden istediği yöntemlerden biri de güzel öğüt manasına "mev'ize-i hasene"dir. Mev'ize-i hasene, Kur'an'ın davet üslubunda değişik anlamlar yüklediği kavramlardan biridir. Sıfat tamlaması şeklinde kullanılan "el-mev'izetü'l-hasene" terkinde üzerinde durulacak kavram "mev'ize" lafzı olacaktır.

الموعظة "el-mev'ize" kelimesi وَعَظَّ "v-'a-z" fiili kökünden mimli mastar yada zaman ve mekan ismi kalıbında bir isimdir. Öğüt vermek, uyararak, sakındırmak, nasihat etmek, muhatabın kalbini yumuşatacak şeyleri hatırlatmak gibi lügavî manalar ifade eder.⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, v'az kelimesinin "korkutmaya yakın bir zorlama" manasına olduğunu söyle-

32 el-İsrâ 17/79; Lokmân 31/12; ez-Zuhruf 43/63; el-Kamer 54/5.

33 el-Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân 3/48, 81, 164; en-Nisâ 4/54, 113; el-Mâide 5/110; el-Cuma 62/2.

34 el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20.

35 en-Nahl 16/125.

36 el-Bakara 2/269.

37 el-Ahzâb 33/34.

38 Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 262.

39 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/914-930.

40 Ferâhidî, "v-'a-z", 2/228; Fîrûzâbâdî, "v-'a-z", 1765.

miştir.⁴¹ İbn Manzûr, (ö. 711/1311) v'az ve mev'izeyi şöyle tanımlamıştır: Nasihat ederek muhatabın kalbini yumuşatacak, iyi ve güzele, sevaba ve hayırlı olana yönlendirecek, günahlardan, kötü ve şer olan şeylerden uzaklaştıracak söz söylemektir.⁴² Geçmişten günümüze kadar gelen kullanımı dikkate alındığında v'az kavramı "insanların manevi gelişimini tekâmül ettirmek amacıyla özellikle dinî konularda yapılan etkili konuşma" diye de tanımlanmıştır.⁴³

Kur'an'da yirmi beş âyette geçen⁴⁴ وعظ "v-'a-z" mastarından müş-tak isim ve fiil kalıpları en genel manada "öğüt ve nasihat" anlamlarında kullanılmıştır. Allah Teâlâ, insanları dine hikmetle birlikte güzel öğütle davet etmeyi emrettiği gibi⁴⁵ bazı âyetlerde de bir kısım emir ve yasakları zikrettikten sonra bunların Allah'ın insanlara nasihati olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Allah Teâlâ, bazı âyetlerde Hz. Peygamber'e çevresindeki insanlara nasihatte bulunmasını emrederken,⁴⁷ bazen âyetlerin,⁴⁸ bazen de Kur'an'ın kendisinin mev'ize olduğunu bize haber vermiştir.⁴⁹ Allah Teâlâ, Hz. Hûd'un kavmine, Hz. Lokmân'ın oğluna nasihatlerini v'az kavramıyla ifade etmiştir.⁵⁰ Araştırmanın ana mihrini teşkil eden Nahl sûresi 125. âyette ise "mev'ize" kavramı "hasene" ile kayıtlanmıştır. Bu kayıt, verilecek öğüdün muhatapları olumlu yönde etkileyecek mahiyette olmasına işaret etmektedir.⁵¹

1.3. Cidâl

Kur'an, ilahî hakikatleri tek bir düzlemde tek bir üslupla değil, za-

41 Râgıb el-İsfehânî, "v-'a-z", 542.

42 İbn Manzûr, "v-'a-z", 7/446.

43 Cirit, "Vaaz", 42/404-407.

44 el-Bakara 2/66, 231, 232, 275; Âl-i İmrân 3/138; en-Nisâ 4/34,58,63, 66; el-Mâide 5/46; el-A'râf 7/145, 164; Yûnus 10/57; Hûd 11/46, 120; en-Nahl 16/90, 125; en-Nûr 24/17, 34; eş-Şuarâ 26/136; Lokmân 31/13; Sebe' 34/46; el-Mücâdele 58/3; et-Talâk 65/2.

45 en-Nahl 16/125.

46 en-Nisâ 4/58; en-Nahl 16/90; en-Nûr 24/17.

47 en-Nisâ 4/63; Kâf 50/45; ez-Zâriyât 51/55.

48 el-Bakara 2/275; en-Nûr 24/34.

49 Âl-i İmrân 3/138; Yûnus 10/57

50 Hûd 11/46; eş-Şuarâ 26/124-136; Lokmân 31/13.

51 Hacımuftuoğlu, *Kur'an-ı Kerim'in İrsad Üslubu*, 118.

manı, zemini ve muhataplarının idrak seviyelerini dikkate alarak farklı üsluplarda açıklamıştır. Bu bağlamda getirdiği hidayeti inkâr eden muhatapları kendi halinde bırakmamış, onların kalplerine yerleşen şüphe ve inkâr bulutlarını kaldırıp iman ve tevhit nuruyla aydınlatmak için değişik davet metotları önermiştir. Bu davet metotlarından biri de cehaletleri ya da inatları sebebiyle ilahî hakikatlere sırtını dönen, kalbini ve gönlünü tevhit nuruna kapatan insanlarla en güzel şekilde mücadele yöntemidir. Kur'an, en güzel cidâl örnekleriyle insanlara muhataplarıyla nasıl münazara edeceklerini öğretmiştir.

Cidâl kelimesi, ipi sağlamca bükmek, üstün gelmek, şiddetli olmak, muhkem ve sağlam yapmak anlamlara gelen جَدَلَ "c-d-l" fiilinin "müfâ'ale" babından mastarı olup, çekişme ve galip gelme yoluyla karşılıklı görüşme ve müzakere manasındır. Bu lügavî manalar değerlendirildiğinde cidâlin, karşılıklı tartışma yapmak, ipi bükerek gibi karşısındaki muhatabı güçlü kanıtlarla doğru olana çevirmek ve yanlış görüşünden vaz geçirmek gibi anlamlar taşıdığı görülür. Cidâlin asıl manasının, insanın karşısındaki rakibini sert bir zemine düşürmek olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁵²

Batı dillerinde "dialectica" olarak adlandırılan⁵³ cedel kavramı, mantık, felsefe ve kelam gibi ilimlerde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mantıkçılar cedeli şöyle tanımlamışlardır: Toplumda meşhur olan (meşhûrât) veya doğru kabul edilen müsellemler türü öncüllerden oluşturulan kıyastır.⁵⁴ Cedel, bir düşünce etrafında oluşan çelişkileri tartışarak doğruyu bulma ve gerçeği gösterme sanatı olarak da tanımlanmıştır.⁵⁵ Ayrıca cedel, bir iddianın doğruluk veya yanlışlığını ispatlamak maksadıyla yapılan tartışma kurallarından bahseden bir ilmin adıdır.⁵⁶

Cedel kavramı Kur'an'da değişik fiil ve isim kalıplarıyla yirmi dokuz âyette geçmektedir.⁵⁷ İki yerde cedel,⁵⁸ iki yerde cidâl,⁵⁹ yirmi yedi yerde

52 Râgıb el-İsfahânî, "c-d-l" 97; İbn Manzûr "c-d-l", 11/105.

53 Fenni, "cedel", 184; Atay, "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", 259-260

54 Kazvîni, *eş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantıkıyye*, 174; Ebherî, *İsâgûci*, 13.

55 Elmaî, *Kur'an'da Tartışma Metotları*, 26-27; Yavuz, *Kur'an-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, 4-5.

56 Yavuz, "Cedel", 7/208.

57 Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 202-203.

58 el-Kehf 18/45; ez-Zuhruf 43/58.

59 el-Bakara 2/197; Hûd 11/32.

mücâdele kökünden türeyen değişik fiil kalıplarıyla geçmektedir.⁶⁰ Cedel fiili ve müstakları Kur'an'da genel olarak "tartışılan konuyla ilgili doğru delil getirme ve karşılıklı tartışma yoluyla hakikat arayışı" gibi manalarda kullanılmıştır.⁶¹ Yanlışı savunan, gerçekleri reddederek insanları yanıltan, yanlışı doğru, doğruyu yanlış gösteren ve kesin delillere dayanmayan tartışmaları yasaklayan Kur'an, muhataplarıyla en güzel bir şekilde mücadeleyi ve gerçek bilgilerle hakikatleri ispatlamayı teşvik etmiştir.⁶² Nahl sûresi 16/125. âyeti tefsir eden müfessirler, cedel yönteminin de Kur'an'ın davet metotları arasında olduğunu söylemişlerdir.⁶³

2. Müfessirlerin "Hikmet, Mev'ize-i Hasene ve Cidâl" Kavramına Yaklaşımları

Kur'an kavramları çok boyutlu manalar ihtiva ettiğinden katmanlar halindeki bu manaların tefsir ve tevil edilmesi gerekir. Nüzul süreciyle eş zamanlı başlayan tefsir ve tevil faaliyetleri çok yönlü sürdürülmüştür. İlk dönemlerde rivâyet ve dilbilim ağırlıklı sürdürülen bu çalışmalar, zamanın ilerlemesiyle dirâyet boyutuyla da kendini göstermiştir. İslâmî fetihler neticesinde farklı kültür ve inançlarla karşılaşılması, ilmî, siyâsî ve kelâmî birçok ihtilafın ortaya çıkması ve kadim medeniyetlere ait ilmî birikimin Arapçaya tercüme edilmesiyle bir çok ilmî disiplinle bu ilimler arasında etkileşim başladığı gibi Kur'an kavramlarının yorumlanmasında da farklılaşmalar görülmüştür.⁶⁴ Bu farklılaşmalara bir örnek vermek ge-

60 en-Nisâ 4/107, 109, 109; el-En'âm 6/25, 121; el-A'râf 7/71; el-Enfâl 8/6; Hûd 11/32, 74; er-Ra'd 13/13; en-Nahl 16/11, 125; el-Kehf 18/54, 56; el-Hac 22/33, 8, 68; el-Ankebût 29/46; Lokmân 31/20; el-Gâfir 40/4, 5, 35 56, 69; eş-Şûrâ 46/35; el-Mücâdele 58/1.

61 Yavuz, "Cedel", 7/ 208.

62 el-Ankebût 29/49; el-Gâfir 40/5; Hacımuftüoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de İrşâd Bağlamında "Mücadele" Kavramının İncelenmesi", 23-42.

63 İslâm düşünce tarihinde ilk dönemlerden itibaren Kur'an'ın tartışma yöntemlerini konu edinen "cedelü'l-Kur'ân" adında bir ilim dalı teşekkül etmiştir. Bu ilimle alakalı çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Rukneddîn el-Âmidî'nin (ö. 615/1218) *el-İrşâd* adlı kitabı, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Kâfiye fi'l-cedel* isimli eseri, Necmüddin et-Tûff'nin (ö. 716/1316) *Cedelü'l-Kur'ân'ı*, Muhammed et-Tûmî'nin *el-Cedel fi'l-Kur'âni'l-Kerim'i*, Zâhir Avvâd el-Elmaî'nin *Menâhicü'l-cedel fi'l-Kur'âni'l-Kerim'i* ve Yusuf Şevki Yavuz'un *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* isimli eseri bu alanda yazılan eserlerin bir kısmıdır. Doğan, "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel", 157-174.

64 Kutluer, "Hikmet", 17/503-511.

rekirse, erken dönem sayılan ikinci hicrî asırda Mukâtil b. Süleymân, (ö. 150/767) hikmet kavramını Kur'an'ın emir ve nehiyleri doğrultusundaki öğütleri, derin anlayış (fehmi), ilim, hüküm, nübüvvet, Kur'an'ın tefsiri ve bizzat Kur'an olarak açıklarken⁶⁵ İbn Rüşd, (ö. 595/1198) "kesin delillere dayanan burhânî bilgi" olarak açıklamıştır.⁶⁶ Fahreddîn er-Razî, (ö. 606/1210) hikmeti "kesin inancı ifade eden kesin delil ve bütün şüpheleri ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı söz" olarak tanımlarken,⁶⁷ Cürçânî, (ö. 816/1413) "insanın ilmî dirâyeti nispetinde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesi" şeklinde tanımlamıştır.⁶⁸ Bu tanımlamalara bakıldığında tarihi süreçte kavramların yorumlanmasında özellikle felsefe ve mantık gibi akli istidlale dayanan ilmî disiplinlerin etkisiyle farklılaşmaların meydana geldiğini görmek mümkündür.

Müfessirler, Nahl sûresi 125. âyetteki kavramları zaman içinde farklı yorumlamalara tabi tutmuşlardır. Mukâtil b. Süleyman, bu âyetteki hikmeti, Kur'an olarak açıklarken, mev'ize-i hasene ve en güzel mücadeleyi de Kur'an'ın ihtiva ettiği emirler ve yasaklar olarak yorumlamıştır.⁶⁹ Taberî, (ö. 310/923) hikmeti, Allah Teâlâ'nın vahyi, mev'ize-i haseneyi, Allah Teâlâ'nın kitabında kafirlere karşı hüccet kıldığı ibret verici hadiseler, cidâli de Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesini ifa ederken Allah'ın emrettiği hususlara karşı gelmeden en güzel tartışma yolları şeklinde tefsir etmiştir.⁷⁰

Mâtürîdî, (ö. 333/944) bu âyet bağlamında hikmeti, Kur'an ve Kur'an'a dayalı kesin deliller, mev'ize-i haseneyi, Allah Teâlâ'nın Kur'an'da kafirlere yaptığı güzel öğütler, cidâli de Allah'ın dinini kabul etmeleri için inkarcılarla yumuşak sözlerle tartışma olarak yorumlamıştır.⁷¹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, (ö. 373/983) âyetteki hikmeti, Kur'an ve nübüvvet, cidâli de kibar ve nazik davranarak kesin kanıtlarla tartışma olarak açıklamıştır.⁷² Mâverdî (ö. 450/1058) hikmeti, kitap ve nübüvvet membalarından

65 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 28-29

66 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 31.

67 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/286-287.

68 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, 81.

69 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/244.

70 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/402.

71 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 3/131.

72 Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2/251.

fişkırın ilim olarak tefsir ederken mev'ize-i haseneyi Kur'an'ın emir ve yasakları, en güzel şekilde mücadeleyi de Allah'ın dinini tebliğ ederken karşılaşılan eziyetlerden dolayı gönül koymadan affetmek, akılları sefâhete düşürmeden muhatapların kalplerine dokunmak, gafletten uyarmak ve insanlara anlayışları nispetinde konuşmak şeklinde tefsir etmiştir.⁷³

İşârî tefsirin öncülerinden Kuşeyrî, (ö. 465/1072) bu âyetteki hikmeti, söz ile eylem birliği yani Allah'ın dinine davet eden kimsenin sözleriyle davranışlarının uyumlu olması şeklinde açıklarken, mev'ize-i haseneyi, kaba ve sert davranmadan ilmî gerçeklere ve doğru verilere dayanarak yapılan va'z ve nasihat, en güzel mücâdeleyi de en kuvvetli deliller ve en anlaşılır yöntemlerle mücadele olarak tefsir etmiştir.⁷⁴ Begavî'nin (ö. 516/1122) bu kavramlara yaklaşımı da şu şekildedir: "Hikmetten maksat Kur'an'dır. Mev'ize-i haseneden murat, şiddet ve kaba davranış olmaksızın rıfk ve yumuşaklıkla muhatapları terğîb ve terhîble Allah'ın dinine davettir. Cidâl yani en güzel mücadeleden maksat ise, insanları hakka davette ve risaleti tebliğde kusur etmeden onların eza ve cefalarından da uzak durarak en güzel yöntemle tartışmaktır."⁷⁵

Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre bu âyetteki hikmet, doğrudan doğruya Kur'an'ın kendisi olabileceği gibi gerçekleri açıklayan, şüpheleri izale eden delil, sahih ve sağlam söz de olabilir. O, Mev'ize-i haseneden maksadın, muhataplara faydalı nasihat, en güzel mücadelenin de şiddet ve kabalıktan uzak yumuşak bir üslupla mücadele olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Şii tefsirinin önemli temsilcilerinden Tabersî, (ö. 548/1154) Kur'an'ın emir ve yasaklarla kötü ve çirkin olanları engelleyip güzel ve maruf olanları celp ettiği için hikmetle muradın Kur'an, mev'ize-i hasenenin kalpleri yumuşatarak güzel olana teşvik eden, çirkin olanlardan sakındıran söz, en güzel mücadelenin de Kur'an ve diğer hüccetlerle yapılan tartışma olduğunu söylemiştir.⁷⁷

Buraya kadar görüşlerine yer verdiğimiz mütekaddimîn müfessirlerin çoğunun bu âyetteki hikmeti Kur'an, nübüvvet, şüpheden arınmış delil ve sözle fiil uyumu olarak açıkladıkları görülmüştür. Mev'ize-i hase-

73 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/220.

74 Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3/337.

75 Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/52.

76 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/485.

77 Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 6/167.

ne kavramını, Kur'an'ın ihtiva ettiği emirler ve yasaklar, Allah Teâlâ'nın kitabında kâfirlere karşı hüccet kıldığı ibret verici hadiseler, Kur'an'ın emir ve yasakları, kibar ve nazik davranarak ilmi gerçeklere ve doğru verilere dayanarak yapılan nasihat ve tergîb ve terhîble Allah'ın dinine davet gibi manalarla açıklamışlardır. En güzel mücadeleyi yani cidâli de tebliğ vazifesini ifa ederken en güzel tartışma yolları, alçak gönüllü ve yumuşak sözlerle tartışma, affetmek, muhatapların kalplerine dokunmak, gafletten uyarmak, insanlara anlayışları nispetinde konuşmak, kuvvetli deliller ve en anlaşılır yöntemlerle mücadele olarak tefsir etmişlerdir.

Nahl sûresi 125. âyette yer alan hikmet, mev'ize-i hasene ve cidâl kavramlarının izahındaki değişim İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl*'de yaptığı açıklamalardan sonra geleneksel anlayışın dışına çıkarak mantikî ve felsefî bir kisveye bürünmeye başlamıştır. İbn Rüşd'ün bu kavramlarla ilgili açıklamalarından etkilendiği belli olan Fahreddîn er-Râzî, bu kavramların izahında İbn Rüşd'ün görüşlerini daha geniş olarak açıklamıştır. Râzî'nin, İbn Rüşd çizgisinde bu kavramlarla ilgili mantikî ve felsefî yorumları, kendilerinden sonraki birçok müfessiri etkilemiştir.⁷⁸

İbn Rüşd'e göre Kur'an, her seviyeden insana hitap etmektedir. Onun ihtiva ettiği ilimler, toplumun çoğunluğu tarafından anlaşılabilir bir üsluptadır. İnsanların fitratları, anlayış ve kavrayış kabiliyetleri farklı olduğu için Kur'an'ı anlamaları da farklıdır. İbn Rüşd, bu bağlamda en-Nahl 16/125. âyetteki hikmeti, kesin kanıt yöntemi olan burhânî kıyas,⁷⁹ mev'ize-i haseneyi, makbûlat⁸⁰ ya da zanniyyât⁸¹ kabilinden önermelerden oluşan hatabî kıyas, cidâli de diyalektik yani meşhur ve müselleme öncüllerden oluşan cedelî kıyas⁸² olarak yorumlamıştır. İbn Rüşd, Kur'an'ın ilim ve kavrayış olarak toplumun üst sınıfında yer alan ulemâ ve filozof

78 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/287; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, 4/316; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/ 332-333; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/454.

79 Burhân: "Kesin bilgiyi netice verebilmek için delaleti kesin olan öncüllerden oluşan kıyastır." bk. Ebherî, *İsâgûcî*, 14.

80 Makbûlât: "Doğru konuşacağına inanılan, saygınlıkları makbul, ulemâ ve meşayih gibi kimselerin söylediği önermelerdir." bk. Bursevî, *Şerhu tasavvurât ve tasdikât mîzânu'l-intizâm*, 309.

81 Zanniyyât: "Aklın doğruluğuna karar veremediği önermelerdir. Akıl, zıddını ihtimal dâhilinde görmekle birlikte, iki taraftan birini tercih eder." bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Mî'yar-ı Sedad*, 109.

82 Bursevî, *Şerhu tasavvurât ve tasdikât mîzânu'l-intizâm*, 309

kesimini hikmetle yani kesin kanıt olan burhanî kıyas yöntemiyle, anlayış ve kavrayışları daha düşük seviyede olan avam kesimini mev'ize-i hasene yani hatabaya dayanan zannî kıyas yöntemleriyle, yarı aydınları daha çok kelimcilerin kullandığı cedel yani diyalektik yöntemiyle, dine ve hakikate davet ettiğini söylemiştir.⁸³

Kur'an'ın esas maksadını, ilahî hakikatleri muhataplarına öğretmek olarak açıklayan İbn Rüşd, Kur'an'ın davet metodunda değişik kıyas yöntemlerini kullanıldığını ileri sürmüştür. Ona göre Kur'an, en çok hatabe (retorik) yöntemini kullanmıştır. Çünkü bu yöntem, insanların çoğunun anlayış ve kabiliyetlerine daha uygundur. Bu sınıftaki insanların ilmî seviyeleri Kur'an'ı tevil etmeye yeterli değildir. Kur'an, cedel (dialektik) yöntemini daha çok hakikatleri inkâr eden muhatapları ikna için kullanmıştır. Bu sınıfa dahil olanlar, Kur'an'ı tevil edebilecek ilmî yeteneğe sahiptirler. Kur'an'ın bu iki tasdik yöntemine nazaran daha az kullandığı hikmet, (kesin kıyas) toplumun en üst seviyesinde bulunan ilim ehli içindir. Kur'an'ı anlamada gerçek tevil ehli bunlardır.⁸⁴

Fahreddin er-Râzî, kendi dönemine kadar yazılan tefsirlerde bu âyetteki kavramlar hakkında yeteri kadar açıklama bulamadığını söyledikten sonra kendi görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Allah Teâlâ, insanları hak dine hikmet, mev'ize-i hasene ve en güzel cedel yöntemleriyle davet etmeyi istemektedir. İnsanları bir hakikate ya da bir inanca davet etmek için davet edenin elinde muhatapları ikna edici güçlü delillerin olması gerekir. Davetçinin bu delilleri kullanmasındaki hedefi, ya davet ettiği hakikati ve inancı muhataplarının kalbine yerleştirmek, ya da inkâr eden muhatapları ilzam edip susturmaktır. Davetçinin elindeki deliller ya yakînî, ya zannî ya da ilzâmî olur. Bunlardan yakînî olan hikmet olup, delillerin en güçlüsü ve şerefliisidir. Zannî olan mev'ize-i hasene, ilzâmî olan da cedeldir.”⁸⁵

Râzî'nin anlayışına göre, inkârcı muhatapları ilzam ederek susturmak için serdedilen yöntem iki türdür. Birincisi, bütün insanlar ya da seçkin insanlar tarafından kabul edilen meşhûrât ve müsellemlât türü öncüllerden oluşan kıyastır. Bu kıyas formu âyette geçen *“en güzel mücadele”* yöntemi olan cedeldir. İkincisi, batıl ve gerçek olmayan öncüllerden

83 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, 31.

84 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, 30-31.

85 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/286.

oluşan kıyastır. Bu kıyas formunu kullananların maksadı, muhataplarının berrak ve salim zihinlerini bulandırarak kendi batıl görüşlerini kabul ettirmeleridir. Onların bu çabaları mantık ilminde safsata ve mugalata olarak isimlendirilir. Âyetteki “*en güzel şekilde mücadele et*” emri, asılsız ve batıl delillerle safsata ve mugalata yaparak selim akılları ve saf zihinleri bulandırmaya çalışanlarla yapılacak olan mücadeledir.

Râzî, âyetteki üç delilden hareketle üç sınıf ilim ehlinin olduğunu dile getirmiştir. Birincisi, kemâl ehli insanlardır. Bunlar hikmet ehli oldukları için kendilerine kesin bilgi ifade eden burhanî delillerle hitap edilir. İkincisi, gerçek olmayan delillerle muhataplarını ifsat eden kimselerdir. Bunlarla mücadele için cedel yöntemi kullanılır. Üçüncüsü, bu iki uç nokta arasında kalan orta sınıf insanlardır. Bunlar, kemâl derecesine ulaşamamış olsalar da fitratları bozulmadığından batıl safsatalarla uğraşmazlar. Bunlara mev'ize-i hasene ile hitap edilir.⁸⁶

İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî'nin hikmet, mev'ize-i hasene ve cidâl kavramlarına klasik anlayışın dışında mantıkî bir açılım getirmelerinden sonra müteahhirîn dönemi müfessirleri de bu kavramların yorumlanmasında genel olarak iki ana damara ayrılmış gibi durmaktadırlar. Özellikle rivâyete dayalı tefsirlerle bir kısım dirâyet tefsirlerinde mütekaddimîn müfessirlerinin anlayışı devam ettirilerek bu kavramlar geleneksel çizgide tefsir edilmiştir. Dirâyete dayanan bazı tefsirlerde de İbn Rüşd ve Râzî'nin yaklaşımları esas alınarak söz konusu kavramlar mantık ilminin verileri ışığında açıklanmıştır. Diğer bazı müfessirler de iki yaklaşımı mezcetmeyi tercih etmişlerdir. Bazı tefsirlerden örnekler vermek bu hususun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Beyzâvî, (ö. 685/1286) söz konusu kavramlardan hikmeti, şüpheleri gideren, hakikati açıklayan kuvvetli delil olarak açıklarken mevize-i haseneyi hatabe yani zanniyât ya da makbûlat türü öncüllerden oluşan kıyas olarak, cidâli de meşhûrât kabilinden öncüllerden oluşan kıyas türü ve muhatabın kalbini kazanmak için yumuşak bir yöntem uygulamak şeklinde mantıkî yoruma tabi tutmuştur.⁸⁷ Ebü'l-Berekât en-Nesefî'de (ö. 710/1310) mütekaddimîn dönemi müfessirlerinin yolunu takip ederek bu kavramları Kur'an, terğîb ve terhîble Allah'ın dinine davet ve tebliğ vazifesini ifa ederken alçak gönüllü ve yumuşak sözlerle tartışma olarak

86 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/287.

87 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/244.

açıklamıştır.⁸⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, (ö. 745/1344) İbn Abbâs'dan (ö. 68/687) naklen hikmeti Kur'an, nübüvvet ve fıkıh, mev'ize-i haseneyi genel olarak Kur'an'ın özel olarak Nahl sûresinin ihtiva ettiği öğütler, en güzel cidâli de kabalıktan ve şiddetten uzak rıfk ile davet olarak tefsir etmiştir.⁸⁹

Bu âyetteki kavramların izahında İbn Rüşd ve Râzî'nin yolunu takip eden Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, (ö. 730/1329) bir hakikate davet edenin elindeki delillerin öncelikle çelişkiden uzak, gerçeğe mutabık, asla şüphe ihtimali bulunmayan doğruluğu kesin önermelerden oluşan burhânî deliller ya da muhatapları ikna edici makbul ya da zannî önermelerden oluşan hatâbî deliller olması gerektiğini söylemiştir. Eğer muhatap bu iki yoldan biriyle hakikati kabul etmiyorsa son olarak öncülleri büyük çoğunluk tarafından kabul gören ya da muhatapın kabul etmeye mecbur kalacağı ilzâmî önermelerden oluşan cedele dayalı deliller olması gerektiğini ifade etmiştir. Nîsâbûrî, hikmetin kesin öncüllerden oluşan burhânî kıyasa, mev'ize-i hasenenin hatabî kıyasa ve en güzel yöntemle mücadelenin de cedelî kıyasa işaret ettiğini açıklamıştır.⁹⁰ İbn Âdil, (ö. VIII./XIV. yüzyıl) diye maruf Sirâcuddîn Ömer, tefsirinde Nîsâbûrî'nin görüşlerini tekrar etmiştir.⁹¹

Nahl sûresi 125. âyetteki kavramları hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn dönemi müfessirlerinin yaklaşımlarını bir arada memzûc bir tarzda zikreden müfessirler de vardır. Ebüssuûd Efendi, (ö. 982/1574) tefsirinde öncelikle hikmetle muradın, şüpheleri izale eden, hakikatleri açıklayan sahih ve kuvvetli deliller, mev'ize-i hasene ile muradın muhatapları ikna edici hatabî deliller, en güzel şekilde mücadeleyi de hakikatleri kabul etmeyen inatçıları susturmak için herkes tarafından ya da hasım tarafından kabul edilen öncüllerden oluşan kıyaslarla mücadele etmek şeklinde açıklamıştır. Bu davet yöntemlerine Hz. İbrahim'in Nemrûd ile mücadelesini örnek veren Ebüssuûd Efendi, âyetteki hikmetin ve mev'ize-i hasenenin bizzat Kur'an'ın ihtiva ettiği kanıtlar olabileceğini de söylemiştir.⁹²

88 Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/242.

89 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/612.

90 Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, 4/316.

91 İbn Âdil el-Hanbelî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, 12/187.

92 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/151.

Ebüssuûd Efendi'nin bu memzûc yaklaşımının bir benzerini de İbn Acîbe'de (ö. 1224/1809) görmekteyiz. Öncelikle hikmet kavramını nebevî siyaset ya da hakikati ispat eden sağlam delil olarak açıklayan İbn Acîbe, mev'ize-i haseneyi de Kur'an'ın öğütleri ya da muhatapları ikna eden faydalı nasihatler olarak tefsir etmiştir. En güzel şekilde mücadeleyi, kolaylık gösterip yumuşak bir dil kullanarak mücadele olarak değerlendirmiştir. İbn Acîbe, bu açıklamalardan sonra İbn Cüzey'den (ö. 741/1340) naklen mantıkçıların bu davet yöntemlerini burhân, hatâbe ve cedel olarak isimlendirdiğini bildirmiştir.⁹³

Âlûsî (ö. 1270/1854), bu âyetteki kavramların açıklamasında öncelikle selef müfessirlerinin görüşlerine yer verdikten sonra erbâb-ı ukûl dediği mantıkçıların ve felsefecilerin bu âyetle istidlal ederek, insanları hakikate davette sînâât-ı hams içinden muteber olan burhân, hatâbe ve cedel yöntemlerini tercih ettiklerini söylemiştir. Çünkü âyette davet metodu bu üç yoldan biri üzerine bina edilmiştir. İnsanların anlayış kabiliyetleri farklı olduğu için davetin mertebeleri de farklılık arz etmektedir. Bu konuda Fahreddîn er-Râzî'nin görüşlerini aktaran Âlûsî, sînâât-ı hams içinden şiir ve mugalatanın hakikate davet yolları arasına yer alamayacağını ifade etmiştir. Şiir türü kıyasların öncülleri hayali olduğundan hakikate davet yöntemlerinden olamaz. Muhayyelât, hayal gücü vasıtasıyla insanları olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen mukaddimelerdir. Bunlar hayalin ürettiği öncüller olduğundan mantıkî tasdikten kabul edilmezler. Mugalata ise vehmin uydurduğu asılsız ve yalan öncüllerden oluştuğu için davet metodu olamaz.⁹⁴

İbn Âşûr (ö. 1973), Nahl sûresi 125. âyetteki kavramları açıklama sadedinde öncelikle hikmetin felsefî manaları üzerinde durmuştur. Bu bağlamda hikmeti, hatadan arınmış kuvvetli bir marifet ve beşer gücü nispetinde eşyanın hakikatlerini ve mahiyetlerini olduğu hal üzerine bilmek şeklinde açıklamıştır. Ona göre insanların hallerini ıslah etmeye yönelik her ilim ve her söz hikmettir. Peygamberlerin ilimleri ve sözleri hikmettir. Mev'ize, muhatabın kalbini yumuşatarak hayırlı işlere sevk eden söz anlamıdır. Bu itibarla mev'ize, hikmetten daha hususidir. Mev'izenin güzelliyle nitelendirilmesi insanların buna rağbetini artırmak içindir. Ayrıca âyete mev'izenin hikmet üzerine atf edilmesi, her iki kavram arasındaki

93 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/174.

94 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/254-255.

farklılığa işaret etmek içindir. Mücadele ve cidâl kavramı, bir görüşü doğruya çevirmek için kanıt getirmek ve hakikate aykırı söz ve fiilleri iptal etmek manasınadır. Mücadelenin en güzel bir şekilde olması ise hakkı ispat ederken hakikat dışı söylemlere tevessül edilmemesi içindir. Kur'an'ın bu davet yollarının her üçünü de içerdiğini söyleyen İbn Âşûr, Hz. Peygamber'in de kendi hutbelerinde muhataplarının anlayış ve tutumlarına uygun olarak davetin bu üç yolunu kullandığını söylemiştir. Bu âyetin, aklî istidlal yollarını bir arada zikretmesini Kur'an'ın ilmî i'câzlarından biri olduğunu ifade eden İbn Âşûr, bu yolların mantık ilminde "sınâât" olarak isimlendirilen burhân, hatâbe ve cedel olduğunu söylemiştir. Bu üç istidlal yolu, yakînî ya da meşhur ve müselleme öncüllerden oluştuğu için makbul sayılırken hayalî ve vehmî öncüllere dayalı safsata ve şiir sahih istidlal yollarından sayılmamıştır.⁹⁵

İbn Âşûr'a göre âyetteki hikmet, mantıktaki kesin kıyas olan burhâna karşılık gelmektedir. Çünkü burhân, nakîza ihtimali olmayan gerçek öncüllerden oluşan kıyastır. Bu da eşyanın olduğu hal üzerine bilinmesini ifade eden hikmetin kendisidir. Âyetteki mev'ize-i hasene, mantıktaki hatâbeye karşılık gelmektedir. Çünkü hatâbe, zannî öncüllerden oluşan kıyas türüdür. Âyetteki mücadele ve cidâl kavramları da mantıktaki cedel/dialecticanın karşılığıdır. Çünkü en güzel şekilde mücadele, toplumun büyük kısmının ya da bizzat muhatabın kendisinin kabul ettiği öncüller kullanarak onu yanlış fikrinden ve hatalı inancından döndürmektir.⁹⁶

Görüldüğü gibi İbn Rüşd ve Fahreddîn er-Râzî'nin âyetteki kavramlara klasik anlayışın dışında mantıkî anlamlar yüklemesinden sonra müteahhirin dönemi müfessirlerinin birçoğu bu yönelişi devam ettirmişlerdir. Yakın dönemde yazılan *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* isimli eserde de aynı yaklaşımı görmemiz mümkündür. Âyetin, her seviyeden insana yönelik davetin ve tartışmanın nasıl olması gerektiği konusunda bir yöntem bilgisi verdiği dile getirilmiştir. İbn Rüşd'den sonra birçok İslâm âlimi ve müfessir âyetteki hikmetin, klasik mantıktaki burhâna, mev'izanın hatâbeye, cidâlin de mantıktaki cedele tekabül ettiğini söylemişlerdir.⁹⁷

Müteahhir dönemi müfessirlerinin bu âyetteki söz konusu kavramlara mantıkî anlamlar yüklemelerini eleştirenler de olmuştur. İbn Kayyim

95 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/ 331.

96 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/ 332-333.

97 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/454.

el-Cevziyye (ö. 751/1350), bu âyetin tefsirinde Allah Teâlâ'nın insanların anlayış ve kabiliyetleri nispetinde davet yöntemlerini üçe taksim ettiğini söylemiştir. Hakikatten yüz çevirmeyen zeki ve anlayışlı kimseler hikmetle, gafleti sebebiyle anlayıştan uzaklaşanlar tergîb ve terhîbi içeren ve Allah'ın emir ve yasaklarını hatırlatan mev'izeyi haseneyle davet edilir. Hakkı kabul etmekte inat eden inkarcılar da en güzel mücadeleyle davet edilirler. Âyette anlatılmak istenenlerin bu yollar olduğunu söyleyen İbn Kayyim, Yunan medeniyetinin esiri olmuş kimselerin iddia ettiği gibi hikmetin mantıkî burhân, mev'izenin hatâbî kıyas ve mücadelenin de cedelî kıyas olmadığını söylemiştir. Kur'an kavramlarına bu gibi yaklaşımların tehlikeli ve batıl bir saplantı olduğunu belirten İbn Kayyim, Kur'an kavramlarının mantıkî tanımlamalarla açıklanmasını selefî yolundan saptamak olarak değerlendirmiştir. Bu konuda İbn Rüşd ve Râzî'yi eleştirmiştir.⁹⁸

Sonuç

Bir düşüncenin ve mananın ifade edilmesinde anahtar görevi üstlenen kavramlar, metni inşa eden en önemli unsurlardır. Kavramların tasavvur ve tasdik düzeyinde anlaşılması metni her yönüyle işlevsel hale getirir. İlâhî vahiy olan Kur'an'ın anlaşılmasında ve pratik hayatla irtibatlandırılmasında kavramların rolü önemlidir. Müfessirler, Kur'an kavramlarını açıklarken âyetlerin bağlamından hareketle farklı yönelişler ve yöntemler geliştirerek tarihî süreçte gelişen ilmî disiplinlere bağlı olarak farklı yorumlar yapmışlardır. Müfessirler, araştırdıkları kavramın tarihî süreçte anlam değişmesine uğrayıp uğramadığını da belirlemeye çalışmışlardır. Kur'an kavramlarının anlamlarının değişmesinde farklı sebepler vardır. İslâmî fetihler neticesinde farklı medeniyetlere ait ilmî birikimin Arapçaya tercüme edilmesiyle ilmî disiplinler arasındaki etkileşim de bu sebepler arasında gösterilebilir.

Tarihî süreçte müfessirlerin Nahl sûresi 125. âyette yer alan "hikmet, mev'ize-i hasene ve cidâl" kavramlarına yaklaşımlarına bakıldığında müttekaddimîn dönemi müfessirleri, hikmeti genellikle Kur'an, nübüvvet, şüpheden arınmış delil ve sözle fiil uyumu olarak açıklamışlardır. Mev'ize-i haseneyi, Kur'an'ın ihtiva ettiği emirler ve yasaklar, Allah Teâlâ'nın kitabında kâfirlere karşı hüccet kıldığı ibret verici hadiseler, kesin kanıt-

98 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tefsîru'l-kayyim li'l-İmâm İbn el-Kayyim*, 344.

larla nasihat, Kur'an'ın emir ve yasakları, tergîb ve terhîble Allah'ın dinine davet gibi manalarla yorumlamışlardır. En güzel mücadeleyi yani cidâli de tebliğ vazifesini ifa ederken yumuşak sözlerle tartışma, affetmek, muhatapların kalplerine dokunmak, gafletten uyarmak, insanlara anlayışları nispetinde konuşmak, kuvvetli deliller ve anlaşılır yöntemlerle mücadele olarak tefsir etmişlerdir.

Nahl sûresi 125. âyetteki hikmet, mev'ize-i hasene ve cidâl kavramlarının izahındaki değişim, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-makâl*'de yaptığı açıklamalardan sonra geleneksel anlayışın dışına çıkarak mantıkî bir kisveye bürünmeye başlamıştır. İbn Rüşd'ün bu âyetteki kavramlara mantık ilmi zaviyesinden yaklaşım İslâm davetini burhân, hatâbe ve cedel yöntemleri üzerine inşa etmesinden sonra, başta Fahreddîn er-Râzî olmak üzere müteahhirîn dönemi müfessirlerinin birçoğunun yaklaşımına göre bu âyetteki hikmet, klasik mantıktaki yakînî öncüllerden oluşan burhanî kıyasa, mev'ize-i hasene, makbul ve zannî öncüllerden oluşan hatâbeye, en güzel şekilde mücadele ise ilzâmî öncüllerle hasmı susturmak için kullanılan cedelî kıyasa tekabül etmektedir. Müteahhirîn döneminin bazı müfessirleri bu kavramların izahında geleneksel yaklaşımla beraber mantıkî yaklaşımı da yoruma ortak etmişlerdir.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007.

Ahmed Cevdet Paşa. *Mi'yar-ı Sedad*. İstanbul: Karabat ve Kasbar Matbaası, 1303.

Alkan, Yahya. "Hikmet". *Şamil İslâm Ansiklopedisi*. 3/273-274. İstanbul: Dergah Ofset, 2000.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Atay, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Münazara Metodu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969). 260-275.

Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Süleyman Müslim el-Hars. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1411.

Bezvâvî, Nâsîrüddîn Ebû'l-Hayr Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Bursevî, Seyyid Ahmed b. Ali. *Şerhu tasavvurât ve tasdikât mîzânü'l-intizâm*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1327.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.

Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/404-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fâzîle, ts.

Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Doğan, Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/24 (2011/2) 157-174.

Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer. *İsâgûcî*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.

Elmaî, Zâhir b. Avaz. *"Kur'an'da Tartışma Metotları"*. çev. Ercan Elbinsoy İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantiğa Giriş* Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Fenni, İsmail. *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaayi Âmire, 1341.

Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmârî. 8 Cilt. Mısır: Mektebetü'l Hilâl, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecüdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

Görgün, Tahsin. *"Kur'an (Mahiyeti)"*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/388-389. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Hacımüftüoğlu, Esra. *"Kur'an-ı Kerîm'de İrşad Bağlamında "Mücadele" Kavramının İncelenmesi"*. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 Aralık (2014) 23-42.

Hacımüftüoğlu, Hülya. *Kur'an-ı Kerim'in İrşad Üslubu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd*. thk. Ahmed Abdullâh Raslân. 5 Cilt. Kahire: b.y. 1419/1999.

İbn Âdil el-Hanbelî, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrir ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzî Münîr Balbekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâl Mustafâ el-Bâz, 1417/1997.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *et-Tefsîru'l-kayyim li'l-İmâm İbn el-Kayyim*, thk. Muhammed Hâmid el-Feskî. Beyrut: Dâru'l-Kütübii'l-İlmiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sadır, 1968.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'îati mine'l-ittisâl*. thk. Muhammed Ammar. Kahire: Daru'l Mea'rif, 1983.

Kazvînî, Necmüddîn Ömer b. Ali. *eş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantıkiyye*. İstanbul: y.y. 1305.

Kur'ân Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. Saîd Kuteyfe. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.

Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübii'l-İlmiyye, ts.

Mukatil b. Süleyman Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübii'l-İlmiyye, 1424/2002.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. nşr. Ali Özek. İstanbul: y.y. 1993.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medâri-kü't-tenzîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin. *Garâi-bü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1431/2010.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1413/1997.

Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.

Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

Tan, Bilal. *Kur'an-ı Kerim'de Hikmet Kavramı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, 1975.

Uludağ, Süleyman. *İslâmda Emr ve Yasakların Hikmetleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Vahidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Cedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'ân-ı Kerîm'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs*. 40 Cilt. Bingazi: Dâru Libya, ts.

Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Muhmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abiykân, 1418/1998.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 67-102

Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller
Tabaqāt al-Mujtahid al-Shafii and Their Roles in Intra-School Preference

Hasan Güler

Arş. Gör. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Ph.D. Research Assistant, Kafkas University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences
Kars/Turkey

e-mail: hasan_safii@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0226-2656>

DOI: 10.33718/tid.1109126

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Hasan Güler, "Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 67-102

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Şâfiî Müctehid Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller

Öz

İctihad, tahrîc ve tercih gibi fiqhî istidlâl yöntemleri temel alınarak oluşturulan müctehid tabakaları (tabakâtü'l-müctehidîn), mezhep mensubu bir fakihin mezhep içindeki faaliyetlerde hareket alanını belirlemesi bakımından oldukça önemlidir. Bu yönüyle müctehid tabakalarının mezhep içi tercihle sıkı bir irtibatının bulunduğu anlaşılmaktadır. Sahip oldukları ilmî seviye bakımından müctehid tabakalarında farklı mertebelere yerleştirilen müctehidler, buldukları yerde mezhep içi tercih faaliyetlerinin muhtelif yönlerini temsil etmektedirler. Bu çalışmada Şâfiî mezhebi esas alınarak oluşturulan müctehid tabakaları ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda ilk olarak erken dönem mezhep mensubu bazı fakihler tarafından yapılan çeşitli müctehid sınıflandırmaları incelenerek konuya giriş sağlanmıştır. Akabinde söz konusu tasniflerin zirvesini oluşturan İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'ye (öl. 643/1245) ait tasnif detaylarıyla irdelenerek hem Şâfiî müctehid tabakalarının mahiyetinin anlaşılması hedeflenmiş hem de bunların mezhep içi tercih faaliyetlerinde oynadıkları rol tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, Şâfiî Mezhebi, İctihad, Müctehid, Tabaka.*

Tabaqât al-Mujtahid al-Shafii and Their Roles in Intra-School Preference

Abstract

Tabaqât al-Ictihād which have been formed by based on fiqhî inference methods like ic-tihād, tahrîj and tarjih, are very important in terms of determining the field of action in the activities within the school of a faqih who is a member of the school. From this point of view, it is understood that mujtahid tabaqât have a close connection with intra-school preference. Mujtahids, who are placed in different ranks in the mujtahid tabaqât in terms of their scientific level, represent various aspects of intra-school preference activities where they are. In this study, Tabaqât al-Mujtahid has been tried to examined on the basis of the Shafii school. In this context, firstly, various mujtahid classifications made by some early sectarian jurists have been examined and an introduction to the subject has been provided. Subsequently, the classification of Ibn al-Salah al-Shahrezuri (d. 643/1245), who constituted the summit of the aforementioned classifications, has been examined in detail, aiming to understand the nature of the Shafi'i mujtahid strata and also to determine the role they played in the preference activities within the sect.

Keywords: *Fiqh, Shafii school, Ictihād, Mujtahid, Tabaqa.*

Giriş

Fetva kitaplarının yanı sıra fûrû ve usûl-i fıkıh eserlerinde kendisine yer bulan müctehid tabakaları genel olarak “tabakâtü'l-müctehidîn”, “tabakâtü'l-müftîn” ve “tabakâtü'l-fukahâ” gibi başlıklarla incelenmektedir. Müctehidden mukallide kadar mezhep içinde farklı ilmî seviyelere sahip fakihlerin hareket alanını belirleyen müctehid tabakaları, mezhep içi tercih açısından oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Nitekim fikhî istidlâl yöntemleri temel alınarak müctehid tabakaları oluşturulmuş ve böylece bunların mezhep içi işleyişte nasıl bir konumda oldukları saptanmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada Şâfiî mezhebi esas alınarak oluşturulan müctehid tabakaları ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın Şâfiî mezhebiyle sınırlandırılmasının sebebi, ülkemizde genel olarak konu hakkında yapılan çalışmalarda Hanefî mezhebinin esas alınıp Şâfiîlerin tasnifine ya hiç değinilmemesi, değinilse bile bunun kısa bilgilerle sınırlı kalmasıdır.¹ Bu durumun da alana dair bir eksikliği barındırdığı açık bir husustur. Zikredilen sebeplerden ötürü bu çalışmada Şâfiî müctehid tabakalarının mahiyetinin anlaşılmasının yanı sıra mezhep içi tercih faaliyetlerinde oynadıkları rol de tespit edilmeye çalışılmıştır.

Şâfiî mezhebinde henüz erken dönemde mezhebe mensup bazı fakihler tarafından ilmî seviyeleri dikkate alınarak çeşitli müctehid sınıflandırmalarının yapıldığı görülmektedir. Fakat söz konusu tasniflerde müctehidlerin mezhep içindeki faaliyetlerinin mahiyetine dair ayrıntılı bilgilere yer verilmemektedir. Bu durum İbnü's-Salâh'a kadar devam etmiştir. Müctehidlerin ilmî mertebelerine göre tasnifinin en sistematik halini teşkil eden İbnü's-Salâh'ın çalışması alana dair eksikliği büyük ölçüde gidermiştir. Bu sebepten ötürü çalışmamızı İbnü's-Salâh'tan önceki müctehid sınıflandırması ve İbnü's-Salâh'ın tasnifi şeklinde iki ana başlık halinde incelemeyi uygun gördük. İbnü's-Salâh'tan önceki tasnifler

1 Konuyla ilgili yapılmış bazı çalışmalar için bk. Keskiöglü, “Müctehidlerin Dereceleri”, 232-236; Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri”, 353-374; İnanır, “İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsı ve Değerlendirilmesi”, 65-86; Önder, “Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi”, 614-642; Apaydın, “Kemalpaşazâde'nin ‘Tabakâtü'l-Fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?’, 99-104; Temel, *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a*, 35-106; Ateş, “Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı”, 547-570; Çinar, “İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirmeleri”, 460-485; Çinar, “Müctehidlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme”, 577-609.

mezhep kaynaklarındaki mevcut bilgiler ışığında sunulurken bunların İbnü's-Salâh'ın tasnifiyle olan irtibatına da kısaca değinilmeye çalışılmıştır. Fakat çalışmanın omurgasını oluşturan İbnü's-Salâh'ın taksimi detaylarıyla ele alınarak incelenmiştir. İbnü's-Salâh'tan sonra müctehidler tabakalara ayıran bazı mezhep fakihlerinin bu tasniflerinde İbnü's-Salâh'ı esas aldıkları ve büyük oranda onun tasnifini benimseyerek konuyu işledikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu fakihlerin tasnifine ayrıca değinilmemiş, bunun yerine konuya dair varsa farklı görüş ve katkılarına temas edilmekle yetinilmiştir.

Müctehid tabakalarının mezhep içi tercih açısından en önemli özelliği bu tasnifin, Şâfiî mezhebi özelinde ilmî düzeylerine göre mertebelere ayrılan müctehidler (müftülerin) mezhep içindeki ictihad, tahrîc, tercih ve taklid gibi faaliyetlerini ne şekilde yapacaklarına dair oldukça önemli detaylara yer vermesidir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın, müftülerin hareket alanını belirleme açısından büyük bir başarı kaydederek mezhep içinde bu alanın kurucusu olduğu söylenebilir. Nevevî (öl. 676/1277) ise hocasına ait birikimden yer yer uzun alıntılarda da bulunarak bunu özümsemesinin yanı sıra bu birikime birtakım ilavelerde bulunmuş ve bunu kendisinden sonraki nesiller için daha uygulanabilir hale getirmiştir. Bunun bir yansıması olarak da Nevevî'nin bu konularda müteakip mezhep fukahâsı tarafından İbnü's-Salâh'a nispetle daha çok hüsnü kabul gördüğü söylenebilir. Nitekim konuya dair çalışma yapan müellifler İbnü's-Salâh'tan ziyade Nevevî'ye atıfta bulunmuşlardır.

1. İbnü's-Salâh'tan Önce Müctehidler Tasnifi

Özelde Şâfiî mezhebinde olmak üzere genel olarak müctehidler ilmî seviyeleri bakımından ilk defa İbnü's-Salâh ile sistematik anlamda mertebelere tasnif edildiği kabul edilmektedir.² Aynı zamanda fikhî istidlâl tabakâtının en yaygın hali kabul edilen İbnü's-Salâh'ın bu tasnifi, mütekaddim dönem fakihlerin son bulup müteahhirîn fukahâ döneminin başladığı zamana denk gelmektedir.³

2 Bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, 33; Kaya, "Tabakat (Fıkıh)", 39/293; Apaydın, "İctihad", 21/439; Önder, "Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi", 617; Temel, *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a*, 92; Çinar, "Müctehidler Tabakaları Hakkında Bir İnceleme", 594.

3 Kaya, "Tabakat (Fıkıh)", 39/293.

Zikredilen bilgilerden hareketle Şâfiî mezhebinde İbnü's-Salâh'tan önce müctehidlerin herhangi bir şekilde tasnife tâbi tutulmadıkları anlaşılmamalıdır. Zira henüz erken dönemden bazı Şâfiî fakih ve usûlcülerin küçük ölçekte de olsa müctehidleri ilmî düzeylerine göre derecelere ayırdıkları görülmektedir. Bunlardan birisinin de Kaffâl el-Mervezî (öl. 417/1026) olduğu anlaşılmakta, hatta Bakır, Kaffâl el-Mervezî'nin müctehidlerin tabakaları konusunu işleyen ilk kişi olduğunu iddia etmektedir.⁴ İbnü'r-Rif'a'nın (öl. 710/1310) *Kifâyetü'n-nebîh* isimli eserinde kaydettiğine göre Mervezî, müctehidleri temelde “mutlak ve mukayyed” diye ikili bir tasnife tâbi tutmaktadır. Mutlak müctehidi, bağımsız icthad için aranan şartlara sahip olup bu doğrultuda hüküm ve fetva veren kişi şeklinde tanımlayan Mervezî, yaşadığı dönemde bu seviyede müctehidlerin bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre mukayyed müctehid ise Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (öl. 204/820) gibi müctehid imamlardan birisinin mezhebine intisap eden kişidir. Bu müctehidler, intisap ettikleri imamın mezhebinden hiçbir şeyi kaçırmayacak derecede mezhep imamının usûlüne ve görüşlerine vâkıftırlar. Bu kimselere bir şey sorulduğunda o konuda imamın açık bir ifadesi (nas) varsa onunla cevap verirler. Aksi halde mezhebin sınırları içerisinde icthad edip mezhep imamının usûlü çerçevesinde tahrîcde bulunduktan sonra icthadlarının gerektirdiği şekilde fetva verirler. Mervezî'ye göre bu seviyede müctehid de çok az bulunmaktadır.⁵

İlerleyen kısımlarda görüleceği üzere İbnü's-Salâh'ın müctehidleri “müstakil” ve “müstakil olmayan” şeklindeki tasnifi, Mervezî'nin müctehid sınıflandırmasıyla birebir örtüşmektedir. Bununla birlikte İbnü's-Salâh, müstakil olmayan müctehidleri detaylıca kendi içinde bir sınıflandırmaya tâbi tutarken Mervezî, müstakil olmayan müctehidlerin ilmî faaliyetleri hakkında kısaca bilgi vermekle yetinmiştir. Dolayısıyla bu müctehidlere, İbnü's-Salâh'ın tasnifinde yer alan “müntesib müctehid” isminin verilmesi mümkündür.

Mezhep içinde erken dönemden bir diğer müctehid sınıflandırması da İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (öl. 478/1085) aittir ki Cüveynî'nin tasnifi bu literatürün ilk örneklerinden kabul edilir.⁶ Cüveynî, *el-Gıyâsî* is-

4 Bk. Bakır, *Horasan Şâfiiliği ve Râfiî*, 291.

5 İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, 18/71.

6 Kaya, “Tabakat (Fıkıh)”, 39/293; Önder, “Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönün-

miyle meşhur eserinde müctehidlerin mertebelerini üç sınıf olarak tespit ettikten sonra bunları ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.⁷

a. Kendi başına şer'î hükümlerin tamamına hâkim olanlar: Bu seviyede olanlar, ictihad şartları içerisinde yer alan ilimleri kendilerinde cem' eden müftülerdir. Ayrıca söz konusu ilimlerin muhtevasına takva ve isabet üzere olmak gibi hususiyetler de girmektedir.⁸ Esas itibariyle Cüveynî, bu anlatımla sonraki mezhep fukahâsınca müstakil müftü/müctehid olarak tanımlanan kimseleri kastetmektedir. Nitekim Cüveynî, mütekaddim âlimlerin bu seviyedeki müctehidler için gerekli olan altı tane ilmî hususiyet saydıklarını belirtmektedir. Bunlar; Arapçayı kendi başına tam olarak bilmek, Kitâb'ın şer'î hükümlere taalluk eden âyetlerini bilmek, sünnete bütün yönleriyle tam bir şekilde vâkıf olmak, mütekaddim âlimlerin görüşlerini bilip bunlara hâkim olmak, kıyas yolları ile delillerin mertebelerini ihâta etmek ve vera' (takva) sahibi olmak şeklindedir.⁹ Cüveynî'ye göre ise Arapça ile fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimlerini derinlemesine bilen kimse müftü (müctehid) mertebesine yükselmiş olur ve vera' da ictihad derecesine yükselmek için bir şart değildir.¹⁰

b. Geçmiş imamların sahih görüşlerini nakledenler: Cüveynî'ye göre artık müstakil müctehidlerin mertebesine ulaşacak müftülerin bulunmadığı zamanda zikredilen ilmî seviyeye sahip kimseler gelmektedir. Cüveynî, yaşadığı dönem ve âlimlerinin de genel olarak söz konusu ilmî düzeyde olduklarını vurgulamaktadır.¹¹ Bu vasıftaki fakihler, önlerine çıkan bir mesele hakkında mezhep imamlarının açık bir görüşü varsa onu naklederler ve müstefî de buna tâbi olur. Bu seviyedeki müctehid şayet mesele hakkında bir görüş bulamazsa meseleyi, o konuda mevcut benzeri bir görüşe (el-mansûs) kıyas ederek fetva verir.¹²

c. Mezhep görüşlerini bilenler: Hem müstakil müctehidlerin hem

den Tasnifi", 616; Temel, *Ṭabaqâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a*, 92.

7 Bk. Cüveynî, *el-Giyâsî*, 285-314.

8 Cüveynî, *el-Giyâsî*, 285.

9 Cüveynî, *el-Giyâsî*, 286-288.

10 Cüveynî, *el-Giyâsî*, 289-291.

11 Cüveynî, *el-Giyâsî*, 300.

12 Cüveynî, *el-Giyâsî*, 301-304. Benzer bir yaklaşım için bk. Temel, *Ṭabaqâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a*, 93.

de geçmiş imamların sahih görüşlerini nakledecek seviyedeki fakihlerin seviyesine ulaşamayanlar bu mertebeye dâhil edilmektedir. Cüveynî'ye göre ilk iki mertebeye girebilecek seviyede fakihler bulunmasa dahi şer'î kaideler ile genel fikhî prensipleri bilip ezberleyenler her zaman bulunmaktadır. Fakat bu mertebedekiler tafsil, taksim ve tefrî¹³ gibi ilmî hasletlere sahip değillerdir.¹⁴

Mezhebin önde gelen fakihlerinden Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin (öl. 623/1226) de *eş-Şerhü'l-kebîr* isimli mutavvel eserinde "kitâbü edebî'l-kadâ" bahsini anlatırken bir müctehid sınıflandırması yaptığı görülmektedir.¹⁵ Fakat Râfiî, belli bir mezheple kayıtlanmayan "müstakil müctehid" tabakasını zikretmemiş, bunun yerine Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes (öl. 179/795) ve İmam Şâfiî gibi müctehid imamlara intisap edenleri ilmî düzeyleri bakımından derecelere ayırmıştır. Buna göre ilk olarak, hiçbir şekilde ictihad ehliyetine sahip olmayan yani "avâm" diye isimlendirdiği kimseleri zikreden Râfiî, bunların bir müctehidi taklid etmelerini, hayatta olmayan bir müctehidin taklidi (taklîdü'l-meyyit) meselesiyle ilişkilendirmektedir. Zira Râfiî, doktrinde tartışmalı olan bu mesele¹⁶ hakkındaki tartışmaları serdettikten sonra esah olan görüşün, ölen bir müctehidin taklid edilebileceği şeklindeki görüş olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Râfiî'ye göre zamanındaki insanların çoğu artık müctehidlerin bulunmadığı inancındadır. Dolayısıyla geçmiş müctehidler taklid etmeyi yasaklamak, insanları ne yapacaklarını bilemez halde ve tereddüt içinde bırakmak anlamına gelmektedir.¹⁷

Râfiî, ikinci sırada zikrettiği kişileri "ictihad mertebesine ulaşanlar" diye nitelemektedir. Müctehidin başka bir müctehidi taklid etmesinin caiz olmadığı anlayışından hareket eden Râfiî, bir mezhepte bu seviyedeki müctehidlerin İmam Şâfiî veya başka bir müctehid imama nispet edilmesinin sebebini, onların ictihad ederken intisap ettikleri imamın ictihad yöntemini kullanmalarını göstermektedir. Dolayısıyla bunlar, esasında intisap

13 Bu kavramla mevcut meseleden, daha detaylı fer'î meseleler/fürû-i fikhî üretip bu doğrultuda hüküm vermek kastedilmektedir.

14 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 309.

15 Râfiî'nin müctehid sınıflandırmasını inceleyen bir çalışma için bk. Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, 290-292.

16 Şâfiî mezhebinde hayatta olmayan müctehidin taklidi hakkındaki tartışmalar için bk. Güler, *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 262-264.

17 Râfiî, *eş-Şerhü'l-kebîr*, 12/420-422.

ettiği imamı mahza taklid etmemişler, onların ictihadla vardıkları görüş söz konusu müctehidlerin ictihad neticesinde ulaştıkları görüşle muvafık olmuştur. Ayrıca bazı meselelerde mezhep imamına muhalefet de bu mensubiyete halel getirmemektedir.¹⁸

Son olarak ilmî seviyeleri bakımından “ictihad mertebesine ulaşanlar” ile “avâm” mertebeleri arasında bir mertebenin daha bulunduğunu ifade eden Râfiî, bunların aslen mutlak ictihad mertebesine ulaşamadıkları halde intisap ettikleri imamın usûlüne vâkıf olup imamın açık görüşünün (nas) bulunmadığı bir meseleyi, görüşünün bulunduğu başka bir meseleye kıyas ederek tahrîcde bulunma kuvvetine sahip olduklarını dile getirmektedir. Bunun yanı sıra Râfiî avâm derecesindekiler gibi bunların da başka bir müctehidi taklid etmesini hayatta olmayan müctehidin taklidi meselesiyle ilişkilendirmektedir.¹⁹

2. İbnü's-Salâh'ın Tasnifi

İbnü's-Salâh'tan önceki mezhep fukahâsının, genel olarak yukarıda zikredildiği şekilde müctehidleri kategorize ettiği söylenebilir. Bu tasniflerin, müctehidleri tabakalara ayırma hususunda sonraki mezhep fakihlerini belli bir oranda etkilediği ihtimal dâhilindedir. Fakat müctehid tabakalarının en sistematik ve de ayrıntılı halini teşkil eden İbnü's-Salâh'ın tasnifi ayrı bir önemi haiz olmuştur. Nitekim bu tasnif müteakip dönem fakihler tarafından üzerinde kısmî değişiklikler yapılsa da kabul görerek takip edilmiştir.²⁰ Dolayısıyla aşağıda İbnü's-Salâh'ın tasnifi esas alınarak konu işlenecektir. Bununla birlikte mezhep mensubu diğer fakihlerin konuyla ilgili farklı görüşleri varsa bunlara da değinilecektir.

İbnü's-Salâh, mutlak ictihad düzeyine ulaşmış kimseleri “müstakil (bağımsız) müftü”, bu seviyeye ulaşamayanları da “müstakil olmayan müftü” şeklinde isimlendirerek müctehidleri temelde iki gruba ayırmıştır.

18 Râfiî, *eş-Şerhü'l-kebîr*, 7/422.

19 Râfiî, *eş-Şerhü'l-kebîr*, 7/422.

20 Bk. Kaya, “Tabakat (Fıkıh)”, 39/293. Son dönemde İbnü's-Salâh'ın müctehid tabakaları tasnifini dikkate alarak Türkiye’de yapılmış bazı çalışmalar için bk. Apaydın, “İctihad”, 21/439; Özel, *Şâfiî Mezhebinde “Kavl” Ayrımı ve Nevevî Tarafından Tercih Edilen Kavl-i Kadîm*, 49-53; Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, 15-18; Temel, *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a*, 93-95; Doğan, *İmam Nevevî ve Fetva Anlayışı*, 87-97; İşsiz, *Şâfiî Mezhebinde Ashâbü'l-Vücûh*, 18-26; Çınar, “Müctehidlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme”, 594-597.

Daha sonra müstakil olmayanları da kendi içinde dört kısımda inceleyen İbnü's-Salâh, bunların mezhep içindeki hareket alanları hakkında detaylı bilgiler sunmuştur.²¹

2.1. Müstakil Müftü/Müctehid (el-Müctehidü'l-Mutlak)

İbnü's-Salâh'a göre müstakil müctehid, şer'î hükümlerin kaynağını teşkil eden Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve bunlara bağlı olan diğer şer'î delilleri tafsili olarak bilen kimse olup ayrıca Kur'ân ilimlerinden nâsîh ile mensûha, hadis ilmine, sarf ve nahiv ilimlerine tam olarak vâkıf olandır. Zikredilen şartlardan çıkan netice şudur ki İbnü's-Salâh'a göre bu mertebedeki müctehid; başka bir müctehidi taklid etmeden ve başkasının görüşüyle kendisini kayıtlamadan şer'î delillerden şer'î hükümleri elde etme hususunda bağımsız hareket edebilen kimsedir.²² Bu seviyedeki müctehidin kullandığı kaide ve usûllerin başka bir müctehidin usûlüyle muvafık olması durumunda bunun bir taklid değil de bir ictihad yönteminin başka bir ictihadla örtüşmesi olarak görülmesi gerekmektedir. Bu konuda öncelikle müctehid imamlardan Ebû Hanîfe, Evzâî (öl. 157/774), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi isimler akla gelmektedir.²³

Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), "dinde müctehid-mezhepte müctehid" şeklinde bir taksim yaparken "dinde müctehid" dedikleriyle müstakil olarak ictihadda bulunanları kastettiği anlaşılmaktadır. Bunun sebebi de gerek Hanefîlerde gerekse Şâfiîlerde mezhebe mensubiyetleri tartışmalı olan bazı fakihleri örnek göstermesidir.²⁴ Celâleddin es-Süyûtî (öl. 911/1505) ise yaşadığı dönemde müstakil müctehidlerin bulunup bulunmadığı tartışmasına yeni bir boyut kazandırarak insanların mutlak ile müstakil ve mukayyed ile müntesib müctehidler arasındaki farkı bilmedikleri için bunları aynı gördüklerini, halbuki zikredilen müctehidler arasında umum-husus ilişkisi bakımından farklılık söz konusu olduğunu belirtmiştir. Süyûtî daha sonra ise İbnü's-Salâh ile Nevevî'yi referans gös-

21 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/21-41.

22 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/21-26. Benzer yaklaşımlar için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/471; İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 118-119; Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî*, 2/385; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 17; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 201; Apaydın, "İctihad", 21/439.

23 Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 17.

24 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/212.

tererek müstakil müctehidin vasıflarını zikretmiştir.²⁵

İbnü's-Salâh, müstakil müctehide dair meseleleri ele alırken konuyu ictihadın bölünmesi (tecziatü'l-ictihâd) meselesiyle de ilişkilendirmektedir. Nitekim "fıkhın bütün konularında değil de sadece bazı konularında ictihad edebilmek" şeklinde tanımlanan ictihadın bölünmesi konusunun; ictihad ehliyetiyle, dolayısıyla da müstakil müctehidde aranan şartlarla irtibatı bulunmaktadır.²⁶ İbnü's-Salâh'a göre bir kimsenin fıkhın bazı konularında fetva ve ictihad mertebesine ulaşması caizdir. Örneğin kıyas konusunu bilen bir kişi, hadis ilimlerine vâkıf olmasa dahi kıyasî meselelerde fetva verme ehliyetine sahip olabilir. Tabii söz konusu kıyasî meselenin hadis ilmiyle bir ilgisinin olmadığını bilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde bir kimse nikâh bahsiyle alâkalı hadisleri bilmediği halde miras ilminin kaideleri ve hükümlerini biliyorsa o konuda fetva verebilir.²⁷ Nevevî de İbnü's-Salâh gibi konuyla ilgili farklı görüşleri serdettikten sonra esah olanın ictihadın bölünmesinin cevazı olduğunu ifade etmiştir.²⁸

Müstakil müctehidle alâkalı yukarıda zikredilen bilgiler dikkate alınarak onun mezhep içi tercihteki konumuna bakılacak olursa; müctehid ilk olarak önüne gelen meselenin hükmünü tespit edebilmek için delillere müracaat eder ve böylece ilgili meselenin hükmünü ortaya çıkarır. Nitekim müstakil müctehidden beklenen, diğer müctehidlerin görüşleri arasında tercihte bulunmak yerine teâruz halindeki deliller arasında ictihadda bulunmasıdır. Bu sebepten ötürü daha önce belirtildiği üzere müctehidin, ictihadı sonucu vardığı hüküm ile başka bir müctehidin ulaştığı görüşün aynı olması durumu, taklid olarak değil de hükümde ittifak diye ifade edilebilir. Ayrıca mezhepte genel bir kanaat haline gelen bir müctehidin başka bir müctehidi taklid etmesinin caiz görülmeyip ictihadının neticesinde vardığı hükmün kendisi için bağlayıcılık ifade etmesi²⁹ de bu durumun bir göstergesi olarak görülebilir. Konuyla ilgili mezhebin kuru-

25 Süyûtî, *er-Red ala men ahlede ile'l-ard*, 38-40. Ayrıca konuya dair bir makale için bk. Narin, "Celâleddin es-Süyûtî'nin İctihad Anlayışı", 85-108.

26 Apaydın, "İctihad", 21/439; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 35.

27 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/28.

28 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/472. Ayrıca bk. İbnü's-Sübki, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 119; Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî*, 2/386.

29 Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-fakîh ve'l-mütefakkih*, 2/135-136; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/550; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/83; Âmidî, *el-Ihkâm*, 4/247; İbnü's-Sübki, *Raf'ü'l-hâcib*, 4/563.

cusu İmam Şâfiî ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Bir müctehidin başkasının görüşüyle değil, kendi ictihadının sonucunda ulaştığı görüşle amel etmesi zorunludur. Aynı şekilde muasırlarından başka bir müctehidi taklid etmesi de caiz değildir.”³⁰

Zikredilen bilgiler çerçevesinde meseleye bakıldığında müstakil müctehid için mezhebe bağlı, diğer bir ifadeyle mezhep içi tercih faaliyetinden söz edilemeyeceği açıktır. Bununla birlikte kendisi gibi müctehid olanların görüşleri arasında tercihte bulunabilir ki bu durum da taklidden ziyade ictihadların örtüşmesi olarak kabul edilmektedir. Öyleyse “müctehidin başka bir müctehidi taklid edemeyeceği ve ictihadı sonucunda ulaştığı hükümle amel etmesi gerektiği” ilkesinden hareketle, konunun râcih görüşün bağlayıcılığı meselesiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Yine söz konusu ilkeden hareketle ictihad sonucunda ulaşılan hüküm, müctehid açısından râcih kabul edildiğinden, râcih görüşün mutlak anlamda müstakil müctehidi bağlayıcı olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır.³¹

2.2. Müstakil Olmayan Müftü/Müctehid

İbnü's-Salâh'ın kaydettiğine göre uzun bir zamandan beri müstakil müctehidler bulunmamaktadır. Dolayısıyla artık fetva ve ictihad faaliyetleri, takipçisi bulunan mezhep imamlarına müntesib fakihlere kalmıştır. İbnü's-Salâh, bu fakihleri de ilmî düzeyleri bakımından dört mertebeye ayırmıştır.³²

2.2.1. Müntesib Müctehid (el-Müctehidü'l-Müntesib)

İbnü's-Salâh'a göre bu fakihler, müstakil müctehidde aranan şartları haiz olduklarından intisap ettikleri mezhep imamını, görüş ve delillerinde taklid etmezler. Söz konusu intisabın sebebi ictihadda bulunurken imamın metodunu kullanmaları ve insanları onun mezhebine davet etmeleridir.³³ Kısaca ifade etmek gerekirse bu müctehidler kendilerine has kaideler tesis etmede tam olarak bağımsız hareket edebilecek dereceye

30 Şâfiî, *el-Üm*, 8/210.

31 Şâfiî mezhebinde konu hakkında detaylı bilgi için bk. Güler, *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 283-290.

32 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/29.

33 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/29. Benzer yaklaşımlar için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/472; Sü-yûtî, *er-Red ala men ahlede ile'l-ard*, 40.

ulaşamamışlardır.³⁴ Bu müctehidler aynı zamanda “mutlak müntesib müctehid” diye de isimlendirilmektedir.³⁵

Müntesib müctehidler in intisap ettiği imamı esasında taklid etmedikleri anlayışından hareketle İbnü’s-Salâh, Şâfiî’ye intisap eden fakihler ile diğer müctehid imamlara intisap edenler arasında usûl yönünden bir farklılığa dikkat çekmektedir. Nitekim Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin (öl. 418/1027) naklettiğine göre Ebû Hanîfe’nin ashâbının çoğunluğu ile İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî’ye (öl. 270/884) intisap edenler onları taklid ederek bu mensubiyeti gerçekleştirmişlerdir. Şâfiîlerde ise muhakkik âlimlerin kanaatine göre Şâfiî’ye intisap edenler onu taklid ederek değil, ictihad ve fetvada onun yolunu en isabetli gördüklerinden takip etmişlerdir. Bundan dolayı da ictihad ederken Şâfiî’nin yöntemini izlemişler ve hüküm verirken de aynı şekilde Şâfiî’ye tâbi olmuşlardır. Mezhebin erken dönem âlimlerinden Ebû Ali es-Sincî’ye (öl. 430/1039) isnad edilen “biz Şâfiî’yi taklid etmedik, aksine bize göre onun görüşleri, mevcut görüşler içinde en râcih ve isabetlisi olduğu için başka müctehidlere değil, Şâfiî’ye ittibâ ettik” şeklindeki ifadeler de bu yargıyı desteklemektedir.³⁶ Bu şekilde Şâfiî’yi taklid etmediklerini söyleyen mezhep fakihleri gerek Şâfiî’nin gerekse Müzenî’nin *el-Muhtasar*’ın³⁷ başında taklide karşı olumsuz tavırlarını örnek göstermişlerdir.³⁸

Bununla birlikte diğer mezheplerde de -örneğin Hanefîlerde- müntesib müctehid seviyesindekiler anlatılırken onların mezhep imamını mahza taklid etmedikleri belirtilmektedir.³⁹ Nitekim Ebû Hanîfe’nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805), hocalarının görüşlerini esas alarak ictihad faaliyetinde bulunmakla birlikte mutlak ictihad seviyesinde olduklarından birçok meselede Ebû Hanîfe’ye muhalefet etmişlerdir. Bu da onların mah-

34 Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi’s-Şâfiyye*, 37.

35 Süyûtî, *er-Red ala men ahlede ile’l-ard*, 38-39; Sakkâf, *el-Fevâidü’l-mekkiyye*, 125; Apaydın, “İctihad”, 21/439.

36 İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, 1/29-30.

37 Bk. Müzenî, *Muhtasaru’l-Müzenî*, 7.

38 Bununla birlikte söz konusu müctehidler taklidden tamamıyla beri oldukları anlayışına itirazlar da gelmiş ve taklidin olmadığını iddia etmenin gerçekçi bir yaklaşım olamayacağı ifade edilmiştir. Bk. İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, 1/31; Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/473. Ayrıca bk. Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 202.

39 Bk. Özer, “İbn-i Kemâl ve Tabakâtü’l-Fukahâ Adli Eseri”, 364.

za taklide dayalı bir intisap anlayışında olmadıklarını göstermektedir. Dolayısıyla Şâfiî müctehidlerin takliden uzak olduğu, diğer mezhep müctehidlerinin intisap ettikleri imamı salt bir şekilde taklid ettiği düşüncesinin havada kaldığı ve altının doldurulması gereken bir iddia olduğu anlaşılmaktadır. İbnü's-Salâh'ın bu şekilde anlattığı müctehidler esas itibarıyla Râfiî'nin "ictihad mertebesine ulaşanlar" diye kaydettiği müctehidlerin hususiyetleriyle birebir örtüşmektedir.

Nevevî'ye göre amel etme noktasında bu mertebedeki müftülerin fetvası müstakil müctehidlerin fetvasıyla aynı derecededir. Bunlardan sâdır olan fetvalarla amel edildiği gibi icmâ ve ihtilaf edilen meselelerde de bu fetvalara itimat edilir.⁴⁰ Çünkü bu müctehidler, bir meselenin hükmünü ortaya koyarken mezhep imamının kavillerini değil, nasları inceleyerek (nazar) fetva verirler. Dolayısıyla mezhep imamıyla muvafık kaldıkları meseleler olabileceği gibi muhalefet de söz konusu olabilmektedir. Muvafık kalınan durumlar taklid değil, hükümde ittifak olarak kabul edilmektedir. İntisab ettikleri imama çok fazla muhalefet etmeyen bu müctehidler, genellikle kendilerince râcih gördükleri deliller veya istinbat metotlarıyla muhalefette bulunurlar.⁴¹

Müntesib müctehidler grubuna ilk olarak Şâfiî mezhebinde "Dört Muhammed"⁴² olarak bilinen Muhammed b. Nasr el-Mervezî (öl. 294/906), Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer et-Taberî (öl. 310/923), Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (öl. 311/924) ve Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir (öl. 318/930) alınmaktadır.⁴³ Şâfiî mezhebine mensubiyetleri hususunda mezhep fukahâsı arasında ihtilafın meydana geldiği Dört Muhammed'le ilgili Nevevî'nin değerlendirmelerine kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Nevevî, Mervezî'nin ashâbü'l-vücûhtan olduğunu ifade ettikten sonra onun mezhebe muhalif garip ictihadlarının (el-ihityârât) bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Aynı şekilde İbnü'l-Münzir için de ashâbü'l-vücûh nitelemesi yapan Nevevî onun ictihad (el-ihityar) ehlinde

40 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/473.

41 Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 37.

42 Dört Muhammed'in Şâfiî'ye karşı tutumları, mezhebe mensubiyetleri, mezheple olan irtibatları ve Şâfiî fıkıh çevresiyle ilişkileri hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 319-403.

43 Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 353-354; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 38-39.

44 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/92-94.

olduğunu, bu ictihadında da delile tâbi olduğunu söylemekte ayrıca herhangi birine taassup göstermeyip belli bir müctehidin görüşüyle de kendini sınırlandırmadığını ifade etmektedir. Fakat Nevevî, mezhepteki genel kanaati de belirttikten sonra çoğunluğun görüşüne uyarak onun mezhep ashâbından olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵

Nevevî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Dört Muhammed'in esasında Şâfiî'ye muhalefette bulunduğu ve mezhebin usûlüne aykırı ictihadları söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda mezhebin dokusuyla uyumlu görüşler mezhepten sayılmış, mezhebin yapısına uyumlu olmadığına kanaat getirilen görüşler ise mezhep sistematığıne dâhil edilmemiştir. Bu yüzden de Şâfiî fürû-i fıkıh kitaplarında mezkûr âlimlerin görüşlerine pek yer verilmez. Bununla birlikte mezheple bağdaşmayan farklı ictihad ve yaklaşımları, onları mezhep dairesinden çıkarmamış ve onlar müntesib müctehid olarak anılmışlardır.⁴⁶

Esasında müntesib müctehidlerin mezhep imamına muhalefeti vaki olmakla birlikte bu muhalefet minimum düzeyde kalmaktadır. Fakat zikredilen fakihlerin Şâfiî'ye karşı tutumları dikkate alındığında muvafakatten ziyade muhalefetin söz konusu olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra belirtildiği üzere fürû-i fıkıh kitaplarında bu fakihlerin görüşlerine hemen hemen hiç yer verilmemektedir. Bu bilgilerden hareketle Dört Muhammed'in "müntesib müctehid" olarak anılmalarının pek de isabetli bir yaklaşım olmadığı söylenebilir. Dört Muhammed'in yanı sıra İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden Müzenî (öl. 264/878) de genel olarak "müntesib müctehid" tabakası içerisinde zikredilmektedir.⁴⁷ Nevevî, Müzenî'nin müstakil mi yoksa müntesib müctehid mi olduğu tartışmasıyla ilgili Ebû Sevr (öl. 240/854), Müzenî ve İbnü'l-Münzir gibi âlimlerin müctehid olduğunu bununla birlikte Şâfiî'ye intisap ettiğini dile getirmiştir.⁴⁸

Müntesib müctehidle ilgili verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda esas itibariyle müstakil ile müntesib müctehid arasında, ilmî

45 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/197.

46 Bk. Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/235; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 247; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, 243-244. Ayrıca bk. Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 38.

47 Bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/31; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 38; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 200.

48 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/525.

seviye bakımından net bir ayırmadan söz etmek pek de mümkün gözükmemektedir. Nitekim ilk nesil Şâfiî fakihlerin ictihadlarının hangilerinin müntesib, hangilerinin müstakil ictihadlar olduğu hususunun ayırt edilmesinin zor olduğuna dikkat çekilmekte, özellikle de Büveytî ve Müzenî'nin ictihadlarından hangilerinin müstakil hangilerinin müntesib ictihadı olduğunu tespit etmenin zor olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹ Müntesib müctehidler zikredilen ilmî faaliyetleri dikkate alındığında ise mezhep içi faaliyetlerde, kurucu imama muhalefetleri noktasında sonraki mezhep fakihleri açısından sahip oldukları konum ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mezhep imamına muhalefetleri söz konusu olduğunda daha alt derecedeki fakihlerin, mezhep imamı ile bu müctehidlerin görüşleri arasında tercihte buldukları düşünülebilir.

2.2.2. Ashâbü'l-Vücûh

Şâfiî mezhebinde “müctehidü'l-mezheb (mezhepte müctehid)” ismiyle de anılan ashâbü'l-vücûh, Hanefîlerdeki fukahâ taksiminde “mesâil-de müctehid” ve “ashâbü't-tahrîc” tabakalarına tekabül etmektedir.⁵⁰ Şâfiîlerde de tahrîcde bulunabilecek seviyeye ulaşmış müctehidlere “ashâbü't-tahrîc (tahrîc ehli)” denmekle birlikte “ashâbü'l-vücûh” teriminin daha yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir.⁵¹

İbnü's-Salâh'ın kaydına göre mezhepte ashâbü'l-vücûh mertebesinde kabul edilenler, ictihadlarında imamın mezhebiyle mukayyed olmakla birlikte görüşlerini delillendirirken bağımsız hareket edebildikleri halde imamın usûl ve kaidelerinin dışına çıkmayan âlimler diye tarif edilmektedir. Ashâbü'l-vücûh özellikle fıkıh ile usûl ilminin yanı sıra tahrîc, istinbat vb. konulara tam bir vukûfiyetle hâkimdirler.⁵² Bununla birlikte özellikle hadis ilmi ve Arap dilinde yetersiz olan bu âlimler, İbnü's-Salâh'a göre bir müstakil müctehid gibi imamın delil ve kaidelerini inceleyemediklerin-

49 Bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 222.

50 Kılıçer, “Ashâbü'l-Vücûh”, 3/472; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, 235. Ayrıca ashâbü'l-vücûh hakkında yapılmış müstakil bir çalışma için bk. İşsiz, *Şâfiî Mezhebinde Ashâbü'l-Vücûh*, 3-54.

51 Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 41; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 210.

52 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/32. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/473; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 40; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 203.

den (nazar) yerine göre taklidde bulunmaktadırlar. Yine de fıkın belli konularında müstakil müctehid gibi ictihadda bulunarak fetva verebildikleri gibi mezhep imamının açık görüşünün olmadığı meselelerde imamın usûlüne bağlı kalarak tahrîcde bulunabilirler.⁵³ Nevevî de mezkûr özelliklere benzer şekilde bu fakihleri anlatırken onları “işte fukahâmızdan vü-cûh sahibi olanların genel vasıfları böyledir”⁵⁴ diyerek ashâbü'l-vücûhun hüküm çıkarırken kendilerini mezhep imamının usûl, kaide ve ilkeleriyle sınırlandırdıklarını ve ona muhalefet etmediklerini vurgulamaktadır. Ashâbü'l-vücûh, doğrudan Kitap ve sünnetten değil de intisap ettiği imamın kaide ve usûlünden hüküm istinbatında bulunabilen müctehid şeklinde de tanımlanmaktadır.⁵⁵

Ashâbü'l-vücûhun tarihsel olarak hangi döneme denk geldiği kıstasının, mezhepte açık bir ayrıma tâbi tutulmayan mütekaddimîn-müteahhirîn⁵⁶ ayrımına göre belirlendiği anlaşılmaktadır. Buna göre mütekaddimîn ve öncesi âlimler için ashâbü'l-vücûh ya da ashâbü't-tahrîc tabiri kullanılırken müteahhirîn ile de bunlardan sonraki dönemlerde yaşayan âlimler kastedilmektedir. Tarihsel bakımdan bir ayrıma gidildiğinde ise bunların 4./10. yüzyılda yaşayan âlimlere tekabül ettiği görülmektedir.⁵⁷ Mezhepteki râcih görüş bu şekilde olmakla birlikte bu durum, daha sonraki herhangi bir dönemde tahrîce ehil âlimlerin bulunmasına engel olarak görülmemektedir. Meselâ İbnü'l-Mülakkin (öl. 804/1401), ashâbü'l-vücûh sayılanları hicrî 740 yılına kadar götürmektedir ki bu tarih de ashâbü'l-vücûhun sonuncusu kabul edilen Ebû Halef et-Taberî'nin (öl. 740/1339) vefat tarihidir. Yine mezhepte ashâbü'l-vücûh olanları belli bir sayıyla sınırlandırmanın (tahdîd) da kolay bir husus olmadığı ifade edil-

53 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/32-33. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/473-474; Süyûtî, *er-Red ala men ahlede ile'l-ard*, 40-41; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 42.

54 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/473.

55 Sakkâf, *el-Fevâidü'l-mekkiyye*, 125.

56 Mezhepte mütekaddimîn ve müteahhirîn ayrımı bu şekilde olmakla birlikte bu hususta kısaca şu bilgiler de verilebilir: İlk ayrıma göre 4./10. yüzyıldan önce yaşayan âlimlere mütekaddimîn, bu asırdan sonrakilere de müteahhirîn denmektedir. Diğer bir ayrımda ise Râfiî ile Nevevî'nin (Şeyhayn) kıstas olarak alındığı görülmektedir. Buna göre Şeyhayn öncesi âlimlere mütekaddimîn, sonrakilere ise müteahhirîn tabiri kullanılmaktadır. Bk. Belfakîh, *Matlabü'l-ikâz*, 103-104.

57 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab (el-Mukeddîmât)*, 172; Hubeysî, *el-Medhal*, 29; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 179; Dafirî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, 238; Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, 118.

mektedir.⁵⁸ Nitekim Nevevî'nin "kaviller Şâfiî'ye vecihler ise mezhep mün-tesibi olan ashâba aittir" şeklinde bir ilke haline gelen ifadesi,⁵⁹ vecihle-
rin sahibi olan ashâbü'l-vücûhu da belli tarihlerle sınırlamanın mümkün
olup olmadığı hususunda birtakım görüşler sunmaktadır. Vecihlerin belli
bir dönemle sınırlı kalmayacak tarzda "ashâb" gibi genel bir tabirle mez-
hep fakihlerine izafe edilmesi, anlamının geniş bir sahaya yayılmasını
sağlamaktadır. Dolayısıyla vecihlerin sahibi olan ashâbü'l-vücûh, mezhep
içinde ictihad faaliyeti yürüten oldukça geniş bir halkayı temsil etmekte-
dir. Bütün bu anlatılanların bir yansıması olarak da Şâfiî'nin önde gelen
talebelerinden Müzenî gibi bir ismin sonraki dönemlerde yaşamış her-
hangi bir mezhep fakihleriyle ashâbü'l-vücûh kategorisinde yer alması gayet
tabiidir.⁶⁰

Esasen yukarıda ashâbü'l-vücûhun tespiti hususunda mezhep için-
de yaşanan tartışmalar ve de serdedilen farklı görüşleri iki farklı yakla-
şım olarak özetlemek mümkündür. Bu durumda birinci yaklaşıma göre
ashâbü'l-vücûh kimseler belli bir zamanla sınırlı iken, ikincisine göre bu
şekilde bir sınırlama söz konusu değildir. Nitekim yapılan modern bir ça-
lışmada ashâbü'l-vücûhun neye göre belirleneceği hususunda mezhep fu-
kahâsının farklı görüşleri detaylıca aktarıldıktan sonra ashâbü'l-vücûhun
tespiti konusunda temelde iki farklı eğilimin temayüz ettiği belirtilmek-
tedir:

1) el-İtticâhü'l-Mudayyak: Bu yaklaşıma göre ashâbü'l-vücûh sa-
yılanlar belli bir dönemle sınırlıdır. Bu zaman ise genel kabule göre takri-
ben 5./11. asrın sonlarına kadardır. Dolayısıyla bu dönemden sonrakiler
ashâbü'l-vücûhtan sayılamazlar. Buna bağlı olarak da söz konusu zaman-
dan sonra olanlar ne mutlak ne de mukayyed müctehid mertebesinde
görülürler. Şu hususu da vurgulamak gerekir ki mezkûr genel kabulden,
5./11. asra kadar olan her âlimin mezhepte ashâbü'l-vücûh seviyesinde
olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Zira bir kimsenin ashâbü'l-vücûh merte-
besinde kabul edilebilmesi için yukarıda zikredilen birtakım ilmî vasıfla-
ra sahip olması gerekmektedir.

2) el-İtticâhü'l-Muvassa': Bu yaklaşıma göre ise kendilerine as-
hâbü'l-vücûh denilenler belli bir zamanla sınırlandırılmazlar. Burada te-

58 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab (el-Mukeddîmât)*, 120-129.

59 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/518.

60 Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 473.

mel kriter, bu kimselerin ashâbü'l-vücûh mertebesi için aranan ilmî şartları haiz olup olmamalarıdır. Dolayısıyla ister 5./11. asırdan önce isterse sonra olsun, mezhep müntesiblerinden bu mertebe için aranan vasıflara sahip olan kimse ashâbü'l-vücûh grubunda sayılmaktadır.⁶¹

Zikredilen bilgilere bakıldığında ashâbü'l-vücûhun mezhepteki mertebeleri bakımından tartışmasız ictihad ehli kabul edildikleri görülmektedir. Fakat İbn Berhân (öl. 518/1124) meseleye biraz daha farklı yaklaşmaktadır. Ona göre muharricler yani tahrîc ehli, mutlak anlamda ictihad ehlinden sayılmazlar. Çünkü bunlar bir müctehidde bulunması gereken sıfatları haiz değildirler. Görüşünü nakledecekleri kişinin usûlünü iyice kavramaları halinde, görüş sahibinin görüşünü bildiren elçi konusunda olurlar. Dolayısıyla bunların mutlak anlamda ictihad mertebesinde olup olmadıklarını tartışmak gereksizdir. Fakat mezhep imamının usûl ve kaidelerini tam olarak kuşattıkları için bunlara “mezhepte müctehid” denir.⁶² Daha sonraları müctehid tabakalarının tasnifinde mezhep kaynaklarında sıklıkla kullanılacak olan bu ifadeyi muhtemelen literatürde ilk defa İbn Berhân kullanmıştır.⁶³

Ashâbü'l-vücûhun mezhep içerisindeki temel faaliyetleri özellikle mezhep imamından herhangi bir görüş nakledilmeyen meselelere ilişkin gerçekleşmektedir. Ashâbü'l-vücûhtan sâdır olan yeni görüşlere de *vücûh/evcuh* denmektedir.⁶⁴ Bu âlimler, Şâfiî ile olan irtibatları bakımından iki kısma ayrılmaktadır. İlki Büveytî (öl. 231/846), Yûnus b. Abdülâ'lâ (öl. 264/878) ve Rebî' b. Süleymân el-Murâdî (öl. 270/884) gibi Şâfiî ile gerçek manada teşrik-i mesaide bulunup onun talebeliğini yapanlar iken ikinci gruptakiler, Şâfiî'ye öğrencilik yapmayı ya onun talebelerinden ya da talebelerinin talebelerinden ders alanlardır. Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî (öl. 288/901), Ebû Saîd el-İstahrî (öl. 328/940), Ebû Ali b. Hayrân (öl. 320/932), İbn Ebî Hureyre (öl. 345/956) ve Ebû Bekr es-Sayrafi (öl. 330/941) gibi âlimler bunlar arasında yer almaktadır.⁶⁵

61 Mu'nes, “İtticâhâtü fukahâi's-Şâfiyye fî tahdîdi ashâbi'l-vücûh”, 20-27.

62 İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/357-358.

63 Nitekim bu yönde yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bk. Kaya, *Fıkhî İstidlâl*, 76.

64 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/473; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 40; Seyyid Bey, *Fıkh Usûlü (Medhal)*, 245; Özdemir, *Şâfiî Furû Fıkh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, 158.

65 Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 46-47.

Ashâbü'l-vücûhun mezhep içindeki tercih faaliyetlerinde önemli bir konuma sahip oldukları görülmektedir. Meselâ onların ilmî seviyelerine değinilirken ilk olarak mezhep imamının farklı kavillerinin tarihlerini öğrendikten sonra ya bunlardan râcih olanı ihtiyâr ettikleri ya da tahrîcde buldukları ifade edilmektedir.⁶⁶ Bu bağlamda onların tahrîc yoluyla elde ettikleri farklı vecihleri, diğer bir ifade ile *vechân/vecheyn* şeklindeki görüşleri arasında mezhep içi tercih usûlü bakımından nasıl bir yöntem takip edileceği önem arz etmektedir. Öncelikle *vecheyn* şeklindeki görüşün sahibi bir mi yoksa iki kişi mi olduğuna bakılır. Şayet tek kişi ise bu durumda Şâfiî'nin farklı kavilleri arasında uygulanan teâruz ve tercih gibi yöntemlerin yanı sıra görüşlerden hangisinin önce, hangisinin sonra söylendiğine bakılarak tercih yapılır. Bu durum bilinmiyorsa ehl-i tercih olan kişi bunlar arasında tercih yoluna gider. Bu iki vecih iki kişiden sâdır olmuşsa bu takdirde tekaddüm ve taahhüre itibar edilmez ve ehl-i tercih sayılan kişi birisini tercih etmek zorundadır. Ehl-i tercih seviyesinde olmayan ise bu seviyedeki ashâbın görüşünü alıp bununla amel eder.⁶⁷ Nevevî de bu ve benzeri durumlarda aslında ashâbü'l-vücûhun görüşlerinin mezhepten sayıldığını vurgulamak amacıyla ashâbü'l-vücûhun fetvasına göre amel edenlerin gerçekte onları değil, mezhep imamını taklid ettiğini ifade etmiştir.⁶⁸ Verilen bilgilerden yola çıkarak özetle denebilir ki ashâbü'l-vücûhta yaygın ve de baskın olan faaliyet tercih değil, imamın kavillerinden tahrîcde bulunarak vecih ürünü görüşler ortaya koymaktır. Tercih ehli fakihler ise bu vecihler arasında tercih faaliyetinde bulunurlar.

Şâfiî fûrû-i fıkıh kitapları incelendiğinde oldukça yoğun bir şekilde ashâbü'l-vücûhun görüşlerine atıfta bulunulduğu gözlemlenmektedir. Zira bu âlimlerin, mezhebin teşekkül ve de gelişim süreçlerine katkıları bakımından farklı mezyetlere sahip oldukları görülmektedir. Meselâ kimisi gayretini özellikle eser telifi ile imlâ faaliyetlerinde yoğunlaştırarak bu telifâtı en ücra noktalara taşımış ve bu faaliyet sayesinde mezhep fıkıhı korunduğu gibi mezhep fıkıhının yabancılar tarafından anlaşılması da kolaylaştırmıştır. Kimisi ise münazara ilminde güçlü bir seviyede bulunmuş ve bu sayede mezhebin felsefesini muhaliflere karşı başarıyla savunmuştur.⁶⁹

66 Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 179.

67 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab (el-Mukeddîmât)*, 171; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 189.

68 Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/473.

69 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab (el-Mukeddîmât)*, 130.

Dolayısıyla mezhep kaynaklarında “*vecheyn/vechân-evcuh/vücûh*” tarzındaki ifadelere sıklıkla rastlanmakta ve yine sıklıkla fukahâ, bu vecihler arasında tercih yoluna gitmektedir. Bunların bir örneği rehin konusunda, rehin verilen eşyada sonradan meydana gelen değişikliklerle alâkalı olup aralarındaki benzerlikten hareketle ortaya çıkacak vecihler hakkındadır.

Birinci durum: Merhûn yani rehin verilen eşya sıkılmış meyve suyu olup mürtehinin (rehin alan) elinde iken hamra dönüşürse râhinin (rehin veren) sahipliği ortadan kalkar ve akit de bâtlı olur. Çünkü hamra dönüşen rehin, haram hale geldiği için onda herhangi bir tasarrufta bulunamaz. Bu, bir hayvanın ölmesi durumuna benzemektedir.

İkinci durum: Söz konusu hamr kendiliğinden sirkeye dönüşmesi halinde ona sahip olma özelliği (milk) tekrar geri döner, çünkü rehin mübah bir duruma gelmiş ki bunda tasarruf da caizdir. Nitekim meytenin derisi de tabaklanarak helâl hale gelmektedir. Burada da ilk durumda bir rehinlik durumu söz konusuydu ki rehin tekrar aslına dönmüştür.

Vecih ürünü görüşler: Peki rehin verilen şey bir hayvan ise ve öldüğünde de râhin bunun derisini alıp tabaklama işlemi yaparsa rehinlik durumu tekrar işlerlik kazanır mı? İşte bu durum hakkında iki vecih vardır ki ilki Ebû Ali b. Hayrân’a aittir ve İbn Hayrân şöyle demektedir: Nasıl ki rehin verilen meyve suyu hamra dönüşüp daha sonra da sirkeye dönüştüğünde rehinlik durumu geri geldiyse burada da rehin olma durumu geri döner.

İkinci vechin sahibi Ebû İshak el-Mervezî’ye (öl. 340/951) göre ise rehin olma özelliği geri dönmez. Çünkü tabaklamada ilaçlama, yani dışarıdan bir müdahale ile sahiplik özelliği kazanılmıştır. Halbuki hamrın sirkeye dönüşümü bir müdahale olmaksızın kendiliğinden gerçekleştiği için tabaklama işleminden farklıdır.⁷⁰

Bu vecihleri nakleden Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin (öl. 476/1083) bunlardan herhangi birisini tercih etme yoluna gitmediği görülmektedir. Fakat Nevevî, tercihini ortaya koymuş ve ona göre cumhurun üzerinde olduğu esah görüş, Ebû İshak el-Mervezî’nin vechidir. Buna göre hayvanın ölmesi durumunda akit bâtlı olmakta, tabaklama işlemiyle de rehinlik özelliği geri gelmemektedir.⁷¹

70 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/232.

71 Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 3/312.

Bilindiği üzere özellikle mezhebin erken dönem fıkıh literatüründe ashâbü'l-vücûhun rolü çok daha fazla kendini göstermektedir. Bu bağlamda bazen bir mesele hakkında ikiden fazla vecih ürünü görüş de ortaya çıkabilmektedir. Fukahâ da farklı gerekçelerle bunlar arasında tercih yoluna gitmektedir. Örnek vermek gerekirse bir kimse ikinci rekâta kalktıktan sonra birinci rekâtın secdelerinden birini unutarak yapmadığını hatırlarsa ikinci rekâtta ister ayakta olsun isterse de rukû halinde olsun hemen dönüp unuttuğu secdeyi yapması gerekir. Peki bu secdeleri yapmak istediğinde bunlardan önce oturması gerekir mi gerekmez mi? İşte bu konuda üç farklı vecih ortaya konmuştur.

Birinci vecih: Bu vecih Ebû İshak'ın görüşü olup buna göre kişinin önce oturup daha sonra da unuttuğu secdeyi yapması gerekir. İkinci rekâta kalkmadan önce oturup oturmaması arasında fark yoktur. Çünkü bu oturuların akabinde secdeleri yapması gerekmektedir.

İkinci vecih: Secdeden önce oturması gerekmeyip bunun yerine fevrî bir şekilde secdeye eğilmesi lazım. Kıyam için kalkacağı zaman oturup oturmaması arasında fark yoktur. Zira burada asıl amaç oturup olmayıp bununla sadece iki secde arasına bir fasıla konması amaçlanmaktadır ki kıyam da bunlar arasında bir fasıla olup oturup yerine de geçmektedir.

Üçüncü vecih: Bu kimse ikinci rekât için kalkmadan önce oturmuşsa hemen secde için oturmaksızın eğilir. Şayet daha önce oturmamışsa dönüp önce oturur sonra da secde yapar.

Zikredilen vecihleri sırayla nakleden Mâverdî (öl. 450/1058), üçüncü vecih tercih ettiğini göstermek üzere Şâfiî'nin zâhir görüşü ile mezhep ashâbının görüşünün bu vecih olduğunu dile getirmiştir.⁷²

2.2.3. Ashâbü't-Tercih

Ashâbü't-tercih, bir başka ifadeyle tercih ehli fakih literatürde "ehlül't-tercih, el-müctehid fi'l-fetvâ, müctehidü'l-fütyâ, müctehidü'l-fetvâ ve't-tercih, el-muraccih, el-mukallid li-imâmih ve el-mütebahhir fi'l-mezheb" gibi isimlerle de anılmaktadır.⁷³ Hanefî mezhebinde ise tercih ehli

72 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/219-220.

73 Nedvî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 31; Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbi*, 90; Kılıçer, "Ashâbü't-Tercih", 3/471; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, 245-246; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*, 270-271. Osman Şahin ise çalışmasında "müttebi'/uzman müftü" başlıklı tabakanın altında "tercih yapabilen müftü" ile "hafız

fakih için “ashâbü't-tercîh, ehlü't-tercîh, müctehidü'l-fetvâ, müctehidü't-tercîh ve el-eimmetü'l-musahhihûn” şeklinde isimlendirmelerin olduğu görülmektedir.⁷⁴

İbnü's-Salâh, ashâbü't-tercîhi; mezhep içinde ashâbü'l-vücûhun mertebesine ulaşamayan kimseler diye tanımlamaktadır. Daha sonra bu ifadelerini açan İbnü's-Salâh, bunların delilleri inceledikten sonra kurucu imamın görüşlerine tam olarak vâkıf olup kendisine yetecek seviyede fakihlik (fikhü'n-nefs) hususiyetlerini taşıyan kimseler olduğunu kaydetmektedir. Bu seviyedeki fakihlerin ashâbü'l-vücûh mertebesine ulaşamamalarının sebebi ise istinbat ve tahrîc konularında yeter düzeyde eğitim almamış olmaları, usûl-i fıkıhta mütebahhir sayılmamaları ve ashâbü'l-vücûhun ichtihad için aranan şartları haiz olduğu halde bu fakihlerin söz konusu şartları tam olarak haiz olamamalarıdır. İbnü's-Salâh, ashâbü'l-vücûhun fetvalarını tercih ehlinin fetvasından mertebe bakımından üstün görse de neticede tercih ehli olanların da fetvaya güç yetirdiklerini belirtmektedir.⁷⁵ Yine tercih ehli fakihlerin fetvaları ile ilmi faaliyetleri de yayıldığı seviye bakımından ashâbü'l-vücûhun konumuna yaklaşmıştır. Nitekim bu fakihler hükmü bulunmayan meselelere kıyasta bulunurken de celî kıyasla yetinmemişlerdir.⁷⁶

Ashâbü't-tercîh mertebesindeki fakihlerin temel faaliyetleri mezhep kuralları içerisinde kalarak delilleri incelemek ve mezhepteki mevcut görüş veya rivayetlerden birini diğerlerine tercih etmek şeklindedir. Ayrıca Mezhepte 4./10. yüzyılın sonuna kadarki müteahhirîn fakihlerin çoğunluğu ashâbü'l-vücûh mertebesine dâhil edilmektedir. Mezhep kaidelerinin tertibi ile mezhep görüşlerinin yazılmasında (tahrir) büyük katkılar sağlayan bu fakihlerin temel uğraş alanlarından birisi de eser telifi olduğu belirtilmektedir.⁷⁷ Muhammed Hasan Heytu ise İbnü's-Salâh'ın açıklama-

müftü” mertebelerini zikretmektedir. Şahin'in “tercih yapabilen müftü” başlığından kasıt ashâbü't-tercîh olup yukarıdaki isimlendirmelere benzer başka bir kullanımdır. Bk. Şahin, *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*, 75.

74 Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 102.

75 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/35-36.

76 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/36; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 38; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 203.

77 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/35-36; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/475; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 48-49; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 203; Kılıçer, “Ashâbü't-Tercîh”, 3/471.

larını aktardıktan sonra tercih ehlinin, eserlerinde de açıkça görüldüğü üzere mezhep imamının kaide, usûl ve ilkeleri çerçevesinde hem şer'î delillerden hem de imamın naslarından istinbatta bulunabildiklerini ifade etmektedir. Heytu, mezhep fakihlerinden Mâverdî, Ebu't-Tayyib et-Taberî (öl. 450/1058), Şîrâzî, Cüveynî ve Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî (öl. 502/1108) gibi âlimleri de ashâbü't-tercîhe örnek olarak göstermektedir. Heytu'ya göre bunların ashâbü'l-vücûh mertebesine ulaşamamalarının sebebi ictihadın bölünme (tecezzî) özelliğine sahip olmasıdır. Dolayısıyla ehl-i tercih fakihler, fikhî meselelerin sadece bir kısmında ictihad ehliyetine sahip olabilirler.⁷⁸

İbnü's-Salâh ve onu takiben Nevevî'nin ehl-i tercih olanları hicrî 4. asrın sonlarıyla sınırlandırmalarının, sonraki mezhep fakihleri için genel bir kural haline gelmediği anlaşılmaktadır. Nitekim esasında müteahhir fakihlerden sayılan ve mezhepte "Şeyhân/Şeyhayn" diye isimlendirilen Râfiî ile Nevevî'nin ilkesel olarak ehl-i tercihten sayılmaması gerektiği halde müctehid tabakalarında ashâbü't-tercîh mertebesine yerleştirildiği görülmektedir.⁷⁹ Hatta Heytu, Şeyhayn'ın mezhepteki konularını göz önünde bulundurarak onları ashâbü't-tercîh mertebesinde kabul etmekle yetinmemektedir. Nitekim Heytu'ya göre Şeyhayn, mezhep ashâbının vecihlerine hâkimiyette ve bunlar arasında tercihte bulunma hususunda ulaştıkları ilmî seviye sayesinde, mütekaddim fukahâdan birçoğunun önüne geçmişlerdir.⁸⁰ Bundan ötürü de sonraki fakihler tarafından Şeyhayn'ın ittifakla tercih ettiği bir görüşte aslında hata ettiği yönünde bir fikir birliği oluşması durumu istisna tutularak tercih ehli fakihin, Şeyhayn'ın ittifakla râcih addettiği görüşü mezhep görüşü kabul ederek bununla fetva vermesi gerektiği belirtilmiştir.⁸¹

Ashâbü't-tercîh, isminden de anlaşılacağı üzere mezhepteki birincil faaliyetleri farklı kavil ve vecihler arasında tercihte bulunarak ilgili meselede râcih görüşü belirlemektir. Fakat delil, şahıs, eser ve konu merkezli

78 Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 49.

79 Bk. Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, 1/45-46; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 49.

80 Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 49.

81 Heytemî, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 4/325; Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 40; Sakkâf, *el-Fevâidü'l-mekkiyye*, 117; Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 203. Ayrıca Şeyhayn görüşlerinin mezhepteki değeri hakkında detaylı bilgi için bk. Güler, *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 333-356.

tercih türlerinden hangilerini uygulayabilecekleri noktasında bir ayırmadan söz edilmemektedir. Bunun yerine genel olarak ehl-i tercih için aranan şartlar zikredilmektedir ki öncelikle tercih ehlinin fakîhü'n-nefs düzeyinde olup mezhep birikimine hâkim olduktan sonra mezhep ashâbının vecih ve kavillerini bilip onların delil ve verdikleri hükmün illetini tam bir şekilde idrak etmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra Mezhep delillerinin uygulanma metodunu bilmesi gerekmekte ve önüne gelen meseleleri analiz edebilecek yeterlikte olmalıdır. Ayrıca bir kavli ya da vechi diğerlerine tercih ederek râcih görüşü belirlerken aynı zamanda bu yöntemle zayıf görüşü ortaya çıkararak mercûh olanı tespit edebilmelidir.⁸² Tercih ehli fakih için aranan şartlar dikkate alındığında bu fakihlerin delil merkezli tercihte bulunabilecek seviyede oldukları anlaşılmaktadır. Buradan hareketle şahıs, eser ve konu merkezli tercihte bulunmak için, delile dayalı tercihteki kadar yüksek bir ilmî düzeye ihtiyaç duyulmadığı düşünüldüğünde ehl-i tercihin, şahıs, eser ve konu merkezli tercihleri evleviyetle yapabileceği sonucu çıkarılabilir.

Farklı görüşler arasından tercihte bulunmak derken, tercih türleri arasından akla ilk olarak delile dayalı tercih geldiğinden tercih ehli fakih de bu tür bir tercihte bulunurken muhalif görüşlerin delillerini bilmeli ve fîrû-i fîkîh meseleleri üzerinden usûl-i fîkîh kaidelerini çevreleyen delillere de vâkıf olmalıdır.⁸³ Kısaca belirtmek gerekirse ehl-i tercih fakihinin diğer tercih türlerinden şahıs, eser ve konu merkezli tercih yapabilmesi için öncelikli olarak mezhep içi tercih usûlünü bilmesi gerekmektedir.⁸⁴

Konuyu bitirmeden önce ashâbü't-tercih mertebesiyle irtibatlı bir hususa değinmek yerinde olacaktır. Abdullah b. Huseyn Belfakîh (öl. 1266/1850), İbnü's-Salâh'ın müctehid sınıflandırmasını olduğu gibi alırken "ashâbü't-tercih" ile "hüffâzü'l-mezheb ve nekaletüh (mezhep hâfızı ve nakledicileri)" mertebeleri arasında "nüzzâr fi't-tercih" şeklinde ayrı bir tabaka daha zikretmektedir. Belfakîh'e göre bu derecedeki fakihler, Râfiî ile Nevevî'nin ihtilaf ettiği meseleler arasında tercihte bulunurlar. Aynı zamanda Şeyhayn'ın kriterlerine de riayet ederek tercih faaliyetlerini yürütürler. İsnevî (öl. 772/1370) ve benzeri fakihler bu gruba dâhil

82 Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 48; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 201-202.

83 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/36; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 201-202.

84 Mezhep içi tercih usûlü ile zikredilen tercih türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Güler, *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 301-399.

edilmektedir.⁸⁵

Yapılan araştırmalarda nüzzâr fi't-tercih mertebesi hakkında kaynaklarda detaylı bilgilere ulaşılamamıştır. Bununla birlikte Belfakîh'in düşüncelerinden hareketle bu mertebedekilerin kural olarak Şeyhayn'ın ihtilafa düştüğü durumlarda devreye girerek bu farklılıklar arasında tercih faaliyetinde buldukları sonucuna varılabilir. Nitekim mezhepteki genel kanaate göre Şeyhayn'ın ittifak ettiği görüş, mezhebi temsil eden görüş haline gelirken ihtilaf durumunda kimin görüşünün alınacağı konusunda belli bir metot takip edilmiştir.⁸⁶ Mezhep kaynaklarında Şeyhayn'ın görüşleri arasında tercihte bulunabilecek bazı fakihler zikredilmektedir ki bunlar aynı zamanda Şeyhayn'dan sonra görüşlerine en fazla itimat edilen kimselerdir.⁸⁷ Netice itibariyle İsnevî'nin yanı sıra Şeyhayn'ın görüşleri arasında tercihte bulunduğu söylenen Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), Şehâbeddin er-Remlî (öl. 957/1550), İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567), Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570) ve Şehâbeddin er-Remlî'nin oğlu Şemseddin er-Remlî (öl. 1004/1596) gibi fakihlerin nüzzâr fi't-tercih mertebesinde olduğu ifade edilebilir.

2.2.5. Hüffâzü'l-Mezheb ve Nekaletüh (Mezhebin Görüşlerini Ezberleyip Nakledenler)

İbnü's-Salâh'a göre "mezhep hâfızı ve nakilcileri"⁸⁸ mertebesinde olan kimseler, gerek açık gerekse müşkil meseleler bakımından mezhep birikimini iyi derecede kavradıkları gibi bunları nakletme konusunda da yetkindirler. Bununla birlikte fürû-i fıkıh meselelerin delillerini tahkik etmek ile yapılan kıyaslara tam olarak vâkıf olmak hususlarında yeter seviyede değillerdir. Dolayısıyla bunlar ancak mensubu oldukları mezhebin görüşleri ve mezhep imamının naslarından nakledilenlere göre fetva

85 Belfakîh, *Matlabü'l-İkâz*, 114. Ayrıca bk. Sakkâf, *el-Fevâidü'l-mekkiyye*, 125; İdrûs, *eş-Şâfiyye*, 2/401; Aslan, *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebep-leri*, 292.

86 Şeyhayn'ın ihtilafı halinde uygulanacak tercih kriterleri hakkında detaylı bilgi için bk. Güler, *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 349-356.

87 Ayrıntılı bilgi için bk. Güler, *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 356-370.

88 Bilal Aybakan bu mertebedekileri "mezhebin müftâ bih görüşlerini bilenler" diye isimlendirmektedir. Bk. Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 204.

verebildikleri gibi ashâbü'l-vücûhtan tahrîc yoluyla elde edilen vecihler ile ashâbü't-tercîhin yaptığı tercihlere göre hem nakilde bulunabilir hem de fetva verebilirler.⁸⁹ Bunun yanı sıra mezhep birikiminden, imamın açık ifadelerinden ve de mezhep müctehidlerinin fer'î meseleler hakkındaki görüşlerinden nakilde bulduklarında onların bu nakillerine itimat edildiği gibi mezkûr durumlardan hareketle verdikleri fetvalar da güvenilir kabul edilmektedir.⁹⁰ Zikredilen özelliklere sahip olmayan kimsenin fetva vermekten kaçınması gerektiği vurgulanmakla birlikte mezhepte daha önce hükmü açıklanmayan, imamın açık görüşünün olmadığı veya mezhep kaideleri altında zapt edilmemiş meselelerin varlığının da uzak ihtimal olduğu ifade edilmektedir.⁹¹

Mezkûr bilgiler ışığında bakıldığında söz konusu fakihler delil merkezli, yani delillerin kuvvetine bakarak görüşler arasında tercih yapma hususunda ehil değillerdir. Zira bu konuda ilmî yeterliğe sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte özellikle şahıs merkezli, diğer bir ifadeyle görüş sahiplerinin ilmî seviyelerini göz önünde bulunduracak şekilde tercih yapmaya ehil görüldükleri ifade edilebilir.

İbnü's-Salâh, bu mertebedekileri istisna ederek önceki dört tabakanın ortak özelliğinin, diğer bir ifadeyle bu müctehidlerin tamamı için de şart koşulan kriterlerin “mezhep birikimine tam olarak hâkimiyet (hıfzü'l-mezheb)” ile “kendi kendine yetecek seviyede fakihlik (fakîhü'n-nefs)” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “mezhep hâfız ve nakilcileri” söz konusu şartları haiz değillerdir.⁹² Açıkça belirtmese de anlaşıldığı kadarıyla İbnü's-Salâh bu mertebedekileri mukallid olarak kabul etmektedir. Nitekim mezhep fakihlerinin, ilk dört tabakadakilerin taklid edilmesine açıkça cevaz verdikleri, “nüzzâr fi't-tercîh” ile “hüffâzü'l-mezheb ve nekaletüh” mertebesindekileri taklid edilmesini ise bazı şartlara bağladıkları ifade edilmektedir.⁹³ Bununla birlikte İbnü's-Salâh, beş sınıf olarak nitelediği müctehid tabakalarından hiçbirisine giremeyen kimse-lerin fetva vermekten kaçınması gerektiğini, buna rağmen fetva vermesi

89 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/36. Ayrıca bk. Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 50.

90 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/36; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/475.

91 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/37; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/475; Heytu, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*, 51.

92 İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/37.

93 Belfakîh, *Matlabü'l-îkâz*, 114.

halinde uhrevî açıdan tehlikeli bir sorumluluk üstlendiğini vurgulayarak “onlar, o büyük günde diriltileceklerini akıllarına getirmiyorlar mı?”⁹⁴ âyetini hatırlatmaktadır.⁹⁵

Nevevî ise İbnü’s-Salâh’tan farklı olarak mezhep birikimine hâkimiyet ve fakîhü’n-nefs şartlarının beş mertebenin tamamı için de geçerli olduğunu dile getirmektedir.⁹⁶ Ayrıca Nevevî’ye göre ictihada ehil olmayan bir kimseden fetva istendiğinde onun ilk yapması gereken, bulunduğu beldenin dışında bir müftü varsa ve ona ulaşma imkânına sahipse meseleyi ona sormasıdır. Böyle bir imkân bulamadığı takdirde sorulan mesele hakkında sıhhat açısından mezhebin güvenilir bir eserine bakmalıdır. O kitapta söz konusu mesele geçiyorsa bunu olduğu gibi soran kişiye aktarmalıdır. Mezkûr eserde bir cevap bulamazsa meseleyi başka bir meseleye kıyas edip de hüküm veremez.⁹⁷ Nevevî’nin verdiği bilgilere göre ictihad edebilecek düzeyde olmayan bir kimsenin, bir diğer ifade ile mezhep hâfızı ve nakilcileri mertebesindekilerin takınması gereken tavır, eser merkezli tercih ilkesidir. Bu da mezhepte mutemetlik bakımından kendileriyle fetva verilebilen eserlerin hiyerarşik sıralamasını bilmeyi gerektirmektedir.⁹⁸

Sonuç

İslâm hukuk tarihi incelendiğinde müctehidlerin ilmî seviyelerine göre mertebelere ayrılmasında farklı saiklerin etkili olduğu görülmektedir. Erken dönemden başlamak üzere fetvâ usûlü, müftü ve müsteftî gibi bahisleri işleyen fakihler, ilk olarak konunun önemini vurgulamak üzere fetva vermenin büyük bir dinî sorumluluk taşıdığını kaydetmektedirler. Bu bağlamda zorunluluk olmadıkça fetva vermenin yanlışlığına da işaret etmektedirler.

İlmin tam anlamıyla genişleyip yayıldığı sonraki dönemlerde kimi zaman ictihadda bulunmak ve fetva vermek gibi hususiyetlere sahip olmadığı halde bu görevleri üstlenenlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Bu

94 *Kur’an Yolu Meâli*, çev. Karaman vd., el-Mutaffifîn 83/4-5.

95 İbnü’s-Salâh, *Fetâvâ*, 1/37.

96 Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/475.

97 Nevevî, *el-Mecmû’*, 1/475-476.

98 Şâfiî mezhebinde eserlerin mutemetlik bakımından hiyerarşisi hakkında detaylı bilgi için bk. Güler, *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 370-396.

durumun da hukuk güvenliği ve istikrarın zedelenmesine sebep olduğu ifade edilebilir. Ayrıca belli bir mezhepte aynı mesele hakkında oldukça farklı görüşler serdedilmiştir. Böyle bir ortamda fetva verecek bir müftünün mezhepteki farklı görüşler arasından nasıl bir yöntem takip edeceği probleminin ortaya çıkacağı da muhtemeldir. Bu tür durumlarda görüş sahiplerinin mezhepteki konumları ve ilmî seviyelerinin bilinmesi muhtemel sorunlar için en iyi çözüm yolu olduğu söylenebilir. Bu açılarından önemli bir yer işgal eden müctehidler ilmî düzeylerine göre tabakalara ayrılması, diğer bir deyişle müctehid tabakaları, mezhep içi tercih faaliyetlerinde de önemli bir rol üstlenmiş olmaktadır.

Müctehid tabakalarının günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde de önemli bir yere sahip olduğu dolayısıyla güncelliğini koruduğu söylenebilir. Örneğin günümüzde müftülük makamında bulunanların çoğunun Şâfiî müctehid tabakalarında “hüffâzü’l-mezheb ve nekaletüh” mertebesinde olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla bu derecedekilerin ilmî hususiyetleri ile mezhep içinde gerçekleştirdikleri faaliyetlerin neler olduğunun bilinmesi, muhtemel problemlerin giderilmesini de kolaylaştıracaktır.

Fıkıh mezhepleri içerisinde müctehidleri ilmî seviyeleri bakımından en sistematik ve bütüncül bir yaklaşımla ilk defa İbnü’s-Salâh’ın tasnif ettiği kabul edilmektedir. Bunun bir yansıması olarak Şâfiî mezhebinde bu alanda asıl başvuru kaynağı durumunda olan İbnü’s-Salâh’ın müctehid sınıflandırması, diğer mezheplerin fakihleri için de ilham kaynağı olmuş ve temel kaynak olarak yerini almıştır.

İbnü’s-Salâh’ın tasnifinin müctehid tabakalarına dair ilk sistematik tasnif olması, öncesinde herhangi bir tasnifin olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira erken dönemden başlamak üzere İbnü’s-Salâh’a kadar mezhep fakihlerince küçük ölçekte de olsa birtakım müctehid taksimleri yapılmıştır. Bu tasniflerin alana dair çalışma yapan sonraki mezhep fakihlerini belli oranda etkilediği düşünülebilir. Bununla birlikte asıl ve köklü etkiyi İbnü’s-Salâh’ın tasnifinin yaptığı rahatlıkla söylenebilir. Müteakip mezhep fakihlerinden konuya dair çalışma yapanların İbnü’s-Salâh’ın tasnifini büyük oranda taklid etmeleri ise bu durumun en açık göstergelerinden biri sayılabilir. Söz konusu fakihlerden Nevevî, hocasının tasnifini olduğu gibi benimsemesinin yanı sıra yaptığı önemli katkılarla bu birikimi kendisinden sonraki mezhep fakihleri için en uygulanabilir hale getirmiştir. Nitekim konuya temas eden fakihlerin temel referansı İbnü’s-Salâh

yerine daha çok Nevevî olmuştur. Bunun en bariz sebebi, Nevevî'nin mezhepteki râcih görüşün belirlenmesi hususunda olduğu gibi birçok konuda mezhep fakihlerince mutemet kabul edilmesi olarak zikredilebilir.

İbnü's-Salâh'ın "müstakil müctehid" ve "müstakil olmayan müctehid" şeklindeki ikili tasnifinde geçen kurucu (müstakil) ictihad ehliyetini haiz olan müctehidden beklenen, doğrudan Kitap ve sünnetten hüküm istinbatında bulunmak veya teâruz eden deliller arasında ictihadda bulunmasıdır. Dolayısıyla müstakil müctehid için belli bir mezhebe bağlı olarak ictihad faaliyetinden söz edilemeyeceğinden onun mezhep içi tercih faaliyetiyle de ilişkisinin olmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte ictihadı neticesinde ulaştığı hükümle amel etmek zorunda olan müstakil müctehid için râcih görüşün bağlayıcı olduğu sonucuna da varılabilir. İlmî seviye bakımından müstakil müctehidle aralarında net bir ayırım olmayan müntesib müctehidler kurucu imama muhalefeti söz konusu olduğunda mezhebin genel yapısıyla uyumlu olan görüşleri mezhebe ilhak edilmiş, böyle olmayan görüşler ise mezhepten sayılmayıp reddedilmiştir. Fakat bu durum müntesib müctehidler mezhep dairesinden çıkarmamaktadır. Zira bu seviyedeki müctehidler, her ne kadar intisap ettikleri imamın usûl ve ilkeleri çerçevesinde ictihad faaliyetini yürütse de mutlak ictihada da güç yetirebildiklerinden mezhep imamına belli bir düzeyde muhalefetleri kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla bunların mezhep mensubu olarak görülmeleri tabî bir durumdur.

Müctehid tabakaları içerisinde mezhep içi faaliyetler noktasında ashâbü'l-vücûh ile ashâbü't-tercîhin en belirleyici konumda yer aldığı söylenebilir. Örneğin ashâbü'l-vücûhun mezhep içindeki en önemli faaliyet alanlarından birisi mezhep imamının açık bir görüşünün olmadığı meselelere ilişkindir. Diğer bir ifade ile hakkında hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü ortaya koymaktır. Bu tür durumlarda tahrîc yoluyla elde edilen farklı vecihler ortaya çıkmakta ve mezhebin fürû-i fıkıh kaynaklarında sıklıkla zikredilen bu vecihler arasında ehl-i tercih fakihler ise tercih faaliyeti yürütmüşlerdir. Tabii bu tercihler mezhepte belirlenmiş birtakım tercih kriterleri çerçevesinde gerçekleşmektedir. İlmî yeterlilik bakımından ashâbü'l-vücûh mertebesine ulaşamayan ashâbü't-tercîhin mezhep içindeki en önemli faaliyeti, ashâbü'l-vücûhtan sâdır olan farklı vecihler arasında tercihte bulunmaktır. Böylece mezhepteki râcih görüşü belirleyen tercih ehli fakihlerden akla ilk gelen Râfiî ve Nevevî olmaktadır. Nitekim Râfiî ile Nevevî, mezhep görüşlerinin ayıklanıp (tenkih) yazılma-

sında (tahrir) oldukça önemli rol oynayarak mezhepte amele esas teşkil edecek görüşleri tespit etmişlerdir.

“Hüffâzü'l-mezheb ve nekaletüh” mertebesinde bulunanların ictihaddan ziyade asıl vazifelerinin herhangi bir tasarrufta bulunmaksızın mezhep görüşlerini olduğu gibi nakletmeleridir. Mezhep fakihlerinin ilk dört tabakadakilerin taklidine cevaz vermeleri kanaatinden yola çıkarak bu mertebedekilerin gerçek anlamda müctehid kabul edildikleri, mezhep hâfızı ve nakilcilerine ise mecazen müctehid ismi verildiği söylenebilir. Dolayısıyla esasında bu mertebedekiler mukallid sayılmakla birlikte mezhep kitaplarından nakille fetva vermeye ehil görülmeleri onların mahza mukallid olmadıklarını göstermektedir.

Kaynakça

Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1. Basım, 2003.

Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 21/432-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000.

Apaydın, H. Yunus. "Kemalpaşazâde'nin 'Tabakâtü'l-Fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?" 99-104. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Aslan, Mahsum. *İbn Hacer el-Heytemî ile Şemsuddîn er-Remlî ve İhtilaf Sebepleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Ateş, Mustafa. "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidî'nin Tabakâtü'l-Fukahâya Dair Özgün Yaklaşımı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38/233-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Bâcûrî 'alâ şerhi Fethi'l-karîbi'l-mücîb*. thk. Muhammed Salâh b. Velîd Nuveydir. 3 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nûr, 1. Basım, 2015.

Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Belfakîh, Abdullah b. Huseyn. *Matlabü'l-îkâz fî'l-keîmi 'alâ şey'in min ğureri'l-elfâz*. thk. Mustafa b. Hâmid b. Sümeyt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1. Basım, 2017.

Bennânî, Abdurrahman b. Câdullah el-Ezherî. *Hâşiyetü'l-Bennânî 'alâ şerhi'l-Mahallî 'alâ metni Cem'î'l-cevâmi'*. 2 Cilt. y.y.: Dâru'l-Fıkr, 1982.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem*. thk. Mustafâ Hilmî - Fuâd Abdülmün'im. İskenderiyye: Dâru'd-Da'va, 1979.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb (el-Mukeddîmât)*. thk. Abülazîm Mahmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2007.

Çınar, Fatih. "İbnü's-Salâh'ın Fetva Usûlünün Bazı Temel Meselelerine Dair Değerlendirmeleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 460-485.

Çınar, Fatih. "Müctehidlerin Tabakaları Hakkında Bir İnceleme". *bilimname* XLIV/1 (2021), 577-609.

Daîrî, Meryem Muhammed Sâlih. *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2012.

Doğan, Ahmet. *İmam Nevevî ve Fetva Anlayışı*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ebû Mu'nes, Râid Nasrî. "İtticâhâtü fukahâi's-Şâfiyye fî tahdîdi as-hâbi'l-vücûh". *Mecelletü'l-Mîzân li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Kanûniyye*, 1-38.

Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1996.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2011.

Güler, Hasan. *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1996.

Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *el-Fetâva'l-kübrâ el-fikhiyye*. thk. Abdüllatîf Abdurrahman. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Heytu, Muhammed Hasan. *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1988.

Hubeyşî, Fehd Abdullah. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. y.y., ts.

İbn Berhân, Ahmed b. Ali. *el-Vusûl ile'l-usûl*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Zenîd. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1984.

İbnü'r-Rif'a, Ebu'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed. *Kifâ-yetü'n-nebih şerhu't-Tenbih fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Baslûm. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

İbnü's-Salâh, Takiyüddîn Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şeh-rezûrî. *Fetâvâ ve mesâilü İbnü's-Salâh ve me'ahû Edebü'l-müftî ve'l-müs-teftî*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1986.

İbnü's-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali. *Cem'ü'l-cevâmi' fî usû-li'l-fikh*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

İbnü's-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvahhâb b. Ali. *Raf'ü'l-hâcib 'an muh-tasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmev-cûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1999.

İdrûs, Sâlih b. Ahmed b. Sâlim. *eş-Şâfiyye fî beyâni istilahâtü'l-fu-kahâi's-Şâfiyye*. 2 Cilt. Mâlânc: Matbaatü'l-Hacûn, 1996.

İnanır, Ahmet. "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-Fukahâsı ve Değerlendiril-mesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 65-86.

İşsiz, İbrahim. *Şâfiî Mezhebinde Ashâbü'l-Vücûh*. Şırnak: Şırnak Üni-versitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Karaman, Hayreddin - vd. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2014.

Kavâsımî, Ekrem Yûsuf Ömer. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 2003.

Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001.

Kaya, Eyyüp Said. "Tabakat (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-siklopedisi (DİA)*. 39/292-294. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araş-tırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

Keskioğlu, Osman. "Müctehidlerin Dereceleri". *Diyanet İşleri Baş-kanlığı Dergisi* 6/9-10 (1967), 232-236.

Kılıçer, M. Esat. "Ashâbü'l-Vücûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-siklopedisi (DİA)*. 3/472. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araş-tırmaları Merkezi (İSAM), 1991.

Kılıçer, M. Esat. "Ashâbü't-Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 3/471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1991.

Kürdî, Muhammed b. Süleymân el-Medenî. *el-Fevâidü'l-medeniyye fî men yuftâ bi kavlihî min eimmeti's-Şâfiyye*. thk. Bessâm Abdülvahhâb el-Câbî. Lübnan: Dâru Nûri's-Sabâh-Dâru'l-Ceffân ve'l-Câbî, 1. Basım, 2011.

Mağribiyye, Muhammed Târik Muhammed Hişâm. *el-Mezhebü's-Şâfiî dirâsetün 'an ehemmi mustalahâtihi ve eşheru musannafâtihi ve merâti-bu't-tercîhi fîhi*. Dımaşk: Dâru'l-Fârûk, 1. Basım, 2011.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.

Müzenî, Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ. *Muhtasarü'l-Müzenî fî furûi's-Şâfiyye*. thk. Muhammed Abdulkadir Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

Narin, İsmail. "Celâleddin es-Süyûtî'nin İctihad Anlayışı". *Usûl İslam Araştırmaları* 30 (2018), 85-108.

Nedvî, Selmân el-Hüseynî. *el-İctihâd ve't-taklîd fî dav'i kitâbâti'l-İmâm Veliyyullâh b. Abdurrahîm ed-Dehlevî*. thk. Mücübü'r-Rahmân Atîk en-Nedvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 2010.

Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - vd. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2007.

Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-luğât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2015.

Önder, Muharrem. "Hanefî Mezhebinde Fukahânın Bilgi Yönünden Tasnifi". 614-642. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Özdemir, Muhittin. *Şâfiî Furû Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşle-riyle İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Özel, Cihad. *Şâfiî Mezhebinde "Kavl" Ayrımı ve Nevevî Tarafından Tercih Edilen Kavl-i Kadîm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Özer, Hasan. "İbn-i Kemâl ve Tabakâtü'l-Fukahâ Adlı Eseri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 353-374.

Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz el-ma'rûf bi's-Şerhi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*. thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Sakkâf, Alevî b. Ahmed. *el-Fevâidü'l-mekkiyye fî mâ yehtâcuhû talebetü's-Şâfiîyye*. thk. Hümejd b. Mes'ad b. Sâlih el-Hâlimî. y.y.: Merke-zü'n-Nûr, ts.

Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usûlü (Medhal)*. İstanbul: Düşün Ya-yıncılık, 1. Basım, 2010.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *er-Red ala men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihâde fî külli asrin fard*. Kâhire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dî-niyye, ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ-Dâru İbn Hazm, 4. Basım, 2011.

Şahin, Osman. *İslâm Hukukunda Fetva Usûlü*. Samsun: Ondokuz Ma-yıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Muhammed Vehbe ez-Zuhaylî. 6 Cilt. Beyrut-Dimaşk: ed-Dâru's-Şâ-miyye-Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.

Temel, Nihat. *Tabakâtü'l-fukahâ bi'tibâri merâtibihimi'l-ilmîyye fi'l-mezâhibi'l-erba'a*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitü-sü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Hasan Güler

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2019.

Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2018.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulkâdir Abdullah el-Ânî. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1992.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 103-126

İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Umumiliği
The Generality of Penalties in İslamic Criminal Law

Abdulguid Aykul

Ar. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Research Assistant, PhD, Kocaeli University,
Faculty of Theology Basic Islamic Sciences Department
Kocaeli/Turkey

e-mail: maykul8210@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9012-6341>

DOI: 10.33718/tid.1096264

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Abdulguid Aykul, "İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Umumiliği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 103-126

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Umumiliği

Öz

Çağdaş hukuk sistemlerinde kanunların genelliği ile belli bir kişiyi hedef almayan, özel ve ârizî bir durumu değil önceden belirlenmiş, soyut, kapsadığı herkese hitap eden hükümler kastedilmektedir. Bu açıdan bakıldığında kanunun genelliği kanun önünde herkesin eşit olması ile aynı şeyi ifade eder. Ancak çağdaş ceza hukukunda eşitlik ile nispi eşitlik anlaşılıp her şeyi ile eşit olan kimseler arasındaki bir eşitlikten bahsedilebilir. Eşit olmayanların aynı cezai müeyyidelere muhatap olması bu eşitlik anlayışına ters bir durumu meydana getirir. İslam ceza hukukunda kanun önünde eşitlik söz konusu olduğunda bunun cezanın ilgili olduğu hak grubu ile yakından ilgisi olduğu gibi ceza türü ile de ilgisi vardır. Hakların Allah hakkı ve kul hakkı diye iki grupta mütalaa edilmesi sebebiyle kul hakkına ilişkin olan cezalarda eşitlik ilkesine riayet edildiği söylenebilir. Bu alanda da her ne kadar mezhepler arasında farklılık bulunsa da Hanefî mezhebi eşitlik ilkesinin önemli savunucularından birisidir. Ceza hukukunun genel ilkeleri bağlamında İslam ceza hukukunda umumiliğini konu edinen bu çalışma, İslam ceza hukukunda cezalarda umumiilik ilkesinin işletilip işletilmediğini, umumiliğe aykırı hükümlerin bulunup bulunmadığını belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmada öncelikle ceza hukukunda genellik ile neyin kastedildiği modern ceza hukuklarından araştırılacak, akabinde İslam ceza hukukunda had, kısas ve ta'zir ana başlıkları altında cezalarda umumiliğin olup olmadığı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Ceza Hukuku, Cezaların Genelliği, Had, Kısas, Ta'zir.*

The Generality of Penalties in Islamic Criminal Law

Abstract

In contemporary legal systems, the generality of laws refers to provisions that do not target a specific person, not a special and incidental situation, but predetermined, abstract, and appealing to everyone. From this point of view, the generality of the law means the same thing as the equality of all before the law. However, in contemporary criminal law, equality and relative equality can be understood and an equality between people who are equal in everything can be mentioned. The fact that unequals are subject to the same penal sanctions creates a situation contrary to this understanding of equality. When it comes to equality before the law in Islamic criminal law, this is closely related to the right group to which the punishment is related, as well as to the type of punishment. Since the rights are considered in two groups as the right of Allah and the right of the person, it can be said that the principle of equality is respected in the punishments related to the rights of the people. Although there are differences between the sects in this area, the Hanafi sect is one of the important defenders of the principle of equality. This study, which deals with the generality of Islamic criminal law in the context of the general principles of criminal law, aims to determine whether the generality principle is applied in penalties in Islamic criminal law and whether there are provisions contrary to generality. In this study, first of all, what is meant by generality in criminal law will be investigated from modern criminal law, and then it will be evaluated whether there is generality in punishments under the main headings of hadd, qisas and ta'zir in Islamic criminal law.

Keywords: *İslamic Law, İslamic Criminal Law, Generality of Penalties, Had, Qisas, Ta'zir (discretionary penalties).*

Giriş

Ceza hukukunun hukuki güvence açısından en önemli ilkelerinden birini oluşturan umumilik başka bir ifade ile eşitlik suç henüz oluşmadan önce kanunda kapsadığı kişilerin belirlenmesini ve hiçbir kimseye ayrıcalık yapılmadan kanun önünde herkesin eşit olmasını ifade eder. Kanun önünde herkesin eşit yargılanması ve aynı ceza hukuku normlarına muhatap olması hukukta birliği sağladığı gibi hukukun temel gayesi olan adaletin de tecelli etmesine sebep olur. Bununla birlikte kanun önünde eşitlik ile de neyin kastedildiğinin tam olarak belirlenmesi gerekir. Çağdaş ceza hukuk sistemlerinde eşitler arası bir eşitlikten bahsedilirken İslam ceza hukuku nevi şahsına münhasır bir umumilik anlayışına sahiptir. Her şeyden önce günümüz hukuk sistemlerinde vatandaş ve vatandaş olmayan diye bir ayırım mevcut iken İslam hukukunda bunun yanı sıra müslüman ve gayr-i müslim ayırımı da bulunmaktadır. Yine devlet başkanının cezaî sorumluluğu da işlediği suça göre değişebilmektedir.

Biz bu çalışmada ceza hukukunun temel ilkelerinden umumiliği ele alıp dört mezhebi referans alarak İslam ceza hukukunda cezaların eşitlik ve genelliği hakkında bir değerlendirmede bulunacağız. Öncelikle çağdaş ceza hukukunda cezaların eşitliği ile neyin kastedildiği üzerinde durup akabinde İslam ceza hukukundaki görünümünü ele alacağız. Çağdaş hukuk sistemlerinde kanun önünde eşitlik ve ayrımcılık ile ilgili doktrinde çalışmalar bulunmakla birlikte bunlar daha çok cinsiyet ve ırk ayrımcılığı üzerinden yapılmıştır. İslam ceza hukukunda ise konu ile ilgili akademik düzeyde Yaşar Yiğit tarafından kaleme alınmış “İslam Ceza Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık” başlıklı çalışma İslam ceza hukukunda umumiliğin/genelliğin bulunduğunu kanıtlama amacına matuf olduğu görülmektedir. Çalışmada İslam ceza hukukunda bazı siyasal ve diplomatik dokunulmazlıkların cezaların genelliği ilkesine zarar vermediği söylenmektedir. Bizim bu çalışmamızda ise had, kısas ve ta'zîr ana başlıkları altında İslam ceza hukukunda genellik ilkesine aykırı durumların bulunup bulunmadığı ve bunun cezaların genelliğine aykırılık teşkil edip etmediği üzerinde duracağız.

1. Modern Ceza Hukukunda Genellik

Ceza hukukunda eşitlik ile ceza kanunlarının, hiçbir kişiye ve zümreye ayrıcalık yapılmaksızın uygulanması kastedilir. Modern ceza huku-

kunda bu, daha çok “kanun önünde eşitlik” şeklinde ifade edilir. Kanun önünde eşitlik ile kişinin sosyal ve hukuki statüsü, dini, cinsiyeti, ırkı ve mezhebi ne olursa olsun aynı suçtu işleyen herkesin aynı ceza hukuku müeyyidesi ile cezalandırılması anlaşılır. TC. Anayasası'nın 10. maddesinde “Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir” denilmek suretiyle bu durum anayasal güvence altına alınmıştır. Eşitlik, şekli hukuki eşitlik ve maddi hukuki eşitlik olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Şekli hukuki eşitlik ile kanunların genel ve soyut olması; başka bir ifade ile kapsadığı herkese eşit biçimde uygulanması kastedilirken maddi hukuki eşitlik ile aynı durumda bulunanlar için hak ve sorumluluklarının eşit olarak uygulanması kastedilir.¹ Ancak kanun önünde eşitlik herkesin her yönden aynı hükümlere bağlı olmasını gerektirmez. Eşitlik her yönüyle aynı hukuki durumda olanlar arasında söz konusudur. Hukuk felsefesine girmiş olan bir deyimle bu eşitlik “eşitlerin eşitliği” anlamındadır. Farklı durumda olanlara, farklı kuralların uygulanması, yani eşit olmayanların eşitsizliği, eşitlik ilkesine aykırılık oluşturmaz.² Anayasanın kanun önünde eşitlik ve hiçbir kişiye ve zümreye ayrıcalık tanınamayacağını bildiren hükümleri mutlak eşitliğin bir yansıması iken, hukuki yönden aynı, benzer ya da eşit olanlara aynı, farklı olanlara farklı şekilde davranılması ve bu doğrultuda işlem tesis edilmesi ise nispi eşitliğin bir yansımasıdır.³ Anayasanın 10. maddesindeki öngörülen eşitlik mutlak anlamda bir eşitlik olmayıp, ortada haklı nedenlerin bulunması halinde farklı uygulamalara imkân veren bir ilke olduğu ifade edilir. Bazı yurttaşların başka kurallara bağlı tutulmalarının haklı bir nedeni varsa böyle bir durumda kanun önünde eşitlik ilkesine ters düşüldüğünden söz edilemez.⁴ Ayrımcılık yasağında karşılaşılan iki durum arasında bir benzerliğin olup olmadığına bakılır. Şayet bir benzerlik var ise farklı düzenlemeyi gerektiren haklı bir nedenin olup olmadığına bakılır. Bu iki durum arasındaki fark makul bir nedene dayanmıyorsa bu duruma ayrımcılık olarak kabul edilir.⁵

1 Şahbaz, *Türk Ceza Hukuku*, 1/34.

2 AYM, K. 1988/27. Ayrıca bk. Şahbaz, *Türk Ceza Hukuku*, 1/35.

3 bk. Yıldırım, “İdarenin Düzenleyici İşlemlerinde Eşitlik İlkesi”, 43.

4 bk. Erol, *Türk Ceza Kanunu*, 141.

5 bk. Erol, *Türk Ceza Kanunu*, 142.

Anayasa Mahkemesi 2018 yılında vermiş olduğu bir kararın gerekçesinde kanunların genelliğinin, hukuk devleti ve kanun önünde eşitliğin zorunlu bir sonucu olduğunun kabul edilmesi gerektiğinden bahseder. Kanunun genelliği, onun belli bir kişiyi hedef almayan, özel, aktüel, geçici bir durumu gözetmeyen, fakat önceden saptanmış olup, soyut şekilde, uygulanabileceği bütün kişilere hitap eden hükümleri içermesi demektir. Anayasa Mahkemesi'ne göre kanun, genel hukuk kuralları koymalı, genel, soyut ve kişilik dışı olmalı, başka bir deyişle; genel, nesnel ve kişilik dışı hükümler içermelidir. Kanun hükümlerinin, her şeyden önce genel nitelikte olması, kimlikleri önceden belirli kişilere yönelmemesi, herkes için nesnel hukuki durumlar yaratması ve aynı hukuki durumda bulunan kişilere ayırım gözetilmeksizin uygulanabilir olması gerekir.⁶

Benzer durumda benzer kararlar verilmemesi eşitlik ilkesine aykırı bir durum olduğu için kanunun genelliği ilkesine de zarar verir. Zira kanunların soyut ve genel olması kapsadığı tüm fertlere aynı şekilde icra olunmasını içerdiğinden kararların benzer kişilere farklı uygulanması bu ilkeye de ters bir durumdur.

2. İslam Ceza Hukukunda Cezaların Umumiliği

İslam hukukunda cezaların genelliği veya umumiliği ile yukarıda da ifade edildiği üzere nispi eşitlik anlaşılmalıdır. Başka bir ifade ile kanun önünde eşitler arasında eşitlik bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Eşit olmayanlar arasında eşitlik, adalet ilkesine ters bir durum ortaya çıkarabilmektedir. İslam hukukunda aslanan adalet olup, eşitlik kimi durumlarda adalet ile eş anlamlı olarak kimi durumlarda ise adalet ile zıt anlamda kullanılabilir. Örneğin mirasta kadın ve erkeğin eşit pay almaları eşitlik ile izah edilebilirken, İslam hukuku açısından bunun hakkaniyete ve adalete uyduğu söylenemez. Benzer bir durum nafaka yükümlülüğü açısından da söz konusu edilebilir. Çocukların bakım, iye ve nafaka yükümlülüğü karı ve koca arasında denk paylaşılması eşitlik iken Kur'ân'da ilgili nass bu yükümlülükleri kocaya yüklemiştir.⁷ Dolayısıyla kadının erkekle eşit nafaka yükümlülüğü İslâm hukukunun kurguladığı sistemde adalet ilkesine aykırı olacaktır.

6 bk. AYM, K. 2018/9.

7 "Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler. Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur." el-Bakara 2/233.

Bilindiği üzere İslam ceza hukuku had, kısas ve ta'zîr olmak üzere üç kısımda tasnif edilmektedir. Bu üç kısmı Allah hakkı ve kul hakkı şeklinde tasnif etmek mümkün olduğu gibi Şâri' tarafından cezası belirlenen ve Şâri' tarafından cezası belirlenmeyen şekilde tasnif etmek de mümkündür. İlkine göre hadler, Allah hakkı kapsamında değerlendirilirken kısas kul hakkı kapsamında değerlendirilir. Ta'zîrin ise her iki hak türüne ait kısımları bulunabilmektedir.⁸ İkinci tasnife göre ise hadler ve kısas, cezaları Şâri' tarafından bildirilen kısma dahil olurken ta'zîr diğer kısma dahil olmaktadır. Hanefîler daha çok ilk tasnif türünü tercih ederken cumhur ikinci tasnif türünü tercih eder.⁹ Bunun bir sonucu olarak da cumhur kısas gerektiren suç ve cezalarını had kapsamında değerlendirir.¹⁰

Biz burada suçları tek tek ele alıp ilgili alanda cezaların genelliğinin ceza hukukunda temel bir ilke olup olmadığı hakkında değerlendirmelerde bulunacağız.

2.1. Had Cezalarında Umumilik/Eşitlik

Had kelime manası itibariyle engel olmak, yasaklamak anlamındadır. Ceza hukuku ıstılahında ise cezası Şâri' tarafından belirlenmiş olan suçlara verilen isim olup¹¹ hadler muhakeme sürecinde affa konu olmazlar. Bu son kayıt, ileride de ifade edileceği üzere haddi kısastan ayırmak için konulmuş olan bir kayıttır.¹²

İslam ülkesi vatandaşlarının kanun önünde eşit olduğu başka bir ifade ile kanunların umumi olduğu ifade edilebilir. Ancak bu eşitliği "eşitlerin eşitliği" olarak anlamak gerekir. Zira İslam ülkesi vatandaşı olan bir müslüman ile İslam ülkesi vatandaşı olan bir gayr-i müslim (zimmî), hukukun bazı alanlarında eşit kabul edilmemektedir. Örneğin, içki içme müslüman bir kimse için had suçunu oluştururken gayr-i müslim bir kimsenin içki içmesi İslam hukuku için bir muayyen bir suç oluşturmaz. İçki içme suçu ancak toplumu ifsat ettiği, müslümanlar için bir fitne unsuru olduğu, müslümanları da içmeye teşvik ettiği ve aleni bir şekilde içildiği

8 Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir* 61,62-166,167.

9 Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 26-43.

10 Bardakoğlu, "Had", 14/548. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 61.

11 Bardakoğlu, "Had", 14/548.

12 Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 43.

taktirde gayr-i müslimler için de bir suç olarak kabul edilebilir.¹³

Faili kim olursa olsun had cezalarının her halükârda uygulanması kural iken bu kuralın bazı istisnalarının olduğunu kabul etmek gerekir. Şahısların bazı sosyal ve hukuki statülerinin had cezalarının nitelik ve niceliğinde değişiklikler meydana getirdiği bilinmektedir. Biz burada had cezaları açısından devlet başkanlığı, zimmîlerin ve kölelerin durumu ile bazı suçlarda kadınların durumunu ele alacağız. Öncelikle halifeler had suçunun faili olduklarında cezaî sorumluluklarının bulunup bulunmadığı ile ilgili doktrindeki tartışmaları ele alıp daha sonra cezaların umumiliği ilkesi bağlamında değerlendirmelerde bulunacağız.

“İmâmetü'l-uzmâ” olarak da ifade edilen devlet başkanının/halifenin Hanefîlere göre cezaî sorumluluğu bulunmamaktadır. Günümüzde cumhurbaşkanının vazifesi ile ilgili konularda vatana ihanet dışında cezaî sorumluluğu bulunmazken Hanefî hukuk doktrininde bu, hadler ile sınırlı tutulmuştur. Mezhepte kabul edilen anlayışa göre had cezaları Allah/kamu hakkını teşkil ettiği için uygulayıcısı halifedir.¹⁴ Dolayısıyla had cezasını halifeden veya izin verdiği kimseden başkası ifa edemez. Hâl böyle olunca bir kişi aynı zamanda hem suçun faili hem de hâkim (veya infaz memuru) olamayacağı için had cezası kendiliğinden düşecektir.¹⁵ Kâsânî (öl. 587/1191), haddin en önemli ifa şartı olarak imâmeti görmektedir. Ona göre imâmet, hadlerin tamamı için olmazsa olmaz bir şarttır. Bundan dolayı kölelere efendilerinin had cezasını uygulamasını Şâfiîlerin aksine Hanefîler kabul etmez.¹⁶ İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805), Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) imama had uygulanmayacağı buna karşın kısas gerektiren bir suçu işlemesi durumunda cezalandırılacağına dair görüşü¹⁷ için Şemsü'l-eimme es-Serahsî (öl. 483/1090) şu açıklamaları yapar:

“Ebû Hanîfe -Allah ona rahmet etsin- şöyle demiştir: “Kendisinden daha yetkili olmayan bir imam, sultana havale edilen bir konuda bir şey yapsa, ona bu durumda had gerekmez.” Kısas gerektiren suçlar ile mali haklar bu durumdan istisna olup bu iki şey hususunda muaheze edilir. Zira haddin

13 Esirgen, “İslam ve Osmanlı Hukukunda Zimmiler”, 195-196.

14 Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11/5941.

15 İbnü'l-Şîlbî, *Hâşiyetü'l-Şîlbî*, 3/187; İbnü'l-Hümâm, *Şerhü fethi'l-kadîr*, 5/277.

16 Kâsânî, *Bedâi'*, 7/57.

17 Şeybânî, *el-Asl*, 7/192.

uygulanması imama bırakılmış bir görevdir. İmam kendisine hadd uygulama hakkına sahip değildir. Çünkü şeriat, kendisine had uygulama konusunda imama herhangi bir naip kılmamıştır. Haddin uygulanması ceza ciheti ile olduğundan bir kişinin kendisine ceza vermesi düşünülemez. Kendisinden daha düşük dereceli görevlisinin bunu uygulaması da mümkün olmadığından bu durumda cezayı uygulayacak kimse kalmamaktadır. Haddin vacip olması uygulanması içindir. Uygulayıcısı olmayınca bize göre had vacip olmaz.”¹⁸

Bu hususta Hanefiler, Hz. Peygamber’den rivayet edilen “*dört şey valilere bırakılmıştır; hadler, cuma namazı, zekât ve fey*” hadisi¹⁹ ile delillendirme yapmaktadır.²⁰ Devlet başkanına haddin uygulanmaması, had cezalarının Allah hakkı olması ile de açıklanır. Bu itibarla sırf Allah hakkı olan hadler yanında içerisinde kul hakkı barındıran ancak Allah hakkı baskın olan kazf haddinin de devlet başkanına uygulanmayacağı söylenir.²¹ Hanefilerden Ebü'l-Leys es-Semerkanî (öl. 373/983) kendisinden daha yetkili bulunmayan imam ile *halifenin* kastedildiğini bir imamın bir kişiye zina iftirasında bulunması, bir kimse ile zina etmesi veya içki içmesi durumunda kendisine had uygulanmayacağını, bu sayılan suçların Allah hakkını ihlal etmeleri dolayısıyla uygulayıcısı ile suçlusunun aynı kimse olduğu böyle olunca da suçludan cezanın düşeceğini söyler.²²

Hanefilerin bu görüşü cumhuru fukahâda karşılık bulmamıştır. Cumhura göre had suçlarının faili her kim olursa olsun cezası uygulanır. Onlar, suçlar arasında herhangi bir ayırım gözetmeyip, devlet başkanının ister kul hakkı ile ilgili, isterse de Allah hakkı ile ilgili suç işlemesi durumunda cezalandırılacağı kanaatindedirler.²³ Dahası bazı hukukçular böyle bir suçu işleyen kimsenin görevinin kendiliğinden düşeceğini söyleyerek, ceza verme yetkisinin başkasına geçeceğini söylemektedir.²⁴ Serahsî ise bu düşüncede olanları sapkın kimseler (ehlü'z-zeyğ) olarak niteler.²⁵

18 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/104-105.

19 İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef*, 5/506.

20 bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 5/277.

21 Merğınâni, *el-Hidâye*, 2/349; Zeylaî, *Tebyîn*, 3/187; Bâbertî, *el-İnâye*, 5/277.

22 bk. İbnü'ş-Şilbî, *Hâşiyetü Şilbî*, 3/187.

23 Udeh, *et-Teşriü'l-cinâiyü'l-İslâmî*, 1/322.

24 bk. Udeh, *et-Teşriü'l-cinâiyü'l-İslâmî*, 1/323.

25 Serahsî, günah işlemekle halifenin görevin doğrudan sonlanacağını kabul etmez. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/105.

Görüldüğü üzere Hanefiler, Allah hakkıyla ilişkili olan suçlarda devlet başkanının cezaî yönden sorumsuzluğunu kabul etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında cumhur, cezaların umumiliği yönünden meseleye yaklaşmışlar ve hukuki statüsü ne olursa olsun herkesin cezai sorumluluğunun bulunduğunu kabul etmişlerdir. Hanefilerin yaklaşımı ise devlete bakış açısı ile yakından ilişkilidir. Kurumsal olarak ayrı bir devlet tüzel kişiliği yerine, kişiye bağlı bir devlet anlayışının etkili olması Hanefileri böyle bir sonuca götürmüş olabilir. Zira devlete dair pek çok hüküm devlet başkanı ile özdeşleşmiş, pek çok hukukçu tarafından bu minvalde değerlendirmeler yapılmıştır. Bu sebeptir ki ihya edilen arazi ve savaştaki ganimetlerle ilgili olarak devleti değil halifeyi yetkili görmüşlerdir.²⁶

Çağdaş dönem İslam hukukçularından Udeh, Hanefiler'in hadler konusunda devlet başkanının cezaî sorumluluğu bulunmadığı anlayışının diğer üç mezhebi oluşturan cumhur tarafından kabul görmediğini söylemektedir.²⁷ Udeh, Hanefiler'in bu görüşünün oldukça zayıf bir temele dayandığını esasında devlet başkanının halkın vekili olması sebebiyle halkın (cemaat) imâmetten üstte bir konumda olduğunu ifade etmektedir. Zira İslam şeriatında hitap imama değil cemaate yöneliktir. Nasıl ki halktan birisi suç işliyor imamda cemaatin vekili olarak onu cezalandırıyorsa kendisi de suç işlediğinde cezalandırma hakkı asıl sahibine yani cemaate geçmektedir.²⁸

Hanefiler cezaların umumiyeti ile ilgili bir istisna yapmış veya mevcut durumun cezaların umumiyetine zarar vermediğini düşünmüş olabilir. Zira burada zaruretten dolayı uygulanamayan bir ceza söz konusudur.

26 Şeybânî, *el-Asl*, 8/166; Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 30; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 264; Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/2/285-286; el-Karâfî, 111.

27 Udeh, imama had cezasının uygulanacağı görüşünün aynı zamanda diğer üç mezhebin de görüşü olduğunu, bu görüşün bu mezheplerde var olan imamın büyük günah işlemesiyle görevinin kendiliğinden sona ereceği (in'izal) anlayışına dayandırıldığını söyler. bk. Udeh, *et-Teşriü'l-cinaiyyü'l-İslâmî*, 1/323. Ancak böyle bir anlayış, zorunlu olarak devlet başkanının cezalandırılabilmesi fikrini gerektirmemektedir. Bu, sadece görevinin sona ereceğini göstermektedir. İncelediğimiz kadarıyla bu üç mezhep fûru fıkıh eserlerinde bu konuya dair açık bir bilgiye rastlamadık. Dolayısıyla devlet başkanının cezai sorumluluğu bu üç mezhep fûru fıkıh eserlerinde -araştırdığımız kadarıyla- konu edinilmemiştir. Ancak Hanefilerden Serahsî'nin fûru fıkıha dair kapsamlı eseri olan *el-Mebсут*'ta konu ele alınırken İmam Şâfiî'nin devlet başkanına had cezalarının tatbik edileceği görüşünde olduğu ifade edilmektedir. bk. Serahsî, *el-Mebсут*, 9/105.

28 Udeh, *et-Teşriü'l-cinaiyyü'l-İslâmî*, 1/322.

Bu da günümüzdeki ifadesi ile “haklı nedene” benzer.

Umumilik yahut da eşitlik ilkesi ile ilişkili olan bir başka husus ise suçun failinin köle olması durumudur. İslam hukukunda kölelerin hak ve sorumlulukları hür insanlardan farklıdır. Köleler azat edilmedikleri müddetçe mülkiyet hakkına sahip olamayacakları gibi evlenmeleri de efendilerinin iznine tabidir. Bununla birlikte işlemiş oldukları suçlar sebebiyle eksik de olsa ceza sorumlulukları bulunmaktadır. Had cezası gerektiren suçun faili olmaları durumunda, hürler uygulanan cezanın yarısı ile tecziye olunurlar.²⁹ Zina etmeleri durumunda elli celde, namusa iftiradan dolayı da kırk celde ile tecziye edilirler. Bu durum köleler ile hürler arasında ceza sorumluluğu ve cezaya muhatap olma bakımından bir eşitliğin olmadığını göstermektedir. Esasında kölelerin daha az cezaya muhatap olması günümüzde anlaşıldığı şekliyle eşitlik ilkesine halel getirmmez. Zira günümüzdeki eşitlik ilkesi yukarıda da ifade edildiği üzere eşitler arasında bir eşitliktir. Oysa köle pek çok yönden hür ile eşit değildir. Bu sebeple eşitlik ilkesi kölelerin kendi arasında yahut hürlerin kendi arasında ancak işletilebilir. Köle ile hür arasında hukuki ve sosyal yönden bir eşitlik bulunmadığından ceza hukuku karşısında veya kanun önünde bir eşitlikten bahsetmek doğru olmaz.

İslam ülkesi vatandaşı olan gayr-i müslimler (zimmî) ile İslam ülkesi vatandaşı olmayan kimselerin (müste'men ve harbî) işledikleri suçlardan ötürü nasıl tecziye edilecekleri de fûrû fıkihtaki tartışmalardan birini oluşturur. Zimmîlerin İslam ülkesi vatandaşı müslümanlar gibi ceza sorumlulukları bulunmakla birlikte zimmîler içki ile ilgili farklı bir muameleye tabi tutulurlar. Hanefî mezhebi metinlerinde had gerektiren tüm suçlarda, müslümanın işlemesi durumunda alacağı cezayı alacak olan zimmînin içki içmesi durumunda herhangi bir cezaî müeyyideye tabi tutulmayacağı ifade edilir.³⁰ Ancak zimmîlere uygulanacak zina hadi Hanefî mezhebindeki müftâ bih görüşe göre recm olamaz.³¹ Zira recm

29 bk. en-Nisâ 2/25.

30 bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/347. Zimmîlerin kendi dinlerince yasak olmadığından hareketle içki içmeleri durumunda had cezası almayacakları umumiyetle kabul edilmektedir. Ancak Zâhirîler, Zeydiyye ve İmâmiyye, söz konusu durumda da had uygulanacağı görüşündedirler. Zeydan içki içip sarhoş olmaları durumunda Ta'zîr cezası verilmesi gerektiğini savunmaktadır ki bu aynı zamanda Zeydiyye'nin de görüşüdür. bk. Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmiyyin*, 218.

31 Kâsânî, *Bedâi*, 7/38.

için gerekli olan Müslüman olma şartı- ki bu ihsan şartı olarak kabul edilir- zimmîde bulunmamaktadır. Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ile İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve Hanbelîler zimmînin evli olması veya başından evlilik geçmesi durumunda kendisine recm cezasının verileceği kanaatindedirler.³² Mâlikîler ise zimmîlere zina haddinin uygulanmayacağını söylerler.³³ Zimmînin müslümana kazfi, haddi gerektirirken zimmînin zimmîye kazfi, haddi gerektirmez.³⁴ İçki içmeleri halinde ise ceza sorumlulukları bulunmamaktadır.

Müste'menin, müslüman bir kimsenin namusuna iftirada bulunması durumunda kendisine kazf haddinin uygulanacağı, zina etmesi durumunda ise kendisine zina haddinin uygulanmayacağı ifade edilir.³⁵ Hatta müste'men bir erkeğin müslüman veya zimmî bir kadın ile zina etmesi durumunda Ebû Hanîfe'ye göre had müste'men erkeğe değil sadece müslüman veya zimmî kadına uygulanır. İmam Muhammed ise her ikisine de haddin uygulanmayacağı kanaatindedir.³⁶ Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre zina, hırsızlık ve yol kesme gibi sırf Allah hakkına taalluk eden suçlarda müste'mene had cezası uygulanmaz.³⁷ Müste'mene kazf haddinin uygulanması ise içerisinde kul hakkı barındırması sebebiyledir.³⁸ Serahsî, Ebû Yûsuf ile İmam Şâfiî'nin müste'menin zimmîlerin tabi olduğu yükümlülüklerine tabi olduğu, bu sebeple kendisine tüm had cezalarının uygulanacağı görüşünde olduklarını söyler.³⁹ Oysa Şâfiî mezhebinde aynı Hanefîlerde olduğu gibi müste'mene Allah hakkı olan hadlerin uygulanmayacağı ifade edilir.⁴⁰ Mâlikîler ise müste'men ister kazf gibi kul hakkı galip bir suç işlesin isterse de hırsızlık gibi Allah hakkı olan bir suç iş-

32 Kâsânî, *Bedâi*, 7/38.

33 Kayrevânî, *et-Tehzîb*, 4/485.

34 bk. Yiğit, "İslam Ceza Hukuku Bağlamında Zimmîler", 194.

35 Cessâs, *Şerhü muhtasari't-Tahâvî*, 6/227.

36 Serahsî ve Kâsânî, Ebû Yûsuf'un başlangıçta İmam Muhammed gibi düşündüğünü, daha sonradan görüşünden rücû edip, müste'men erkeğe de zina ettiği müslüman veya zimmî kadına da haddin uygulanacağı görüşünde olduğu söylerler. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/55; Kâsânî, *Bedâi*, 7/34.

37 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/55; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/347.

38 Kâsânî, *Bedâi*, 7/34.

39 bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/56.

40 bk. Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 7/462.

lesin kendisine had cezası uygulanır.⁴¹ Bu aynı zamanda Hanbelî mezhebinin de görüşüdür.⁴²

Görüldüğü üzere kişinin müslüman olması ile bağılı bulunduğı ülke vatandaşlığı (uyruğı), had cezalarının farklılaşmasına etki etmektedir. Cezaların umumi olması her ne kadar kural olsa da müslüman ülke vatandaşı olan müslüman ile zimmînin, özellikle içki haddi açısından farklı muameleye tabi tutulması, ilgili fiilin suç olarak kabul edilip edilmemesi ile alakalıdır. Müslümanlara göre içki içmek bir suç olarak kabul edildiğinden içen kimse cezalandırılırken gayr-i müslimlere göre içki içilmesi bir suç değildir. Burada cezaların umumiyetine aykırı bir durum meydana gelmez. Zira cezalarda umumiyet ile iki kişinin aynı ceza hukuk normuna tabi olması kastedilirken burada bir taraf için suç diğere taraf için suç olmayan bir durum söz konusudur. Diğere had cezaları açısından baktığımızda ise her ne kadar zimmî ve müslüman arasında kanun önünde eşitlik bulunsa da müste'men ile müslüman arasında tam bir eşitliğin olmadığı rahatlıkla görülebilir. Bu eşitsizlik haklı bir nedene bağlanıp bağlanmadığı konusunda değerlendirmeler farklı olabilmekle birlikte kanaatimizce bu eşitsizlik haklı bir nedene bağlanmamıştır.⁴³ Zira böyle bir durumda çoğunlukla başka ülke vatandaşı, müslüman ülke vatandaşından daha avantajlı bir hak elde etmiş olmaktadır. Müslüman veya zimmî daha ağır ceza alırken müste'men aynı suçlardan ötürü daha az ceza alabilmektedir. Tabii bu husus müslümana uygulanan haddin müste'mene uygulanan ta'zîrden daha ağır olması durumu için geçerlidir. Müste'mene had uygulanamasa da had cezasıyla orantılı başka bir ta'zîr cezasının verilmesi durumunda yine eşitlik olmamakla birlikte nispi adaletin sağlanması mümkün olabilir.

2.2. Kısas Cezalarında Umumilik/Eşitlik

Hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlar fûrû fıkıh eserlerinde "kitâbü'l-kısâs" ve "kitabü'd-diyet" veya "kitabü'l-cinâyât" başlıkları altında ele alınmaktadır. Bu başlıklar altında sadece öldürme suçları

41 bk. Yûnus es-Sıkillî, *el-Câmi'u li-mesâili'l-müdevvene*, 22/455.

42 bk. Kelvezânî, *el-Hidâye*, 538; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 4/71.

43 Şâfiîlerden Remlî, müste'menin, müslüman ülkenin kanunları ile yükümlü olmadığından hareketle cezalandırılmayacağını söyler. Bk. Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 8/7/462. Oysa müste'men ülkeye girdiğinde ülkenin kanunlarına uymayı garanti etmiş olmalıdır.

değil aynı zamanda müessir fiiller de incelenmektedir. Kanun önünde eşitlik veya cezalarda umumilik söz konusu olduğunda kısas suçlarında failin durumu önem kazanmaktadır. Suç failinin veya suçtan zarar gören mağdur veya maktulün hukuki ve sosyal statüsünün yanı sıra mezhepler arasında farklılıklar olsa da cinsiyeti ve uyrukluğu da etkili olmaktadır. Kısas suçlarında, daha çok suçtan zarar gören ve maktul olan kimsenin durumu önemlidir. Bundan dolayı hayat hakkına veya vücut bütünlüğüne yönelik olan bir suçta maktulün kimliği, faile verilecek olan cezanın mahiyetini belirleyecektir. Maktul veya suçun mağduru hür müslüman bir erkek ise faile verilecek olan ceza, kısas veya maktul yakınlarının affi durumunda diyet olmaktadır. Şayet maktul veya suçun mağduru, köle, kadın veya gayr-i müslim bir kimse ise faile verilecek olan ceza mezheplere göre farklılık arz etmektedir. Hanefî mezhebine göre hayat hakkına yönelik suçlarda maktul ile suçun faili arasındaki hukuki ve sosyal statü, cinsiyet veya din farkı aralarında kısasın cereyan etmesine mâni değildir. Bundan dolayı köleyi öldüren hür bir kimse kısas gereği öldürüleceği gibi kadını öldüren erkek de kısas gereği öldürülecektir.⁴⁴ Hanefîler burada "*Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır.*"⁴⁵ ayeti ile "Müslümanlar kanlarında eşittir. Onlar başkalarına karşı tek bir el gibidirler. Mertebe bakımından en düşükleri dahi zimmetine bağlıdır."⁴⁶ hadisini esas alarak müslümanlar ve müslüman ile zimmî arasında kısas hükümlerinin geçerliliğine kâni olmuşlardır. Hanefîlere göre "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı. Hüre karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir*"⁴⁷ âyetindeki "hüre karşılık hür, köleye karşılık köle" ifadesi, hür bir kimsenin köle karşılığında öldürülmeyeceğine delâlet etmez. Zira âyetin zâhirinden hür bir kimseyi öldüren köleye de kısas uygulanmaması gerekirken böyle bir köleye kısas uygulanacağı icmâ ile sabittir.⁴⁸ Müslümanın zimmî karşılığında öldürülmesi ise her ikisi arasında can güvenliği konusunda eşitliğin bulunması sebebiyledir (mahkû-

44 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27. Ancak kişinin kendi kölesini öldürmesi durumunda kısasın olmayacağı ifade edilmektedir. Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/444.

45 el-Mâide 5/45.

46 İbn Mâce, *Sünen*, "Diyet", 31.

47 el-Bakara 2/178.

48 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/444.

nu'd-dem ale't-te'bîd).⁴⁹ Ancak Hanefiler, müste'meni öldüren müslüman veya zimmîye kısas uygulanmayacağını, müste'menin müste'meni öldürmesi durumunda ise kısas hükümlerinin geçerli olacağını söyleyerek müste'meni zimmîden ayırmışlardır.⁵⁰ Müste'men veya harbi karşılığında müslüman ve zimmînin öldürülmemesi ise aralarında eşitliğin bulunması ve müste'menin "mahkûnu'd-dem ale't-te'bîd" olmaması ile açıklanır. Zira savaş durumunda harbî/müste'menin öldürülmesi caizdir.⁵¹ Zira Hanefilere göre ismetin eşit olması ya din ile ya da aynı ülke vatandaşlığı ile gerçekleşir.⁵² Bu açıdan zimmi ile aynı ülke vatandaşlığı köle ile de aynı din açısından eşitlik bulunmaktadır. Cumhur ise köle karşılığında hür bir kimsenin, zimmî karşılığında müslümanın kısas edilmeyeceğini,⁵³ zira bu kimseler arasında eşitliğin bulunmadığını ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen "müslüman kafir karşılığında öldürülmez"⁵⁴ hadisinin bu hükmün kaynağı olduğu görüşündedir. Ayrıca cumhura göre, yukarıda zikri geçen ayetin zahiri, hür ile kölenin birbirleri mukabilinde öldürülmeyeceğini ifade eder.⁵⁵

İslam hukukçularının büyük çoğunluğuna göre erkek ile kadın arasında da kısas hükümleri cari olup kadını öldüren erkeğe ve erkeği öldüren kadına kısas uygulanır.⁵⁶ Ancak az da olsa aksi görüşte olanlar da vardır.⁵⁷

Kısas gerektiren suçlara bakıldığında Hanefî mezhebi açısından hukuki ve sosyal statü farklılığı ile din farklılığının cezalara etkisi oldukça azdır. Bu açıdan bakıldığında Hanefî mezhebinde cezalarda umumiliğe riayet edildiği söylenebilir. Alim cahil mukabilinde, akıl deli mukabilinde,

49 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; Zeylaî, *Tebyîn*, 6/102.

50 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/444.

51 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/444.

52 Merğînânî, *el-Hidâye*, 4/444.

53 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/180-181; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/171; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/252; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/400-401.

54 Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Diyet", 31.

55 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/180-181; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 227; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 8/400-401.

56 Kâsânî, *Bedâi*, 7/237; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; Sa'lebî, *et-Telkîn*, 2/184; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/171; İmrânî, *el-Beyân*, 11/304; Nevevî, *Ravza*, 9/156; Hırakî, *Muhtasar*, 124; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/296.

57 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/182; İmrânî, *el-Beyân*, 11/304.

balığ çocuk mukabilinde, erkek kadın mukabilinde, hür köle mukabilinde ve müslüman zimmî mukabilinde kısas cezasına çarptırılmaktadır.⁵⁸ Ancak cumhurun kısas hükümleri ile alakalı köle ve gayr-i müslimlere yaklaşımı Hanefîler'in yaklaşımından farklıdır. Bunu kanun önünde eşitsizlik olarak anlamak da, eşitsizlik sebebiyle hükümlerin eşitsizliği olarak anlamak da mümkündür.

2.3. Ta'zîr Cezalarında Umumilik/Eşitlik

Had ve kısas cezalarında durum böyle olmakla birlikte ta'zîr cezalarında da bir ilke olarak umumiliğin doktrinde nasıl ele alındığına bakmamız gerekmektedir. İster müslüman veya zimmî gibi İslam ülkesi vatanında olsun isterse de harbi veya müste'men gibi gayr-i müslim ülke vatandaşı olsun ta'zîr cezasını gerektiren her bir suç için ceza hukuku yaptırımını uygulanacağı kabul edilmektedir. Başka bir deyişle kişilerin sahip bulunduğu hukuki statülerinin cezalardan muaf tutulmasında bir payı bulunmamaktadır.⁵⁹ Tabii ki bu, tüm ta'zîr suçlarını kapsayacak kadar geniş tutulmamıştır. Örneğin sihirbazlık suçu sabit olan müslüman ile zimmî arasında doktrinde ayırım yapıldığı görülmektedir. Müslüman olana ölüm cezası gibi ağır bir ceza müeyyide öngörülürken zimmîye böyle bir cezanın verilmeyeceği söylenmektedir.⁶⁰ İslam aleyhinde sözlerin zimmîden sadır olmasıyla bir müslümandan sadır olması arasındaki farka işaret eden Muhammed Emîn İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) zimmînin cezasının ta'zîri şedid, müslümanın cezasının ise -mürted olduğundan idam olduğu kanaatinde dir.⁶¹

Bazı hukukçulara göre müslüman olmamak mütemadi/kesintisiz⁶² bir suç olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu suç için öngörülen ceza müeyyide ise yıldan yıla verilen cizyedir. İbn Kayyim el-Cevziyye (öl.

58 Kâsânî, *Bedâi*, 7/237.

59 Gasp gibi Ta'zîr cezası gerektiren bir suç için gâsıbın müslüman olup olmaması, yine mağsûbun minhin müslüman olup olmaması cezayı etkilemez. Zira hadiste "zimmi veya mu'âhed olan kimseye zulmeden kimse cennetin kokusunu alamaz. Cennetin kokusu da beş yüz senelik mesafeden bilinir." bk. İbn Rüşd (Cedd), *el-Mukaddimâtü'l-mühmedât*, 2/490.

60 Karâfî, *el-Furûk*, 4/151.

61 İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 5/124-125.

62 İcrası bir anda olup bitmeyen bir süre daha devam eden suçlara mütemadi suç denir. Önder, *Ceza Hukuku Dersleri*, 185.

751/1350) zimmîlerin ödemekle yükümlü oldukları baş vergisini mali bir ceza olarak kabul ederken Şâfiîler'in "müslüman ülkesinde ikamet bedeli" olduğuna dair görüşlerini de eleştirmektedir.⁶³ Cizyenin ve haracın mali bir ceza olduğu görüşü Hanefîler tarafından da kabul edilmektedir.⁶⁴ Yine zimmîlere harem bölgesine girmeleri halinde verilecek ceza da⁶⁵ hukuki statünün cezalar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

Hukuki statünün ta'zîr ceza sistemi üzerindeki nispi etkisi böylelikle sosyal statülerin ta'zîr cezaların ağırlaşması ve hafifletilmesinde çok daha fazla etkili oldukları tüm fûrû fıkıh eserlerinde görülmektedir. İster mağdur isterse de suçun faili olsun bazı sosyal statülerin ceza hukukundaki işlevi kabul edilmektedir. Zevi'l-hey'e olarak isimlendirilen ulema sınıfı işledikleri birtakım küçük suçlardan dolayı cezalandırılmayabilir.⁶⁶ Ancak kul haklarına yönelik suçlar için aynı durum söz konusu değildir. Çünkü bu haklarda alacak, hak sahibi tarafından icra edilebilmektedir.⁶⁷

Hanefî mezhebinde halifenin had cezası gerektiren bir suç işlediğinde cezaî sorumluluğunun bulunmadığı yukarıda da ifade edilmişti. Hanefî mezhebinde, zevi'l-hey'e'nin Allah haklarına yönelik suçlarında, cezasının hakimnin takdirine bırakılması, devlet başkanının ta'zîr cezalarına muhatap olup olmayacağı hakkında bizlere ipucu vermektedir. Dolayısıyla kul hakkını gerektiren ta'zîr suç ve cezalarında devlet başkanının cezaî mesuliyeti bulunurken, Allah hakkını gerektiren ta'zîr suç ve cezalarında dünyevi herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Zira ta'zîr ile had arasındaki önemli farklardan birisi kul hakkına yönelik ta'zîrin devlet

63 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, 1/109-122.

64 Serahsî, cizyeyi şöyle tanımlamaktadır: "Küfür sebebiyle ve ceza verme kastıyla alınan mala verilen isimdir." bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/179-10/81. Haracın ceza olduğu görüşü için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/79. Ancak Zeydan, eserinde bu görüşün gerek sahabe uygulaması ile gerekse Kur'ân ayetleri ışığında kabul edilebilir bir görüş olmadığını söyleyerek cizyenin gayr-i müslimleri himaye etme karşılığında alındığını ifade eder. Geniş bilgi için bk. Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmiyyin*, 146.

65 İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 9/282.

66 Günümüz ceza hukuklarındaki iyi hal indirimi olarak bilinen hâkimin takdiri de kişilerin mahkeme anındaki hal ve tavırlarına göre cezanın indirilmesi şeklinde cereyan etmektedir ki ulemanın ceza indirimi iyi halinin tüm hayatı boyunca devam ettiği göz önüne alındığında oldukça makul kabul edilmelidir. Ayrıca bk. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 211-214.

67 Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/349; Zeylaî, *Tebyîn*, 3/187; Şeybânî, *el-Asl*, 7/192.

başkanına da uygulanacağıdır.⁶⁸ Ancak her halükarda dinî/uhrevî sorumluluğu devam ettiğinden yapmış olduğu fiil, günah kabul edilmektedir.

Ceza kanunlarının yer bakımından uygulanmasında iki ilkeden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki mülkîlik diğeri ise şahsîliktir. Mülkîlikte suçun işlendiği ülke önemliken şahsîlikte failin uyrukluğuy önemli. Esasında İslâm'ın âlemşümül bir din olması hasebiyle hükümlerinin de âlemşümül olması beklenir. Zira tüm insanlığı muhatap alır. Ancak İslâm'da pek çok hüküm bir devlet otoritesinin varlığını gerektirdiğinden dünyada başka devletler olduğu müddetçe hükümlerinin bölgesel kalacağı söylenmelidir. Bu konuda Kâsânî şunları söylemektedir:

“Şeriatlarda aslanan tüm insanlara hitap etmesidir. Ancak dârülharpte İslâm'ın kamu otoritesi bulunmadığından (adem-i velayet) hükümlerinin uygulanmamasında mazeret bulunmaktadır. Bu imkân ancak dârüislâm-da bulunduğundan ahkâmının tenfizi vaciptir.”⁶⁹

Gayr-i müslim ülke vatandaşlarının kendi ülkelerinde kendi aralarında işledikleri suçlardan ötürü dârüislâmda ceza verilmeyeceği konusunda ulema hemfikirdir.⁷⁰ Ancak gayr-i müslim ülke vatandaşlarının müslüman ülkede işledikleri suçlar için aynı durumun söz konusu olmayacağı aşikârdır. Allah hakkı olan bir meselede işledikleri suçlardan dolayı cezaları, müslüman ülke vatandaşlarına verilen cezalar gibi olmayacaktır. Kazf haddi gerektiren suç hariç diğer suçlarda had uygulanmayacağı Hanefî ve Şâfiî mezhebinde genel kabul görmüş bir hükümdür. Bu durum hadlerin Allah hakkı, kazfin ise kul hakkı (Hanefilere göre kul hakkını barındırmakla birlikte Allah hakkı baskın, Şafiilere göre ise kul hakkı baskın hak grubu olması) olması ile açıklanır.⁷¹ Aynı esası biz ta'zîr suçlarında da işletebiliriz. Şöyle ki Allah hakkına taalluk eden bir takım ta'zîr suçlarının cezası harbi ve müste'men için daha hafif tutulabilir. Zira inanmış bir kimsenin Allah'a karşı olan suçu ile inanmamış bir kimsenin suçu bir

68 Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 211-214.

69 Kâsânî, *Bedâi*, 2/311; Abdulkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmiyyin*, 217. Zeydan, söz konusu ifadenin Ebû Yusuf'a ait olduğunu söylerken Kâsânî'nin *el-Bedâi'* adlı eserine atıf yapmaktadır. Ancak Kâsânî'nin söz konusu eserinde geçen bu ifade, Ebû Yusuf'a değil Kâsânî'nin bizzat kendisine ait olduğu görülmektedir. Ancak kafa karışıklığına sebebiyet veren şey sanırım, Kâsânî'nin Ebû Yusuf'un görüşünü gerekçelendirirken söz konusu ifadeyi kullanmasıdır. bk. Kâsânî, *Bedâi*, 2/311.

70 Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmiyyin*, 219.

71 Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, 2/2/161; İbnu'r Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, 21/324-325.

olmayacaktır. Ancak kul hakkına taalluk eden ta'zîr suçlarında herhangi bir ayırımın gözetilmemesi gerekecektir. Çünkü her iki durumda da mağdur edilen kuldur. Suç kula karşı işlendiğinden cezalar da sabit olmalıdır.

Gayr-i müslim ülkede işlenen suçlarda ise cezaların tatbik edilip edilmeyeceği meselesi bir diğer tartışmalı konudur. Gerek had ve gerekse de ta'zîr suçlarının gayr-i müslim bir ülkede işlenmesi durumunda ceza verilemeyeceğini savunan Hanefîler bunu devletin egemenlik alanı dışında yapılmış bir eylem olarak görmüşlerdir. Zira cezalandırma yetkisi devlete ait bir yetkidir. Bu yetkiyi de devlet ancak egemenlik alanı içerisinde kullanabilmektedir.⁷² Onlara göre ceza devletin egemenlik alanı içerisinde meydana gelen hukuka aykırı haksızlıklar için söz konusudur. Eğer devlet bu haksızlıkları önlemeye gücü yetmiyorsa bunları cezalandıramaz da. Hanbelîler ise dârülharpte işlenen suçlara ancak dârülislâma geldiğinde ceza verilebileceği görüşündedirler.⁷³ Ancak Hanefîler burada hayat hakkı ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlar için ayrı bir açıklama getirmişlerdir. Gayr-i müslim bir ülkede hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçlarda kısas gerekmez de diyet gerekeceği görüşündedirler.⁷⁴ Görüldüğü üzere gayr-i müslim ülkede işlenen suçlar ceza hukuku açısından yetkisizlik nedeniyle uygulanamazken, kul hakkına taalluk eden tazmin yükümlülüğü devam ettirilmektedir. Aynı durumun kul hakkına taalluk eden ta'zîr suçları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür suçlarda da ceza uygulanmasa da verilen zararın telafisi yani tazmin sorumluluğunun varlığı kabul edilmelidir.

Cumhur ise müslüman açısından suçların dârülharpte veya dârülislâmda işlenmesinin cezalara etkisinin olmadığı görüşündedir.⁷⁵ Şâfiîlerden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ülke farklılığının fiilin haram kılınmasına etki etmediği gibi, cezayı gerektiren hususlara da etkisi olmadığı kanaatindedir.⁷⁶ Mâlikî mezhebinde sadece had cezası gerektiren suçlar için değil diğer suçların da (kısas-ta'zîr) dârülharpte işlenmesinin ceza sorumluluğunu kaldırmayacağı ifade edilmektedir.⁷⁷

72 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/99-100; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/157.

73 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/528.

74 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/157.

75 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/99; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 4/131; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/489; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/528.

76 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/292; Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmiyyin*, 220.

77 Kayrevânî, *et-Tehzîb*, 4/451; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 6/291-292.

Sonuç

İslam ceza hukukunda cezaların umumiliğini ele aldığımız bu çalışmada, çağdaş ceza hukukunda ifade edilen umumilik ile İslam ceza hukukunda ifade edilen umumiliğin birbirine benzer yönleri bulunsa da birbirinden farklı hususiyetlerinin olduğu görülmektedir. Modern ceza hukukunda mutlak bir eşitlikten değil görece bir eşitlikten bahsedilir. Yani kanun önünde eşitlik ancak eşit olan kimseler açısından düşünülebilir. Eşit olmayan kimseler arasında bir eşitlik söz konusu değildir.

İslam ceza hukukunun klasik tasnifi had kısas ve ta'zîr olmak üzere üç kısımda ele alınır. Hadlerin umumiliği bağlamında tartıştığımız asıl konular halifenin cezaî sorumluluğu ile zimmî ve kölelerdir. Bunlar dışındaki kimseler açısından had suçları ve cezaları bakımından umumilik hükümlerinin cari olduğu rahatlıkla söylenebilir. Allah hakkına taalluk eden hadlerin uygulayıcısı olarak devlet başkanını gördüklerinden Hanefîler, devlet başkanına had cezalarının verilmeyeceği kanaatinde idirler. Bu durum günümüzde cumhurbaşkanının cezaî yönden sorumsuzluğuna benzetilmektedir. Ancak günümüzde devlet başkanları vatana ihanet dışında adi suçlardan dolayı da yargılanabilmekte ancak yargılanması görev süresinin nihayete ermesinden sonra cereyan etmektedir. Hanefî doktrininde ise bu durum sadece had suçları açısından geçerli olmakta kul hakkına taalluk eden kısas ve ta'zîr suçları açısından cezaî sorumluluğunun bulunduğu kabul edilmektedir. Zaten cumhura göre devlet başkanı ile sıradan vatandaş arasında had, kısas ve ta'zîr bağlamında ceza sorumluluğu açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır.

Cezaların umumiliği bağlamında had cezalarında üzerinde durulan ikinci husus ise köle ile zimmînin durumudur. Kur'ân nassı gereği kölelere hürler uygulanan had cezalarının yarısı uygulanacağından köleler lehine bir eşitsizliğin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bunu bir eşitsizlik olarak görmek yerine köle ile hür arasındaki statü farklılığından kaynaklanan zorunlu bir sonuç olarak görmek daha makul olacaktır. Doktrinde zimmîye içki haddi dışındaki hadlerin uygulanacağı, buna karşın müste'mene hiçbir haddin uygulanmayacağı ifade edilerek gayr-i müslimler lehine had cezaları bağlamında bir eşitsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu husus müste'menin Müslüman ülke vatandaşı olmaması ve Müslüman ülke kanunlarına tabi olmaması ile ilişkilendirilir.

Hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlar ise kul hakkı ile alakalı olduğundan burada bazı özel durumlar olabilmektedir. Hanefî mezhebi köle-hür, kadın-erkek ve müslüman-zimmî ayrımı yapmaksızın

kanun önünde herkesin eşit olduğunu söyleyerek cezaların umumiliği yönünde görüş bildirmiştir. Cumhur ise köle ile hür ve zimmî ile müslüman arasında kısas cezasının uygulanmayacağını, kanun önünde müslüman ve hür lehine bir eşitsizliğin olması gerektiğini söylemektedir. Onlara göre köle hür bir kimseye eşit olmadığı gibi zimmî de müslümana eşit değildir. Aralarında eşitlik bulunmadığından cezalara muhatap olma bakımından da eşit değildirlir.

Ta'zîr suçları açısından ise hemen hemen tüm mezheplere göre cezalar suç, suçluya ve suçtan zarar görene göre farklı olabileceği kabul edildiğinden ta'zîr suç ve cezalarında umumiliğin başka bir ifade ile eşitliğin bulunduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla doktrinde ta'zîr cezalarında bir genellik ilkesinin hakim olduğunu savunmak pek mümkün gözükmemektedir.

Modern ceza hukuku ile İslam ceza hukukunun umûmîlik bağlamında benzer ve farklı yönleri maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

1. Her iki hukuk sisteminde de cezalarda aslanan cezaların kapsadığı herkese eşit uygulanmasıdır. Bununla birlikte yine her iki hukuk sisteminde istisna kabilinden bazı uygulamalar bulunabilmektedir.

2. İslâm ceza hukukunun, başka bir ifade ile ukûbâtın had, kısas ve ta'zîr olmak üzere genel itibariyle üç farklı cezayı kapsamaması dolayısıyla modern ceza hukukunun sistematiğinden farklı bir yapısı vardır. Bu yönüyle cezaların genelliği, modern hukuktan farklı olarak her bir tasnif için ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

3. Modern ceza hukukunda cumhurbaşkanının vatana ihanet dışında cezai sorumluluğu bulunmazken, İslam ceza hukukunun Hanefi doktrininde, devlet başkanının hadler bağlamında cezai sorumsuzluğu kabul edilmiş, kısas ve ta'zîr cezası gerektiren suçlarda ise ceza sorumluluğunun var olduğu ifade edilmiştir.

4. Kısas cezalarında din farkı -bazı İslam hukuk ekollerine göre- cezaların genelliğine aykırılık oluştururken modern ceza hukukunda din farkı cezaların farklılaşmasına etki etmez.

5. Ta'zîr cezaları ise suç, suçluya ve suçtan zarar görene göre değiştiği ve hâkimin takdirine bırakıldığı için bu tür cezalarda cezaların genelliğinden bahsetmek güçtür. Bununla birlikte ta'zîr cezalarının yazılı hale gelerek kanunlaşması durumunda ta'zîr cezalarında da genelliğin olabileceği rahatlıkla söylenebilir.

Kaynakça

Aykul, Abdulmuid. *İslam Ceza Hukukunda Tazir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, (Doktora Tezi), 2021.

AYM, Anayasa Mahkemesi, K. 1988/27 (27 Ekim 1988).

AYM, Anayasa Mahkemesi, K. 2018/9 (14 Şubat 2018).

Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. Dâru'l-Fikr, ts.

Bardakoğlu, Ali. "Had (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/548. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî (Câmiü's-sahih)*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tûki'n-Necâ, 1422.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Ali er-Râzî. *Şerhü muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed, Said Bektaş. Beyrut-Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 2010.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.

Erol, Haydar. *Türk Ceza Kanunu (5237 Sayılı)*. Ankara: Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, ts.

Esirgen, Seda Örsten "İslam ve Osmanlı Hukukunda Zimmiler", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/2 (2015) 187-213.

Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî. *el-Cevhere-tü'n-neyyire*. Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.

Hırakî, Ebû'l-Kâsım Amr b. el-Hüseyn. *Muhtasaru'l-Hırakî*. Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1993.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Minhatü'l-hâlik haşiyetü'l-bahri'r-râik*. Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim.

el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed. *Ah-kâmu ehli'z-zimme*. thk. Ebû Bera' Yusuf b. Ahmed el-Bekri - Ebû Ahmed Şakir b. Tevfik el-Aruri. Demmâm: Ramadi li'n-Neşr, 1997.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâîlî Makdîsî. *el-Kâfi fi fikhi'l-İmâm Ahmed*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâîlî Makdîsî. *el-Muğnî*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Rüşd (Cedd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhedât*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Rüşd (Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Şerhü fethi'l-kadir*. Dârü'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Rif'a, Ebu'l-Abbâs Necmüddin Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *Kifâyetü'n-nebih fi şerhi't-tenbih*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü's-Şilbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûnus. *Hâşiyetü's-Şilbî ale't-Tebyîn*. Bulak-Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313h.

İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehabeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim. *el-Furûk = Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk*. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehabeddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahim *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. itn: Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995),

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kayrevânî, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kasım b. Süleymân el-Ezdî el-Berâziî. *et-Tehzîb fî ihtisâri'l-müdevvene*. thk. Muhammed Emin Veled Muhammed Sâlim b. eş-Şeyh. Dubai: Dâru'l-Bühûs li'd-Dirasâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2002.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan. *el-Hidâye alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdüllatif Hümeym, Mâhir Yâsin el-Fahl. Müessesetü Girâs, 2004.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cumâ Muhammed. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.

Kur'ân Yolu. Erişim 25 Mart 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.),

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*. thk. Yusuf Talâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî. *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nûrî. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Zeheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 3. Basım, 1991.

Önder, Ayhan. *Ceza Hukuku Dersleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992).

Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Sa'lebî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b Ali b. Nasr el-Bağdâdî. *et-*

Telkîn fi'l-fihhi'l-Malikî. thk. Ebû Üveys Muhammed bû Hubzetü'l-Hüseynî et-Tatvânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Meb-sût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Sıkillî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Yûnus. *el-Câmi'u li-mesâili'l-müdev-vene*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2013.

Subkî, Abdulvehhâb b. Taqiyuddîn Tâceddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Şahbaz, İbrahim. *Açıklamalı ve İçtihatlı Türk Ceza Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayıncılık, 2020.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.

Şirâzî, Ebû İshâk Cemâleddîn İbrâhim b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Tarsûsî, Necmeddîn İbrahim b. Ali, *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk*, thk. Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Dârü't-Talia, 1992)

Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrîü'l-cinâiyyü'l-İslâmî: mukarenen li-kanû-ni'l-vaz'î*. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, ts.

Yıldırım, Turan. "İdarenin Düzenleyici İşlemlerinde Eşitlik İlkesi". *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3 (2)/ (Güz 2016), 39-60.

Yiğit, Yaşar. "İslam Ceza Hukuku Bağlamında Zimmîler". *Diyanet İlmî Dergi* 57/ (2021),171-203.

Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn. *Esne'l-metâlib fi şerhi ravzi't-tâlib*. Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.

Zeydan, Abdulkerim. *Ahkâmü'z-zimmiyyin ve'l-müste'menin fi da-ri'l-İslâm*. Bağdat: Mektebetü'l-Kuds-Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şilbî ile birlikte)*. Bulak-Kahire: Matbaatü'l-Küb-ra'l-Emîriyye, 1313.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 127-166

Siyer-Hadis İlişkisi Bağlamında Selmân-ı Fârisî'nin Müslüman Oluşu
The Becoming Muslim of Salmân al-Fârisî in the Context of Sira-Hadith
Relationship

Ramazan Topal

Ar. Gör. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Research Assistant, PhD, Hatay Mustafa Kemal University,
Faculty of Theology, Department of İslamic History and Arts
Hatay/Turkey

e-mail: ramazantopal_31@hotmail.com, ramazantopal@mku.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4236-4289>
DOI: 10.33718/tid.1111581

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ramazan Topal, "Siyer-Hadis İlişkisi Bağlamında Selmân-ı Fârisî'nin Müslüman Oluşu", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 127-166

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Siyer-Hadis İlişkisi Bağlamında Selmân-ı Fârisî'nin Müslüman Oluşu

Öz

Hız. Peygamber'in hayatını ele alan siyer, İslâmî ilimler arasında en çok hadis ilmi ile ortak noktalara sahiptir. Hadis eserlerinde zengin bir siyer malzemesinin yer alması ile Zührî (ö. 124/742) ve İbn İshâk (ö. 151/768) gibi müverrih râvilerin rivayetlerinin bu eserlerde nakledilmesi, iki ilim arasındaki ortak noktaların önemini gösteren hususlardandır. Aralarındaki bu sıkı irtibatın dolayısı bazı âlimler, siyeri içine alan tarih ilmini hadisin bir alt dalı olarak kabul etmiştir. Siyer ve hadis, usul ve içerik bakımından birçok ortak noktaya sahip olmakla beraber bunların birbirinden ayrıldıkları yönler de vardır. Meselâ siyerde senede, hadiste olduğu kadar önem verilmemektedir. Diğer taraftan hadis kaynaklarındaki siyer rivayetlerinde ise olayların tarihi ve mekânı gibi mühim tarihî unsurlara çoğunlukla tam anlamıyla yer verilmez. Çünkü her iki ilmin farklı gaye ve yöntemleri bulunmaktadır. Dolayısıyla bu iki alana hitap eden çalışmalarda bunlara dikkat edilmelidir. Bu makalede siyer-hadis irtibatının bir örneği olmak üzere Selmân-ı Fârisî'nin İslâm'ı kabul edişine dair *Kütüb-i Tis'a*'da yer alan bilgiler, ilk dönem siyer kaynaklarıyla mukayese edilerek değerlendirilmiştir. Çalışmada siyer ve hadis kaynaklarındaki bilgilerin büyük bir kısmının İbn İshâk ve Süleyman et-Teymî (ö. 143/761) gibi ortak ravilerden geldiği ve bundan dolayı kaynaklarda benzer içeriklerin bulunduğu anlaşılmıştır. Özellikle hem müverrih hem de muhaddis olan İbn İshâk'ın rivayetlerinin erken dönemden itibaren tercih edildiği anlaşılmakta ve bu konudaki rivayetlere yön verdiği görülmektedir. Bununla beraber konu hakkında siyer ve hadisin kendine has gaye ve yöntemlerini yansıtan farklı içeriklere sahip rivayetler de nakledilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Siyer, Selmân-ı Fârisî, Usul, Kaynak.

The Becoming Muslim of Salmân al-Fârisî in the Context of Sîra-Hadith Relationship

Abstract

Sîra, which deals with the life of the Prophet, has the most common points with hadith science among the Islamic sciences. The fact that the hadith books contain a rich sîra material and the narrations of the historian narrators such as al-Zuhri (d. 124/742) and Ibn Ishâq (d. 151/768) are transmitted in these books are the points that show the importance of the common points between the two sciences. Because of this close connection between them some scholars have accepted the science of history that included also sîra, as a sub-branch of hadith. Although sîra and hadith have many common points in terms of method and content, there are also aspects where they differ from each other. For example, in sîra, it is not given the isnad as much importance as in hadith. Otherwise, important historical elements such as the date and place of events are often not fully included in sîra narrations in hadith sources. Because both sciences have different aims and methods. Therefore, attention should be paid to these in studies addressing these two areas. In this article, as an example of sîra-hadith connection, The informations related to becoming müslim of Salmân al-Fârisî in *al-Kutub al-Tis'ah* has been evaluated by comparing it with the sources of the first period sîra. In the study, it has been understood that most of the informations in the sources of sîra and hadith comes from common narrators such as Ibn

Ishâq and Sulaiman al-Taymî (d. 143/761), and therefore there are similar contents in the sources. It is understood that the narrations of Ibn Ishâq, who is both a historian and a muhaddith, have been preferred since the early period and it is seen that he directs the narrations on this subject. In addition to this, narrations with different contents reflecting the specific aims and methods of sîra and hadith are also conveyed in the issue.

Keywords: *Hadith, Sîra, Salmân al-Fârisî, Method, Source.*

Giriş

Hadis kitapları, siyerin en önemli kaynaklarından. Bunda Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef'i* ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'i* gibi bazı hadis kitaplarının hacminin büyüklüğü, hadis kitaplarının önemli bir kısmında siyerle alakalı rivayetlerin yer alması, Ahmed b. Hanbel gibi bazı muhaddislerin ilmî anlayışı,¹ Zührî, Süleyman et-Teymî, Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve İbn İshâk gibi hem muhaddis hem de müverrih olan meşhur râvilerin rivayetlerine bu eserlerde genişçe yer verilmesi gibi hususların etkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca hem siyer hem de hadisin merkezinde Allah Resûlü'nün bulunması, bu alanlarda telif edilen eserlerde her iki ilme dair zengin bir malzemenin nakledilmesine vesile olmuştur.

Her ilmin kendine has gaye ve yöntemi vardır. Bundan dolayı müşterek noktaları fazla olan ilimlerde bile birini diğerinden ayırt eden özellikler mevcuttur. Siyer ve hadis ilimlerinin de içerik ve usul açısından birçok ortak noktasının yanında net bir şekilde birbirinden ayrılan yönleri de vardır. Şöyle ki hadis ilmi alanında telif edilen kitaplarda yer alan Hz. Peygamber'in hayatına dair rivayetlerin zaman, mekân, sebep-sonuç gibi siyer ilmindeki önemli unsurlar açısından eksikler içermesi kaçınılmazdır.² Çünkü hadis ilminde bu unsurlardan ziyade fikhî ahkâm gibi hüküm içeren rivayetlere daha çok önem verilmiştir.³ Dolayısıyla ilgi alanı itibarıyla bu durum tabii karşılanmalıdır. Aynı husus siyer için de geçerlidir. Meselâ siyerde bazen meçhul râvilerden rivayet alınabilmekte ve mürsel rivayetlere hadise nazaran daha çok yer verilmektedir.⁴ Hâlbuki bunlar hadiste tenkit edilen hususlardandır.

Siyer ve hadisin aralarındaki bazı farklılıkların yanında yukarıda işaret edildiği üzere müşterek noktaları da bulunmaktadır. Her iki ilimde sened kullanılması ve Zührî, Mûsâ b. Ukbe, Süleyman et-Teymî, Ma'mer b. Râşid ve İbn İshâk gibi ortak râvilerin varlığı bunlardandır. Özellikle

1 Meselâ Ahmed b. Hanbel'in fikhî anlayışının büyük oranda hadis rivayetlerine dayandığı ve bunun geniş bir hadis birikimini gerektirdiği ifade edilmektedir. Bu da aynı zamanda ilgili konulardaki ilgili siyer rivayetlerinin miktarının artması anlamına gelmektedir. İlgili tespit için bk. Alkan, *Ahmed b. Hanbel*, 167.

2 Bk. 'Umerî, *es-Sîre*, 1/50.

3 Kâşif, *Mesâdirü't-târîhi'l-İslâmî*, 33.

4 Erul, "Sîret ve Tarih", 161-162.

zikredilen ve bu niteliğe sahip diğer râvilerin her iki ilimde uzman olması ve sika kabul edilmesinin, bu ilimlerin aralarındaki bağı güçlendirdiği düşünülmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel gibi bazı muhaddisler eserlerinde Zührî, Ma'mer b. Râşid ve İbn İshâk gibi râvilerden çok sayıda siyer rivayeti nakletmiştir.⁵ Muhaddislerin bu uygulaması, onların siyer alanında bu râvilerle itimat ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla siyer konularına dair bu ve benzeri hususlar, her ki ilimde önemli bir miktarda ortak rivayetin yer almasını sağlamış ve böylece ilgili konular hakkındaki bilgilerin güvenilirliğini artırmıştır.

Bu çalışmada siyer ve hadisin aralarındaki irtibata ve bu irtibatın kuvvetine dikkat çekmek ve bu iki ilmin aralarındaki bazı farklılıkların nasıl tezahür edebileceğini göstermek amacıyla, Selmân-ı Fârisî'nin müslüman oluşu, *Kütüb-i Tis'a* esas alınarak başta İbn İshâk'ın *Sîret'i*, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre'si*, Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Meğâzî'si*, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât'ı*, Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) *Târîh'i*, Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Ensâb'ı* ve Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîh'i* gibi ilk siyer kaynakları, Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef'leri* gibi diğer önemli ilk dönem hadis kaynakları ile mukayese edilerek değerlendirilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın esas gayesi, Selmân-ı Fârisî'nin müslüman olmasını ele almaktan ziyade konu örnekliğinde siyer-hadis irtibatını çeşitli yönleriyle incelemektir.⁶

Çalışmanın merkezinde yer alan Selmân-ı Fârisî, ashabın önde gelenlerinden olup, İslâmiyeti kabul eden İran asıllı ilk sahâbîdir.⁷ Önceki adının Mâbeh b. Bûzehmeşân olduğu kaydedilir.⁸ Künyesi Ebû Abdullah'tır. Râmhürmüz'de doğmuş ve burada yetişmiştir. Babası İsfahan'da Cey köyünün reisiydi. Oğlu Selmân'a çok düşküdü. Selmân, İslâm'dan önce Mecûsîliğe mensuptu. Daha sonra hıristiyan oldu. Müslüman olunca kadar bu dine bağlı kaldı. Hz. Peygamber'in hicretinden bir süre önce

5 Meselâ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde siyer ile alakalı Zührî'nin 324 (Topal, 2022, 37) ve Ma'mer b. Râşid'in 172 rivayetinin (Topal, 2022, 56) bulunduğu tespit edilmiştir. Diğer meşhur bazı râvilerin siyere dair *Müsned'*de yer alan rivayet sayıları için bk. Topal, *Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Yer Alan Siyer Rivayetleri*, 28, 44, 45, 54.

6 Selmân-ı Fârisî hakkında yapılan bazı çalışmalar için bk. Altay, *Selmân-ı Fârisî*; Karakaş, *Selmân el- Fârisî*; Aytekin, "Delâilü'n-nübüvve'ye Konu Teşkil Eden İki Sahâbî", 27-40; Âmilî, *Selmân el-Fârisî*.

7 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/82; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 261; Zehebî, *A'lâm*, 3/309.

8 Taberî, *Târîh*, 3/171.

Medine'ye köle olarak geldi.⁹ Hz. Peygamber hicret edince onu Huzeyfe b. Yemân ile kardeş yaptı. İlk iştirak ettiği gazve Hendek'tir.¹⁰ Irak fetihlerine katıldı. Medâin'de valilik yaptı. 36/656 (?) senesinde 80 yaşına ulaşmadan vefat etti.¹¹

1. Rivayetlerin İçeriğinin Değerlendirilmesi

1.1. *Kütüb-i Tis'a*'ya Göre Selmân-ı Fârisî'nin Müslüman Oluşu

Selmân-ı Fârisî'nin İslâm'ı kabul edişine dair bilgi, *Kütüb-i Tis'a* arasında sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde yer almaktadır. Buhârî'de konuyla alakalı iki rivayet bulunmaktadır. Bu iki rivayete göre Selmân, Râmhürmüz'lü olup köleliği boyunca 10 kûsür (13-19 arası) efendisi olmuştur. Eserdeki Ebû Osmân en-Nehdî'nin bir rivayeti meşhur siyer âlimi Süleymân et-Teymî tarikiyle gelmektedir.¹² Konunun ikinci ana kaynağı olan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ise daha zengin bir malzemeye sahiptir. *Müsned*'de konuyla alakalı 8 rivayet bulunur. Bunların 7'si Selmân'ın kendisinden, 1'i Büreyde b. Husayb'dan nakledilmektedir. Her iki kaynakta da rivayetlerin çoğunun Selmân'dan gelmesi ve aynı şekilde muhteva açısından en geniş bilgilerin de ondan gelen rivayetlerde bulunması, bu rivayetlerin kıymetini artırmaktadır. *Müsned*'deki Selmân'dan gelen rivayetlerin üçü meşhur siyer âlimi İbn İshâk tarikiyle nakledilmektedir. Bu konu hakkındaki en kapsamlı rivayet¹³ de İbn İshâk'a aittir. Bu sebeple Selmân'ın müslüman oluşu anlatılırken bu rivayet esas alınmıştır.

Müsned'de konu hakkında gelen rivayetlere göre Selmân, İran asıllı olup İsfahan'ın¹⁴ Cey¹⁵ köyündendir. Fars süvari kumandanlarından bi-

9 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/75-80.

10 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/84.

11 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/119.

12 Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 53 (5/71).

13 Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/140-147.

14 İsfahan, doğuda Kirman, batıda Hûzistân, kuzeyde İsfahan ve güneyde İran körfezi ile çevrelenen Fâris (Yâkût el-Hamevî, 1995, 4/226-228) bölgesinin meşhur bir şehridir (Yâkût el-Hamevî, 1995, 1/206). Zâyenderûd ırmağının sol sahilinde ve Yahûdiye'ye yaklaşık iki mil uzaklıkta bulunan eski Gaba/Gay, Gey (Ar. Cey) şehrinin yerinde kurulmuştur. Bk. Özgüdenli, "İsfahan", 22/497.

15 Eski İsfahan'ın bir nahiyesidir. Harap olmuştur. Acemler buraya "Şehristân" derler: İsfahan ile arası yaklaşık iki mildir. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/202; 3/377.

rinin oğludur.¹⁶ Babası köyünün dihkânı¹⁷ idi. Babası oğlu Selmân'ı çok sever; bundan dolayı onu yanından hiç ayırmazdı. Onu kız çocuğu gibi evinde tutar, dışarı çıkarmazdı.

İlk başlarda Selmân, kendisini Mecûsîliğe adamıştı. Hatta ateşgededeki ateşin devamlı yanmasından sorumlu bir görevli bile oldu. Selmân'ın babasının büyük bir çiftliği vardı. Bir gün babası, bir inşaat işiyle meşgul olacağından dolayı çiftliğe Selmân'ı gönderdi. Çiftlikte yapması gerekenleri de Selmân'a anlattı. Sonrasında Selmân çiftliğe doğru yola çıktı. Çiftliğe giderken yol üzerindeki bir kilisede ibadet eden hıristiyanların seslerini duydu. Babası, kendisini evden dışarı çıkartmadığından dolayı ahalinin dinleri hakkında bilgisi yoktu. Merak edip hıristiyanların ne yaptıklarına bakmak için yanlarına gitti. Hıristiyanların ibadetlerini beğenen ve hıristiyanlığın mecûsîlikten daha hayırlı olduğunu düşünen Selmân onlar gibi ibadet etmek istedi. Ayrıca buradaki hıristiyanlığın köklerinin Suriye'de olduğunu öğrendi. Çiftliğe gitmeyip akşama kadar onların yanında kaldı.

Akşamleyin babasının yanına döndü. Fakat bu sırada babası eve zamanında gelmeyen oğlunu merak etmiş; onu aratmıştı. Bundan dolayı tüm işinden geri kalmıştı. Selmân eve geldiğinde babası onu sorguya çekti. Oğlunun hıristiyanlığa meylettğini öğrenen babası onun evden kaçmasından korktu. Ayaklarına zincir takıp onu evinde hapsedti.

Selmân, kilisedeki hıristiyanlara adam gönderdi. Yanlarına Suriye'den hıristiyanların bir ticaret kervanı geldiğinde kendisine haber vermelerini istedi. Bir süre sonra Suriyeli hıristiyanların bir kervanı geldiğinde Selmân'a haber verdiler. Selmân, tüccarlar ihtiyaçlarını giderip Suriye'ye dönecekleri zaman, ayaklarındaki zincirleri çıkarıp attı ve onlarla beraber yola çıktı.

Suriye'ye ulaştıklarında Selmân hıristiyanlığı iyi bilen bir âlimden haberdar oldu. Ardından kilisede piskopos mevkiinde olan bu âlimin yanına gitti. Bir süre bu zatın yanında kaldı. Fakat bu süre içerisinde piskoposun kötü huylu biri olduğu ortaya çıktı. İnsanlara sadaka vermesini söyler, bunu emreder ve buna teşvik ederdi. Sonra insanlar sadaka getir-

16 "كُنْتُ مِنْ أَبْنَاءِ أَسَاوِرَةَ فَارِسَ" (Ahmed b. Hanbel, 1421, 39/117) cümlesinde geçen أَسَاوِرَةَ lügatte süvari manasında kullanılmaktadır. Ancak eski zamanlarda Bağdat'a sonradan yerleşen Farslılar için de bu kelime kullanılmıştır. Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 2/690; İbn Hadîde, *el-Misbâhu'l-Müddî*, 2/173; Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/266.

17 Dihkân köyün reisi/muhtarı, başkanıdır. Bk. Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/262.

diklerinde bunları kendisi için saklar; bunlardan fakirlere hiçbir şey vermezdi. Hatta bu yolla yedi testi altın ve gümüş biriktirdi. Piskoposun yaptıklarını gören Selmân, ondan çok nefret etti. Bu piskopos ölünce Selmân defin için gelen halka onun yaptıklarını anlattı. Piskoposun biriktirdiği altın ve gümüş testilerini gösterdi. Halk piskoposun yaptıklarını öğrenince onu defnetmedi. Cesedini asıp taşıladı.

Sonra bu piskoposun yerine başka biri geldi. Selmân, İslâm'dan önce insanlar arasında dünyada ondan daha faziletlisini ve zâhidini, âhi-rette ondan daha isteklisini, gece ve gündüz ibadete onun kadar düşkününü görmediğini belirtir. Selmân, daha önce hiç kimseyi sevmediği kadar onu sevdi. Bu adamın vefatına kadar onunla kaldı. Sonra ölmeden önce bu piskoposa "Ey Falan! Şu zamana kadar seninleydim. Senden önce hiç kimseyi sevmediğim kadar seni sevdim. Allah'ın emri (ölüm) sana gelmiş bulunmaktadır. Bana kimi tavsiye edersin? Bana ne emredersin?" dedi. Adam "Oğulcuğum! Bugün benim inandığım, bulunduğum hal üzere olan birini bilmiyorum. Musul'daki bir adam hariç insanlar helak oldu; önce-leri inandıklarının ve yaptıklarının çoğunu terk ettiler; değiştirdiler. Bu adam falan kişidir. Benim bulunduğum hal üzeredir. Git; ona katıl" diye tavsiye verdi. Sonrasında bu zat öldü.

Selmân Musul'daki zatın yanına geldi ve bir süre bu âlimle beraber kaldı. Bu âlim de önceki zat gibi sâlih biriydi. Bir müddet sonra Selmân, ölmek üzere olan âlime "Ey Filan! Şu zat seni bana tavsiye etti; sana katılmamı emretti. Gördüğün üzere, sana da Allah'ın emri gelip çatmış bulunmaktadır. Bana kimi tavsiye edersin? Ne emredersin?" diye sordu. Bunun üzerine bu âlim, Selmân'a Nusaybin'deki bir zatı tavsiye etti ve ardından vefat etti.

Selmân bu tavsiye üzerine Nusaybin'deki âlimin yanına gitti. Önceki iki âlim gibi sâlih biri olan bu zatın vefatına kadar yanında kaldı. Selmân, bu zat vefat etmeden önce ona "Filan bana falanı tavsiye etti. O da bana seni tavsiye etti. Sen bana kimi tavsiye edersin? Ne emredersin?" diye sordu. Âlim, Selmân'a Ammûriye'deki¹⁸ bir zatı tavsiye etti.

Selmân, Nusaybin'deki âlimin yönlendirmesiyle Ammûriye'deki za-

18 Ammûriye (Amorion), Afyonkarahisar'ın ilçesi Emirdağ'ın yaklaşık (Aziziye) 12 km. kadar doğusunda Hamzahacılı ve Hisar köylerine yakın bir yerde kurulmuş olup bugün harabe halindedir. Bk. DİA, "Ammûriye", 3/79. Ayrıca bk. Hamevî, *Mu'cem'ül-büldân*, 4/158; Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/263-264.

tın yanına geldi. Selmân, burada da önceki âlimlerin takip ettiği yol üzere kaldı. Burada geçirdiği zaman zarfında bir miktar davar ve sığırlara sahip oldu. Sonra Ammûriye'deki bu âlimin vefatı yaklaşınca Selmân, kendisinden sonra ne yapması gerektiğine dair ondan tavsiye istedi. Bu zat da tavsiye edebileceği birini bilmediğini söyledi. Fakat âhir zaman peygamberinin gönderilme zamanının yaklaşmış olduğunu, İbrâhim'in (a.s.) dini üzere gönderilecek olan bu peygamberin Arap topraklarında ortaya çıkacağını ve aralarında hurmalık olan iki kara taşlık arasına hicret edeceğini belirtti. Bu topraklara gücü yetiyorsa gitmesini telkin etti. Ayrıca bu peygamberin bilinen alametlerini yani "hediyeyi yiyip, sadakayı yemesi ve iki kürek kemiği arasında peygamberlik mührünün bulunması" bilgilerini haber verdi. Sonra bu zat da vefat etti.

Selmân bir süre daha Ammûriye'de kaldı. Bir gün, buradan geçmekte olan Kelb kabilesinden bir grup tüccar ile karşılaştı. Onlara "Beni Arap toprağına götürün. Karşılığında size bu sığır ve davarlarımı veririm" deyince tüccarlar teklifi kabul ettiler. Selmân da sığır ve davarlarını onlara verdi. Bu tüccarlar onu Vâdilkurâ'ya¹⁹ kadar götürdüler. Burada sözlerinde durmayıp, onu bir yahudiye köle olarak sattılar. Selmân bu yahudinin yanındayken oradaki hurmaları görünce buranın Ammûriye'deki zatın tarif ettiği yer olduğunu umdu. Fakat emin değildi.

Selmân, Vâdilkurâ'da iken Medine'deki Benî Kurayza kabilesinden, efendisinin amcasının oğlu onu satın alıp Medine'ye götürdü.²⁰ Medine'yi görünce burasının Ammûriye'deki zatın tarifleriyle uyuşan yer olduğunu anladı. Burada ikamet etmeye başladı. Geçen bu süreç içerisinde Allah Teâlâ Resûlullah'ı nübüvvetle görevlendirdi; Hz. Peygamber de 13 sene boyunca Mekke'de tebliğde bulundu. Selmân Medine'de olmasına rağmen, kölelik işleriyle meşgul olduğundan dolayı Resûlullah ile alakalı herhangi bir şey duyamadı. Bir süre sonra Resûlullah Medine'ye hicret etti.

Bir gün Selmân, hurma ağacında bazı işlerle uğraşırken Selmân'ın

19 Vâdilkurâ, Medine ve Şâm arasında bir vadidir. Teyma ve Hayber arasında bulunmaktadır. Bu vadiye birçok köy bulunduğu için bu adı almıştır. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/338; 5/345.

20 Bir rivayete göre Selmân Medineli bir tüccardan kendisini Medine'ye götürmesini istemiştir. Bunun karşılığında yanında vereceği bir şey olmadığından onu kölesi olmayı kabul etmiştir. Bu şekilde Medine'ye gelebilmiştir (Ebû Nuaym İsfahânî, 1410, 1/106). Bu rivayet ile *Müsned*'deki bilgiler arasında önemli farklar olmakla beraber buradaki "Medineli tüccar" Arap değil de Yahudi de olabilir.

efendisinin amcasının oğlu, oraya geldi. O sırada efendisi de ağacın altında oturuyordu. Gelen bu yahudi, Kayle oğullarına²¹ beddua etti. Ardından Resûlullah'ın Mekke'den Kubâ'ya geldiğini ve burada Medineliler'in etrafında toplandığını ve Resûlullah'ın peygamber olduğunu iddia ettiklerini haber verdi. Konuşulanları duyan Selmân'ı ağaçta iken bir titreme tuttu. Neredeyse efendisinin üzerine düşeceğini zannetti. Sonra hurma ağacından indi. Yahudiye hadiseyi tekrar sormaya başlayınca efendisi kızdı ve ona sert bir tokat attı. Selmân'ı azarladı. Bunun üzerine Selmân "Bir şey yok. Dediğini doğrulamak istedim" diye karşılık verdi.

Selmân'ın yanında topladığı hurmadan bir miktar vardı. Akşam olunca onunla Kubâ'da bulunan Resûlullah'ın yanına gitti. Huzuruna girdi ve ona²² "Senin sâlih bir adam olduğun ve beraberinde ihtiyaç sahibi garip kimseler olduğu bana ulaştı. Bu hurmayı sadaka için yanımda buldurduruyordum. Bunda, başkalarından çok sizin hakkınız vardır" diyerek hurmayı Resûlullah'a uzattı. Hz. Peygamber de ashabına "Yiyin" dedi ve elini çekti; hurmadan yemedi. Selmân kendi kendine "Bu, bir (Onun alametlerinden-dir)" dedi. Sonra dönüp gitti ve bir şeyler topladı. O esnada Hz. Peygamber Medine'ye geldi. Selmân yanında bir miktar hurma ile tekrar gelerek "Senin sadaka yemediğini gördüm. Bu ise sana ikram ettiğim hediyedir" deyince Hz. Peygamber ondan yedi. Ashabına da yemelerini emretti. Onlar da onunla beraber yediler. Selmân kendi kendine "Bu, iki" dedi.

Sonrasında Resûlullah Bakî'u'l-garkad'da²³ iken, Selmân yanına geldi. Resûlullah bu sırada ashabından birisinin cenazesine katılmıştı. Üzerinde sarınmış olduğu iki ihram (elbise) vardı. Ashabının arasında oturuyordu. Selmân Hz. Peygamber'e selam verdi. Ammûriye'deki zâtın kendisine tarif ettiği mühür var mı diye Resûlullah'ın sırtına bakmak için geriye döndü. Resûlullah kendisini fark edince o da hemen arkasını Hz. Peygamber'e döndü. Allah Resûlü, Selmân'ın kendisine tarif edileni

21 Kayle, Benî Evs ve Benî Hazrec'in ataları olan Evs ve Hazrec'in annesidir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/516; İbn Hazm, *Cemhera*, 332.

22 Selmân'ın ilk başta Resûlullah ile Farsça konuştuğuna dair kaynaklarda bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler için bk. Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/352; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/277. Benzer rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Ebû Nuaym İsfahânî, *İsbahân*, 1/81, 105-106; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 1/202-203; Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, 1/361.

23 Cennetü'l-bakî' adıyla meşhur olan Bakî'u'l-Garkad Medine'nin mezarlığıdır. Şehrin içerisinde. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/473; 4/194.

doğrulama gayesinde olduğunu anladı. Sırtından ridâsını attı. Selmân da mührü baktı. Onun peygamberlik mührü olduğunu anlayınca ağlayarak mührü öptü; mührün üzerine kapandı. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona “Dön” dedi. O da döndü ve hikâyesini Resûlullah’a anlattı. Hz. Peygamber ashabının bu hikâyeyi duymasından hoşnut oldu. Selmân, kendisine Resûlullah’ın peygamber olduğunu anlatan ve haber veren Ammûriye’deki zatın cennete girip giremeyeceğini sordu. Resûlullah müslüman olmanın cennete giremeyeceğini ifade etti. Selmân, bu süreç içerisinde köle olduğundan dolayı başka işlerle meşgul olamadı. Hatta bu yüzden Bedir ve Uhud gazvelerine katılamadı.

Daha sonra Resûlullah Selmân’a “Efendinle mükâtebe²⁴ anlaşması yap” dedi. Bunun üzerine Selmân efendisiyle kuyulara dikeceği 300 hurma ve 40 ukıyye karşılığında mükâtebe sözleşmesi yaptı. Resûlullah da ashabından Selmân’a yardım etmelerini istedi. Sahâbe gereken hurma sayısının temininde ona yardımcı oldular. 30, 20, 15 ve 10 tane gibi herkes gücü yettiğince hurma fidesi vererek 300 hurma fidesi toplandı. Resûlullah Selmân’a “Git bu fidanlar için kuyu kaz. İş bitirdiğinde yanıma gel. Fidanları kuyularına ellerimle bizzat koyacağım” dedi. Selmân, kuyuları kazdı. Arkadaşları da ona yardım etti. İş bitirince Resûlullah’ın yanına gidip durumu haber verdi. Hz. Peygamber onunla beraber çıktı. Selmân ve diğer sahâbe fideleri Resûlullah’a verdiler; o da fideleri eliyle yerleştirdi. Dikilen fidelerden hiçbiri kurumadı ve aynı senede meyve verdi. Sadece Selmân’ın veya Ömer b. Hattâb’ın diktiği fide kurudu; meyve vermedi.²⁵ Daha sonra Resûlullah bu fideyi tekrar dikti; fide aynı senede meyve verdi. Geriye 40 ukıyyenin ödenmesi kaldı.

Hz. Peygamber’e bazı gazvelerden elde edilen, tavuk yumurtasına benzeyen²⁶ ve altından yapılmış bir madde getirildi. Bunun üzerine Resûlullah Selmân’ın borcunu ödeyip ödeyemediğini merak etti. Meseleye va-

24 Mükâtebe sözleşmesi, kölenin hürriyetine kavuşması için efendisi ile bir bedel karşılığında yaptığı sözleşmedir. Bu sözleşme âdet olarak bir belge düzenlenerek yapılır. Mükâtebe ismi de buradan gelmektedir. Tafsilatlı bilgi için bk. Serahsî, *Mesûsât*, 8/1-132.

25 Selmân ve Hz. Ömer’in aynı zamanda ayrı ayrı fidanı dikmeleri de mümkün olduğu kaydedilmektedir. Bk. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/277.

26 İbn İshâk’ın başka bir rivayetinde madenin güvercin yumurtasına benzediği kaydedilmektedir (İbn Sa’d, 1968, 1/185). Nüreddîn el-Halebî bu iki farklı rivayetten yola çıkarak bu madenin güvercin yumurtasından büyük, tavuk yumurtasından küçük olabileceğini işaret etmektedir. Bk. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/276.

kıf olunca kendisine getirilen altını, borcunu ödemesi için Selmân'a verdi. Altının kendi borcunu ödemeye yetmeyeceğini düşünen Selmân, bu fikrini Resûlullah'a söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber altını alıp dili üzerinde gezdirdi. Sonra altını Selmân'a vererek bununla borcunu ödemesini söyledi. Selmân, altını alıp tarttı ve altın 40 ukiyye geldi. Ardından efendisine borcunu verip hürriyetine kavuştu. Bundan sonra Hz. Peygamber ile beraber Hendek Gazvesi'ne ve sonraki savaşlara katıldı.²⁷

1.2. Diğer Hadis Kaynakları ve İlk Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin İçeriğinin *Kütüb-i Tis'a* ile Mukayesesi

Selmân'ın müslüman oluşuna dair *Kütüb-i Tis'a*'da bulunan rivayetlerin içeriği hakkında yukarıda geniş bir şekilde bilgi verilmiştir. Bundan dolayı burada ise konuya dair *Kütüb-i Tis'a* dışındaki diğer hadis kitapları ve ilk siyer kaynaklarındaki bilgiler, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'de yer alan mâlûmat ile mukayese yapılmış ve bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu başlıkta verilen bilgilerin önemini anlaşılması için öncelikle bahsedilen konunun *Kütüb-i Tis'a*, sonra diğer hadis kaynakları ve en son ilk dönem siyer kaynaklarındaki konumuna dair bilgiler verilmiştir.

Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin rivayetleri de dâhil hadis kaynaklarındaki rivayetler genel itibariyle muhteva açısından birbirleriyle uyumludur. Özellikle de Selmân'ın Medine'ye gelişinden sonraki süreç hakkında hadis kaynakları benzer kayıtlara yer verir. Bununla beraber bu iki âlimin muasırlarından Abdürrezzâk'ın Ma'mer b. Râşid ve İbn Ebû Şeybe'nin Ebû İshâk es-Sebîî (ö. 127/745) > Ebû Kurre el-Kindî senedli rivayetleri,²⁸

27 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/102-103; 39/117, 134, 140-147, 148. Oryantalist J. Horovitz Selmân-ı Fârisî'nin erken dönem kitaplarda adının zikredilmediğini ve daha sonraki kaynaklarda Selmân'dan bahsedildiğini iddia etmektedir. Bilhassa Selmân'ın 5/627 tarihindeki Hendek Gazvesi'ndeki rolü ve yaşadığı zühd hayatına dair rivayetlerin İran asıllı birinin değerini arttırmak için sonradan uydurulduğunu, hatta Selmân'ın tarihî şahsiyetinin müphem olduğunu ileri sürmektedir (Hatipoğlu, 2009, 36/443). G. Levi Della Vida da Horovitz'in görüşlerine katılmaktadır (Vida, 1978, 10/457-458). Fakat çok sayıda farklı kaynak ve rivayetin Selmân'ın müslüman oluşu hadisesi hususunda ittifak derecesinde bahsetmesi sebebiyle Horovitz'in iddiası isabetsiz bulunmuş ve kabul edilmemiştir. Bk. Hatiboğlu, "Selmân-ı Fârisî", 36/443.

28 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/418-420; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/341-342; *Müsned*, 1/311-313. İbn Ebû Şeybe'nin Ebû İshâk es-Sebîî > Ebû Kurre el-Kindî senedli rivayetinin farklı bir tariki *Müsned*'de nakledilmekle beraber Ahmed b. Hanbel Selmân'ın Medine'ye gelmeden önceki hayatını içeren kısmın çok azını kaydetmiş ve hadisin devam ettiğini belirterek konuyu Selmân'ın müslüman oluşu kısmına getir-

Selmân'ın Medine'ye gelmeden önceki hayatına dair verdiği bilgiler bakımından Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'den farklıdır.

Hicrî III. (yaklaşık 815-912 arası) asırdan sonra hadis kaynaklarında, konu hakkındaki rivayetlerinin sayısı ve çeşitliliğinin arttığını ifade etmek gerekir. Taberânî'nin (ö. 360/971) Selâme el-İclî ve Hâkim'in (ö. 405/1014) Zeyd b. Sûhân rivayetleri²⁹ bunun en iyi misalleridir denilebilir. Bu değerlendirme, günümüze ulaşan kaynakların içerdiği mâlûmat itibarıyla. İşaret edildiği üzere bazı rivayetlerdeki dikkat çeken hususlar ve birtakım küçük farklılıklar şunlardır:

Hadis kaynaklarında Selmân'ın efendisinin kimliği ve sayısı hakkında farklı bilgiler yer almaktadır. Meselâ Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'lerinde İbn İshâk > Âsım b. Ömer senedli rivayette Selmân'ın ilk efendisi Vâdilkurâ'daki bir yahudidir.³⁰ Medine'deki efendisi de bu yahudinin amcasının oğludur.³¹ Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebû Şeybe'nin Ebû İshâk es-Sebîî > Ebû Kurre el-Kindî senediyle verdiği rivayetlere göre ise Selmân'ı satın alan bir kadındır.³² *Müstedrek*'teki Zeyd b. Sûhân rivayetine göre bu kadın ensardandır.³³ Taberânî'de Selâme el-İclî'den gelen rivayete göre onun efendisi, ensardan bir adamdır.³⁴ Bununla beraber Ahmed b. Hanbel'in Büreyde b. Husayb'ın rivayetinde Selmân'ın efendileri "Yahudiler (den biri veya bir grup)",³⁵ İbn İshâk > Yezîd b. Ebû Habîb senediyle gelen rivayetinde "Onlar (حُدَّهَا فَأَوْفِيَهُمْ مِنْهَا)"³⁶ ve Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Osmân en-Nehdî rivayetinde "Ehlimle (كَاتَّبْتُ أَهْلِي)"

miştir. Aynı işlemi İbn İshâk'ın rivayetine uygulamayan Ahmed b. Hanbel'in konu hakkında İbn İshâk'ın rivayetini tercih ettiği ve bundan dolayı Ebû İshâk es-Sebîî > Ebû Kurre el-Kindî senedli rivayetin ilgili kısmını ihtisar ettiği düşünülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Ebû İshâk es-Sebîî > Ebû Kurre el-Kindî senedli rivayeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117.

29 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/241-245; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/692-697.

30 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/144; Bezzâr, *Müsned*, 6/465.

31 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/144; Bezzâr, *Müsned*, 6/466.

32 İbn Ebû Şeybe, *el-Musanef*, 7/341; İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, 1/313; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117, 128.

33 Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/695.

34 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/244.

35 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/103.

36 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/148.

”عَلَىٰ أَنْ أُغْرَسَ لَهُمْ خَمْسَ مِائَةِ فَيْسِيلَةٍ“³⁷ ibarelerinden Selmân’ın efendilerinin birden fazla olduğu anlaşılmaktadır.³⁸ Bu ifadeler aynı ailenin ferdlerini de ifade ediyor olabilir. Zira “Ehlimle” ibaresi de buna işaret etmektedir. Meselâ Nûreddîn el-Halebî, örfte efendinin hanımının veya kadın efendinin, kocasının kölesinin efendisi olarak telakki edildiğini söylemektedir. Buradan hareketle Selmân’ı satın alanın bir kadın da olabileceği ihtimaline işaret etmektedir.³⁹ İbn Sa’d, bu görüşü destekleyici mahiyette Selmân’ın Benî Kurayza’dan bir kavmin/topluluğun kölesi olduğunu kaydetmektedir.⁴⁰ Taberî’nin *Tefsîr*’indeki Süddî (ö. 127/745) rivayetine göre de Kelb kabilesi mensupları Selmân’ı Medine’ye getirip satmışlardır. Burada onu Cüheyne’ye mensup bir kadın satın almıştır.⁴¹ Velhasıl Buhârî’nin Selmân’ın 10 küsür efendisi olduğuna dair rivayeti de göz önüne alındığında Selmân’ın Medine’de birçok kere köle olarak satıldığı anlaşılmaktadır. Siyer ve hadis kaynaklarında bu noktayla ilgili birbirinden çok farklı bilgilerin yer almasında bu durumun etkisi olmuş olabilir.

Selmân’ın köle iken efendilerinin sayısı hakkında ilk dönem siyer ve hadis kaynaklarından sadece Buhârî’nin *Sahîh*’inde bilgi bulunmaktadır. Buna göre Selmân’ın 10 küsür (13-19 arası) efendisi olmuştur.⁴² Fakat Süheylî bu rakamı 30’a çıkarmaktadır.⁴³ 10 küsür veya 30 efendi ile kastedilen sadece Selmân köle iken onun efendileri mi yoksa bu rakama köle olarak satılmadan önceki âlim zatlar da dâhil mi belli değildir. Buna dair de kayıt yoktur. Yalnız İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451) burada kastedilenin seyyid/efendi olduğunu belirtmektedirler.⁴⁴ Bununla beraber rivayetlerdeki geçen şahıs sayısı bu rakamlara ulaşmamaktadır. Bu da bir açıdan önemli olanlar zikredilmiş; diğerlerinin kaydedilmemiş olduğunu ifade edebilir. Buhârî’nin Mu’temir b. Süleyman > Süleyman et-Teymî tarikiyle verdiği bu bilgi diğer ilk siyer ve hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Ayrıca bu bilginin siyerde uzman olan Süleyman et-Teymî’den

37 İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, 1/314; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/134.

38 Bu konuda ayrıca bk. Topal, *Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde Yer Alan Siyer Rivayetleri*, 201-202.

39 Halebî, *es-Sîretü’l-Halebiyye*, 1/275.

40 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 6/16; Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, 11/247.

41 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2: 153.

42 Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr”, 53 (5/71). Ayrıca bk. Ebû Nuaym İsfahânî, *İsbahân*, 1/82.

43 Süheylî, *er-Ravzü’l-ünüf*, 2/220; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/521.

44 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7/277; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 17/72.

nakledilmesi rivayetin değerini artırmaktadır.

İbn Ebû Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'in Ebû Kurre el-Kindî rivayeti diğer hadislere kıyasla bazı ilave ve farklı bilgiler ihtiva etmektedir. O vakitlerde hayatın zor olup geçim sıkıntısı yaşanması, Selmân'ın Resûlul-lâh'a verdiği hediye ve sadakayı odun toplayarak elde etmesi önemli bilgilerdendir.⁴⁵ Medine'de geçim sıkıntısı olduğu bilgisi, diğer rivayetlerde bulunmamaktadır.

Selmân'ın Allah Resûlü'ne getirdiği sadaka ve hediye ne olduğu hususunda kaynaklarda farklı kayıtlara yer verilmektedir. Abdürrezzâk'ın Ma'mer b. Râşid rivayetinde,⁴⁶ Ahmed b. Hanbel'in İbn İshâk ve Büreyde⁴⁷ rivayetlerinde Selmân'ın Resûlullah'a hurma getirdiği,⁴⁸ Ebû Kurre el-Kindî'den gelen rivayetlere göre ise onun yaptığı bir yemeği Hz. Peygamber'e sunduğu kaydedilir.⁴⁹ Tabiidir ki bunun hurmadan yapılan bir yemek olması da muhtemeldir. Zira *Müsned*'de İbn İshâk'ın Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide tarikiyle gelen rivayetinde Selmân'ın Resûlullah'a yemek getirdiği zikredilmektedir.⁵⁰ Senedin müntehasındaki ilk beş râvinin İbn İshâk'ın iki rivayetinde de aynı olmasından⁵¹ hareketle, buradaki yemeğin hurmadan yapıldığı veya hurma olduğu çıkarılabilir. Veyahut Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide tarikindeki yemek, hurma ile alakalı bir yemek de olmayabilir. Bununla beraber tafsilat içeren mukayyet rivayetin esas kabul edilip, diğer tarihin bunun üzerine bina edilmesi daha isabetli olur.⁵² Ayrı-

45 Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/341-342; *Müsned*, 1/313; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117. Ayrıca bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, 16/65-66.

46 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/420.

47 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/102.

48 Ayrıca bk. Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl*, 672.

49 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/341; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117.

50 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/127.

51 Bahsedilen beş râvi: Selmân, İbn Abbâs, Mahmûd b. Lebîd, Âsım b. Ömer b. Katâde, İbn İshâk'tır. Mukayyese için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/127, 140.

52 Yani "yemek" mutlak lafız, "hurma" mukayyet lafız olarak alındığında -Hurma Asr-ı saadet'te hem yemek olarak kullanılmış (Buhârî, "Rikâk", 17 (8/97)); hem de hays ve ferika gibi çeşitli yemeklerin yapımında kullanılmıştır (Akgün, 2007, 33, 36)- yemeğin hurma veya ondan yapılan bir yemek olduğuna hükmedilir. Bunun fıkıh usulündeki yeri için bk. Şahin, "Mutlak ve Mukayyet", 20. Hadisler açısından uygulamalı bir misali için bk. İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, 1/72-73.

ca diğer kaynaklarda Selmân'ın taze hurma, ördek eti, ekmek,⁵³ koyun eti⁵⁴ ve tirit⁵⁵ getirdiği de rivayet edilmektedir. İlk geldiğinde ördek eti, ekmek ve kuru hurma, ikincisinde taze hurma⁵⁶ getirdiği de nakledilir.⁵⁷ Benzer bir şekilde Taberî'nin *Tefsîr*'indeki Süddî rivayetinde Selmân'ın Resûlullah'a sadaka olarak getirdiğinin bir dinar karşılığında satın aldığı bir koyunun eti ve ekmek olduğu,⁵⁸ sonrasında getirdiği hediyenin de bunlardan oluştuğu zikredilir.⁵⁹ Selmân'ın Hz. Peygamber'e verdiği yiyeceğin ne olduğu, rivayetin içeriğini etkilemez. Fakat Selmân'ın Resûlullah'a hediye ve sadaka vermesinin köle iken gerçekleşmesi ve Resûlullah'ın sadakadan yememesi kayıtları, fıkhî bir tartışmaya konu olmuştur.⁶⁰

Selmân'ın İslâmiyet'i kabul edişine dair yukarıda ana hatlarıyla verilen olayın bazı rivayetlerde sadece bir kısmı ele alınmış; diğer kısımlarından bahsedilmemiştir. Ebü't-Tufeyl⁶¹ ve Ebû Kurre el-Kindî'nin bazı rivayetlerinde⁶² Ebû Osmân en-Nehdî'nin rivayetlerinde⁶³ ve Ahmed b. Hanbel'in İbn İshâk > Yezîd b. Ebû Habîb senediyle⁶⁴ gelen rivayetinde dikkat çeken nokta, Selmân'ın hürriyetine kavuşmasının anlatılmasıdır. Bundan dolayı olsa gerek bu rivayetlerde hâdisenin diğer noktalarına değinilmemiştir.

Hadis kaynaklarının rivayetleri arasında Selmân'ın Medine'ye gelmeden önce yaşadıklarına dair en geniş mâlûmatı Ahmed b. Hanbel ve

53 Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/275.

54 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/153.

55 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/244-245; Zehebi, *Târîh*, 2/109.

56 Nûreddîn el-Halebî ilk seferde taze hurma, ikincisinde kuru hurma takdim edildiğini düşünmektedir. Bk. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/275.

57 Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/275.

58 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/153.

59 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/154.

60 Meselâ bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/10-11; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/277-278.

61 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/108-109. Ayrıca bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/8; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/228.

62 İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, 1/302; 2/429; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117, 128.

63 İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, 1/313-314; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/134. Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/249-250.

64 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/148.

Bezzâr'ın zikrettiği İbn İshâk rivayeti vermektedir.⁶⁵ Bununla beraber Abdürrezzâk'ın Ma'mer b. Râşid'den naklettiği rivayet ve İbn Ebû Şeybe'nin Ebû İshâk es-Sebî > Ebû Kurre el-Kindî senediyle gelen rivayeti İbn İshâk'ın rivayeti kadar olmasa da bu tarih aralığına dair detaylı bilgi içermektedir.⁶⁶ Diğer ilk dönem hadis kaynaklarındaki rivayetlerde bu zaman dilimine ait tafsilatlı bilgi bulunmamaktadır. Sadece Ahmed b. Hanbel'in Ebû İshâk es-Sebî > Ebû Kurre el-Kindî'den gelen rivayetinde Selmân'ın Fars kumandanlarından birinin oğlu olduğu ve kendisini bir Arap kavminin, bir kadına sattığı ifade edilir.⁶⁷

Hadis kaynaklarında aynı râviden gelen rivayetler ihtisar ve taktîf gibi işlemlere uğrayabilmektedir. Meselâ Ahmed b. Hanbel'in naklettiği Ebû't-Tufeyl rivayetinde konuyla alakalı olarak sadece Hz. Peygamber'in hediyeyi kabul ettiği ve sadakayı kabul etmediği zikredilmektedir.⁶⁸ Fakat Taberânî'nin naklettiği Ebû't-Tufeyl rivayetinde, Selmân'ın müslüman oluşu geniş bir şekilde anlatılmaktadır.⁶⁹ Diğer bir örnek: Ahmed b. Hanbel'in yukarıda bahsedilen Ebû Kurre el-Kindî rivayetinde Selmân'ın Fars kumandanlarından birinin oğlu olduğu zikredilmiş ve rivayetin devamı olduğuna işaret edilerek konu Selmân'ın köle olarak satılıp Medine'ye getirilmesi kısmına getirilerek rivayet nakledilmiştir.⁷⁰ Hâlbuki aynı rivayetin Selmân'ın Medine'ye gelmeden önceki hayatıyla alakalı ilk bölümünü İbn Ebû Şeybe detaylı bir şekilde rivayet etmiştir.⁷¹ Bu vakıa da hadis kitaplarındaki kimi rivayetlerin, yerine göre ihtisar edilebildiğine işaret etmektedir. Bu tür ihtisarlar, teknik olarak hadis ilmi için herhangi bir sıkıntı teşkil etmemekle beraber siyerde kaynak olarak kullanılacağı zaman, ilgili rivayetin farklı kaynaklardaki tariklerine muttali olunmasını zarurî hale getirmektedir. Zira rivayet bu haliyle zaman, mekân, siyak-sibak gibi tarihî unsurları yeteri derecede içermediği için hakkıyla değerlendirilemeyebilir.

65 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/140-147; Bezzâr, *Müsned*, 6/462-468.

66 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/418-420; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/341-342; İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, 1/311-313.

67 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117.

68 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/108-109.

69 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/228-230.

70 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117.

71 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/341-342.

Mükâtebe sözleşmesine konu olan fidan ve altının miktarı konusunda hadis rivayetlerinde farklı kayıtlar bulunur. Ma'mer b. Râşid'in rivayetinde dikilecek fidan sayısı 100,⁷² Ebû Osmân en-Nehdî'nin rivayetlerinde dikilecek fidan sayısı 500⁷³ ve Ahmed b. Hanbel'in naklettiği İbn İshâk'ın rivayetinde dikilecek fidan sayısı 300'dür.⁷⁴ Ayrıca İbn İshâk'ın rivayetine göre mükâtebe sözleşmesi 300 hurma dikilmesi ve 40 ukıyye karşılığında, Ebü't-Tufeyl rivayetinde 100 hurma dikilmesi ve 40 ukıyye altın karşılığında,⁷⁵ Ebû Osmân en-Nehdî'den gelen rivayete göre sadece 500 fidan karşılığında yapılmıştır. İbn İshâk'ın diğer rivayetinin konusu ise sadece 40 ukıyyenin nasıl ödendiğine dairdir.⁷⁶ Ebû Kurre el-Kindî'nin rivayeti, Selmân'ın müslüman oluşuyla sona erdiği için tabii olarak Selmân'ın hürriyetine kavuşmasından bahsetmemektedir.⁷⁷ Bu hususta hadis kaynaklarından hem farklı hem de detaylı bilgi veren Belâzürî'de dikilen fidan sayısı 100 olarak verilmekte; bunun 60'ının Sa'd b. 'Ubâde, 40'ının ensâr tarafından temin edildiği zikredilmektedir.⁷⁸ Buradaki bilgiler çerçevesinde mükâtebe sözleşmesine konu olan fidan sayısı hakkında bir ittifak söz konusu olmayıp altın noktasında ise 40 ukıyye öne çıkmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği Büreyde b. Husayb rivayetine göre Resûlullah, Selmân'ı satın almıştır. Görülen o ki mükâtebe sözleşmesi, Büreyde'nin rivayetinde Resûlullah'ın Selmân'ı satın aldığı şeklinde algılanmıştır.⁷⁹ Bunu tabii karşılamak lazımdır. Zira bu ve diğer rivayetlerde Selmân'ın hürriyetine kavuşmasında hâdisenin başından itibaren, en faal kişi Resûlullah'tır. Bununla beraber diğer rivayetlerin ilk râvisi bizzat hâdiseyi yaşayan Selmân'dır. Buradan hareketle hâdisenin bizzat içinde olmayan Büreyde, mükâtebe sözleşmesini fark edememiş ve bunun bir satın alma işlemi olduğunu zannetmiş olabilir.⁸⁰ Fakat Taberânî'nin naklettiği Ebü't-Tufeyl tarikinde Selmân'ı Resûlullah'ın satın aldığı zikredi-

72 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/420; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/230.

73 İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, 1/314; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/134.

74 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/146.

75 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/232.

76 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/148.

77 Meselâbk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/341-342; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117.

78 Belâzürî, *Ensâb*, 1/487.

79 Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/102-103.

80 Ayrıca bk. Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/267.

lir.⁸¹ Hatta Zeyd b. Sûhân'ın rivayetine göre onu Hz. Ebû Bekir satın alıp âzat etmiştir.⁸²

Resûlullah'ın Selmân'ı satın alıp âzat etmesi ile alakalı kayıtlar, Taberî ve Belâzürî'de nakledilen bilgilerce desteklenmektedir. Zira Taberî, *Târîh*'inde Hz. Peygamber'in mevâlisi/âzatlı köleleri arasında Selmân'ı da saymaktadır.⁸³ Belâzürî'de Heysem b. 'Adî > Mücâlid b. Saîd tarikiyle Şa'bî'den (ö. 104/722) nakledilen bir rivayete göre Selmân mükâtebe olup, onu Resûlullah satın alıp âzat etmiştir.⁸⁴ Esasında Hz. Peygamber'in Selmân'ı satın aldığına dair başka bir rivayet daha bulunmaktadır. Bu rivayeti Ebü's-Şeyh (ö. 369/979) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) nakletmektedir. Buna göre Selmân'ın mükâtebe sözleşmesi yaptığı efendisinin adı Osman b. Eşhel el-Kurazî'dir. Ayrıca bu iki müellif, *Müsned* ve kendilerinden önceki kaynaklarda nakledilmeyen Selmân'ın mükâtebe sözleşmesinin metnini de zikretmektedir.⁸⁵ Dolayısıyla siyer ve diğer hadis kaynaklarında *Müsned*'deki Büreyde rivayetini içerik bakımından destekleyici bilgilere yer verilmektedir. Bununla birlikte Ebü's-Şeyh (ö. 369/979) ve Ebû Nuaym'ın rivayetlerinin bazı hususlar çerçevesinde tenkide uğradığını belirtmek gerekir.⁸⁶

Selmân'ın memleketi hususunda *Kütüb-i Tis'a*, diğer hadis kaynakları ve ilk siyer eserlerinde farklı görüşler bulunmaktadır. Buhârî'deki rivayete göre Selmân Râmhürmüz'lüdür.⁸⁷ Abdürrezzâk,⁸⁸ Taberânî⁸⁹ ve Hâkim'de⁹⁰ onun Râmhürmüz'lü⁹¹ olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Taberî de böyle bir görüşün varlığına işaret eder.⁹² Ahmed b. Han-

81 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/232.

82 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/695.

83 Taberî, *Târîh*, 3/169.

84 Belâzürî, *Ensâb*, 1/487.

85 Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 1/224-227; Ebû Nuaym İsfahânî, *İsbahân*, 1/77-78. Ayrıca bk. Hamîdullah, *el-Vesâ'iki's-siyâsiyye*, 328-329.

86 Meselâ bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/517-518.

87 Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 53 (5/71).

88 Abdürrezzâk, *el-Musanef*, 8/418.

89 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/242.

90 Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/692.

91 Râmhürmüz Hûzistân'ta bir şehirdir. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/17.

92 Taberî, *Târîh*, 3/171.

bel'de yer alan İbn İshâk rivayetine göre o İsfahanlıdır.⁹³ Tabii olarak İbn İshâk'ın kendi eserinde ve İbn Hişâm'da da bu bilgi yer alır.⁹⁴ Aynı şekilde Taberânî'de⁹⁵ zikredilen Ebü't-Tufeyl tarikinde Selmân'ın İsfahan'ın bir köyü olan Cey'den olduğu kaydedilmektedir. İbn Sa'd'ın⁹⁶ naklettiği Ebü't-Tufeyl rivayetinde de Selmân'ın İsfahan'ın bir köyü olan Cey'den olduğu belirtilmektedir. Halîfe b. Hayyât, Taberî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî de bu görüştedir.⁹⁷ Belâzürî, bu görüşün doğru olmadığını iddia etmektedir.⁹⁸ Belâzürî'de Selmân'ın aslında İstahrî⁹⁹ olduğu, babasının buradan Ahvâz'ın köylerinden Râmhürmüz'e gelip ikamet ettiği kaydedilmektedir.¹⁰⁰ İbn Kuteybe (ö. 276/889), Selmân'ın İsfahan ve Râmhürmüz'lü olduğuna dair görüşler olduğunu ve bu iki şehrin coğrafi olarak birbirinin karşısında bulunduğunu zikreder.¹⁰¹

Muahhar tarihçilerden Zehebî (ö. 748/1348), Selmân'ın Râmhürmüz'lü olduğunu belirterek İsfahan'lı olduğuna dair bir görüşü de zikreder.¹⁰² İbn Abdülber (ö. 463/1071) ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) Zehebî ile aynı görüştedir.¹⁰³ İbn Hacer (ö. 852/1449) *el-İsâbe*'de Selmân'ın Râmhürmüz'lü olduğunu söylerken, *Takrîb* ve *Tehzîb* adlı eserlerinde İsfahanlı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴ Ayrıca bazı Farslı ensâb âlimlerinin, onun Sâbûr¹⁰⁵ köylerinden olduğunu iddia ettiği ifade edilmektedir.¹⁰⁶ Aynı şekilde Taberî'nin *Tefsîr*'inde Süddî'nin verdiği bilgiye göre Selmân Cün-

93 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/140.

94 İbn İshâk, *Sîret*, 87; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/214.

95 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/229.

96 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/75.

97 Halîfe b. Hayyât, *Tabakât*, 33; Taberî, *Târîh*, 3/171; Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rife*, 3/1328. İbn Hacer de aynı görüştedir. Bk. İbn Hacer, *Takrîb*, 4/137-138.

98 Belâzürî, *Ensâb*, 1/486.

99 İstahr, İran'ın Fâris bölgesinde bulunan bir şehirdir. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/211; 4/227.

100 Belâzürî, *Ensâb*, 1/485.

101 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 270.

102 Zehebî, *Târîh*, 3/511.

103 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 2/634; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/510.

104 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/119; İbn Hacer, *Takrîb*, 246; *Tehzîb*, 4/137-138.

105 Fâris'te bir şehirdir. Bk. İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/264.

106 Taberî, *Târîh*, 3/171.

dişâpûr'ludur.¹⁰⁷ Neticede Râmhürmüz ve İsfahan'ın coğrafi olarak karşı karşıya olması ve Cey'in zikredilen iki şehrin arasında bulunmasının¹⁰⁸ bu ihtilafa sebep olduğu söylenebilir. Bununla beraber Ebü's-Şeyh, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Mizzî (ö. 742/1341) Selmân'ın babasının İsfahan'lı olduğunu, Selmân'ın ise Râmhürmüz'de doğduğunu ve burada büyüdüğünü nakletmektedir.¹⁰⁹ Bu husus İslâm tarihi ve hadis kaynaklarında muteber olan ve hüsn-i kabul gören İbn İshâk'ın rivayetleriyle beraber mütalaa edildiğinde, Selmân'ın Râmhürmüz'de doğup çocukluğunun ilk devresini geçirdikten sonra tekrar babasının memleketi olan İsfahan'a ailesiyle beraber döndüğü anlaşılır. Buna göre rivayetlerde İsfahan'lı diye geçmesi babasına nispetlidir. Yetiştigi-büyüdüğü şehre nispetle de Râmhürmüz'lü kabul edilmiştir. *DÎA'* da ilgili maddede de buna benzer bir bilgi verilmektedir. Buna göre Selmân Râmhürmüz'de dünyaya geldi, çocukluğunun ilk senelerini burada geçirdi. Daha sonra küçük yaşlarda iken ailesiyle beraber İsfahan'a bağlı Cey'e geldi.¹¹⁰

1.3. İlk Siyer Kitaplarında Dikkat Çeken Bazı Ayrıntılar

Kütüb-i Tis'a ve ilk dönem siyer kaynaklarının çoğunda aynı râvilerin rivayetleri kullanılmasına rağmen siyer kaynaklarında ilave bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki İbn İshâk'ın rivayetlerinde bulunmayıp İbn İshâk ve İbn Hişâm'da yer alan kayda göre Selmân'ın babası, ona şöyle demiştir: "Beni merakta bırakma. Eğer gecikip beni merakta bırakırsan çiftlikten ziyade beni sen meşgul eder ve her işimden alıkoyarsın".¹¹¹ Bu kısmın *Müsned*'de bulunmaması, mana açısından çok önemli

107 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/150.

108 Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 2/785. Hatta bazı müellifler Selmân'ın Râmhürmüz'ün Cey ahalisinden olduğuna dair ifadeler nakletmişlerdir (Dârekutnî, 1406, 2/785; İbn Abdülber, 1412, 2/634). Bazıları da Selmân'ın hem İsfahan, hem de Râmhürmüz'den olduğunu zikretmişlerdir. Bk. İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/377; Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 1/234. Ebü's-Şeyh, İbn Ebû Hayseme'nin rivayetini eserine almıştır.

109 Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 1/218; Ebû Nuaym İsfahânî, *Târîhu İsbahân*, 1/76; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/248. Belâzürî'nin verdiği bazı bilgilere göre de Selmân'ın çocukluğunu Râmhürmüz'de geçirdiği çıkarılabilir. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 1/485-486.

110 Hatipoğlu, "Selmân-ı Fârisî", 36/441. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2/380'deki 1 numaralı dipnot.

111 İbn İshâk, *Sîret*, 87; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/215.

olmamakla beraber senedlerdeki râvilerin tasarruflarını göstermesi açısından önemlidir. Zira bu rivayetler İbn İshâk'ın râvilerince nakledilmektedir. Ayrıca İbn Sa'd'da İbn İshâk'ın Âsım b. Ömer'den naklettiği bir rivayette, Resûlullah'ın Selmân'a verdiği altının, Selmân'ın borcunu ödediği ve geriye kalan kısmının da sanki hiç eksilmediği zikredilmektedir.¹¹² Bu kayıt *Müsned*'deki İbn İshâk rivayetlerinde bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu gibi ortak rivayetlerin incelenmesiyle râvilerin rivayetleri üzerindeki tasarrufları hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir.

Selmân'ın müslüman oluşu ile alakalı İbn İshâk'ın rivayetlerinden sadece Ömer b. Abdülazîz'den gelen rivayet *Kütüb-i Tis'a*'da yer almamaktadır. Fakat bu rivayet İbn İshâk, İbn Hişâm ve İbn Sa'd'da nakledilmektedir.¹¹³ Bu rivayete göre Ammûriye'deki zat Selmân'a Suriye'de iki orman arasında yaşayan bir adama yönlendirdi. Selmân tarif edilen bu zata ulaşıp Hz. Peygamber'in alametleri hakkında bilgi edindi. Ayrıca bu rivayete göre Hz. Peygamber ona "Ey Selmân! Doğru söylüyorsan İsa b. Meryem ile karşılaşmışsın"¹¹⁴ dedi.¹¹⁵ Fakat bu rivayet İbn İshâk'ın diğer tafsilatlı

112 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/185.

113 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 92; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/221-222; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/80-81.

114 Selmân'ın Hz. 'İsâ'yı gördüğüne dair bu rivayet onun yaşına dair yapılan değerlendirmeleri etkilemiştir. Süheylî ve onun görüşünde olanlar bu rivayetin senedinin maktû' olduğunu söylemekle beraber metin açısından sıkıntı olmadığını düşünmektedirler. Tafsilatlı bilgi için bk. Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 2/226-227. Ayrıca bk. İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/80; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/516-517; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/278. Zehebî, İbn İshâk'ın bu rivayetinde tek kaldığını ifade etmiştir (Zehebî, 1413, 3/314). Ayrıca Ebû Nuaym el-İsfahânî ve İbn Kesîr gibi âlimler, Selmân'ın Hz. 'İsâ'yı değil vasîsini görebileceğini belirtmiştir. Tafsilatlı bilgi için bk. Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rife*, 3/1328; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/516. Ayrıca bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/249. Bu hususu destekler mahiyette Zehebî'de de Yunus b. Bükeyr'in İbn İshâk'tan naklettiği bir rivayet için bk. Zehebî, *Alâm*, 3/314. Kaynaklarda Selmân'ın yaşı hakkında 350 ve 250 sene gibi rakamlar zikredilmektedir. Bazı âlimler Selmân'ın en azından 250 sene yaşadığını düşünmektedirler. Bk. Ebü's-Şeyh, *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, 1/230; Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rife*, 3/1328; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/515; Zehebî, *Târîh*, 3/521; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/282. Zehebî ve onun fikrini benimseyen İbn Hacer Selmân'ın 80 yaşını aşmadan vefat ettiği görüşündedir. Bk. Zehebî, *Alâm*, 3/340; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/139. Zehebî'nin görüşünün dayandığı rivayet için bk. İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 5/191.

Maktû', tâbi'nin söz ve fiillerine dair olan hadistir. Bk. Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 34; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 114. Ayrıca bk. Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadîs*, 55-58.

115 İbn İshâk, *Sîret*, 92; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/221-222; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/80-81. Ayrıca bk. İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/79-80; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/515-516.

rivayeti ile çelişmektedir. Çünkü İbrâhim b. Sa'd'ın (ö. 183/799) naklettiği bu detaylı rivayette Hz. Peygamber'i müjdeleyen Ammûriye'deki zattır.

Çalışmanın başında verilen İbn İshâk'ın rivayetinde olay anlatılırken Selmân'ın üçüncü gelişinde Hz. Peygamber'in, kimin cenazesine işti-
rak ettiği hakkında başta *Kütüb-i Tis'a* olmak üzere diğer hadis ve ilk siyer kaynaklarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹¹⁶

Kütüb-i Tis'a ve ilk siyer kaynaklarında nakledilenlere göre Selmân, Resûlullah Medine'ye geldiğinde müslüman olmuştur. Bununla beraber Belâzürî'de nakledilen bir görüşe göre Selmân, Uhud ve Hendek gazvele-
ri arasında müslüman olmuştur.¹¹⁷ Bu hususta diğer kaynakların *Kütüb-i Tis'a*'yı desteklediği bilindiğinde, Belâzürî'deki bu görüşün isabetli olma-
dığı anlaşılacaktır. Taberânî'de Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'den nakledilen bir tarike göre de Selmân İslâmiyeti hicretten önce, Mekke'de kabul et-
miştir.¹¹⁸ Fakat bu görüş isabetli bulunmamış,¹¹⁹ bunun râvilerden kay-
naklanan bir hata olduğu belirtilmiştir.¹²⁰ Ayrıca Taberî'nin *Tefsîr*'inde Süddî'den gelen rivayette Selmân'ın, Resûlullah'ın Medine'ye gelişinden
haberdar olması *Kütüb-i Tis'a*'dan oldukça farklı bir şekilde anlatılır. Buna
göre Selmân, Cüheyne kabilesine mensup kadın efendisinin koyunları gü-
derken diğer çoban geldi. Çoban, Selmân'a Resûlullah'ın Medine'ye gel-
diğini haber verdi. Bu vesileyle Selmân müslüman oldu.¹²¹ Taberî'nin bu
rivayetinde zikredilen Selmân'ın müslüman oluş tarihi, *Kütüb-i Tis'a* ve
diğer kaynakların verdiği bilgilerle uyuşmaktadır. Fakat Resûlullah'ın Me-
dine'ye gelişinden haberdar oluş hikâyesi, hadis ve diğer siyer kaynakla-
rına göre farklar içermektedir.

Belâzürî, *Kütüb-i Tis'a* ve diğer kaynaklara nazaran bazı hususlarda

116 Sadece Süheylî'de (ö. 581/1185) buna dair bir kayıt vardır. Buna göre Resûlullah'ın katıldığı cenaze Külsûm b. Hidm'in cenazesidir (Süheylî, 1421, 2/225-226). Hicretten sonra Medine'deki ilk cenazenin Külsûm b. Hidm'in cenazesi olduğuna dair Taberî'nin nakli (Taberî, 1387, 2/397) de Süheylî'nin görüşünü desteklemektedir.

117 Belâzürî, *Ensâb*, 1/271. Bir görüşe göre Selmân mükâteb iken Bedir ve Uhud'a katıl-
mıştır. Lakin bu görüş sağlam değildir. Bk. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/282.

118 Bu rivayet mana olarak Ma'mer b. Râsid, Zeyd b. Sûhân ve Selâme el-'İclî'nin rivayeti-
ne benzerdir. Rivayet için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/228-230.

119 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 10/249.

120 Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/1327.

121 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/153. Ayrıca bk. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1/281-282.

detay sayılabilecek bilgiler vermektedir. Selmân'ın Musul'da Ninova'ya¹²² gitmesi,¹²³ Ammûriye'deki zatın Resûlullah'ın peygamberliğini ilan edince hemşehrilerinin onu kötüleyeceklerini ve davetine icabet etmeyeceklerini haber vermesi,¹²⁴ 40 ukıyyenin ödenmesi için Selmân'a verilen altının Benî Süleym madeninden getirildiği,¹²⁵ Selmân'ı Vâdilkurâ'ya getiren Kelb kabilesi mensuplarının hıristiyan olduğu ve burada Selmân'ı sattıkları kişinin Yûşa' adında bir yahudi olduğu, Selmân'ı bu yahudiden satın alan Benû Kurayzalı yahudinin Vâdilkurâ'ya tüccar olarak geldiği¹²⁶ ile alakalı kayıtlar bunlardandır.

Taberî'nin *Târîh*'inde Selmân'ın İslâm'dan önceki adının Mâbeh b. Büzişân olduğunu ifade eden bir rivayet bulunmaktadır.¹²⁷ Taberî'nin verdiği bu bilgi bazı farklılıklarla beraber İbn Mende (ö. 395/1005) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin eserlerinde nakledilmektedir.¹²⁸ Ancak bu bilgi *Kütüb-i Tis'a*'da tespit edilememiştir. Bu bilginin ilk dönem siyer ve hadis kaynaklarından sadece Taberî'de yer alması, siyer kaynaklarının zaman, mekân ve şahıs gibi tarih açısından önemli ayrıntıların kaydedilmesine daha çok özen göstermesinden ileri geldiği düşünülmektedir.

122 Ninova, Musul'un doğusunda bulunmaktadır. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/223; Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/263.

123 Belâzürî, *Ensâb*, 1/486.

124 Belâzürî, *Ensâb*, 1/486. Ayrıca bk. Fesevî, *el-Ma'rife*, 3/272-274.

125 Belâzürî, *Ensâb*, 1/487. Altının Benî Süleym madeninden getirilmesi kaydı, bazı rivayetlerdeki "madenleri" izah etmektedir. Bunun yanında *Müsned*'deki rivayetler de dâhil bazı rivayetlerde bu madenin bir gazve sonucu elde edildiği nakledilmektedir. Buradan hareketle bu madenin 5/627'deki Hendek Gazvesi'nden önce Benî Süleym'e yapılan gazvelerden birisinde elde edildiği çıkarılabilir. Hendek Gazvesi'nden önce Benî Süleym üzerine Şevval 2/624'teki Karkaratülküdr Gazvesi (Vâkıdî, 1409, 1/182; Şulul, 2013, 539), bu gazvenin dönüşünde Medine'den yollanan Gâlib b. Abdullah'ın seriyyesi (Taberî, 1387, 2/483) ve Cemâziyelevvel 3/624'teki Buhrân/Bahrân Gazvesi (Vâkıdî, 1409, 1/196; Şulul, 2013, 535) yapılmıştır. Bunlardan Buhrân Gazvesi Hicaz'ın maden havzası olan Buhrân'da gerçekleşmiştir (İbn Hişâm, 1375, 2/46; Taberî, 1387, 2/487). Belâzürî'nin nakli doğru kabul edildiğinde *Müsned*'de bahsedilen altın Selmân'a Cemâziyelevvel 3/624 tarihinden sonra verilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla gazvede ganimet olarak alınan altın savaşın hemen sonrasında verilmemiştir. Aksi takdirde Selmân'ın Buhrân-Hendek gazveleri arasındaki Uhud ve Benî Mustalik gibi önemli savaşlara katılması beklenirdi.

126 Belâzürî, *Ensâb*, 1/486.

127 Taberî, *Târîh*, 3/171.

128 İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 726; Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rife*, 3/1327.

İlk siyer kaynaklarında Selmân'ın hıristiyan ahabplarının ahiretteki durumları hakkında bazı âyetlerin indiği kaydedilmektedir. Meselâ Fesevî'de (ö. 277/890) Selmân'ın hıristiyan ahabplarının âhiretteki durumlarını Resûlullah'a sorması üzerine Mâide sûresinin 82. âyetinin nâzil olduğu nakledilmektedir.¹²⁹ Ayrıca Taberî'de Süddî¹³⁰ ve Mücâhid'den (ö. 103/721) nakledilen rivayete göre Selmân'ın dostlarının âhiretteki durumu hakkında Bakara sûresinin 62. âyeti nâzil olmuştur.¹³¹ Buna mukabil *Müsned*'de Selmân'ın bazı ahabplarının ahiretteki durumunu sorduğu kayıtlı olmakla beraber bu âyetlerin nüzûlünden bahsedilmemektedir. Ayrıca *Müsned*'de Selmân'ın Ammûriye'deki ahabbının cehennemlik olduğu kaydedilirken, Taberî'de adı geçen rivayetlerde Resûlullah'ın önce bu zatların cehennemlik olduğunu söylediği, bunun Selmân'a ağır geldiği, sonrasında Bakara sûresinin 62. âyetinin nüzûlü ile mümin olduklarının bildirildiği belirtilmektedir.¹³²

Müsned'deki *İbn İshâk* rivayetinde Selmân'ın babası, köyünün dihkânı olarak anlatılırken, *Müstedrek*'teki Zeyd b. Sûhân rivayeti ve Belâzürî'de zikredilen bir görüşe göre Selmân, Râmhürmüz'ün dihkânının oğlunun arkadaşıdır ve aynı zamanda yetimdir.¹³³ Şemseddin eş-Şâmî (ö. 942/1536) de Selmân'ın babasının Râmhürmüz'ün dihkânı olduğunu zikretmektedir.¹³⁴ Taberî'de Süddî'den gelen rivayette Selmân'ın Cündişâpûr'un eşrafından olduğu kaydedilmekte; fakat babasından bahsedilmemektedir.¹³⁵ Fesevî'de de benzer bilgi bulunmakla beraber Selmân'ın yetim olduğundan bahsedilmemektedir. Ayrıca Fesevî'de Selmân'ın Medine'ye gelmeden önce yaşadığı hadiselerle dair anlatılanlar,¹³⁶ *Müsned*'dekilerden farklıdır. Bu iki anlatıyı uzlaştırmak pek mümkün görünmemektedir.

129 Fesevî, *el-Ma'rife*, 3/274.

130 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/150.

131 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/154.

132 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/154.

133 Belâzürî, *Ensâb*, 1/486.

134 Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, 1/103.

135 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/150. Ayrıca bk. Zehebî, *A'lâm*, 3/320. Taberî'nin tefsirindeki Süddî ve Mücâhid'in rivayetleri sened itibariyle münkâtı'dır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/154, 155.

136 Bk. Fesevî, *el-Ma'rife*, 3/272-273.

2. Rivayetlerin Kaynakları ve Usul ile Alakalı Bazı Tespitler

2.1. Kaynakları

Kütüb-i Tis'a' da konuyla alakalı 10 hadisin ikisi Buhârî'nin *Sahîh*'inde, sekizi Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmaktadır. Buhârî'nin bir rivayeti Süleyman b. Tarhân et-Teymî'den,¹³⁷ Ahmed b. Hanbel'in üç rivayeti İbn İshâk'tan¹³⁸ ve iki rivayeti Ebû İshâk es-Sebîî'den¹³⁹ gelmektedir. Dolayısıyla rivayetlerin çoğu siyer ve tarih alanında da uzman olan râvilerden nakledilmektedir. Ayrıca bu rivayetler arasında konuya yön veren ve diğerlerine nazaran tafsilatlı olan İbn İshâk'ın hadisidir. İbn İshâk'ın rivayeti kadar olmasa da megâzî bilgisi ile meşhur olduğu kaydedilen Ebû İshâk es-Sebîî'nin¹⁴⁰ rivayetinin detaylı olduğunu belirtmek gerekir.

Selmân'ın İslâm'ı kabul edişine dair *Müsned*'deki Büreyde b. Huşayb ve Buhârî'deki Süleyman et-Teymî rivayeti dışında *Kütüb-i Tis'a'*daki rivayetler, ilk dönem siyer kaynaklarında kaydedilmektedir. *Müsned*'deki İbn İshâk'ın Âsım'dan naklettiği rivayet, çoğu zaman aynı, bazen farklı tariklerle İbn İshâk, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra) eserlerinde nakledilmiştir.¹⁴¹ Ahmed b. Hanbel'in İbrâhim b. Sa'd > İbn İshâk > Yezîd b. Ebû Habîb senedli rivayeti, İbn İshâk ve İbn Hişâm eserlerinde zikredilmektedir.¹⁴² Buhârî'deki Ebû Osmân en-Nehdî'nin bir

137 Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 53 (5/71).

138 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/127, 140-148.

139 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/117, 128.

140 M. Fuad Sezgin, *et-Tedvînü't-târîhî*, 79.

141 İbn İshâk, *Sîret*, 87-91; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/214-221; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/184-185; 4/75-80; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5/110-113. Makdisî bu hadiseye dair verdiği bilgiyi İbn İshâk, Vâkîdî ve diğer râvilerle dayandırmaktadır (Makdisî, ts., 5/110). Verdiği bilgi de İbn İshâk'ın rivayetinin geniş bir özeti gibidir. Başta *Kitâbü'l-Megâzî ve et-Tabakât*'da olmak üzere diğer kaynaklarda Vâkîdî'nin Selmân'ın müslüman oluşunu anlatan bir rivayeti tespit edilememiştir. Bu yönüyle Makdisî'nin ifadeleri dikkate şayandır. İbn İshâk'ın Âsım'dan naklettiği rivayet için ayrıca bk. Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl*, 672-673; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/8; 11/163-164; 12/228-231; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/222-225, 226; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/20; Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rife*, 3/1328, 1330; Beyhakî, *Delâil*, 2/92-97; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/510-513; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/75-79; Zehebî, *Târîh*, 2/95-102; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/508-514.

142 İbn İshâk, *Sîret*, 92; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/221. Ayrıca bk. Beyhakî, *Delâil*, 2/98-99; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/515; Zehebî, *A'lâm*, 3/313.

rivayeti ise İbn Sa'd ve Fesevî'de;¹⁴³ *Müsned*'deki Ebû Osmân en-Nehdî rivayeti aynı sened ve metinle İbn Sa'd'da bulunmaktadır.¹⁴⁴ Zehebî'nin isnadını ceyyid¹⁴⁵ bulduğu¹⁴⁶ Fesevî'nin Süleymân b. Tarhân et-Teymî > Ebû Osmân en-Nehdî tarikiyle gelen rivayeti, konu hakkındaki en kapsamlı rivayetlerdendir.¹⁴⁷ Fakat Buhârî'deki Süleymân et-Teymî rivayetinde Selmân'ın efendilerinin sayısına dair bilgi Fesevî'nin bu tafsilatlı rivayetinde bulunmaz. *Müsned*'de yer alan Büreyde b. Husayb rivayeti de ilk siyer kaynaklarında tespit edilememiştir. Bununla beraber rivayet Tirmizî'nin (ö. 279/892) *eş-Şemâil*'inde bulunmaktadır.¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel'in Ebû't-Tufeyl¹⁴⁹ ve Ebû Kurre el-Kindî'den¹⁵⁰ gelen rivayetlerini İbn Sa'd nakletmektedir.

Kütüb-i Tis'a'da yer almayıp Selmân'ın İslâm'dan önceki hayatı hakkında da bilgi içeren Ma'mer b. Râsid, Selâme el-İclî¹⁵¹ ve Zeyd b. Sûhân'dan¹⁵² gelen rivayetler diğer hadis kaynaklarında nakledilmektedir. Bu üç rivayet içerik bakımından birbirlerine benzemektedir. Selâme el-İclî ve Zeyd b. Sûhân'ın hadislerinin Simâk b. Harb tarikiyle gelmesi, bu benzerliğin sebebini izah etmektedir. Ayrıca Selâme el-İclî'nin rivayeti

143 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/75; Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/552.

144 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/81. Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/249; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 2/237; Zehebî, *A'lâm*, 3/330.

145 Ceyyid hadis: Hasen li-zâtihi'nin seviyesinden yüksek olmakla birlikte sahîh derecesine ulaştığından tereddüt edilen hadistir. Sahîh veya makbûl hadis manasında da kullanılmaktadır. Bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları*, 50.

146 Zehebî, *Târîh*, 3/512-513.

147 Fesevî, *el-Ma'rife*, 3/272-274.

148 Tirmizî, *eş-Şemâ'il*, 44-45. Ayrıca bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/445; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/10-11; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/228.

149 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/75. İbn Sa'd'ın bu rivayeti oldukça muhtasar olup burada sadece Selmân'ın Cey köyünden olduğu kaydedilmektedir.

150 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/429; 7/341-342; *Müsned*, 1/302, 311-313; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/81-82; İbn Hibbân, *Sahîh*, 16/64-66. Ayrıca bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/259; Ebû Nuaym İsfahânî, *Ma'rife*, 3/1328-1329; Beyhakî, *Delâil*, 6/98-100; Zehebî, *A'lâm*, 3/314-315. Ebû Kurre el-Kindî'nin rivayetinin uzun ve geniş muhtevalı olarak gelen tarikleri muhteva olarak bazı farklılıklar olmakla beraber genel itibarıyla Selâme ve Zeyd b. Sûhân'ın rivayetlerine benzemektedir. Meselâ karşılaştırmak için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/241-245; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 3/692-697; Zehebî, *Târîh*, 2/113-114.

151 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 6/241-245; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübâr*, 6/306.

152 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 3/692-697.

zayıf olup, esasında Simâk b. Harb'ın, Zeyd b. Sûhân'ı görmediği ifade edilerek İbn İshâk'ın rivayetinin daha sahih olduğu belirtilmiştir.¹⁵³ Ma'mer b. Râşid'in senedinde de ard arda iki râvi meçhuldür.¹⁵⁴ Bundan dolayı hem rivayetin güvenilirliği zarar görmekte hem de Simâk b. Harb ile aynı kaynağa dayandığı intibamı vermektedir.

Belâzürî ve Taberî konuya dair nakillerini senedsiz olarak vermişlerdir. Taberî'nin *Târîh*'inde konuya dair verdiği bilgi, birkaç satır kadar olup Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin hadisleriyle çelişmemektedir.¹⁵⁵ Belâzürî'de Selmân'ın müslüman oluşuna dair rivayet muallak olarak Selmân'dan nakledilmektedir. Bu rivayetin her ne kadar senedi muallak da olsa verilen bilgiler İbn İshâk'ın rivayetinin özetini andırmaktadır.¹⁵⁶

2.2. Usul ile Alakalı Bazı Tespitler

Kütüb-i Tis'a'daki hadislerin naklinde doğal olarak senede önem verildiği görülmektedir. Bu konuda rivayeti bulunan Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin hocalarından yaptıkları nakillerinin tamamı semâ yoluyla gelmektedir.¹⁵⁷ Bununla beraber -siyer kaynaklarında görülebildiği gibisenedin diğer tabakalarında meçhul ve zayıf râvilerin bulunması gibi durumlar bu eserlerde görülebilmektedir. Konu hakkında bilgi veren iki kaynaktan biri olan Buhârî'deki iki rivayet, *Sahîh*'de yer aldığından ötürü onun kaidelerine göre sahihtir. İkinci kaynak olan Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerinin sıhhati hakkında ise kısaca şunlar söylenebilir: İbn İshâk'ın Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide¹⁵⁸ ve İbrâhim b. Sa'd tarikiyle gelen hadisleri sahîh, bunların isnadları ise hasen olarak değerlendirilmiştir. Zira İbn İshâk haricindeki bu iki rivayetin râvileri *Sahîh*'in râvileridir. İbn İshâk

153 Zehebî, *Târîh*, 2/110, 113. Ayrıca seneddeki Ali b. Âsım ise zayıftır; vehmi çoktur. Bk. Zehebî, *Târîh*, 2/113. Münkâtı, genel kabule göre senedde peş peşe olmamak şartıyla tâbiinden sonraki râvisi düşen hadistir. Hâkim en-Nîsâbü'rî düşen râvinin senedin baş tarafında, tabiîn tabakasından sonra gelenlerden olması gerektiği görüşündedir (Hâkim en-Nîsâbü'rî, 1977, 27-28). Bk. Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadîs*, 72-73; Yücel, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 210. Ayrıca bk. Aydınlı, *Hadis İstilahları*, 209-210.

154 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/418-420.

155 Taberî, *Târîh*, 3/171.

156 Bk. Belâzürî, *Ensâb*, 1/485-487.

157 Meselâbk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/102; 39/140; Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 53 (5/71).

158 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 3/90.

da hocasından semâ'ını belirttiği için tedlîs ithamından uzaktır.¹⁵⁹ İbrâhim b. Sa'd'ın diğer rivayetinde Abdülkays'a mensup olan râvinin müphemliğinden dolayı isnad zayıf olmakla beraber "Resûlullah altını alıp dili üzerinde gezdirdi" kısmı hariç diğer rivayetlerle ortak nakledilen kısmı, hasen olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁰ Büreyde b. Husayb'ın hadisine Hâkim ve Heysemî (ö. 807/1405) sahih hükmünü vermiştir.¹⁶¹ İbn Hacer bu hadisi konuya dair en sahih rivayetlerden saymaktadır.¹⁶² Ebû Osmân en-Nehdî'nin rivayetine Hâkim sahih hükmünü vermiştir.¹⁶³ Heysemî, Ali b. Zeyd haricindeki râvilerin *Sahîh*'in râvileri olduğunu belirtmiş; Ali b. Zeyd'de zayıflık olmakla beraber hadisinin hasen olduğunu zikretmiştir.¹⁶⁴ Ebû't-Tufeyl'in rivayetine Heysemî sahih hükmünü vermiştir.¹⁶⁵ Ebû Kurre el-Kindî'nin hadisinin râvilerini Heysemî sika olarak değerlendirmiştir.¹⁶⁶ Fakat Heysemî, Ebû Kurre el-Kindî'nin ailesinden gelen diğer rivayetin senedinde Ebû Kurre Seleme b. Muâviye bulunduğunu, bu kişinin hal tercemesini bulamadığını belirtmektedir.¹⁶⁷

İbn İshâk'ın konu hakkındaki rivayeti, İbnü'l-Esîr, İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334), Zehebî ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müteahhir tarihçiler tarafından tercih edilmiştir.¹⁶⁸ İbn Kesîr, İbn İshâk'ın hadisini diğer rivayetlere göre isnad açısından daha sağlam ve metin bütünlüğü açısından

159 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 9/336; Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/266. Tedlîs yaptığı bilinen bir râvinin başka bir rivayetini "duydum/ سمعت، bana rivayet etti/ حدثني" gibi semâ' yollarından biriyle naklettiğinde, bu rivayet muttasıl kabul edilir. Bk. Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadîs*, 81.

160 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/148.

161 Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/20; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 9/337; Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/267.

162 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/119.

163 Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/237.

164 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/246.

165 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 3/90. Hâkim, hadisin uzunca farklı bir tarikini kaydederek sahih hükmünü vermiştir (Hâkim en-Nîsâbü'rî, 1408, 3/697-698). *Müsned*'in muhakkiki hadise sahih demekle beraber senedi zayıf kabul etmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/109.

166 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 8/241; Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 22/267. İbn Hibbân bu rivayetin İsrâîl'den farklı bir tarikini *Sahîh*'inde nakletmiştir. Bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, 16/64-66.

167 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 4/162.

168 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/510-513; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/75-79; Zehebî, *Târîh*, 2/95-102; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/520.

dan daha güzel bulmakta, Buhârî'deki Ebû Osmân en-Nehdî'nin rivayetine daha yakın olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁹ Benzer bir şekilde İbn Hacer, *Müsned*'deki Selmân'dan gelen konuyla alakalı rivayeti bu hâdiseye dair en sahih rivayetlerden kabul etmektedir.¹⁷⁰ Dolayısıyla hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin büyük çoğunluğu siyer bilgisi ile bilinen güvenilir râvilerden gelmiştir. Özellikle İbn İshâk'ın rivayeti hem siyer hem de hadis kaynaklarında daha muteber kabul edilmiştir. Bununla beraber Taberânî'nin Selâme el-İclî ve Hâkim'in Zeyd b. Sûhân rivayetleri gibi örnekler dikkate alındığında hicrî dört ve beşinci asırlarda telif edilen hadis kaynaklarının daha fazla rivayet ve çeşitlilik bulunmaya başladığı görülmektedir.

Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in konuya dair rivayetlerinin hadis ilmi açısından genel olarak sahih-hasen mertebesinde olduğu görülmektedir. Bu sıhhatin, ilgili rivayetlerin diğer hadis kaynaklarında yer almasını sağladığı söylenebilir. Bununla beraber *Müsned*'de az da olsa siyer eserlerinde görülen zayıf senedli rivayetler bulunmaktadır.

Selmân'ın İslâm'ı kabul edişine dair siyer ve hadis kaynaklarında nakledilen rivayetlerin neredeyse tamamı Selmân'ın kendisinden nakledilmektedir.¹⁷¹ Bu da konu hakkındaki rivayetlerin değerini artırmaktadır. Çünkü olayın merkezinde olan râvinin yani sâhibü'l-kıssanın¹⁷² rivayeti, hem siyer hem de hadis ilmi için önem arz etmekte¹⁷³ ve tercih sebebi olmaktadır.¹⁷⁴

Özellikle Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerinin önemli bir kısmının İbn İshâk yoluyla gelmesi, olayın tarihini, gerçekleştiği mekânı ve sebep-sonuç ilişkisi gibi önemli tarihî unsurların yeterince bu rivayetlerde yer almasını sağlamıştır. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in İbn İshâk rivayetinde Selmân'ın hicretin ilk günlerinde müslüman olduğu,¹⁷⁵ Uhud ile Hendek

169 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/520.

170 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/119.

171 *Kütüb-i Tis'a*'daki rivayetlerin sadece biri Büreyde b. Husayb'dan gelmektedir (Ahmed b. Hanbel, 1421, 38/102-103). İbn Ebû Şeybe ve Taberânî gibi hadis kaynaklarında da benzer bir durum söz konusudur.

172 Detaylı bilgi için bk. 'Akâyile, "Şâhidü'l-'iyân, 605-606.

173 'Akâyile, "Şâhidü'l-'iyân", 600.

174 Hâzîmî, *el-İ'tibâr*, 11.

175 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/145-146.

gazveleri arasında hürriyetine kavuştuğu,¹⁷⁶ babasının kendisine çok düşkün olup onu dışarı çıkarmadığından halkın inançları hakkında bilgisiz kaldığı,¹⁷⁷ Ammûriye'deki hıristiyan rahibin yönlendirmesi ile müslüman olduğu,¹⁷⁸ memleketinin İsfahan'ın Cey köyü olduğu,¹⁷⁹ Medine'ye uzanan hikâyesinin güzergâhının sırasıyla İsfahan, Suriye, Musul, Nusaybin, Ammûriye (Emirdağ/Afyonkarahisar), Vâdikurâ ve Medine şeklinde¹⁸⁰ olduğu kaydedilmektedir. Aslında hadis rivayetlerinin mezkûr unsurları bu derecede içermesi beklenmemektedir. Ama İbn İshâk gibi müşterek râvilerin rivayetlerinin hadis kitaplarındaki varlığı ve sayısı, bu tarz bilgilerin verilme ihtimalini ve yoğunluğunu artırmaktadır. Bu da hadis ve siyer ilimlerinin irtibatını kuvvetlendirmektedir. Nitekim bu bilgilerin İbn İshâk rivayetinin yer aldığı İbn İshâk'ın *Sîret*'i, İbn Hişâm'ın *Sîre*'si ile İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ı gibi ilk siyer kaynaklarında bulunduğu görülecektir. Bunun yanında Buhârî'nin Selmân'ın memleketinin neresi olduğu hakkındaki rivayetinin tartışmaya yön vermesi ve tartışmanın çözümüne katkı sunması da konu açısından önemlidir.

Sonuç

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Selmân'ın müslüman oluşu konusundaki rivayetlerin sayısı açısından ilk siyer kaynaklarına göre daha zengindir. Bununla birlikte İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında *Müsned*'in bu rivayetleri arasında sadece Büreyde b. Husayb'ın nakli bulunmadığı belirtilmelidir. Ayrıca İbn İshâk ve İbn Hişâm'daki rivayet sayısı, *Müsned*'e kıyasla az olsa da muhteva açısından yukarıda bahsedilen bir rivayet haricinde birbirleriyle neredeyse aynıdır. Bunun sebebi, *Müsned*'de bu konuya dair sekiz hadisin üçünün İbn İshâk'tan gelmesi ve bunların eserde konu hakkındaki en detaylı rivayetler olmasıdır. Halîfe b. Hayyât'ın *Tabakât*'ında konuya dair sadece Selmân'ın memleketi, vefatı ile vefat yeri ve künyesinden kısaca bahsedilmektedir. Fesevî'nin verdiği mâlûmat da *Müsned*'e nispetle detaylı değildir. Ayrıca, Belâzürî'nin nakilleri Ahmed b. Hanbel'e nazaran az olmakla beraber, *Müsned* ve diğer kaynaklarda yer almayan bazı bilgiler içermektedir. Taberî, *Târîh*'inde konuya dair çok kısa bilgi verirken *Tef-*

176 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/146-147.

177 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/140.

178 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/144-146.

179 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/140.

180 Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/141-144.

sîr'inde yukarıda bahsedildiği üzere çoğu *Müsned* ile benzeşmekle birlikte bazı noktalarda farklılaşan geniş muhtevalı iki rivayet nakletmektedir.

Başta *Kütüb-i Tis'a'*daki bazı rivayetler dâhil olmak üzere hadis kaynaklarındaki konuyla alakalı rivayetlerde olayların bağlamlarında ciddi anlamda kopukluklar bulunmakta; hadislerin farklı kaynaklarındaki tariklerine bakılmadığı sürece olayla ilgisi tam anlaşılmamaktadır. Bundan dolayı bu tür rivayetlerin değerlendirilmesinde bu hususa dikkat edilmesi gerekmektedir.

*Kütüb-i Tis'a'*da konuya dair nakledilen rivayetlerin büyük bir kısmı, siyerde uzman olan İbn İshâk, Ebû İshâk es-Sebî ve Süleyman et-Teymî'den nakledilmektedir. Aynı şekilde *Kütüb-i Tis'a'* dışındaki kaynaklarda detaylı bilgiye sahip hadislerden biri de siyer bilgisi ile bilinen Ma'mer b. Râşid'den gelmektedir. Bu rivayetler arasında İbn İshâk'ın rivayetlerinin diğer râvilerin nakillerine nazaran daha güvenilir olduğu ve hüsn-i kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat onun rivayetleri, kaynaklarda çeşitli tariklerle kaydedilmiştir. Bu da her müellifin, İbn İshâk'ın talebeleri arasında kendisine güvendiği şahıslardan hadis almasıyla şekillenmiştir. Mesela Ahmed b. Hanbel, İbn İshâk'ın rivayetlerini İbrâhim b. Sa'd ve Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide tarikleriyle; İbn Sa'd ise Abdullah b. İdrîs,¹⁸¹ Muhammed b. Ka'b el-Kurazî ve Ali b. Mücâhid tarikleriyle¹⁸² kaydetmektedir. Aralarında içerik açısından ciddi bir farklılığın bulunmadığı bu tarikler, İbn İshâk'ın râvilerinin tasarruflarını göstermesi bakımından da önemlidir. Dolayısıyla konu hakkında siyer ve hadis eserlerinin kaynaklarının önemli bir kısmının aynı râvi olduğu ve bundan dolayı mevzuuya dair bilgilerin bu doğrultuda verildiği görülmektedir. Ayrıca siyer ve hadisin müşterek kaynaklarının bu gibi konularda tercih edilmesi, iki ilmin irtibat halinde kalmasını gerektirmekte ve aradaki bağı güçlendirmektedir.

*Kütüb-i Tis'a'*daki rivayetlerin büyük bir kısmının siyerde şöhret kazanan râvilerden gelmesinin, konuya dair gelen anlatımın zaman, mekân ve insan unsurlarına riayet edilerek belli bir bağlam içerisinde nakledilmesine katkı sağladığı düşünülmektedir. Bunun yanında siyer ve hadis kaynaklarında konu hakkındaki rivayetlerin tamamına yakınının olayın merkezinde bulunan Selmân-ı Fârisî'den; yani görgü şahidinden gelmesi,

181 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/75-81.

182 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/184-185.

ilgili rivayetlerin değerini artırmaktadır.

Siyer kaynakları bazen Selmân'ın müslüman olmadan evvelki isminde olduğu gibi *Kütüb-i Tis'a*'da mevcut olmayan tafsilatlı bilgiler vermektedir. Bu da iki ilmin arasındaki usul farkından kaynaklanmaktadır. Zira hadis kitapları dikkatini, Selmân'la alakalı bu rivayetlerde bahsi geçen fıkıh ve akaid gibi konulara dair hususlara vermiştir. Bununla beraber Buhârî'nin Süleyman et-Teymî rivayetinde olduğu gibi hadis kaynaklarında yer alıp da ilk siyer kitaplarında bulunmayan bazı bilgilere de dikkat çekmek gerekmektedir. Buna ilave olarak Selmân'ın memleketi hususunda olduğu gibi hadis kaynaklarındaki birtakım bilgilerin bazı tartışmalara kaynaklık ettiği ve bunların çözümünde rol oynadığı görülmektedir.

Siyer ve hadisin müşterek ve kendine has özellikleri dikkate alınarak çalışmalar yapıldığında ilgili konulara dair bilgilerin kuvvetlenmesine, kaynaklarda bilgi aktarımıyla alakalı önemli noktaların daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır. Böylelikle bu ilimlerin birbirinden istifade imkânı çoğalacak ve daha nitelikli çalışmalar yapılacaktır.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. 11 c. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. bs., 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. 50 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Akgün, Sevim Demir. "Hz.Peygamber Döneminde Yemek Kültürü". Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 4. bs., 2011.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, t.y.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eş-râf*. 13 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve ve marifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. 7 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

———. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 c. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Ârabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr. 6 c. b.y.: Dâru'l-İlm, 4. bs., 1407/1987.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. 5 c. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986.

Dâvûd-i Karsî, Dâvûd b. Muhammed el-Hanefî. *Şerhu Usûli'l-hadîs li Dâvûd el-Kârsî meahu Hâşiyetü Mustafâ Şevket*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2013.

DİA. "Ammûriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Diyârbekrî, Kādî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fi 'ahvâli enfesi'n-nefis*. 2 c. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

Ebû Nuaym İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetü's-sahâbe*. 7 c. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.

———. *Târîhu İsbahân*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Ebü'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî. *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi İsbahân ve'l-vâridîne aleyhâ*. thk. Abdülgafûr Abdülhak el-Belûşî. 4 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., 1412/1992.

Erul, Bünyamin. "Sîret ve Tarih Kitaplarının Hadis İlmi ile İlgisi". İçinde *Asr-ı Saâdet Dünyası (1) Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*, 159-71. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rifetü ve't-târîh*. 3 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Halebî, Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye: İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Tabakâtü Halîfe b. Hayyât*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.

———. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Dâru'l-Fikr, 1414/1993.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. bs., 1995.

Hamîdullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 6. bs., 1407.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 16 c. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Hatiboğlu, İbrahim. "Selmân-ı Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/441-43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Bug-yetü'l-bâhis 'an zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 c. Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1413/1993.

———. *Mecma'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. 10 c. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid v.dğr. 7 c. Riyad: Metâbi'u'l-Humeydî, 1427/2006.

İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 2 c. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1427/2006.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. 7 c. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

———. *Müsned*. 2 c. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

———. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 c. Beyrut: Dârû'l-Marife, 1379.

———. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi nühbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Matba'atü's-Sabâh, 1421/2000.

———. *Takrîbü't-Tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Raşîd, 1406/1986.

———. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 c. Dekken: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1325-27.

İbn Hadîde, Ebû Abdullah b. Ali b. Ahmed b. Abdurrahman el-Ensârî. *el-Misbâhu'l-Müdü' fî kitâbi'n-Nebiyi'l-ümmî ve rusülihi ilâ mülûki'l-arz*

min Arabî ve Acemî. thk. Muhammed Azîmüddîn. 2 c. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.

İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-Arz*. 2 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1938.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheratü ensâbi'l-Arab*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi sahihi'bni Hibbân*. 18 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 c. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1398/1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 c. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Me'ârif*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 2. bs., 1992.

İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdülazîz b. Emînüddîn el-Hanefî. *Mebâriku'l-ehzâr şerhu meşâriku'l-envâr fi'l-cem' beyne's-Sahîhayn li's-Sağânî*. thk. Eşref Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1415/1995.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âmir Hasan Sabrî. b.y.: Matbû'âtü Câmî'ati'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Muttehîde, 1426/2005.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.

İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-meğâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. 15 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Kâşif, Seyyide İsmail. *Mesâdirü't-târîhi'l-İslâmî ve menâhicü'l-bahs fih*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1403/1983.

Kettânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *Hız Peygamber'in Yönetimi (et-Terâtibu'l-idâriyye)*. çev. Ahmet Özel. 2 c. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Makdisî, Ebü Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 c. Port Said: Mektebetü's- Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. 35 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*. thk. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.

Özçelik, Harun. "Mevzu Hadisleri Tesbitte Metod Farklılıkları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 22 (2004): 193-230.

Özgüdenli, Osman Gazi. "İsfahan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/497-502. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Sââtî, Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Bennâ. *el-Fet-hu'r-rabbânî li-tertibî Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî ve me'a-hü Bülûğu'l-Emânî min esrâri'l-Fethi'r-Rabbânî*. 24 c. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Mabsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 30 c. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 3. bs., 2015.

Sezgin, M. Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî el-mücelledü'l-evvel el-cüz'ü's-sânî et-tedvinü't-târîhî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî vd. Medine: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî. *er-Ravzû'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. 7 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.

Şahin, Osman. "İslam Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 26 (2015): 11-37.

Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî. *Sübülül-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd*. 12 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.

Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. bs., 2013.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 c. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1415/1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

———. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk ve sîlatü tarihi't-Taberî*. 11 c. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2. bs., 1387/1967.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 c. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1399-1414/1979-1994.

———. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. 16 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *eş-Şemâ'ilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâ'ilü'l-Mustafaviyye*. thk. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1413/1993.

Topal, Ramazan. "Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Yer Alan Siyer Rivayetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi (Medine Dönemi)". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

'Umerî, Ekrem Ziyâ'. *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha muhâvele li-tatbîki kavâ'idü'l-muhaddisîn fî nakdi rivâyâti's-sîreti'n-nebeviyye*. 2 c. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 6. bs., 1415/1994.

Vida, G. Levi Della. "Selmân". *İslâm Ansiklopedisi*, 10/457-58. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. bs., 2010.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401-1409/1981-1988.

———. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 c. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

———. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 15 c. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 167-189

Siyasî Bir Mühendislik Projesi Olarak Karşı Mihne Uygulamaları
Counter Mihna Applications as a Political Engineering Project

Mustafa Genç

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
M.A. Student, Sakarya University Institute of Social Sciences,
Department of Basic Islamic Science
Sakarya/Turkey
e-mail: mustafa.genç7@ogr.sakarya.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8348-8632>

Habib Kartaloğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, Department
of History of Islamic Sects
Sakarya/Turkey
e-mail: hkartaloglu@sakarya.edu.tr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4973-0787>

DOI: 10.33718/tid.1111551

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Mustafa Genç, Habib Kartaloğlu, Siyasî Bir Mühendislik Projesi Olarak Karşı Mihne Uygulamaları, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 167-189

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Siyasî Bir Mühendislik Projesi Olarak Karşı Mihne Uygulamaları

Öz

İslam tarihinde mihne denildiğinde halku'l-Kur'ân tartışmaları bağlamında Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde yapılan uygulamalar akla gelmektedir. Ancak sonraki dönemlerde bizzat Hanbelîler tarafından diğer mezhep mensuplarına benzer uygulamalar yapılmıştır. İslam tarihinde "karşı mihne" olarak ifade edilebilecek bu uygulamaların birçok örneği bulunmaktadır. Bu makalede üç karşı mihne uygulamasına yer verilmiştir. Bunlardan ilki, Hanbelîlerin hicrî beşinci asırda Abbâsîlerin başkenti Bağdat'ta İbn Akîl'e uyguladıkları karşı mihnedir. İkincisi, aynı dönemde ve aynı şehirde yaşayan Eş'arî Ebû Nasr el-Kuşeyrî'ye uygulanan karşı mihnedir. Üçüncüsü de Eyyûbî ve Memlûklülerin önemli ilim merkezlerinden biri olan Şam'da yaşamış Eş'arî İzz b. Abdüsselâm'a Hanbelî mezhebine mensup olanların uyguladığı baskılardır. Makalede Hanbelîlerin halku'l-Kur'ân konusunu sürekli canlı tutarak karşı mihne sürecinde nasıl kullandıkları ve uygulamalar esnasında devlet-ulemâ ilişkilerinin Hanbelî-Eş'arî ilişkileri arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *İslam Mezhepleri Tarihi, Halku'l-Kur'ân, Mihne, İbn Akîl, İzz b. Abdüsselâm.*

Counter Mihna Applications as a Political Engineering Project

Abstract

When it is mentioned the miḥna in the history of Islam, the practices made during the period of the 'Abbasid Caliph al-Ma'mun come to mind in the context of the discussions of Khalq al-Qur'ân. However, in the following periods, similar practices were made by Hanbalis to other sect members. There are many examples of these practices that can be expressed as "counter-mihna" in Islamic history. This article includes three counter-miḥna applications. The first of these is the Ibn 'Aqîl miḥna that the Ḥanbalis applied to Ibn 'Aqîl in Baghdad, the capital of the 'Abbasids in the fifth century. The second is the counter-mihna applied to Ash'arîte Abû Naşr al-Kuşhayrî which lives in the same period and in the same city. The third is the pressures that the Hanbelî members have applied to Ash'arîte al-'Izz Ibn 'Abd al-Salâm who lived in Damascus, one of the important scientific centers of Ayyubids and the Mamlûks. The article focused on how the Ḥanbalis uses the subject of Khalq al-Qur'ân in the counter-mihna process by keeping the subject alive and government-scholars relations influence the relationship between Hanbali - Ash'arîte relations during the practices.

Keywords: *History of Islamic Sects, Khalq al-Qur'ân (The Createdness of Qur'ân), Mihna, Ibn 'Aqîl, al-'Izz Ibn 'Abd al-Salam.*

Giriş

Abbâsî halifesi Me'mûn'un (ö. 218/833) hilafeti Emin'den (ö. 198/813) almasından sonra halifeye danışmanlık yapan ve ona yakın olan Mu'tezilî düşünceye mensup âlimlerin etkisiyle saray çevresinde etkin olan siyasî ve fikrî yapılanmada önemli bir değişim olmuştur. Me'mûn zamanına kadar genel olarak Ehl-i Hadis geleneğine mensup kişiler saraya yakın olurken Me'mûn'un (813-833) iktidarıyla birlikte Mu'tezile'nin tabanını oluşturan ve Mevâli olarak nitelendirilen kişiler sarayda etkin olmuşlar ve onların fikirleri saray tarafından benimsenmeye başlanmıştır.¹ Bu fikirlerden biri de Kur'ân-ı Kerim'in yaratılmış olduğu düşüncesidir. Halku'l-Kur'ân mevzusu; dini bir konu olup, dinin temel inanç meselelerinden biri olmamasına rağmen tarih boyunca temel inanç meselesinin bir parçası olarak tartışılmıştır. Halku'l-Kur'ân konusunun ilk izlerini Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Peygamber hayatında ve sahâbe devrinde bulmak mümkün değildir. Hatta bu konunun konuşulduğuna dair bir belge de yoktur.² Müslümanlar arasında bu konunun nasıl zuhur ettiği veya meselelerin menşei noktasında dört farklı iddia bulunmaktadır.³ Abbâsî dönemi mihne süreciyle özdeşleşmiş olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), halku'l-Kur'ân konusunun ortaya çıkış sebebini *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifetü'r-ri-câl* adlı eserinde Rumca ve Yunanca olan felsefi eserlerin Arapçaya çevrilmesiyle bu eserlerden beslenen bir fitne olduğunu dile getirir. Bu yüzden bu konu hakkında konuşmayı bid'at olarak kabul etmektedir.⁴ Çağdaş dönem Arap düşünürlerinden Câbirî ise Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ile Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-746) halku'l-Kur'ân görüşünü Emevîlerin cebr yaklaşımlarını çürütmek amacıyla geliştirdiklerini ve siyasî muhalefetin teorik gerekçesi olarak gündeme taşıdıklarını iddia etmektedir. Ona göre halku'l-Kur'ân düşüncesi bütün Emevî karşıtı düşünce hareketlerinin ortak kanaatidir. Ayrıca bu düşünce, Emevîler zamanında muhalefeti temsil ederken, Abbasiler zamanında bu düşüncenin zıttı muhalefeti

1 Akoğlu, "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihani", 154, 157.

2 Akoğlu, "Halku'l-Kur'an Tartışmaları" 357.

3 Bu dört iddianın başlıkları şunlardır; **a)** Yahudi kaynaklı olduğu, **b)** Hıristiyan kaynaklı olduğu, **c)** Grek kültürü ve Filozoflardan kaynaklandığı, **d)** Allah'ın sıfatlarının Ezeli ve Hadîs olmasından kaynaklı olduğudur. Bk. Akoğlu, "Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 13-32; Aydınli, "'Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi" 45-62.

4 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, 67.

temsil etmektedir.⁵ Bunun dışında araştırmacılar Müslümanlar arasında akla dayalı tefekkür etmenin zamanla gelişme göstermesini⁶ ve birbiriy-le tamamen farklı olan iki kitlenin (Arap-Mevali) birbiri üzerinde hâki-miyet kurmaya çalıştığı ve hesaplaştığı alan olmasını da halku'l-Kur'ân tartışmalarının çıkış sebebi olarak zikretmektedirler.⁷ İslam tarihinde halku'l-Kur'ân tartışmaları halife Hârûnürreşîd (ö. 193/809) dönemine kadar çok fazla gündeme gel(e) memiştir. İlk defa Cehm b. Safvân'ın ortaya atmış olduğu halku'l-Kur'ân görüşü, bazı dönemlerde gündeme getirme teşebbüsleri olsa da umerâ tarafından yasaklanmış ve bir tehdit olarak görülmüştür.⁸ Hatta Mürcî görüşleri benimseyen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), Cehm'in ileri sürdüğü halku'l-Kur'ân fikrini savunup yaymaya çalıştığı için halife Hârûnürreşîd (786-809) tarafından takibata uğratılıp ölümle tehdit edilmiştir. Bunun üzerine Hârûnürreşîd ve Emin'in hilafeti döneminde gizlenmek zorunda kalmıştır.⁹ Ancak halife Me'mûn'un ikti-dara gelmesiyle devletin dinî düşüncedeki politika değişikliği bu zamana kadar iktidara yakın olanların uzaklaş(tırıl)ması uzak olanların da yakınlaş(tırıl)masına sebep olmuştur. Dinî- politik bu değişimin bir sonucu olarak da Bişr b. Gıyâs el-Merîsî iktidara yakınlaşır hatta halifenin yanında itibarlı bir konuma yükselerek hem halifeye danışmanlık yapar hem de sarayda düzenlenen ilmî münazaralara katılır.

İlk olarak ilim meclislerinde dile getirilen ardından da halifeyi etki-lemek suretiyle devlet politikası haline getirilen bu düşünce, "sistematik bir sorgulama, caydırma ve imha politikası" olarak Halife Me'mûn ile bir-likte halka ve ehl-i Hadis âlimlerine benimsettirilmeye çalışılmıştır. Halife Me'mûn'un emriyle h. 218 yılında başlatılan ve Mu'tasım (833-842) ve Vâ-sık (842-847) dönemlerinde devam ettirilmiştir. Bu politikaya karşı çıkan bazı âlimler sorguya çekilmiş, uygulamalara şiddetli karşı çıkanlara baskı ve eziyet yapılmış, bu yapılanlar "mihne" olarak ifade edilmiştir. Özellikle ulemâya yapılan sorgulama ve ulemanın eziyetle ilişkilendirilmesi sonu-cunda, kelime anlamının ötesinde kendine özgü bir kavram haline gelen mihne, ehl-i Hadis'in önderlerinden Ahmed b. Hanbel'e yapılan baskı ve

5 Câbirî, *Arap-İslam Medeniyetinde Entellektüeller*, 143-144.

6 Arca, "Fahredden Razi'nin Mutezile Eleştirisi", 315.

7 Akoğlu, "Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 13.

8 Akoğlu, "Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 18.

9 Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", 6/220.

zulümle özdeşleşmiştir. Bu özdeşleştirmeden dolayı genellikle iktidarın ehl-i-Hadis taraftarlarına özelde ise Mu'tezile'nin ehl-i hadis üzerinde yapmış olduğu baskı anlaşılmıştır. Buna mukabil; genelde tarih boyunca İslam dünyasındaki fikir akımlarının gücü ele geçirincede diğerleri üzerinde uygulamış oldukları baskılar, özelde ise ehl-i-Hadis'in diğer mezhepler üzerinde uygulamış olduğu baskı ve şiddet akıllara gelmemiştir. Bu bağlamda bazı mezhep mensuplarının diğer mezhep mensuplarına karşı uygulamış olduğu, özellikle ehl-i Hadis'in farklı düşüncelere sahip insanlara yapmış oldukları baskı ve zulmü "Karşı Mihne" diye adlandırabiliriz. Bu makalede Hanbelî düşünceye mensup kişilerin uyguladıkları karşı mihne örnekleri arasında zikredilebileceğimiz İbn Akîl, Ebû Nasr el-Kuşeyrî ve İzz b. Abdüsselam'ın bizzat maruz kaldıkları baskılar üzerinde durulacaktır.

1. Hanbelî Düşünceye Mensup Olanların Uyguladıkları Karşı Mihne Örnekleri

Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde halku'l-Kur'ân tartışmaları bağlamında yapılan dinî-siyasî uygulamalarının bir benzeri sonraki asırlarda Hanbelîler tarafından farklı düşüncelere mensup kişilere uygulanmıştır. İslam tarihinde "karşı mihne" olarak ifade edilebilecek bu uygulamaların bazı örnekleri yer almaktadır. Mihne sonrası dönemde Hanbelîler, buldukları şehirlerde siyasî yöneticilerin desteğini alarak halku'l-Kur'ân ve benzeri konuları, güç devşirmek ve muhalif olarak gördükleri kişileri bertaraf etmek için kullanmışlardır.

1.1. İbn Akîl (ö. 513/119) Mihnesi

Hicrî dördüncü ve beşinci yüzyılların başlarında İslam dünyasında birçok olay yaşanmıştır. Özellikle h. 334 yılında Abbâsî başkenti Bağdat'ın Büveyhîler¹⁰ tarafından ele geçirilmiş olması önemli gelişmelere sebep olmuştur. Bu asırlar aynı zamanda Bağdat'ta ilmi faaliyetlerin yoğun olduğu

10 Büveyhîler Mu'tezile'ye ve Şîliğe destek verir. Bu desteğin derecesi veya desteğin taassup olup olmadığı konusunda net bir şey söylemek zordur. Çünkü Eş'arîlik, Büveyhîler döneminde Şâfilik ve Sûfilikle ilişki içinde olmuş, Horasan bölgesinde taban bulmuş ve yayılmıştır. Ayrıca Eş'arî bir kelamcı olan Bâkîllânî (ö. 403/1013) Büveyhîler sarayında şehzadelerin eğitimiyle ilgilenir, Büveyhî hükümdarı tarafından Bizans'la ilişkilerde elçi olarak gönderilir. Bu bilgilerden yola çıkarak Kalaycı, Eş'arîliğin Büveyhîler döneminde yayılmış olmasının tesadüf olamayacağını dile getirir. Bk. Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 67.

bir dönem olmasının yanında, hicrî dördüncü asrın son çeyreğinde Gazneliler'in tarih sahnesine çıktığı, ardından Selçukluların da tarih sahnesinde yer aldığı, Bağdat'ta dengelerin değişmeye başladığı bir zamandır. Diğer taraftan Büveyhîlerin güç kaybetmeye başladığı bu dönemde Abbâsî halifeliğine Kâdir-billâh'ın (ö. 422/1031) gelmesiyle Bağdat'ta işler değişmeye başlar.¹¹ el-Kâdir-billâh bağlı olduğu Sünnî düşünceyi (Hanbelîlik)¹² ve devletini, Büveyhîlerin hükümdarlığından kurtarmak için ince bir siyaset izler. Zira Büveyhîler'in Bağdat'a girmesiyle Şî-Sünnî çatışması hız kazanır ve şehrin sokaklarının sakin kaldığı nadir görülür.¹³ Hanbelîler, liderleri olan Berbehârî (ö. 329/941) ve İbn Batta'nın (ö. 387/997) taraftarlarını kışkırtmalarından dolayı Büveyhîler tarafından "baş belaları" olarak anılır ve meşhur olurlar. Hanbelîler o dönemde amme diye anılmakta, gündelik hayatın içinde sosyal-ekonomik-fikhî görünüme sahip olup Şî'lere (Büveyhîler) karşı sivil siyasî-dinî bir toplumsal hareket görünümü sergilemektedir.¹⁴ Hanbelîlerin Şî'a'ya karşı oluşu ve Abbâsî halifeliğinin Büveyhîler'e olan tutumu, Hanbelîler ile halifeyi bir anlamda birlikte hareket etmeye sevk eder. Bu yaklaşmanın sonucunda Hanbelîliğin sivil bir toplumsal hareket olmanın yanında devletin desteğini almak için halifenin siyasî otoritesini savunan bir harekete dönüşür, bu dönüşüm iki unsurun iç içe geçmesine neden olur.¹⁵ Hatta Hanbelîlerin Bağdat sokaklarında halifenin onlara muhtaçmış gibi bir hava estirdikleri İbnü'l-Bakkal'ın bize aktardığı rivâyetten anlaşılır.¹⁶ Bu birlikteliğe siyasal bir görünüm kazandırmak için Hanbelîlik devletin resmi söylemi haline getirilmeye çalışılır.¹⁷ Bu ittifakın sonucunda bir mezhebin itikadî söylemlerini bir Müslüman böyle inanmak zorundadır söylemiyle 17 Muharrem 409/1018 yılında¹⁸ tarihe "*Kâdirî İtikadı*" şeklinde geçen bir bildiri yayınlanır:

11 Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 264; Bozkurt, *Abbâsîler* 107-110.

12 Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 67.

13 Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/120; Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyâsi Hadiseler", 223-226. Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları", 85.

14 Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 852.

15 Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları", 87.

16 "*Hilafet çadırıdır. Hanbelîler de onu taşıyan halatlarıdır. Şâyet halatlar düşerse çadır da çöker.*" Bu rivâyet bize Hanbelîlerin psikolojisi ve Bağdat sokakları hakkında bilgi vermektedir. Bk. İbn Ebû Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/189.

17 Lapidus, *İslâm Topluları Tarihi*, 1/250.

18 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/576.

“...Ayrıca şunları bilmek lazımdır: Allah’ın kelamı mahlûk değildir. O konuşmuştur ve onu Cibril’in lisanı vasıtasıyla Resulüne vahyetmiştir. Cibril O’ndan duyduktan sonra Muhammed’e, Muhammed ise ashabına ve ashabı cemaate iletmiştir. Mahlûkların onu tekrarlaması da yaratılmış bir şey değildir; çünkü bu Allah’ın konuşmuş olduğu kelamın ta kendisidir ve kelam değildir ve böyle tekrarlanmış veya hafızaya tevdi edilmiş olsun, yazılmış veya işitilmiş olsun, behemehâl böyle kalır. Onun herhangi bir halinde mahlûk olduğunu iddia eden kâfirdir ve tövbeye davet edildikten sonra ısrar ederse kanını akıtmak caizdir. Keza bilinmeli ki; iman söz, amel ve niyettir. Söz dille, amel ise erkân ve azalarla olur. İman artar ve azalar; itaatle artar, masiyetle azalır.”¹⁹

Bu bildiri ile Hanbelîler iktidarın desteğiyle kendilerini meşrulaştırmış ve muhalif olarak gördükleri diğer mezhepler bu bildiriyle gayrimeşru ilan edilir.²⁰ Zira Kâdiri akidesinin ilanıla bu fikirler dışında herhangi bir fikrin yayılması, tartışılması yasaklanır. Buna uymayanlara ise yaptırım uygulanacağı ve Mu’tezilî âlimlerden tövbe etmeleri istenir.²¹ Bunların yanı sıra akîde metninin Cuma günleri Bağdat’taki Mehdi Cami’sinde ders halkalarında okutulması²² Bağdat’ta Sünniliğin yeniden canlanışının başlangıcı olarak görülür.²³ Bu canlanmanın etkilerini Hanbelî mezhebi mensupları Şam bölgesi başta olmak üzere diğer şehirlere yayılarak gösterir.²⁴ Abbasî halifesi el-Kâdir de bu canlanmaya destek olmak için Gazneli Mahmud’a (ö. 421/1030) mektup gönderir; alınan kararlara uyulmasını talep eder. Kâdir-billâh’ın isteklerini uygulamaya koyan Sultan Mahmud, toplumu Ehl-i Sünnet inancı dışındaki inançlardan temizlemek için, onları takip ettirir, minberden lanet ettirir, sürgüne gönderir, öldürtür.²⁵ Gaznelî

19 Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/289-292; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 241-243.

20 Toru, “Eş’arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik”, 135.

21 Bu uygulamanın toplumsal yansımalarını, derecesini göstermesi açısından Hanefî kâdısı Saymerî (ö. 436/1045) 417’de Bağdat’ta noterlik görevine atanmak için başvuru yaptığında, her ne kadar Hanefî olsa da Mu’tezilî görüşlere sahip olduğuna dair şüpheler nedeniyle, Hanbelî İbnü’ş-Şevârib ondan tövbe etmesini ister. Onun huzurunda görüşlerinden vazgeçtiğine dair bir rivâyet nakledilir.” Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1995, 15/176; Başoğlu, “Saymerî, Hüseyin b. Ali”, 36/216.

22 Genç, “Bağdat’ta Yaşanan Dini-Siyâsi Hadiseler”, 128; Küçükaşçı, “Kâdir-Billâh”, 24/128.

23 Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, 1/250.

24 Emiroğlu, “Bahrî Memlûkler Döneminde Hanbelî-Eş’arî Münasebetleri”, 462.

25 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1995, 15/124.

Mahmud'un Abbasî halifesine itaat etmesi ve Kâdirî akidesi politikasının uygulayıcısı olması iki devleti birbirine yakınlaştırır.²⁶ Bu yakınlaşmanın derecesini Abbasî halifesinin onu bir mektupla Bağdat'ı kurtarmak için şehre çağırmasından anlayabiliriz. Halifenin bu isteği Gazneli Mahmud 421 yılında ölünce gerçekleşemez.²⁷

Bu dönem de Bağdat'ta bulunan mezheplerin hamîleri vardır. Ebû Sa'd el-Müstevfî (ö. 494/1101), Ebü'l-Kâsım el-Halebî Hanefîlerin, Ebû Ali el-Menî (ö. 463/1071) ve Nizâmülmülk (ö. 485/1092) Şâfiîlerin,²⁸ Ebû Mansûr b. Yûsuf ve Ebû Abdullah b. Cerede (ö. 476/1084) Hanbelî mezhebinin hamîleridir.²⁹ Mezhepler kendilerini destekleyen hamîleri sayesinde ilmî devamlılıklarını korur ve sağlar. Hicrî dördüncü ve beşinci yüzyıl Hanbelî mezhebi için altın çağ isimlendirilmesi yapılır.³⁰ Ebû Hâmid (ö. 403/1013) bu çağın başında Hanbelî mezhebinin başındaki imamdır. Bu âlimin yetiştirdiği İbnu'l-Bakkal (ö. 440/1048) ve İbn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) bu dönemde ön plana çıkar, Ebû Ya'lâ ve öğrencileri Şerif Ebû Ca'fer (ö. 470/1077) ve İbn Akîl (ö. 513/1119)³¹ bu yüzyıla ağırlığını koyar. Ebû Ca'fer, Büveyhiler döneminde baş belaları olarak meşhur olan, kendisi gibi Hanbelî Berbeharî ve Batta'nın hayat tarzını benimseyen bir aktivist ve Hanbelî mensupları için rol modeldir. Bağdat'taki tüm Sünnî düşünce karşıtı hareketlere karşı toplumu organize ederek onlara liderlik yapmaktadır. Bu önderliği toplumun iki farklı kesimi olan avam ve havas tabakasına karşı yapar. Avam tabakasına karşı gündelik hayatın içinde fıkhi kuralların uygulanması hususunda, havas tabakasına ise; özellikle akılcılara karşı bir mücadele verir.³² Havas'a karşı verdiği mücadelelerden biri de kendi mezhebine mensup olan İbn Akîl'e karşıdır. Ebû Ca'fer'in vermiş olduğu mücadeleye Holtzman, *mihne* ismini vermektedir.³³

26 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 112.

27 Genç, "Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyâsi Hadiseler", 239.

28 Bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 235.

29 Bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 235.

30 Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, 68.

31 İbn Akîl, hicrî 431 yılında Bağdat'ın Bâbü't-Tâk semtinde Mu'tezili eğilimleri olan Hanefî mezhebine mensup bir ailede doğmuştur. Bâbü't-Tâk, Hanefî tüccarların ikamet ettiği, ticarî ve sınaî faaliyetlerin canlı olduğu bir pazar yerine sahip bir semttir. Bk. Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 855; Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", 19/301.

32 Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 852.

33 Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 861.

İbn Akîl Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen Hanbelî, Eş'arî, Mu'tezilî âlimlerden dersler alır. Hanbelîler'in önderlerinden olan hocası Ebû Ya'la b. el-Ferra'nın (447-448 senelerinde) ders halkasında bulunur. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'a girdiği sene, Selçuklu ordusu ele geçirdikleri köy ve kasabaları yağmalar. Bu yağmalama, Hanefî mezhebinin yoğun olduğu Bâbü't-Tâk semtinde de olur. İbn Akîl bu yağmalama haberi ile Hanbelîlerin "en saygıdeğer şeyhi" olarak bilinen tüccar Ebû Mansur b. Yûsuf'un telkinleriyle mezhep değiştirip Hanbelî mezhebine geçer. Bâbü't-Tâk semtinin kendi mezhepdaşları tarafından yağmalanması onun kendi mezhebinden duygusal olarak kopuşuna zemin hazırlamış olması muhtemeldir. Bu kopuş yaşanırken Hanbelî bir âlimin derslerini takip etmesi, derslerde dikkat çeken bir öğrenci olması, hamisi tarafından mezhep değişikliğinin teklif edilmesi sonucu mezhebini değiştirir.³⁴ Bu mezhep değişiminden sonra hocası Ebû Ya'la vefat edene kadar onun derslerine devam eder. Bu sırada Ebû Mansur İbn Akîl'in deyişiyle kendi fetvalarını kendisinden daha yaşlı ve genç olanların fetvalarına tercih eder. Hocasının tedrisatında bulunduğu on bir yıl boyunca diğer öğrencilerden daha fazla hocasına yakın bir öğrenci olur. Hocasının h. 458 yılında vefat etmesiyle hocasından boşalan Câmîu'l-Mansûr'daki Bermekî³⁵ halkasının müderrisliğine atanır.³⁶

Bu müderrisliğe atanırken kendisine rakip olan ve müderrisliğin kendisinin hakkı olduğunu düşünen Şerif Ebû Ca'fer'in muhalefetiyle karşılaşır. İbn Akîl'in bu müderrisliğe atanmasını sağlayan Ebû Mansur, zengin bir tüccar olmasının getirmiş olduğu gücü çok iyi kullanan, siyasî ve idarî kabiliyeti yüksek bir şahsiyettir. Zira İbn Akîl'in, Ebû Mansur'un Bağdat'ta meydana gelen olaylarda önemli bir siyasî rol oynadığını söylemesi, yukarıdaki bilgiyi teyit eder.³⁷ Bu yüksek kabiliyetlere sahip Ebû Mansur, Hanbelîler arasında boşalan manevi önderliğe halife üzerindeki nüfuzunu kullanarak kendi himayesinde yetişen İbn Akîl'in atanmasını sağlar.³⁸ Çünkü bu atama ile Ebû Mansur'un Bağdat'taki Hanbelîler üzerinde tam hâkimiyet sağladığı söylenebilir. Ebû Mansur'un bu adımı atmış

34 Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 855.

35 Bu cami Basra Kapısı'nda bulunan Ulu Camii'dir. Bk. Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 856.

36 Receb, *Zeyl*, 1/321-322.

37 Makdisi, "İbn 'Akîl", 3/700.

38 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 205.

olması aslında Şerif Ebû Ca'fer'i rakip olarak görmesinden dolayıdır. Hanbelîler arasında yaşananları İbn Akîl üzerinden Hanbelîlerin üst tabakası arasındaki güç ve iktidar mücadelesi şeklinde yorumlamamız yanlış olmayacaktır. Holtzman, on bir yıl boyunca İbn Akîl'in hocasına kendisinden daha yakın olmasının Ebû Ca'fer'in ona karşı bir kinin oluşmasına sebep olduğunu dile getirir.³⁹ Ebû Ca'fer ve arkadaşlarının ona karşı cephe almalarının sebeplerinden biri de İbn Akîl'in (yirmi yedi yaşında) genç yaşına rağmen kazanmış olduğu imtiyazdır.⁴⁰ Ancak bu atamanın yapılmasından iki sene sonra 460 yılının Muharrem ayında Ebû Mansûr'un⁴¹ vefat etmesi üzerine Bağdat Hanbelîlerinin liderliğini Ebû Ca'fer'in üstlenmesi İbn Akîl için durumun tersine dönmesine sebebiyet verir. Zira bir taraftan Ebû Ca'fer, İbn Akîl'i nasıl mağlup edeceğinin yollarını aramaya başlarken diğer taraftan da İbn Akîl ondan ve dostlarından gizlenir. Bu kaçış esnasında yazmış olduğu eserlerini bir arkadaşına verir. Arkadaşı da onun kitaplarını okuduktan sonra Hallac'a karşı müspet ifadeleri okuyunca durumu Ebû Ca'fer'e bildirir.⁴² Bunun yanında İbn Akîl gizlenmeye başladığından beri gizlice Mu'tezilî âlim olan Ebû Ali İbnü'l Velîd'in yanına gider, Mu'tezile mezhebinin bilgilerini ve kelâmını öğrenmeye çalışır.⁴³ Bu durumdan haberdar olan Ebû Ca'fer ve arkadaşları onu Mu'tezilî olmakla suçlar. Zira Kâdirî akidesine aykırı olması sebebiyle bu dönemde Mu'tezilî olmak tehlikeli kabul edilir.⁴⁴ Bu durumu bir fırsat olarak değerlendiren Ebû Ca'fer ve arkadaşları, İbn Akîl'i Kâdirî akidesini benimseyen müminleri bu yoldan sapmalarına neden olan tehlikeli biri olarak gösterir hatta halk nezdinde sapkın biri olarak ilan eder ve idamını isterler.⁴⁵ Hicrî. 465 yılına kadar gizli bir şekilde yaşamak zorunda kalan İbn Akîl'in bu dönemdeki en önemli destekçisi, Ebû Ca'fer'in rakibi olan Hanbelî Hâşimî kabilesinin lideri olan Ebü'l-Fevâris'tir. Aynı zamanda İbn Akîl, bu dönemde Ebû Mansûr b. Yusuf'un damadı Ebü'l-Kâsım'ın himayesini kazanmaya çalışarak Bâbü'l-Merâtib semtinde yaşamaya çalışır. Ebû Ca'fer, İbn Akîl'in

39 Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 856.

40 Makdisi, "İbn 'Akîl", 3/700.

41 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarîh*, 8/210.

42 Receb, *Zeyl*, 1/322; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/113.

43 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/19; Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 885.

44 Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1995, 16/88, 105-106; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/895; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 281.

45 Receb, *Zeyl*, 1/322; Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 858.

iki destekçisinin desteğini kırmak için halifenin yanındaki nüfuzunu kullanır ve bunda da başarılı olur.⁴⁶ Nihâî olarak Ebû Ca'fer'e karşı mağlubiyetini kabul eden İbn Akîl, Mu'tezilî fikirlerden vazgeçtiğini ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) zındık olduğunu, bu sebeple öldürülmeyi hak ettiğini söyler.⁴⁷

1.2. Ebû Nasr el-Kuşeyrî (ö. 514/1120) Mihnesi

447 yılında Bağdat'a girerek Büveyhîler'in Abbasî halifesi üzerindeki siyasî-askerî baskısına son veren Selçuklular, benzer şekilde halife üzerinde bir hâkimiyet tesis ederler. Ancak Selçukluların halife üzerinde kurdukları hâkimiyetin bir benzerini toplumda da oluşturdukları/oluşturacakları anlamına gelmemelidir. Zira Selçuklular, Abbâsî halifesine karşı tesis ettikleri nüfuzu, sokakların hâkimi ve Halifenin destekçisi olan Hanbelîlere karşı kuramazlar ve büyük bir dirençle karşılaşır. Bu direnci kırabilmek, topluma nüfuz edebilmek, toplumu yönlendirebilme gücüne sahip olmak için âlimleri kontrol etmesi gerekir. Bunun için vezir Nizâmülmülk özel ve özerk, Şâfiî-Eş'arî mezhebini esas alan, idaresi Selçukluya ait olan bir Nizâmiye medresesi kurmaya karar verir. Vezir medresenin vakıfnamesine koyduğu şartlarla medrese üzerinde tam yetkiye sahiptir.⁴⁸ Ancak Hanbelîler'in önde gelen simalardan Ebû Mansûr b. Yûsuf, Ebû Ya'la b. el-Ferrâ, Ebû Ca'fer önderliğinde buna direnç gösterir. Ancak Ebû Mansûr b. Yûsuf, Ebû Ya'la b. el-Ferrâ'nın ölümü ve kendi iç meseleleri (İbn Akîl olayı) yüzünden Hanbelîler güç kaybeder. Bu yaşananlar üzerine Nizâmülmülk, İbnü'l Kuşeyrî'ye şehrin her mescit ve camisinde vaaz verme yetkisi vererek, Bağdat Nizâmiye medresesine vaiz olarak atar. Zira bu atama sıradan atama olmayıp vezirin planlayarak yapmış olduğu bir hamledir.⁴⁹ Bağdat'a geldikten sonra vaazlarıyla insanları etkileyen İbnü'l-Kuşeyrî'nin verdiği vaazlara Müslümanlar dışında diğer din mensupları (Yahûdiler ve Hıristiyanlar) da katılır, her sohbet sonunda gayrimüslimlerden bir veya birkaçı Müslüman olur. Kuşeyrî bir anda Bağdat gündemine oturur. Hanbelîler, Kuşeyrî'yi "yozlaşmış bir idari görevli" olarak gördükleri Nizâmülmülk'ün siyasî gücünü kullanarak

46 Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 856-857; Makdisi, "İbn 'Akîl", 3/700.

47 Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 861.

48 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 264-265; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 201; Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, 254-255.

49 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 1995, 16/181; Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, 254-255.

Bağdat halkını etkilemeye çalışan biri olarak görür. Geniş halk kitlesinin kendisine karşı olan teveccühü akabinde Kuşeyrî, coşkulu ve heyecanlı vaazlarının yanında kendi mezhebinin üstünlüğünden bahseder, Hanbelîler hakkında olumsuz konuşur. Onları Mücessime'ye benzemekle itham eder.⁵⁰ Kuşeyrî'nin vaazları sebebiyle psikolojik üstünlüklerini kaybeden Hanbelîler, yollarda ve çarşılarda giderken Eş'arîlere sataşır ve bunun sonucunda Bağdat sokaklarında artan bir gerginlik havası oluşmaya başlar. Bağdat Eş'arî mezhebinin ve Nizâmiye medresesinin müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî, sokaklardaki bu olumsuz havayı yumuşatmak gayesiyle Hanbelîler'in lideri Şerîf Ebû Ca'fer'in mescidine birkaç kez gider. Olumlu bir yanıt alamadığı gibi Şerîf Ebû Ca'fer'in olayların akışından gayet memnun olduğunu ve sokağın tansiyonunu düşürmeye hiç niyetinin olmadığını görür. Çünkü kendisi Bâbü'n-Nûbî'nin ön tarafındaki bir camide gizlenerek olayları yönlendiren kişidir. Buradan umduğunu bulamayan eş-Şîrâzî'nin, Nizamülmülk tarafından kendisine istediğin yerde vaaz verme yetkisi verilen Kuşeyrî'nin bir adım daha ileri giderek Şerîf Ebû Ca'fer için yaptırılan Rusâfe'deki Bâbü'n-Nûbî Camisinde vaaz vermesini ister. Bu talebi duyan Ebû Ca'fer halifenin yanına giderek bunun engellenmesini istese de talebine olumlu karşılık bulamaz. Çünkü Kuşeyrî'nin siyasî gücü baskındır. İki taraf arasında ipler kopar, sokaklardaki durum sözlü saldırıdan fiili saldırıya geçer. Kuşeyrî'nin bir vaazı sonrası Yahudi biri İslâm'ı kabul eder ve bunu kutlamak için ata bindirilerek Bağdat sokaklarında dolaştırılır. İbnü'l-Cevzî'ye göre Kuşeyrî sokaktaki coşkuyu artırır, Hanbelîler'in onlara saldırmasını bekler. Umdukları gerçekleşmez. Bunun üzerine Kureyşî'nin mensupları Bâbü'n-Nûbî Camisinde bulunan Ebû Ca'fer'e saldırıya karar verir. Camiye ulaştıklarında ellerindeki paraları⁵¹ cami bekçisinin üzerine fırlattılar. Bu fırlatmanın akabinde Hanbelîleri kendilerine tuğla atarken bulurlar ve çatışma başlar. Atılan tuğlalardan biri Şâfiî olan Nûbî Camisi'nin kapıcısına isabet eder ve ölür. Hanbelîler sayıca üstünlüklerine güvenerek Salı pazarına da saldırır ve burada da bir terziyi öldü-

50 Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 864-865.

51 Paraların Hanbelîlerin üzerlerine fırlatmalarının sebebi, Kuşeyrî'nin Bağdat'taki sohbetlerinden sonra Müslüman olanlara ücret veriyordu. Bunu yaparak hem sayılarını artırmaya hem de insanları Müslüman olamaya teşvik ediyordu. Hanbelîler bunun yanlış olduğunu dile getirmek için "Bu rüşvet İslâm'ıdır takvâ İslâm'ı değil" diyerek tepkilerini ortaya koymuşlardır. Bu şekilde Müslüman olanlara da "Rüşvetin Müslümanı" sözüyle sataşmışlardır. Bu itirazlara tepki olarak paraları bekçinin/Hanbelîler'in üstüne atmışlardır. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/181; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/326-327.

rürler. Eş'arîler kaybedeceklerini fark ettiklerinde Nizâmiye Medresesi'ne sığınır. Ölü haberlerini duyan Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve arkadaşları, Nizâmülmülk'e durumun vahametini anlatan ve Ebû Ca'fer'in tutuklanmasını isteyen mektup yazarlar. Hatta Horasan'a gidip durumu Nizamülmülk'e anlatmak ister.⁵² Nizâmülmülk kendisine gelen mektuba verdiği cevapta sultanın herhangi bir mezhebi üstün tutmak gibi bir gayesinin olmadığını, medresenin kurulma amacının ihtilafları çözmek, Sünnîliği güçlendirmek gayesiyle kurulduğunu dile getirir. Yaşanan olaylar devam ederse medresenin kapatılacağını, medreseyle ilgili olumsuz konuşmaların derhal sona erdirilmesini söyler. Bu cevap ve hakkındaki dedikodular⁵³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî'yi Bağdat'ı terk etme düşüncesine iter. Bunu öğrenen halife olası durumun sonuçlarını tahmin ettiği için bu duruma ivedilikle müdahale eder.⁵⁴

Vezir Fahrüddeve; Şerîf Ebû Ca'fer, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İbnü'l-Kuşeyrî'yi taraflar arasında sulh yapmak için hilafet sarayında bir araya toplar ve bir sulhun olduğu haberini halifeye bildirir.⁵⁵ Yapılan anlaşmanın bir sonucu olarak İbnü'l-Kuşeyrî halifenin kendisine vermiş olduğu korumalarla Kasr Camisinde vaazlar verir. Söz konusu camide verdiği bir vaaz sırasında el-Eş'arî'nin görüşlerini aktaran İbnü'l-Kuşeyrî'ye Hanbelî bir âmâ Kur'ân-ı Kerîm'den deliller getirerek itiraz eder. Bunun üzerine İbnü'l-Kuşeyrî'nin ondan şikâyetçi olması tekrardan bir fitnenin çıkması-

52 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/181-182; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/261-262; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/322; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/59; Hançabab, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*, 302; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavga-ları*, 293-295.

53 Yaşanan olaylarda Kuşeyrî'yi desteklediği için Hanbelîler onun Ahmed b. Hanbel'in üstünlüğünü kabul etmediğini, onu ve mezhebini ortadan kaldırmak gayesi olduğu dedikodusunu Bağdat sokaklarına yayarlar. Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavga-ları*, 295.

54 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/182; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavga-ları*, 295-296.

55 Sulh yapılırken her iki tarafın birbirine karşı nasıl bir psikolojik ve zihinsel yapıya sahip olduğunu anlamak için aralarında geçen diyaloga bakmak yeterli olacaktır. Halifenin yapmış olduğu sulh çağrısına incinmiş bir tavırla gelen Ebû Ca'fer, halife tarafından kendisine yöneltilen sulh çağrısına "Sulh mu? Hangi sulh? Sulh, vesayet, borç, miras taksimi yahut da mülk konusundaki anlaşmazlıklarla ilgili hasımlar arasında olur. Halbuki bu Eş'arîler bizim kafir olduğumuzu, biz de bizim inandığımız itikada inanmayanların kafir olduğunu düşünüyoruz. Aramızda hangi sulh olacak" şeklinde cevap verir. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/183; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/327.

na sebep olur. Başlayan olaylar üzerine Ebû İshak eş-Şîrâzî, Selçukluların Bağdat temsilcisi Amîdüddevleye ve Vezir İbnu Cüreyh'e mektup yazarak olayların sonlandırılmasını ister. Bu üzerine her iki devlet görevlisi askerleriyle olaya müdahale ederek sokaktaki taşkınlığı bitirir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî tüm olanları anlatan bir mektubu Nizâmülmülk'e yazar.⁵⁶ Bu sefer Nizâmülmülk, halifeye Hanbelîlerin hoşuna gitmeyecek bir mektup yazar ve olayların baş sorumlusunun tutuklanmasını ister. Halife tekrardan her iki tarafı toplayarak sulh yapar, taraflar arasında bir önceki toplantıdaki konuşmaların benzeri geçer. Bu görüşmenin sonunda "Kâdirî İtikadı" olarak bilinen esaslar üzerinde birleşilerek ayrılırlar. Ancak halife, Ebû Ca'fer'i kendi sarayında göz hapsine alır.⁵⁷ Alınan önlemlere rağmen Bağdat sokaklarında durulma olmaz. Bunun üzerine halife Nizâmülmülk'e sokaklarda huzurun sağlanması için Kuşeyrî'nin gitmesi gerektiğini belirten bir mektup yazar. Bu isteği Nizâmülmülk tarafından kabul görülür ve Kuşeyrî Nişabur'a geri döner.⁵⁸

1.3. İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) Mihnesi

Hicrî dördüncü asrın sonuna doğru mezhep dağılımında önemli değişime uğrayan Dımaşk şehrinde Hanbelîlik, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Amr (ö. 281/894) ile başlar.⁵⁹ Dımaşk'taki Hanbelî âlimlerin ekseriyetini dışardan gelen âlimler oluşturur⁶⁰ ve Hanbelî mezhebi Dımaşk'a sonradan gelen Benî Şîrâzî⁶¹, Benî Kudâme, Benî Müneccâ aileleri tarafından temsil edilir.⁶² Diğer taraftan Dımaşk'ta Şafîî mezhebinin esaslarını Emevî Cami'sinde ilk kez bir halka kurarak okutan fakih Kenîz b. Abdullah (ö. 280/893)'tır. Hicrî dördüncü asra gelindiğinde ise bölgede Şafîî mezhebiyle birlikte Eş'arî düşünce de yayılır, ulemâ ve halk tarafından benim-

56 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/230; Kara, *Mezhep Kavgaları*, 297-298.

57 Bk. Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 868.

58 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/196; Kara, *Mezhep Kavgaları*, 298-299; Holtzman, "İbn Akîl Mihnesi", 867-868.

59 İbn Ebû Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/205.

60 Elbeyli, *Şam Havzası* 280; Koca, "İbnü'l-Hanbelî, Ebü'l-Kâsım", 21/67.

61 Benî Şîrâz ailesi bu aileler arasındaki en eski aile olup hicrî beşinci asrın ikinci döneminde Dımaşk'a gelmiştir. Bu ailenin buradaki ilk temsilcisi olan Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî, Hanbelîliğin Suriye ve Filistin bölgesine yayılmasında önemli katkı sağlamıştır. Bk. Yılmaz, *Zengî ve Eyyubî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 199.

62 Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 199.

senir.⁶³

Hicrî beşinci ve altıncı asırlarda Dımaşk ve diğer şehirlerde fiili çatışmaya varacak tartışmalar artmıştır. Özellikle Şam'da iki grup arasında Kur'ân'ın yazılı metninin ve tilavetinin mahlûk olup olmadığı konusu ihtilafli konulardan biridir. Şam bölgesinde yaşayan Hanbelî âlimlerden Ebû'l-Ferec eş-Şîrâzî (ö. 486/1093), Suriye Selçuklu sultanı Tutuş'un (ö. 488/1095) desteğini alarak sultanın huzurunda Eş'ârîlerle fikrî tartışmalarda bulunur ve yazmış olduğu bir eserde Eş'ârîleri çoğu meselede bidatçı sınıfına yerleştirir.⁶⁴ Bu dönemde ise Dımaşk halkı çoğunlukla Eş'arî mezhebine mensup Şâfiîler'den müteşekkildir.⁶⁵ Diğer taraftan bölgede Nurettin Zengi (ö. 569/1174) ve Eyyûbiler'in (569-/1174-1462) ilk dönemlerinde çok mezhepli bir uygulama ortaya konulsa da daha sonra bu terk edilip tek mezhepli (Eş'arîlik ve Şâfiîlik Propagandası) bir anlayışa dönülmüştür.⁶⁶ Tek mezhepli bir bakış açısı fethedilen şehirlere de taşınır (Şam, Halep, Mısır),⁶⁷ ve bu şehirlerde Eş'arî ve Şâfiî âlimler için medreseler inşâ edilerek bir câzibe merkezi haline getirilir. Eyyûbî sultanı Selâhaddin (ö. 589/1193) ortaya koyduğu uygulamalarla da Eş'arî mezhebine açık destek sağlar.⁶⁸ Selâhaddin döneminde devletin desteklediği-benimsediği fikirlere karşı en ciddi muhalefet yine Hanbelîlerden gelir.⁶⁹ Dönemin dinî-siyasî politikalarının bir sonucu olarak bu dönemde Hanbelîlerle Eş'arîler arasındaki mücadele sekteye uğramaksızın devam eder. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Azîz (ö. 595/1199) zama-

63 Bk. Elbeyli, *Şam Havzası*, 83-84, 284-286, 295-296.

64 Kalaycı, *Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 188.

65 Sever, *İktidar ve Dini Düşünce*, 117.

66 İzzeddin b. Abdüsselâm, *Mülhatü'l-i'tikad*, 11.

67 Sultan Selâhaddin 564 yılında Mısır'ı aldıktan sonra ilk yaptığı icraat 566 yılında Nâsırıyye medresesini, 572 yılında da Salâhiyye medresesini yaptırır ve Şâfiîlere vakfeder. Kalaycı, *Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 171.

68 Selâhaddîn-i Eyyûbî, Mısır şehrini aldıktan sonra halkın Sünnîliği benimsemesi için Eş'arîliği anlatan "*Mürşide*" isiminde bir akaid kitabı yazdırmıştır. Hazırlanan bu metin, Mısır camilerinde okunur ve buna muhalefet eden tekfir edilir. Bu uygulama yaklaşık iki asırdan fazla bir süre devam etmiştir. Bk. Kalaycı, *Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 172-175; Sever, *İktidar ve Dini Düşünce*, 123.

69 Buradaki çatışmanın şiddetini göstermesi açısından şu hadise bize bir fikir vermektir: Şâfiîler için yaptırılan bir medreseye Yahûdiler, Hıristiyanlar ve Hanbelîlerin girmesi yasaklanır. Hanbelî mezhebinin Yahûdiler ve Hıristiyanlar ile beraber anılması Eş'arîlerin Hanbelîlere bakış açısının derecesi hakkında bize bilgi vermektedir. Kalaycı, *Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 174.

nında Eş'arî propagandası artarak devam ettirilir, hatta 595/1199 yılında Hanbelîlerin tamamen şehirden gönderilmesi dahi düşünülür. Ancak Melikü'l-Azîz'in vefat etmesi üzerine bu gerçekleştirilemez. Diğer taraftan bu dönemde Eş'arî kâdısı Sadreddin Abdülmelik b. Dirbâs'ın bu politikayı zorla dayattığı, kabul etmeyen veya karşı çıkanları ise tekfir ettiği söylenir.⁷⁰ Bununla birlikte 597 yılında Şam bölgesi nâibi olarak tayin edilen el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin (ö. 624/1227), Eyyûbî devletinin mezhep politikalarına uymaz ve uymamakla kalmadığı gibi bu politikayı değiştirir.⁷¹ Eyyûbî sultanları Şâfiî olmasına rağmen o Hanefî'dir⁷² ve kendisinden sonra Şam bölgesinin Hanefîler için bir merkez olmasında önemli bir role sahiptir. Kendi mezhebi dışında diğer mezheplere de destek olur, Eyyûbî devletinin bir politikası olarak dışlanan Hanbelî mezhebine destek verir, medreseler yaptırır. Bu uygulamalar, Hanbelî mezhebinin Şam bölgesinde güçlenmesine sebep olur. el-Melikü'l-Muazzam'ın sağlamış olduğu imkânlardan istifade eden Hanbelîler bölgede tekrardan faaliyetlerini yoğunlaştırır. Nitekim Hanbelî fakihî Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), Melikü'l-Muazzam ile kurmuş olduğu iyi ilişkiler sonucunda daha önceleri halkın kendilerine izin vermediği Dımaşk Emeviyye Camisi'nde bir mihrap kurulmasını sağlar. İbn Kudâme burada namaz kıldırmanın yanında dersler verir ve yazmış olduğu *el-Burhân fî beyâni'l-Kur'ân* ve *"Münâzara fi'l-Ḳur'âni'l-'azîm (Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'ân ma'a ba'zı ehli'l-bid'a)* adlı eserlerinde Hanbelî âlimlerin halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerini sürdürmektedir. Söz konusu eserlere bakıldığında ise dönem itibarıyla Hanbelî âlimlerin halku'l-Kur'ân tartışmalarını hâlâ canlı tuttukları görülmektedir.

İbn Kudâme ile birlikte Dımaşk bölgesinde tekrardan gücünü artırmaya başlayan Hanbelîler, Eyyûbîler'in Dımaşk ve el-Cezîre kolu hüküm-

70 Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 174-175; Emiroğlu, "Memlüklerde Hadis ve Ulema", 370-371.

71 Bu politika değişikliğini yapmış olduğu atamalardan ve mezheplere yaklaşımından rahatlıkla anlayabiliriz. Mescid-i Aksâ'nın Şâfiî imamının görevine son verip Hanefî bir imamı oraya tayin eder. Harem-i Şerîf'te Kiraât-ı Seb'a eğitimi verilmesi için yaptırılan medreseye vakfedilen vâkıftan sadece Hanefîlerin faydalanır. Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilere cevaplamak için bizzat kendisi bir reddiye kaleme alır. Zemahşerî'nin yazmış olduğu el-Mufassal adlı eseri ezberleyene yüz dinar ve hilat verir. Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 175.

72 Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 175; Kılıç, "Alim ve Devlet Adamı Olarak Eyyubi Meliki 'el-Melikü'l-Muazzam'", 339; Çeker, "Ebü'l-Ferec Eş-Şîrâzî", 10/71-72.

darı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (ö. 635/1237) zamanında daha da güçlenmişlerdir. Zira Eşref Mûsâ'nın kendisi mantık ve kelâmıla uğraşanlara karşı cephe alır, artık medreselerde fıkıh, tefsir, hadis dışında başka bir ilimle meşgul olunmayacağını, felsefe ve mantık ile uğraşanların sürgün edileceğini bildirir.⁷³ Ayrıca şehirde inşa edilen Eşrefiyye Dârü'l-hadis'inin yönetimi mantık ve aklî ilimlerle uğraşanlara karşı mücadele edenlerin başında gelen İbnü's-Salâh'a verilir.⁷⁴ Kelam ve felsefî ilimlerle uğraşmaya karşı başlatılan bu cephe alma sonrasında el-Melikü'l-Muazzam'ın daveti üzerine Dımaşk'ta Azîziyye Medresesi'nde ders veren Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) çeşitli bahaneler ileri sürülerek görevinden azledilir.⁷⁵

Hanbelî ve hadis taraftarlarının gün geçtikçe artan etki ve nüfuzlarının bir diğer sonucu olarak Şâfiî ve Eş'arî İzz b. Abdüsselâm'a (ö. 660/1262) karşı kara bir propaganda başlatılır. 577/1181 tarihinde fakir bir ailenin bir evladı olarak Şam'da doğan İzz b. Abdüsselâm, ilim hayatına geç başlar ve ilim öğrenmek için Bağdat ve Mısır'a yolculuklar yapar. Hocaları arasında Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), ve Ebû Hafs Ömer es-Suhreverdî (ö. 632/1236) gibi döneminin tanınmış âlimleri bulunmaktadır. Nev-i şahsına münhasır, taklidi reddeden, içtihadı savunan, bidatlere karşı mücadele eden ve siyasiler üzerinde nüfuz sahibi bir kişi olan İzz b. Abdüsselâm, döneminde tercih edilen şerh, ihtisar veya haşiye türü metin yazmak yerine özgün eserler telif eder. Kâdılık, hatiplik ve müderrislik görevlerinde bulunan Abdüsselâm, hayatının büyük bir kısmını Eyyübîler, son on yılını da Memlûklüler devrinde geçirir. Resmi görevlerinin yanında toplumun içinde yer alarak vaaz ve irşad faaliyetlerini sürdürür, toplumun içindeki hurafe ve bidatlere karşı mücadele eder, siyasilerin yanlış kararlarına ve uygulamalarına karşı gelerek halkı da bilgilendirir.⁷⁶

Yukarıda bahsedildiği üzere Hanbelîler Dımaşk bölgesinde Melikü'l-Muazzam'dan beri tanınan hoşgörü karşısında kendilerini güçlendirmiş, siyasi otorite sahipleriyle iyi geçindikleri dönemlerde kendilerini devlete eklememişlerdir. Bu eklemleme ve güç artışı sonucunda rakip olarak gördükleri şahıs veya mezheplere karşı çeşitli yollara başvurmuş-

73 İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, 13/252, 276, 286; Kaya, "el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ", 29/65.

74 İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, 13/269; Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", 21/65.

75 Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", 3/57.

76 Abdüsselâm, *İtikadın Güzelliği ve Bid'at Risâlesi*, 13-16.

lardır. Bu sindirme yollarından biri de tarih boyunca devamlı canlı tuttukları, üzerine devamlı kitap telif ettikleri “Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı” mevzusudur. El-Melikü’l-Eşref Mûsâ, Hanbelî müntesibi olsa da İzz b. Abdüsselam’a karşı ayrı bir ilgi ve alakası vardır. Hanbelîler bu ilgi ve alakayı kendi gelecekleri için tehlike olarak gördüklerinden Mu’tezile ile Eş’arîliğin aynı olduğu iddiaları üzerinden onun hakkında kara propoganda yapmışlardır. Bu tezviratın bir sonraki adımı olarak Hanbelîler İzz b. Abdüsselam’ı “Kelâmullah” konusunda selef akidesine muhalefet ediyor diye el-Melikü’l-Eşref Mûsâ’ya şikâyet ederler. Bunun üzerine emir bir mektup yazmış, onun “Kelâmullah” konusundaki görüşlerini bildirmesini ister. Mektubun kendisine ulaşmasının akabinde İzz b. Abdüsselam konu hakkında *Mülhatü’l-itikâd* isimli risaleyi yazar. Risâleyi okuyan el-Melikü’l-Eşref Mûsâ, onun halk için tehlikeli olduğunu düşünür ve ilk önce onun fetva vermesini yasaklar, daha sonra onu halktan tecrit ederek evine hapseder. Bu yaşananlar üzerine Hanefî Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî ve Mâlikî Cemâleddin İbnü’l-Hacib gibi alimler el-Melikü’l-Eşref Mûsâ ile İzz b. Abdüsselâm arasında arabulucu olur. Yazdığı bu risâle Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî, âlimlerle birlikte sarayda Emir’in huzurunda okunur ve istişare edilir. Bu istişare sonunda olanları yanlış anladığı ve anlatıldığı kanaatine varan Emir, İzz b. Abdüsselâm’dan özür dilemiştir. Böylece Hanbelîlerin kendi gelecekleri için tehlike olarak gördükleri bu konu kapanmış, devlet ve halk nezdinde büyük bir itibar kaybı yaşamışlardır.⁷⁷

Sonuç

Halku’l-Kur’ân konusu, dinin temel inanç meselelerinden biri olmasına rağmen tarih boyunca temel inanç meselesinin bir parçası olarak tartışılmıştır. Bu tartışmanın ilk izlerini Kur’ân-ı Kerim’de, Hz. Peygamber hayatında ve sahabe devrinde bulmak mümkün değildir. Önce ilim meclislerinde tartışılan bu mesele, Abbasî halifesi Me’mûn döneminde dinî-siyasî bir konu haline getirilerek devlet politikası halinde halka ve ehl-i Hadis âlimlerine benimsettirilmeye çalışılmıştır. Abbâsî halifesi Me’mûn döneminde halku’l-Kur’ân tartışmaları bağlamında başlatılan mihne uygulamaların bir benzeri sonraki asırlarda Hanbelîler tarafından farklı düşüncelere mensup kişilere uygulanmıştır. İslam tarihinde “karşı mihne” olarak ifade edilebilecek bu uygulamaların birçok örneği bulunmaktadır.

77 Altıntaş, “İzzüddîn B. Abdisselâm’ın İki Akâid Risâlesi”25-26; Cihangir, “İzz bin Abdusselâm’ın Hayatı”, 189; H. Yunus Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, 19/286.

Mihne sonrası dönemde Hanbelîler, halku'l-Kur'ân meselesini kitap telifi yanında ilim meclislerinde sürekli gündeme getirerek canlı tutmuşlardır. Böylece buldukları şehirlerde siyasî yöneticilerin desteğini almak suretiyle halku'l-Kur'ân ve benzeri konuları güç devşirmek ve muhalif olarak gördükleri kişileri bertaraf etmek için kullanmışlardır. Bu makalede üç karşı mihne uygulama örneğine yer verilmiştir. Bunlardan ilki, Hanbelîlerin hicrî beşinci asırda Abbâsîlerin başkenti Bağdat'ta İbn Akîl'e uyguladıkları karşı mihnedir. İkincisi, yine aynı dönemde ve aynı şehirde yaşayan Eş'arî Ebû Nasr el-Kuşeyrî'ye uygulanan karşı mihnedir. Üçüncüsü de Eyyûbî ve Memlûklülerin önemli ilim merkezlerinden biri olan Şam'da yaşamış Eş'arî İzz b. Abdüsselâm'a Hanbelî mezhebine mensup olanların uygulamış olduğu baskılardır. Farklı yüzyıllarda Hanbelîler tarafından üç farklı âlime karşı uygulanan karşı mihne uygulamalarının ortak noktası, dinî tartışmalar bağlamında siyasî gücün desteği ve nüfuz mücadelesidir.

Kaynakça

İzzeddin b. Abdüsselâm. *Mülhatü'l-İ'tikad et-Terhîb an Salâti'r-Regâib (İtikadın Güzelliği ve Bid'at Risâlesi)*. çev. Ramazan Altıntaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Ahmed b. Hanbel. *Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Muhammed b. Abbâs Vasiyyullah. Riyad: Dârü'l-Kabes, 2001.

Akoğlu, Muharrem. "El-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Bilimname* 8/2 (2005), 13-32.

Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihanı: Mihne Süreci". *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*. ed. Hayati Hökelekli - Vejdi Bilgin. 149-173. Bursa: Burfaş Matbaası, 2015.

Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Bilimname* 37 (2019), 353-382.

Altıntaş, Ramazan. "İzzüddîn b. Abdisselâm'ın İki Akâid Risâlesi (Mülhatü'l-İ'tikâd ve Bid'at Risâlesi)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 23-54.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Abdüsselâm, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/284-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Arca, Abdullah. "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razî'nin Mutezile Eleştirisi". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2018), 314-328.

Aydınlı, Osman. "'Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (I)". *Dinî Araştırmalar* 3/9 (2001), 45-62.

Başoğlu, Tuncay. "Saymerî, Hüseyin b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/215-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2021.

Bulut, Zübeyr. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Medeniyetinde Entellektüeller*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 1.Baskı., 2019.

Cihangir, Mahmut. "İzz bin Abdusselâm'ın Hayatı ve İlmi Kişiliği". *Edebali İslâmiyat Dergisi* 2/4 (2018), 179-203.

Çeker, Orhan. "Ebü'l-Ferec Eş-Şîrâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/318-319. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Elbeyli, Ömer. *Şam Havzası (10. Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat)*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Emiroğlu, Nagihan. "Hadis İlmî Açısından Bahrî Memlûkler Döneminde Hanbelî-Eş'arî Münasebetleri". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 458-470.

Emiroğlu, Nagihan. "Memlûklerde Hadis ve Ulema". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 365-387.

Genç, Süleyman. "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyâsi Hadiseleri ve Onun Sünnî Siyâseti". *Marife* 4/2 (2004), 219-243.

Hançabay, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik 295-530/908-1136*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Holtzman, Livnat. "İbn Akîl (ö.513/1119) Mihnesi ve İbnü'l-Kuşeyrî (ö.514/1120) Fitnessi". çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 852-874. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

İbn Ebû Ya'la, Ebü'l-Hüseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. 2 Cilt. Kahire, 1952.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye: Büyük İslâm Tarihi*. çev. Mehmet Keskin. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin el-Türkî. 20 Cilt, 1998.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Süheyl Zekkâr. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1995.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Abdüsselam Ömer Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ts.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2019.

Kandemir, M. Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Kaya, Önder. "el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/64-66. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Bısr b. Gıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kılıç, Mustafa. "Alim ve Devlet Adamı Olarak Eyyubi Meliki 'el-Melikü'l-Muazzam' (576-624/1180-1227)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 337-355.

Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hanbelî, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/67. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2011.

Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. "Kâdir-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Makdisi, George. "İbn 'Akıl". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. 3/669-700. Leiden: Brill, 1997.

Makdisi, George. *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim (İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı)*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu - Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2021.

Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslamın Rönesansı)*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Abdurrahman b. Ahmed b. Receb. *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*. 5 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Mükerreme, ts.

Sever, Mehmet. *Ortaçağ Kahire'sinde İktidar ve Dini Düşünce*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. 22 Cilt. Şam:

Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Toru, Ümüt. "Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2018), 101-144.

Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep (Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyubî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yüksel, Emrullah. "Âmidî, Seyfeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 191-220

Radikal Dini Hareketlere Kaynaklık Açısından Vehhâbîliğin Temel Görüşleri

Fundamental Views of Wahhability in Terms of Source of Radical Religious Movements

Hüseyin Şahin

Dr. İller Bankası Özel Eğitim Uygulama Okulu Müdürü
Assist. Prof., İlbank Special Education Practice School Director
Ankara/Turkey

e-mail: h.sahin.06@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8920-826X>

DOI: 10.33718/tid.1111416

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Nisan / Nisan 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Hüseyin Şahin, "Radikal Dini Hareketlere Kaynaklık Açısından Vehhâbîliğin Temel Görüşleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 191-220

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdersisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Radikal Dini Hareketlere Kaynaklık Açısından Vehhâbîliğin Temel Görüşleri

Öz

18. asrın ortalarına doğru, o zamanlar Osmanlı Devleti'ne bağlı olan Arabistan yarımadasının Necd bölgesinde Hanbelî ekolünden türeyen yeni bir akım ortaya çıktı. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö.1792) fikirleri etrafında gelişen ve temel olarak tevhidi esas alan, şirk ve bid'ata karşı çıkan bu yeni hareket, Vehhâbîlik olarak adlandırılmıştır. Bid'atı oldukça geniş yorumlayan Vehhâbîler, bid'at ehli olarak gördükleri Müslümanların şirke ve küfre girdiklerini iddia etmişler ve onların öldürülmesini meşru kabul etmişlerdir. Selefî anlayış doğrultusunda hareket eden ve Müslümanlara saldırmayı meşru gören Vehhâbîlik, günümüzde, bid'atçı diye tanımladıkları Müslümanlara ve başta ABD olmak üzere diğer Batılı güçlere karşı savaştığını söyleyen, kuralsız şiddet yanlısı radikal dini hareketlerin beslediği en önemli kaynak durumundadır. Bu durum, İslâm eşittir terörizm ve Müslüman eşittir terörist algısı üretmeyi hedefleyen çevrelerce kullanılmakta, böylece tüm dünyada İslâmofobi oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu makalede Selefîliğin son dönem yorumunu oluşturan Vehhâbîliğin, kendi içlerinde Müslümanlara karşı şiddetin meşrulaştırılmasını sağlayan, temel görüşleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kelam, Vehhâbîlik, Selefîlik, Muhammed b. Abdülvehhâb, Bid'at.*

Fundamental Views of Wahhabism In Terms of Source of Radical Religious Movements

Abstract

Towards the middle of the 18th century, a new trend derived from the Hanbali school emerged in the Najd region of the Arabian peninsula, which was then a part of the Ottoman state. This new movement, which developed around Muhammed b. Abdülvehhâb's ideas and was basically based on tawhid and opposed shirk and bid'ah, was called Wahhabism. The Wahhabis, who interpreted bid'ah quite broadly, regarded the killing of Muslims, whom they considered as possessors of bid'ah, as blasphemy and shirk, and saw it as legitimate. Wahhabism, which acts in line with the Salafist understanding and sees attacking Muslims as legitimate, is the most important source of nourishment for radical religious movements, which are pro-regime violence, who say that they are fighting against Muslims, whom they define as innovators, and against other Western powers, especially the USA. This situation is used by circles that aim to create the perception of Islam equals terrorism and Muslims equals terrorists, thus trying to create Islamophobia all around the world. In this study, the main views of Wahhabism, which constitutes the last period interpretation of Salafism, which also provide the legitimation of violence against Muslims, are discussed.

Keywords: *Kelam, Wahhabism, Salafism, Muhammed b. Abdülvehhâb, Bid'ah.*

Giriş

Bugünkü Suudi Arabistan Krallığının resmi mezhebi olan Vehhâbîlik, 18. yüzyılın ortalarında Osmanlı yönetiminde olan orta Arabistan'daki Necd bölgesinde, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın dini yorumları etrafında ortaya çıkan dini-siyasi bir akımdır. Kurucusuna nispetle Vehhâbîlik diye isimlendirilen bu hareketin oluşumunda, Ahmet b. Hanbel (ö.241/855), Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi Selefî âlimlerin görüşleri oldukça etkili olmuştur. Özellikle Abdülvehhâb'ın akaid sorunları ile ilgili görüşleri, öz itibarı ile İbn Teymiyye'nin *el-Akidetü'l-Vâsıtiyye* adlı eserindeki ünlü akidesindeki görüşlere çok benzemektedir.¹ Etkilendiği bu âlimlerin fikirlerini yeniden yorumlayan Abdülvehhâb, itkad ve amelle ilgili bazı hususlarda onlardan ayrılarak² kendine özgü görüşler geliştirmiştir. Bu farklı görüşleri, onları uygulama yöntemlerindeki katılık ve icmâdan vazgeçme gibi nedenler, Abdülvehhâb'ın Sünnî geleneğin dışında konumlandırılması³ tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Temel olarak tevhid fikrini odak noktası yapan Abdülvehhâb, buna bağlı olarak şirk, bid'at, şefaât, tevessül, tasavvuf, tarikat, türbe, minare gibi konularda çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Onun görüşleri daha sonra gerek nasihatle gerekse cebir ve şiddet yoluyla etrafındakiler tarafından kabul edilmiş, böylece günümüzde de devam eden Vehhâbîlik oluşmuştur.

Vehhâbîlik, İslâm'ın bid'atlardan arındırılması, Selefî dönemdeki saf haline döndürülmesi ve kapalı görünen ictihad kapısının açılması çağrısıyla ortaya çıkmakla birlikte, kısa süre içerisinde Müslümanların düşünce özgürlüğüne engel olan anlayışlardan biri haline gelmiştir. Vehhâbîler ictihad kapısının herkese açık olduğunu söylemelerine ve mezheplerden birine bağlanarak ictihad kapısını kapatmanın yanlış olduğu-

1 Hartmann, "Vahhâbîler", 278.

2 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 96.

3 Goldziher, *Vorlesungen Über Den Islam*, 294.

4 Selef, "ilk gelenler, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler" demektir. Selef, terim olarak ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiîn (tâbiîn ve tebe-i tâbiîn) için kullanılır. Özervarlı, "Selefiyye", 399; Selefiyye (Selefilik) de "ilk gelenlere tabi olanlar, onları esas alanlar" demektir. Teknik anlamda ise Selefiyye Peygamber Efendimiz ve O'nu takip eden sahabeyi, sonra onlara tabi olan nesli, yani tâbiîni ve ardından da onlara tabi olanları, yani tebe-i tâbiîni esas almayı ifade eder. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 33-38.

nu, bunun felakete ve taassuba neden olduğunu savunmalarına rağmen, kendileri taassuba ve dar görüşlülüğe düşmekten kurtulamamışlardır.⁵ Onlar, mezhep imamlarının otoritelerini reddettikleri halde, dinde akli devre dışı bıraktıkları ve kaynak olarak yalnızca Kur'ân ve sünnetteki nasların zahiri anlamlarını esas aldıkları için kısa sürede taassup sahibi ve katı bir muhafazakâr kimliğe bürünmüşlerdir.⁶ Bu durum herkesi kapsayıcı ve kuşatıcı bir İslâm'dan, giderek dışlayıcı ve baskıcı bir İslâm'a dönüşümü beraberinde getirmiştir.⁷ Bu yüzden Vehhâbîliğin, ihyacı değil, değişmeye ve dini fikir özgürlüğüne karşı bir tepkiyi, bir içe kapanmayı ve dışlayıcılığı temsil eden katı muhafazakâr bir doktrin olduğunu söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Vehhâbîliğin, İslâm dininin son dönemdeki en katı yorumu olduğu da söylenebilir. Çünkü sert ve radikal tutum içinde olmaları, imanlarındaki taassup ve kendileri gibi inanmayanları küfürle suçlamaları bakımından, Vehhâbîlik ile İslâm toplumunun ilk radikal hareketi kabul edilen Hâricî idealizmi arasında kuvvetli benzerlikler bulunmaktadır.⁸ Bundan dolayı, Vehhâbî hareketini, geçmişte ve günümüzde Yeni-Hâricîlik olarak niteleyenler olmuştur.⁹ Fakat Vehhâbîler, kendilerini itikatta Selefi,¹⁰ amelde ise Hanbelî mezhebine bağlı Sünnîler olarak görürler.¹¹

Vehhâbîler kendilerini selefi sâlihinin yolunda gidenler ve bid'atlarla bozulan İslâm'ı ihya ediciler olarak tanıttıkları halde, onlardan farklı olarak, kendileri gibi inanmayan ve düşünmeyen Müslümanlara karşı silah kullanmayı meşru görerek, Hâricîlerin yolundan gitmişlerdir. Bid'atlarla ve şirk sayılan unsurlarla mücadele etmeyi, kendi cihad anlayışlarına uygun olarak, Müslümanlarla yapılması gerekli bir savaş haline getirmişlerdir. Aslında Abdülvehhâb'ın, dinin yenilenmesi çağrısı siyasal

5 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 117.

6 Fazlurrahman, *İslâm*, 275.

7 Robinson, "Müslüman Topluların Oluşumu", 312.

8 Geniş bilgi için bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 18-23.

9 Kutlu, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", 20; Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi*, 7; Dalkıran, "Tarih-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri I", 247.

10 Özellikle akâid hususunda, muhkem ve müteşâbihatı ile birlikte nasda varid olanı olduğu gibi kabul eden ve te'vil yapmayan Ehl-i sünneti ifade eder. Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 113.

11 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 96; Akın, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 121.

bir duruşun sonucudur. Vehhâbîlik, İslâmi safiyet çağrısı altında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesine karşı çıkmıştır. Vehhâbîlerin bid'at diyerek karşı çıktıkları hemen her şey, ilerleme eserleridir. Gerçekte bu hareket, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.¹² Vehhâbîler bu anlayış içerisinde fevkalâde katı ve zorbaca uygulamalara yönelmiş ve Müslümanları, Hâricî zihniyetin¹³ tipik tezahürleri ile bunaltmış¹⁴ ve halen de bunaltmaya devam etmektedir. Dolayısıyla Vehhâbîlik, bünyesindeki sertlik ve şiddetten dolayı Hâricî özellikler taşıyan bir hareket olup, ortaya çıktığı andan günümüze kadar, İslâm dünyasında şiddetin beslendiği önemli bir kaynak olarak görülebilir.

Vehhâbîlik, dayandığı selefi düşünce itibariyle dinin anlaşılmasında te'vile değil nassa ve lafza bağlıdır. Selefi-Vehhâbî düşünceye göre, Kur'ân ve Sünnetin dışına çıkılarak oluşturulan aklileştirilmiş dini metotlar, doğrudan naslara başvurmayı terk ederek mezheplerin ve onların imamlarının görüşlerine uymak, hadislerin bildirdiği takva ve zühde dayalı dini bir yaşantı yerine tarikatların öğretilerine dayalı dinsel yaşam sürmek bid'at ve sapıklıktır.¹⁵ Dolayısıyla onlar dinin anlaşılması hususunda, Kur'ân ve Sünnetteki nasların zahirine tabi olup, te'vile karşı çıkarlar ve dinin farklı yorum ve uygulama şekillerini kabul etmezler. Bu farklılıkların bazıları bid'at ve şirk kapsamında din dışı kabul edilir. Ayrıca din adına, her türlü eleştirel düşünceye, felsefeye, tarikatlara ve onların tasavvufi öğretilerine karşı çıkılır. Din şekilsel ritüellere indirgenerek, dini düşüncenin ahlak, felsefe ve estetik alanlardaki görüş ve açılımları reddedilir. Vehhâbî düşünce zahire ve şekle bağlı olduğu için dinin pratiklerinde şekilsellik konduğu sürece sorun yoktur.¹⁶

Vehhâbîler amel hususunda ısrarla sürdürdükleri şekle ve görünüşe bağlılıklarını, iman konusunda da devam ettirmişlerdir. Vehhâbî anlayışa göre iman, söz ve amel birlikteliğidir. Dolayısıyla iman hem artar hem eksilir. İmanın sıhhati için dilin ikrarı ve kalbin tasdik etmesi yeterli de-

12 Şahin, "İhya İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı", 5.

13 Müslümanlara yönelik şiddeti meşrulaştıran Hâricî zihniyet hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Altındaş "Dinsel Şiddetin Teolojik Temelleri: Hâricî Zihniyet Örneği", 193-209.

14 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 115.

15 Büyükkara, "Çağdaş İslâmi Akımlar", 218.

16 Yöner, "Günümüz Selefiligi", 215-216.

ğildir. Dinin istediği gerçek iman; dil ile açıkça ifade etmek, kalple tasdik etmek ve onunla amel ederek dinin tüm rükünlerini eksiksiz yapmaktır. İman ile amel bir bütündür. Bu durumda ameli yerine getirmeyen kimse, imansızdır.¹⁷ Buradan harekete Vehhâbîler, namaz kılmayan, dinin diğer esaslarını yapmayan ve bid'at işleyen Müslümanların şirke ve küfre girdiğini söyleyerek onları öldürmeyi ve mallarını almayı caiz kabul etmişlerdir. Şiddeti ve silahı fikirlerini yaymak ve insanları ikna etmek için asıl vasıta olarak kullanmışlardır. Böylece şuurlu her Müslümanın itiraz etmeksizin benimseyeceği, Kur'ân'a, Sünnete ve İslâm'ın ilk saflığına dönme ideali ve anlayışı, Vehhâbîler tarafından bir zulüm, baskı ve taassup vasıtası yapılmıştır.

Vehhâbî düşünce Selefi çizgide hareket ettiğini savunmakta olup İslâm dinini anlamada te'vile karşı çıkmaktadır. Dinin anlaşılmasında lafızcılığa bağlı kalmakta ve şekilselliği önemsemektedir. Akli kötöleyen ve devre dışı bırakan bu yaklaşıma bağlı radikal aşırı gruplar, beğenmedikleri kişileri ve kurumları kolayca tekfir etmekte, ufak ve önemsiz şeyleri çok büyük bir sorunmuş gibi göstererek İslâm'ı bunaltıcı ve yaşanması zor bir din haline getirmektedir. İslâm dininin net olarak en büyük günah kabul ettiği masum insanları öldürmeyi (Müslümanları öldürmeyi dahi) basit ve önemsiz bir mesele olarak kabul eden ve bunu yaparken çok rahat olan radikal Selefi/Vehhâbî gruplar, oldukça müphem ve muğlak bir konu olan tuvalete girerken paçaların sıvanarak kısa tutulmasını büyük bir dini mesele olarak sunabilmektedirler. Dinde sünnet olan sakalın kesilmesini, insanların kesilmesinden çok daha büyük bir suç ve günah olarak kabul eden radikal Selefi-Vehhâbî militanlar, sakallarını kesmekten kaçınırken hiç düşünmeden masum kimselerin boğazlarını kesebilmekte, metro, çarşı ve pazar gibi insanların kalabalık olduğu mekanlarda tereddüt etmeden bombalama yapabilmektedirler.¹⁸

Bunların dışında Selefi-Vehhâbî mensupları aşırı görüşleriyle Müslümanlar arasına fitne sokmakta, onların zihnini bulandırmaktadırlar. Nitekim Vehhâbîlik, günümüz İslâmî hareketlerini çeşitli yönlerden etkilemiş ve yönlendirmiştir.¹⁹ Bu anlayış günümüzde, şiddetin ve terörün kaynağı haline gelmiş el-Kaide, İşid/Daeş, Nusra, eş-Şebap ve Boko Ha-

17 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 117.

18 Akpınar, "İran ve Selefilere İslâmî İki Cihetten Aşındırıyor". (Erişim 3 Mart 2022.)

19 Cook, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 491.

ram gibi, kimlere hizmet ettikleri ve kimlerin kullanışlı aparatı oldukları oldukça karışık olan, fakat İslâm'a ve Müslümanlara hizmet etmediği net olan radikal dini hareketlerin teolojik dayanağını oluşturmaktadır. Batı ile iş birliği içerisindeki Suudi Arabistan destekli olan bu radikal gruplar, Irak, Suriye, Afganistan, Nijerya ve başka birçok İslâm beldesinde acımasızca birbirleri ile savaşmakta ve İslâm adına sürekli Müslümanların kanını akıtmaktadırlar. Şiddeti bir yöntem olarak benimseyen ve teröre bulaşan bu radikal dini hareketler, Batılı büyük güçlerin İslâm coğrafyasına yaptığı operasyonların, işgallerin gerekçesini oluşturmaktadır. Sonuçta geniş kitlelerin gözünde karalanan İslâm, terör ve şiddetle eş tutulan Müslümanlık, dökülen kan, kaybedilen can Müslümanlarıdır.²⁰

Günümüzde silahlı mücadeleyi yöntem olarak benimsemiş dünyanın farklı bölgelerindeki Selefi-vehhabi gruplar, tüm dünyaya "Sünni Müslümanlar" olarak tanıtılmaktadır. Cihad adı altında şiddeti ve terörü önceleyen radikal dini örgütler Müslüman olmayanlara karşı İslâm'ın, kan döken, adam öldüren, şiddet kullanan olarak sunulmasına malzeme vermektedir. Böylece dünyanın pek çok yerinde İslâmafobia ve anti İslâmizm²¹ anlayışının yayılmasına sebep olmaktadır. Bu algı biçimi Müslümanlar için İslâm'ı yaşanmaz hale getirirken, İslâm'a ilgi duyan insanları korkutmaktadır.

Bu bağlamda İslâmfobi ve anti-İslâmizm söylemleri günümüzde özellikle Batılılar tarafından sürekli gündemde tutularak dünyada Müslümanlara karşı olumsuz bir ortam oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu süreçte İslâmfobi, Batı'nın yeni bir oryantalist politikası olarak benimsenmiş olup İslâm'ı ve Müslümanları bastırmak, kötülemek ve aşağılamak suretiyle Hıristiyanlık ve Yahudiliğin daha "üstün" olduğunu kanıtlanmanın

20 Yöner, "Günümüz Selefiligi", 216-217; Akpınar, "İran ve Selefler İslâmı İki Cihetten Aşındırıyor."

21 Lügatte "İslâm korkusu" anlamına gelen "İslâmfobi" kelimesi İslâm ve Müslümanlardan korkmayı, çekinmeyi ve hoşlanmamayı ifade eder. Kimi zaman İslâm ve Müslümanlara karşı beslenen düşmanlığı, nefreti, ayrımcılığı ve ırkçılığı ifade etmek için de kullanılmaktadır. Anti-İslâmizm ise İslâm düşmanlığı anlamına gelir. Bu iki terim aralarındaki temel fark İslâmfobi'nin sosyolojik bir muhtevayı, anti-İslâmizm'in ise daha çok ideolojik ve siyasî bir tutumu yansıtmasıdır. Dolayısıyla sağlam bir gerçekliğe dayanmadığı halde İslâm'dan ve Müslümanlardan çekinme, korkma ve kaçma içgüdüsünü ifade eden İslâmfobi, İslâm karşıtlığını ve düşmanlığını ifade eden anti-İslâmizm'in bir ön aşaması olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında anti-İslâmizm'in muhteva itibarıyla daha tehlikeli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Önal, "Norveç Örneği-Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı", 373-403.

bir aracı olarak kullanılmaktadır. Bu durum Batı'da ve dünyanın çeşitli yerlerinde Müslümanlara yönelik çeşitli baskıların ve asimilasyon politikalarının artarak yaygınlaşmasına sebep olmaktadır. Öyle ki günümüzde İslâmofobi ve anti-İslâmizm çatısı altında yürütülen İslâm düşmanlığı, Batılı ülkelerde neredeyse “ana akım” haline gelmiştir.²²

Yukarıdaki teorik zemin dikkate alınarak yapılan bu çalışmada, bugün vahim sonuçları daha net görülen ve ortaya çıktığı andan itibaren şiddeti, silahlı asıl vasıta olarak kullanmış olan ve günümüzdeki radikal dini hareketlerin teolojik dayanağını oluşturan Vehhâbî anlayışın temel görüşleri ele alınmaktadır.

Vehhâbiliğin Temel Görüşleri

1. Tevhid

Tevhid anlayışı Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşünce sisteminin temelini oluşturur. Ona göre bunun haricindeki diğer bütün konular ya doğrudan ya da dolaylı olarak tevhid meselesinin içine girer.²³ Tevhidi Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberlerin dini/yolu olarak niteleyen Abdülvehhâb'a göre tevhid: “İbadette Allah Teâlâ'yı birlemektir”.²⁴ Gerçek tevhid, naslarda haber verilen tüm sıfatlarının kabulü ile Allah'ın birliğini bilmek, ikrar etmek ve ibadetlerde O'nu birlemektir.²⁵ Tevhid bütün erkeklere ve kadınlara farz kılınmış ilk konudur. Tevhid, Allah'ın öncelikli olarak yapılmasını en önemli emri olup dil, kalp ve amelde birlikte yapılmalıdır.²⁶ Ona göre tevhid farzların ilki ve en önemlisi olduğundan namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve hacca gitmekten daha büyüktür. Dolayısıyla nasıl ki bu farzların herhangi birini inkar etmek bir kişiyi kafir yapıyorsa tevhidi inkar etmek de o kişiyi kafir yapar.²⁷

Görüşlerini bazı âyet²⁸ ve hadislerle delillendiren Muhammed b. Abdülvehhâb Tevhid'in Allah'a ibadet yapmak ve Tagût'tan uzak durmak

22 Önal, “Norveç Örneği -Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı”, 375.

23 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 49.

24 Abdülvehhâb, *Keşfu's-Şubuhât*, 219.

25 Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid*, 15.

26 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 24.

27 Abdülvehhâb, *Keşfu's-Şubuhât*, 228.

28 Yûnus 10/105-107; Yûsuf12/108; en-Nisâ 4/48.116.

olduğunu savunur.²⁹ Onun tevhid anlayışı İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışına benzer şekildedir.³⁰ Ona göre bütün meselelerin aslını ve dinin özünü oluşturan tevhid, Tevhidu'r-Rububiyet, Tevhidu'l-Ulûhiyyet ve Tevhidu'l-Esma ve's- Sıfat olarak üç çeşittir.³¹

Tevhidu'r-Rububiyet; bu tevhid Allah'ın yaratan, yöneten, rızık veren, yaşatan, öldüren ve işleri idare eden olarak tüm fiillerinde tek olmasıdır.³² Abdülvehhâb'a göre yalnızca bu tevhidi bilmek ve ikrar etmek bir kimsenin Müslüman olarak kabul edilmesine yetmez. Dolayısıyla Resûlullah zamanındaki müşrikler bu tevhidi kabul ettikleri halde bu onların Müslüman olmasına yeterli olmamıştır. Bu nedenle Allah Resûlü bu kişilerle savaşmış, can ve mallarını helal saymıştır.³³

Tevhidu'l-Ulûhiyyet: Bu bir kişinin gerçek Müslüman olmasını sağlayan tevhid olup, kişinin fiillerinde Allah'ı tek olarak tanıması, bilmesi ve inanmasıdır. Kişinin Allah'tan gayrı ibadet edeceği ve yakınlaşacağı, dua ve niyazda bulunacağı başka herhangi bir varlık edinmemesidir.³⁴ Tevhid-i ulûhiyyet, kulun fiili olup korku, ümit, adak, tevekkül, huşu, dua, yardım isteme ve diğer bütün ibadetlerinde tezahür eder.³⁵ Bu tevhid ibadetin bütün çeşit ve şekilleri ile Allah'ı birlemek, dini yalnız O'na halis kılmak demektir. Bu tevhidin en önemli bölümüdür ve ilk Resûlden sonuncusuna dek tüm peygamberlerin asıl daveti bunadır.³⁶

İbn Abdülvehhâb'a göre tevhid-i ulûhiyete inanmayan kimse Müslüman olamaz. Yalnızca tevhide tüm çeşitleriyle inanan ve amel eden kişi Müslüman olur.³⁷ Hz. Muhammed zamanında müşrikler rububiyet tevhidini benimsiyor, ancak ulûhiyyet tevhidine uygun davranmıyorlardı. Dolayısıyla bir kimseyi İslâm dairesi içine alan ve hakiki Müslüman yapan alan

29 Kutlu, "Vehhabilik", 491.

30 İbn Teymiyye'nin tevhid anlayışı ve sınıflandırması için bk. İbn Teymiyye, *Tevhidü'l-Esmâ ve's-Sıfat*. Ayrıca bk. Sarıkaya, "İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu", 98-106.

31 Useymin, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, 121.

32 Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid*, 16.

33 Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 9.

34 Useymin, *Keşfu's-Şuhubat'ın Şerhi*, 5.

35 İbn Kâsım, *ed-Dürerü's-Seniyye-I*, 153.

36 Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid*, 16.

37 Abdülvehhâb, *Kitâbü't-Tevhid*, 16.

ulûhiyet tevhididir. Bu tevhid yalnızca Allah'a dua etmek, yalvarmak, sadece O'nun adına adak adamak ve kurban kesmek, O'ndan ümit edip beklemek, korkmak, tevekkül edip güvenmekle gerçekleşir.³⁸ Bunları O'ndan başkası için yapan kimse tevhidin bu türüne aykırı davrandığından kâfir olur. Bu kimseler, oruç tutsalar, namaz kılsalar, sürekli Allah için ameller işleseler bile kâfir olmuşlardır ve ebedi olarak cehennemde kalacaklardır. Bu işleri benimseyen veya benimseyeni savunan da şirke düşer ve yapacağı hiçbir sâlih amel makbul olmaz.³⁹

Tevhidu'l-Esma ve's-Sıfat; bu tevhid, kişinin âyet ve sahih hadislerde bildirilen sıfatlarla Allah'ı vasıflandırması ve birlemesidir. Muhammed b. Abülvehhâb'a göre bu konu tevhidin en alt basamağını⁴⁰ oluşturur ve kâmil tevhid ancak isimler ve sıfatlar hususunda doğru bilgi ve imanla tamamlanır. Şayet sıfatlar ikrar edilerek kabul edilmezse hem ulûhiyet hem de rububiyet tevhidi hakıyla gerçekleşmez.⁴¹ Allah'ın zatı, sıfatları ve isimleri hususunda Kur'ân'da, sahih sünnette bildirilenlere, müteşâbihler dahil, nasıl ifade edilmişse aynen o şekilde iman edilmelidir. İbn Abdülvehhâb bu hususta Selef alimlerinin metodunu benimsemiştir. Bu konuda Allah ve Resûlü ne bildirmişse aynen onu söylemek gerekir, fazlasını veya eksikliğini söylemek hatadır. Eğer bu konularda isbat veya nefiy yapılmamışsa o zaman da isbat veya nefiy yoluna gidilmez. Ayrıca ne teşbih ne ret ne de te'vil yapılmaz. Dolayısıyla Allah'ın isimleri ve sıfatlarını gerçek anlamlarının dışına çıkararak bunlara ilgili te'vil, tahrif,⁴² keyfiyet (nasıllık), teşbih ve teccîm⁴³ yapılmamalı yahut inkâr edilmemelidir. İsimlerle, sıfatlarla ve müteşâbihlerle ilgili olarak, yine cisim, cihet, cevher ve araz konularında bildirilen bir açıklama yoksa sorular sorulmayıp susulmalı ve görüş belirtmekten kaçınılmalıdır. Buna göre "Allah cevher, araz, cisimdir" demek kişiyi bid'atçı yaptığı gibi değildir demek de kişiyi bid'atçı yapar. Yine sıfatları belli bir sayıyla sınırlandırmamak, Kur'ân ve hadislerde yer

38 Abdülvehhâb, *Mecmû'atü't-Tevhîd*, 195.

39 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 27.

40 Peskes, "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik", 423.

41 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 30.

42 Tahrîf, sözü asıl manasından çıkarmak ve ihtimal verilebilecek başka manaya taşımak suretiyle yorumlamak anlamına gelirken, âyet ve hadisleri lafız veya anlam olarak değiştirmek anlamına da gelir. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 300.

43 Teşbih ve teccîm, Allah'ı yaratılmışlara benzetme ve O'nu cisim kabul etme demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Önal, "İbn Hazm Teolojisinde Teşbih ve Teccîm İnancı", 909-938.

alanlara olduğu gibi inanmak gerekir.⁴⁴ Allah'ın sıfatlarıyla ilgili te'vil, tahrif, teşbih, teccîm, temsil,⁴⁵ tekyîf⁴⁶ ve ta'tîl⁴⁷ yapmak küfre girer.⁴⁸

Muhammed b. Abdülvehhâb birçok konuda olduğu gibi, tevhid tanımını, sınıflandırması ve tevhidin çeşitlerini temellendirme yöntemi konusunda da İbn Teymiyye'den açıkça etkilenmiş ve onun üçlü sınıflamasını aynen benimsemiştir.⁴⁹ İbn Abdülvehhâb tevhidin bu üç çeşidi içerisinde en çok ulûhiyet tevhidini öne çıkarmış, yazdığı kitapların ve risalelerin önemli bir bölümünde bu tevhidi anlatmıştır.⁵⁰ Ulûhiyet tevhidi İbn Abdülvehhâb'ın doktrinini asıl temelini oluşturur.⁵¹ O, İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi, ibadetleri sadece Allah'a yapmak anlamındaki ulûhiyet tevhidi konusunu önemle vurgulamış ve bunu tevhid-i ameli olarak isimlendirmiştir. Ona göre tevhidden maksat, tevhid-i amelidir. İslâm'ın ve imanın esası olan bu tevhid, yalnızca şehadet getirmekle yetinmeyip, ibadetin her çeşidini yalnız Allah'a yapmak, şirkin büyük ve küçük nevilerinden korunmaktır. Abdülvehhâb'a göre kelamcıların tevhidi, tevhidi ilmidir. Bu ise kişiyi mümin yapmaya yetmez. Dolayısıyla Eş'arî (ö.324/935), Mâtürîdî (ö.333/944) ve diğer kelamcıların tarif ettikleri tevhid, sahih tevhid değildir. Çünkü İslâm davetinin geldiği dönmedeki müşrikler de tüm varlığın yaratıcısı olan Allah'ın bir olduğunu kabul ediyorlardı. Ancak doğrudan Allah'a ibadet etmiyorlar, araya vesile, tağut ve şefaatçiler koyuyorlardı. Böyle yaptıklarından dolayı onlar müşriklikten çıkmış ve mümin olmuş değillerdi. Buna göre İslâm ile küfrü ayırıp belirleyen⁵² tevhid, kelamcıla-

44 İbn Abdülvehhâb'a göre tevhid ve çeşitleri konusunda geniş bilgi için bk. Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 8-14; Bulut, *İslâm Mezhepler Tarihi*, 496; Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 49-51; Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 492-493; Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, 299-300; Akın, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 109-134.

45 Temsîl, duyular ötesine ait bir şey hakkında duyular dâhilinde bulunan diğer bir şeye benzetme yapmak suretiyle hüküm vermektir. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 188, 312.

46 Tekyîf, Allah'ın sıfatlarına nasıllık ve nicelik ekleme manasına gelir.

47 Ta'tîl, Allah'ın isim ve sıfatlarının tamamını veya bir kısmını inkâr etmek manasına gelir. Ayrıntılı bilgi için bk. Önal, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar", 376-407.

48 Türkel, *Vehhâbilik ve Arka Planı*, 43.

49 Kutlu, "Vehhabilik", 492.

50 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 52.

51 Peskes, "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik", 423.

52 Peskes, "18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik", 424.

rın tevhidi değil, ameli tevhiddir ve bunu gerçekleştirmeyen kimselerin malları ve canları muvahhidlere helaldir.⁵³

Kısaca Abdülvehhâb'a göre sadece *Lâ ilahe illallah* demek, yani sırf ikrar ve tasdik insanların Müslüman olmaları için kâfi değildir. Gerçek tevhid dil, kalp ve amelle olur. Bunların birinin eksik olması durumunda o kişi gerçek Müslüman olamaz. Dolayısıyla ulûhiyet tevhidini gerçekleştirmedikleri sürece bu kimselerin malları, kanları ve canları korunmuş sayılmaz. Onlarla tıpkı İslâm dininden çıkmış ve küfre girmiş kimselerle savaşıldığı gibi savaşmak gerekir.

2. Şirk

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın tevhidle ilişkilendirdiği konuların başında şirk gelir. O, tevhid bahsinden sonra, şirk ve ona götüren yollar üzerinde önemle durmuştur. Kelime olarak şirk ortaklık, ortak koşmak, anlamlarına gelir.⁵⁴ Terim anlamıyla şirk, Allah'a zâtı, sıfatları ve fiillerinde yahut kendisine ibadet edilmesinde O'nun ortağının, eşinin veya benzerinin olduğuna inanmaktır. Allah'a ortak (şirk) koşan kişiye müşrik denir.⁵⁵

İbn Abdülvehhâb'a göre İslâm dini asıl olarak iki temel kaideyi ihtiva eder. Birinci olarak, sadece tek olan, eşi ve ortağı bulunmayan Allah'a ibadet etmek ve insanlara bu daveti yapmak. İkinci olarak, ibadetler konusunda Allah'a şirk koşulmasından insanları sakındırmaya gayret etmek, bu konuda sert ve katı olmak, şirk koşanları tekfir etmek ve onlara bu nedenle düşmanlık yapmak.⁵⁶ Allah'ın koyduğu en büyük yasağın, kendisine şirk koşulması olduğunu ifade eden⁵⁷ İbn Abdülvehhâb, şirk tevhid'in zıddıdır diye tarif etmiştir.⁵⁸ Ona göre tevhid'in zıddı olan şirk, en büyük günahdır ve Allah bu günahı affetmeyeceğini bildirmiştir. Abdülvehhâb bunu Kur'ân'daki "*Hiç şüphe yok ki Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışındakileri (günahları) dilediğine bağışlar*"⁵⁹

53 Yörükan, "Vehhabilik", 58.

54 İsfahânî, *el-Müfredât*, (şrk md.), 451; Sinanoğlu, "Şirk", 193.

55 Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 293-294; Sinanoğlu, "Şirk", 193.

56 Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 61.

57 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 75.

58 Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 15.

59 en-Nisâ 4/48,116.

âyeti ile delillendirir.⁶⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, tevhid gibi, şirkin de çeşitleri olduğunu belirtmiş ve şirki; büyük şirk, küçük şirk ve gizli şirk olarak üçe ayırmıştır.

a) Büyük şirk Allah'a ortak ve denk koşmak olup insanı İslâm dininden çıkarır. Büyük şirkin de, duada, niyet ve istemede, itaatte, sevgide olmak üzere dört çeşidi vardır.⁶¹ 1- Duada şirk, insanların zor ve sıkıntılı anlarında yalnızca Allah'a dua edip O'ndan yardım etmesi, sıkıntıdan kurtulduklarında ise O'nu unutmamasıdır. 2- Niyet ve istemede şirk, dünyayı ve güzelliklerini arzularak dünya hayatını ahirete tercih etmektir. 3- İtaatte şirk, Allah'tan ayrı olarak veli, aziz ve ruhbanlara itaat etmektir. Onlara direkt ibadet edilmese bile Allah'ın emirlerine isyana neden olan hususlarda onlara itaatte bulunmak, bir nevi onlara ibadettir ve şirktir. 4- Sevgide şirk, insanların Allah'tan başka varlıkları Allah'ı sevdikleri gibi sevmesidir.

b) Küçük şirk, riyadır. İnsanlara gösteriş olsun diye Allah'a kulluk etmek, sofuluk yapmak bu tür şirktir.

c) Gizli şirk, İnsanların, şirk içinde olmalarına rağmen şirke düştüklerini bilemedikleri durumdur.⁶²

İbn Abdülvehhâb'a göre insanı dinden çıkaran asıl ve en büyük şirk, ulûhiyet tevhidinde aykırı davranmak, yani ibadetin herhangi bir çeşidini Allah'tan başkasına yöneltmektir. Bu cahiliye şirki olup Allah'ın ulûhiyette ortağı olduğuna inanmaktır. Asıl haram kılınan şirk budur. Hakiki tevhid her nevi ibadette Allah'ı birlemek olduğundan, bir kimsenin ibadetine şirk karışırsa onu bozar ve o kimsenin ameli boşa gider. Bu durumda Allah'tan başkasına yapılması asla câiz olmayan ve şirke neden olan ibâdet çeşitleri şunlardır; dua etmek, yalvarmak ve yardım talep etmek, ibadet yapmak, rükû ve secde yapmak, boyun bükme, adakta bulunmak ve kurban kesmek, tövbe etmek, havf (korku) ve reca (ümit) etmek, sevmek, rağbet etmek ve aşırı tazim göstermek.⁶³ Bu ibadetlerin birini Allah'tan başkası için yapan kişi Allah'a ortak koşmuş olduğundan şirke düşmüştür. Böyle bir kimse insanlar arasında ibadeti en çok yapan olsa dahi cehen-

60 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 53-54.

61 Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 15.

62 Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 15-19; Kutlu, "Vehhabilik", 493-494.

63 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 54.

nemden kurtulamaz.

İbn Abdülvehhâb'a göre, dünyada ilk şirk sâlih zatları aşırı sevmenin sonucunda ortaya çıkmıştır. Müslümanlar arasında ilk şirke düşenler ise, Hz. Ali ve diğerlerinden ihtiyaç ve sıkıntılarının giderilmesi için talepte bulunan ve onlara dua eden Râfizîler olmuştur.⁶⁴

İbn Abdülvehhâb, Kur'ân'ın indirilme sebebinin cahiliye dönemindeki şirk olduğunu söyler. Daha sonra o dönemdeki insanlar ile kendi zamanındaki insanları şirklerinin şiddeti konusunda kıyaslar ve zamanındakilerin şirkini öncekilerin şirkinden iki açıdan daha şiddetli bulur. Ona göre birinci olarak, öncekiler sadece rahat oldukları zamanlarda şirk koşarlar, yani Allah ile birlikte putlar, melekler ve velilere taparlar ve dua ederlerdi, başları sıkışınca ise yalnız Allah'a yönelir ve yalvarırlardı. Bu zamanın müşrikleri ise rahat veya sıkıntılı her durumda Allah'a şirk koşmaktadırlar. İkinci olarak, önceki müşrikler Allah ile birlikte, Allah'a itaat eden peygamberlere, velilere, meleklerle veya taşlar ve ağaçlara yöneliyor ve dua ediyorlardı. Bu zamanın insanlar ise Allah'ın yanında, açıkça haramlar işleyen en fâsık insanlara dua edip yakarmakta, onlara sığınmaktadırlar. Dolayısıyla sâlih kimselere ya da taş ve ağaç gibi Allah'a isyan etmeyen nesnelere dua edenlerin yanında, fâsıklığı apaçık olanlara dua ve iltica edenler daha şiddetli bir şirk içerisindedirler.⁶⁵

3. Bid'at

Vehhâbî hareketinin en temel özelliklerinden birisi, tevhid prensibinin gereği olarak bid'atlarla mücadeledir. Bid'at, "daha önce bir örneği olmaksızın icat edilmiş şey" anlamına gelir.⁶⁶ Dini anlamda Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan her türlü inanç ve amel demektir.⁶⁷ İbn Abdülvehhâb'a göre bid'at dine sonradan eklenen,⁶⁸ yani Kur'ân ve Sünnette bulunmayan her şeydir. İbn Abdülvehhâb diğer birçok konuda etkilendiği İbn Teymiyye'nin fikirlerinden bid'atlar konusunda da etkilenmiş, hatta bu konuda ondan daha sert tutum içerisine girmiştir. Nitekim

64 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 75.

65 Abdülvehhâb, *Keşfu's-Şubuhât*, 227; Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 60; Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 75-76.

66 Cürcani, et-Ta'rifât, 51.

67 Yaran, "Bid'at", 129.

68 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 91.

Hiz. Peygamber'in "Her yeni çıkarılan şey bid'attır ve her bid'at sapıklıktır"⁶⁹ buyurduğunu belirten İbn Abdülvehhâb'a göre, Kur'ân ve Sünnette mevcut olmayan bir şeyi, yani bid'atı ortaya çıkaran kişi melundur ve ortaya çıkardığı şey de reddedilir.⁷⁰ Onun bu katı tutumunda, İslâm dinini gerçek saflığına döndürmek söylemi de etkili olmuştur.

İbn Abdülvehhâb'ın oğlu Abullah, bid'atların ortaya çıkış zamanının hicri ilk üç asırdan sonra olduğunu ifade etmiş ve bid'atları Allah'a yaklaşmak için vesile edinilen dini şeyler olarak sınırlandırmış, diğerlerini bid'at olarak telakki etmemiştir. Bununla birlikte genel olarak Vehhâbîler, İslâm dinine Hiz. Peygamber'den sonra sokulan ve Müslümanları gerçek, saf dinden uzaklaştıran her şeyi bid'at saymışlardır.⁷¹ Dolayısıyla bid'atı oldukça geniş anlamda yorumlamışlar ve ibadetle ilgisi olmayan şeylerin dahi bid'at olduğunu sanmışlardır. Örneğin fotoğraf çekirtmeye bile putçuluk ve bid'at olduğu gerekçesiyle karşı olmuşlardır. Aynı şekilde Hiz. Peygamber'in mezarına perde asmak dahi bid'attır. Bid'atlar hususunda sert ve tavizsiz bir tutum benimseyen Vehhâbîler, bid'atlarla savaşmanın gerekliliğine inanmışlardır.⁷²

Bid'at ehlerinden ayrılmayı ve uzaklaşmayı gerekli gören İbn Abdülvehhâb, onlarla ilgili hükmü zahire göre verdiğini ifade eder ve bazı bid'at sahiplerinin kâfir olduğunu savunur. Buna itiraz olarak âlimlerden sahih olarak nakledilen, "ehli kıbleyi tekfir etmeyiz" sözünün ise, kişiyi küfre sokmayacak bir bid'atı yapan hakkında olduğunu söyler. Bid'atları küfre götürülen ve götürmeyen bid'atlar" şeklinde ikiye ayıran İbn Abdülvehhâb, âlimlerin kişiyi İslâm dininden çıkartan bid'atı yapanların tekfir edilmesinin gerekliliği konusunda fikir birliği içinde olduklarını iddia eder.⁷³

Bid'at'a dair görüşlerini bu anlayış üzerine inşa eden Vehhâbîlere göre dinde güzel bid'at yoktur. Bütün bid'atlar her hâlükârda yerilmiştir. Bu bid'atların hükümlerine gelince, bunlar çeşitlerine ve yapanın niyetine göre değişir. Bazı bid'atlar küfre götürmez, ancak haramdır.⁷⁴ Dolayısıyla her bid'at şirk olmamakla birlikte yasaklanmalıdır. Mesela Hiz. Pey-

69 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6.

70 Fığlalı, Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, 109.

71 Selman, Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati, 67.

72 Ebu Zehra, Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi, 261-263.

73 Necîb, Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi, 91.

74 Selman, Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati, 68.

gamber'e salavat getirilebilir, fakat bunu bir ibadet haline sokmamak ve "mevlana" ve seyyidina" diye söylememek gerekir. Yine mevlit toplantıları düzenlemek, mevlit okumak ve okutmak, makam ile ezan okumak, farzlar dışında sünnet, nafile gibi namazların kılınması da Vehhâbîlere göre bid'at olup yapılması yasaktır. Cuma geceleri ile Ramazan ve kandil gecelerinde ezanın öncesinde yahut sonrasında dua etmek, tesbih çekmek, cami ve mescitleri süslemek, minare yapmak, tütün ve kahve içmek de yasak olan bid'atlardandır. Ayrıca Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilgi hakkında Kur'ân'da ve sahih hadislerde bildirilenlerin zahiri dışında yorumda bulunmak, onları te'vil etmek bid'attır.⁷⁵

Vehhâbîlere göre bid'atların bazı çeşitleri ise şirk olup, yapanları küfre götürür. Bunların başında mezarları ve türbeleri ziyaret etmek ve buralarda ibadet yapmak gelir. Ancak meşru ziyaretler bunun dışındadır. Meşru kabir ziyareti ölülerin unutulmaması, onlar için Allah'a dua edilmesi ve ahiretin hatırlanması amacıyla yapılanlardır. Ayrıca ziyaret edenin ölmüş kişinin kabri başında Allah'a yalvarıp herhangi bir şey istemesi, şirk olmamakla birlikte, bid'at ve yasak olan kabir ziyaretidir. Bunların haricinde asıl şirk olan ölülerden yardım talep etmek, şefaet istemek ve ibadet için yapılan kabir ziyaretleridir.⁷⁶ Hz. Peygamber'in kabrini sevap umarak ziyaret etmek bile şirke neden olabilir. Ayrıca belalardan kurtulmak ve korunmak maksadıyla ip, halka gibi şeyler bağlamak, nazarlık ve muska takmak, taş, ağaç gibi nesnelere bereket ve fayda ümit etmek, Allah'tan gayrısına dua etmek ve yardım istemek, O'ndan başkası için kurban kesmek ve adak adamak, falcılara, münecimlere, sihir ve büyü gibi şeylere inanmak, ölülere niyaz, tevessül, sâlih zatlara ve velilere tazimde bulunmak, onlardan yardım istemek gibi şeyler de tamamıyla şirk olan bid'atlardandır.⁷⁷

Vehhâbîlerin bid'at kabul ettiği hususlardan bir diğeri dinde aklın delil olarak kullanılmasıdır. Onlar açısından dinde kabul edilebilecek kati delil öncelikle Kur'ân âyetleri, sonra da Kütüb'ü Sitte'de yer alan sahih hadislerdir. Bunun dışında ancak Kur'ân ve sahih hadise dayanan icthatlar ve icma da muteber kabul edilir, bunların dışındakiler geçerli değildir.

75 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 111-113.

76 Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 493; Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 62-63.

77 Kutlu, "Vehhâbilik", 498.

Tasavvufçuların, kalam ehlinin ve Şiilerin, kendilerine dayanak yaptıkları hadisler kesinlikle mevzu olduklarından delil olamazlar. Ayrıca aklın dinde delil olması mümkün değildir. Kur'ân ve Sünnette varid olan müteşâbihler sadece zahiri manalarının esasa alınması şartıyla delildir. Bu hususta akla ve te'vile başvurmak bid'at ve küfürdür.⁷⁸

Vehhâbîlere göre İslâm dinine Hz. Peygamber'den sonra eklenen her şey bid'at olmakla birlikte, bunun istisnaları da vardır. Buna göre, Kur'ân'ın toplanıp bir kitap haline getirilmesi, teravih namazının Hz. Ömer tarafından sahabeye cemaatle kıldırılması, sahabeden İbn Mesud'un Perşembe günlerinde arkadaşlarını sohbete davet etmesi gibi şeyler ile dinde aslı bulunan konular güzel şeyler olduğundan bid'at kapsamında değildir.⁷⁹ Dinde sonradan yapılan ve dine sonradan eklenen her şeyi bid'at ve her bid'atı da dalâlet sayan Vehhâbîlerin bu konuları istisna sayıp bid'at olarak görmemesi ise çelişkili bir durumdur.

Özetle İbn Abdülvehhâb bid'atları şirkten sonraki en büyük tehlikelerden biri olarak görmekte, hatta bazılarının şirk olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle onlar, bid'atlar ve bid'at sahipleriyle en sert tavırla mücadele yapılması gerektiğine inanırlar. Ancak bu sert tutum Vehhâbîlerin, İslâm alimlerinin çoğunluğunun bid'atla mücadelede benimsediği ikna yönteminden uzaklaşmalarına, birçok eleştiriyi beraberinde getiren aşırı uygulamalar yapmalarına ve birçok Müslümana zulüm etmelerine neden olmuştur.

4. Tasavvuf

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın karşı çıktığı hususlardan biri de tasavvuftur. Onun tasavvufa ve mutasavvıflara karşı olumsuz bir bakışa sahip olduğu, hatta onlara karşı düşmanca duygular beslediği, eserlerinden anlaşılmaktadır.⁸⁰ Buna karşın Abdülvehhâb'ın gençlik döneminde tasavvufa ilgilendiği rivayet edilmektedir. Fakat zamanla İbn Teymiyye'nin tasavvufun⁸¹ getirdiği batıl uygulamaları ve nazariyeleri (özellikle vahdet-i

78 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 112.

79 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 91.

80 Bulut, *İslâm Mezhepler Tarihi*, 487.

81 Burada İbn Teymiyye ile İbn Abdülvehhâb'ın tasavvufa bakışının biraz farklılık arz ettiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Zira Kur'ân ve sünnete aykırı düşmeyen tasavvufi ritüeller İbn Teymiyye tarafından benimsenmiştir. Onun, Kâdirî tarikatının müntesibi olduğu, ayrıca Abdülkadir Geylanî'ye çok değer verdiği, onu övdüğü ve Geylaninin hır-

vücûd)⁸² şiddetle reddetmesinden hareketle, tasavvufa ve mutasavvıflara karşı aşırı olumsuz görüşler ortaya koymuştur.⁸³ İbn Abdülvehhâb, sufi-lerin halvet ve ibadetlerinde İslâm'a aykırı duaların ve zikirlerin olması, sema, raks, devran ve çeşitli zikir ayinleriyle ibadete kalkışmaları, içerisinde daha birçok bid'at ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif çeşitli uygulamaların bulunduğu gerekçesiyle tasavvufçuluğu dine uygun olmayan bozuk bir yol olarak nitelendirmiştir.⁸⁴ Ona göre tasavvuf ve tarikatlar sonradan ortaya çıkmış bid'atlardır. Dolayısıyla tasavvuf ve tasavvufçularla mücadele ve savaş edilmelidir.

Kendi yolunun, tasavvuf ehlinin yolundan ayrı olduğunu belirten İbn Abdülvehhâb, birtakım velilerin ve şeyhlerin manevi güçlerinin olduğuna inanıldığını ve onların hem hayatta iken hem de öldükten sonra tasarruf ve yetki sahibi olduklarının zannedildiğini, onlardan himmet dilenildiğini ve onların aracı kılındıklarını belirterek tasavvufa hücum etmiştir.⁸⁵ Vehhâbîlere göre tasavvufta, kutup, gavs, abdal, üçler, yediler ve kırklar diye anlatılan çeşitli mertebelerin olduğuna inanılmakta, onlara karşı tazim gösterilmektedir. Ayrıca onlara nezredilmekte, kurban kesilmekte ve bunun caiz olduğu söylenmektedir. Fakat bu şeyler tam anlamıyla ifrat olup küfür, şirk ve sapıklık olarak değerlendirilir ve hiçbir şekilde kabul edilemez.

Vehhâbîlere göre tarikat, insanları istismar etmenin bir aracı ve mürşidin kendisini vesile ittihaz ettirmesini sağlamanın bir yoldur.⁸⁶ Böylece bu kimseler, birçok kişinin malını batıl yollarla yemekte, insanlardan kendileri için adak adalarını talep etmekte ve onlara, kendilerinden

kasını giymekten onur duyduğunu ifade ettiği bildirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yalçın, "İbn Teymiyye'de Selefi Düşünce-Tasavvuf İlişkisi", 143-145; Akın, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 122; Şahin, *İbn Teymiyye*, 19-21.

82 *Vahdet-i Vücûd*; Allah'tan başka hakiki varlık kabul etmeyip tüm varlığı, mutlak vücûd olan Allah'ın isim ve sıfatlanının tecellisi ve tezahürü olarak gören, Allah karşısında onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini savunan, keşf ve dini tecrübeye dayalı tasavvuf nazariyelerinden biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, 38.

83 Fazlurrahman. *İslâm*, 274.

84 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 70.

85 Fazlurrahman, *İslâm*, 274.

86 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 106.

yardım ve medet istemelerini emretmekte. ⁸⁷ Bu tür şeylerin İslâm dine uygun olmadığını söyleyen Abdülvehhâb, ayrıca ölmüş bir şeyhle iletişim kurmak anlamına gelen rabita, ondan yardım talebinde bulunmak anlamındaki istimdat ve benzeri tasavvufi inanış ve davranışların ulûhiyet tevhidinde aykırı olduğunu savunur. Ayrıca tasavvufta bilgi edinmenin yolu olarak görülen mükâşefe de ona göre şüpheli ve güvenilmez bir yöntemdir. Bir şeyhe veya mürşide bağlanmak ve onun öğretilerine göre dini hayat yaşamak kişiyi şirke götürebilir. ⁸⁸ Bununla birlikte Abdülvehhâb, evliyayı ve onların kerametlerini kabul ettiğini söylemektedir. Fakat onlar, Allah'a yapılması gereken şeylerin hiçbirisine layık değildir ve bunu hak etmezler. Ayrıca sadece Allah'ın gücünün yeteceği, başka hiç kimsenin güç yetiremeyeceği şeyler de onlardan istenemez. ⁸⁹ Çünkü Allah'tan başkasına yalvarmak ve dua etmek sapıklıktır, şirk ve küfürdür.

5. Şefaât ve Tevessül

İbn Abdülvehhâb'ın ve ona bağlı olanların üzerinde önemle durdukları ve ulûhiyet tevhidi kapsamında ele alıp değerlendirdikleri konulardan birini de şefaât ve tevessül konusu oluşturmaktadır. Şefaât ve tevessül anlamları itibariyle birbirlerine yakındır. Bunlardan şefaât, bir kimsenin bağışlanması veya isteğine ulaşması için, Allah ile o kimse arasında aracılık yapmak demektir. Tevessül ise, Allah'a yakın olabilmek için, birini veya bir şeyi aracı, vesile edinmek ve O'ndan istekte bulunmak demektir. Buradaki vesile, kendisiyle başkasına yaklaşılacak şeydir. ⁹⁰

Vehhâbîlere göre ölüden veya diriden şefaât istenmesi câiz değildir, bu şekildeki bir inanç ve şefaât anlayış ilk dönem Müslümanlarında yoktur. Ayrıca ölüden yahut diriden şefaât istemek Allah'tan gayrısına ibadet ve dua etmek demektir ki bu ise bir çeşit şirktir. Vehhâbîler bu görüşlerinde de İbn Teymiyye'yi takip etmektedirler. Bununla birlikte Vehhâbîler şefaati tamamen inkâr etmezler. Onlara göre ahirette şefaât vardır. Nitekim Abdülvehhâb, Hz. Peygamber'in şefaatini kabul ettiğini ve buna iman ettiğini, ahirette ilk şefaât edilecek ve edecek olanın o olduğunu

87 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 71.

88 Büyükkara, "Çağdaş İslâmî Akımlar", 219.

89 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 72.

90 Bulut, *İslâm Mezhepler Tarihi*, 498.

söylemektir.⁹¹ Vehhhabilere göre, Hz. Peygamber'in şefaati sabit olup bu şefaet kıyâmet günü şu altı kısımda gerçekleşecektir: 1. Büyük şefaatidir. 2. Cennete girmeleri için cennet ehline edeceği şefaattir. 3. Kendi ümmetinden günahkâr olanların cehenneme girmemelerini sağlamak için edeceği şefaet. 4. Tevhid ehlinin günahkârlarını cehennemden çıkarmak için edeceği şefaet. 5. Cennet ehlinden bazılarının mertebelerinin yükselmesi için edeceği şefaet. 6. Amcası olan Ebu Tâlib'in cehennem azabının hafifletilmesi için edeceği şefaet. Yalnız bu şefaet sadece Ebû Tâlib'e has olup başka kâfirlere olmayacaktır.⁹²

İbn Abdülvehhâb'a göre Hz. Peygamber'den başka meleklerle, velilere ve diğer şefaetçilere (çocuklara) de şefaet izni verilmiştir. Ancak şefaet tamamıyla Allah'ındır ve O'nun iznine tabidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber dâhil, Allah'ın izni olmadan hiç kimse şefaet edemez. İbn Abdülvehhâb bunu ispat için âyetlerden⁹³ delil getirir ve buradan hareketle şefaatin, Allah'ın şefaet etmelerine izin verdiği Hz. Peygamber'den ve diğer kimselerden değil, doğrudan doğruya Allah'tan istenmesi gerektiğini savunur. Ona göre hiç kimse Allah, Hz. Peygamber'e ve diğerlerine şefaatte bulunma yetkisi verdiği için ben de onlardan, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu bir şeyi talep ediyorum diyemez. Çünkü Allah onlara şefaet izni vermiş, fakat isteyenin doğrudan Hz. Peygamber'den ve diğerlerinden istemesini, "*Allah'la beraber hiç kimseye dua (ibadet) etmeyin*"⁹⁴ âyetiyle yasaklamıştır. O halde Hz. Peygamber'in kendisine şefaet etmesini arzulayan ve isteyen birisi, bunu sadece Allah'tan istemeli ve "Allah'ım! beni onun şefaetinden mahrum bırakma, Allah'ım! onu bana şefaetçi kıl" diye dua etmeli veya bu minvalde dualar yapmalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber veya diğerleri, Allah onlara kimin hakkında şefaet izni vermişse, sadece onun için şefaetçi olabilirler. Allah da ancak kendisinden razı olduğu, tevhid ehli için şefaet izni verecektir.⁹⁵ Yani şefaet edilenler ancak söz ve amellerinden Allah'ın razı olup şefaet edilmeleri için izni verdiği kimselerdir. Allah'ın razı olmadığı ve izin vermediği kimselere ise asla şefaet edilemez. Dolayısıyla müşriklerin şefaatten nasibi yoktur ve onlara şefaet edilmeyecektir.

91 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 91; el-Useymin, *Keşfu's-Şuhubat'ın Şerhi*, 36.

92 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 59.

93 ez-Zümer 39/44; el-Bakara 2/255; el-Enbiyâ 21/28.

94 el-Cin 72/18.

95 Abdülvehhâb, *Keşfu's-Şubuhât*, 225-226.

Vehhâbîler şefaatin, menfi ve müspet olarak iki türlü olduğunu söylemektedir. Bunlardan menfi (reddedilen) şefaath, Allah'tan başkasından talep edilen şefaath ile kâfir ve müşrikler için istenilen şefaattir. Müspet şefaath ise tevhid ehline has olan ve Allah'tan talep edilen şefaattir. Fakat bu şefaath iki şeyle sınırlıdır. Birinci olarak, Allah şefaath edecek kimseye bunun için izin vermelidir. İkinci olarak, şefaath edilmesine izin verilecek kimseden Allah'ın razı olması gerekir.⁹⁶

Kısaca Vehhâbîlere göre, şefaatte bulunma yetkisi ve şefaath için izin verme yetkisi, sadece Allah'a aittir. Bu nedenle Allah'ın dışında bir başkasından, yani ne Hz. Peygamber'den ne evliyadan ne de başka birilerinden şefaath talep edilemez. Dolayısıyla kim Allah'tan başka herhangi bir varlığa yönelip şefaath isterse, Allah'a ibadet hususunda ortak koşmuş ve böylece en büyük şirk, yani ulûhiyet şirkini işlemiş olur. Çünkü müşrikler Allah'ı kabul etmelerine rağmen, putları ve melekleri kendileri için şefaathçi olarak kabul ettiklerinden dolayı müşrik olmuşlardır.⁹⁷ Bu nedenle "şefaath ya Resûlüllah" demek, Peygamberimizden veya ölmüş veli bir kimseden şefaath istemek şirkdir ve bunu yapanlar da müşrikdir.

Teveşsül hususuna gelince Vehhâbîler şefaath gibi teveşsül inancını da şirk olarak görürler. Onlara göre her kim bir şeyleri veya birilerini kendisi ile Allah arasına vesile, aracı yaparak Allah'a yakın olmaya çalışırsa veya onları hacetini gidermek, herhangi bir fayda temin etmek veya bir zarardan korunmak ve defetmek için aracı yaparsa, o kimse putperest müşriklerin küfre düştüğü gibi küfre düşmüştür. Çünkü o kişilere yahut şeylere kulluk etmiş ve onlarla Allah'a şirk koşmuştur.⁹⁸ Örneğin veliler, büyük zatlar, şeyhler, Mehdi veya Mesih'ten yardım talep etmek, medet ummak, rızık istemek veya buna benzer şeyler Allah ile kul arasına aracı koymak anlamına geldiğinden dolayı açık bir şirkdir. Vehhâbîlere göre teveşsül, yapan kimsenin tövbe etmesini gerektiren bir iş ve sapıklıktır. Bu kişi tövbe etmediği takdirde öldürülür.⁹⁹

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in teveşsül ederek, yani şunun hatırı için senden istiyorum diyerek dua ettiği rivayet edilmektedir. Nitekim sahabeler Resûlüllah'ı teveşsül ederek dua yapmışlardır. Yine Hz. Ömer'in kıtlık olduğu zaman Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas ile teveşsül ettiği,

96 Abdülvehhâb, *Tevhid Risaleleri-1*, 57; Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 56-57.

97 Kutlu, "Vehhabilik", 495.

98 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 22, 27, 63.

99 Kutlu, "Vehhabilik", 495.

yani onu vesile ederek Allah'tan yağmur istediği bilinmektedir. Müslüman âlimlerin çoğunluğu buna dayanarak tevessülün caiz olduğunu söylemişlerdir. Vehhâbîler ise buna karşı çıkmakta ve sahabenin Hz. Peygamber'in duasıyla Allah'a tevessül etmelerinin o, hayatta iken caiz olduğunu, vefat ettikten sonra ise bunu bıraktıklarını söylemektedirler. Nitekim sahabeler Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendileri için dua etmesini amcası Hz. Abbas'tan (ö.32/653) istemişlerdir. Dolayısıyla Vehhâbîlere göre yardım sadece yaşayan bir kimseden talep edilmelidir. Ayrıca kişinin bir Müslümandan kendisine dua etmesini istemesi de caizdir. Ancak ölmüş olan birinden yahut yanında olmayan birinden (veli, şeyh gibi) talepte bulunması şirktir. Bu nedenle Allah ile araya aracı, vasıta koyma veya herhangi birinin manevi gücüne sığınma gibi işler tamamen şirktir,¹⁰⁰ bunları yapan kişi küfre girmiştir.

6. İman-Amel İlişkisi

Vehhâbîler tevhid prensibinin gereği olarak iman ile amel arasında doğrudan bir ilişki kurmuşlar ve amelin imandan bir parça olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre tevhid inancı mutlaka amellere yansımalıdır. Çünkü İbn Abdülvehhâb tevhidin kalp, dil ve amelle gerçekleşmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre tevhide uygun gerçek iman, dil ile ikrar, kalple tasdik ve rükünler ile amel etmektir. İmanın yeri kalp ve tüm azalardır. İman hem artar hem de eksilir. İman, sâlih ve güzel ameller ile artar, kötü ve çirkin ameller ile de azalır.¹⁰¹ Bu sebeple mü'minler arasında derece farkı vardır.

Vehhâbîlere göre iman ile amel ayrılamayan bir bütündür. Dolayısıyla ameller imandandır. Vehhâbîler, amelleri imana dâhil etmişler ve buna da amelî tevhid demişlerdir. Onlara göre amel imanın bir parçası olduğundan, dindeki farzların herhangi birini tembellikten dolayı yahut kasten terk ederek yapmayan kimse dinden çıkmış olur. Dolayısıyla namaz, oruç, hac ve benzeri emirleri yerine getirmeyen kişi kâfirdir. Bu durumda böyle bir kişinin malı ve canı helâldir. Bu anlayış nedeniyle Vehhâbîler, farz amellerden herhangi birini terk eden kişiyi dinden çıkan bir kâfir olarak kabul etmişler ve bu kişinin öldürülmesini caiz görmüşlerdir. Böylece pek çok Müslümanın kanının dökülmesine sebep olmuşlardır.¹⁰²

100 Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", 493.

101 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 16.

102 Kutlu, "Vehhabilik", 496.

Vehhâbîler bu anlayışları ve uygulamaları nedeniyle, takipçisi olduklarını söyledikleri Ahmed b. Hanbel dahil olmak üzere Ehl-i Sünnet'in çoğunluğundan ayrılmışlardır. Çünkü Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu, Allah'tan başka ilah olmadığını kabul eden ve O'ndan başka hiçbir şeye ibadet edilmeyeceğini söyleyen herkesin Müslüman olduğunu kabul eder. Bu kimseler Allah'a ortak koşmamak, Kur'ân ve Sünnette mevcut olan sabit ve açık bir emri reddetmemek kaydıyla, amellerinde bir ihmalleri olsa dahi İslâm dininden çıkmış olmazlar.¹⁰³ Fakat Vehhâbîler bu Sünni anlayışın dışına çıkarak katı bir tutum benimsemişler ve amellerinde eksiklik olan kimseleri kâfir sayarak onlarla savaşılmasını, onların mallarının ganimet olarak alınmasını caiz ve helal kabul etmişlerdir.

7. İyiliği Emretmek ve Kötülüğü Yasaklamak

"el-Emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münker" yani iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak İslâm dininin en önemli prensiplerinden biridir. Allah, inanan kimseleri tarif ederken iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı onların bir özelliği olarak sayar. Kur'ân'daki birçok âyette¹⁰⁴ bu açıkça vurgulanmıştır. Allah, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı sadece mü'minlerin bir özelliği olarak saymakla kalmamış, aynı zamanda bir görev olarak onlara yüklemiştir. Nitekim Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: *"Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten meneden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."*¹⁰⁵ Dolayısıyla bu ilke bütün İslâm mezheplerinin benimsediği ve üzerinde ittifak ettiği Kur'ân emridir. Fakat bu ilkenin anlaşılması ve uygulanması hususunda mezhepler arasında görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin Hâricîler iyiliği emredip kötülükten sakındırma ilkesini farz görmüşler ve iman esaslarından biri gibi kabul etmişler, bu yoldaki gayretlerini tavizsiz bir şekilde cihad mantığıyla sürdürmüşler ve bunu da İslâm'a davet adı altında Müslümanlarla savaşarak yapmışlardır. Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet ise, bu ilkeyi her Müslümanın elinden geldiğince ve şartları gözeterek uygulamasını istemiştir. Ayrıca çok sert bir tutuma girmeden, zorlama, baskı ve şiddete yönelmeden, yumuşaklık ve gönül rızası esas alınarak emir ve yasakların yapılmasının mükellefe hatırlatılması ve nasihat edilmesi gerektiğini söylemiştir.

103 Fığlah, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 104.

104 Âl-i İmrân 3/110,114; et-Tevbe 9/71,112; el-Hac 22/41.

105 Âl-i İmrân 3/104.

İyiliği emredip kötülüğü yasaklama ilkesi de Abdülvehhâb'ın çok önemseddiği bir ilkedir. Hatta onun Müslümanlarla mücadeleye girişmesindeki ve Osmanlı'ya karşı kıyam başlatmasındaki en önemli dayanağı bu ilkedir denilebilir. Abdülvehhâb'ın hayatını yazan İbn Baz bu konuda şöyle demektedir: “İbn Abdülvehhâb, Allah'ın dinini ilan, insanları Allah'ı tevhide irşad, dine katılan hurafe ve bid'atları reddetmek ve yine insanları hakka tabi olmaya mecbur etmek, batıldan menetmek, ma'rufu emretmek ve münkerden nehyetmek için kıyam etti.”¹⁰⁶

Abdülvehhâb İslâm şeriatı ve dinin prensipleri gereği iyiliği emredip kötülüğü yasaklamayı zorunlu bir farz olarak görmüştür. Bu konuda o şöyle demiştir: “Şeriatın gerektirdiği ölçüde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi an'il-münker yapmak vaciptir.”¹⁰⁷ Bu nedenle Vehhâbîlere göre, iyiliği emretmek ve kötülükten alkoymak, gücü yeten her Müslümanın, imkânı ve gücü ölçüsünde ilk önce eliyle, bunu yapamıyorsa diliyle, bunu da yapamıyorsa kalbiyle yerine getirmesi gereken bir farzdır.¹⁰⁸ Yükümlü olduğu bu görevi yapacak kimsenin, emrettiği ve yasakladığı hususları iyi bilmesi, emrettiğini önce kendisinin yapması, yasakladığı, engellediği şeyleri de kendisinin yapmaması ve bu vazifeyi yaparken karşılaşacağı sıkıntılara sabretmesi gerekir.¹⁰⁹ Emredilmesi gerekli olan iyiliklerin başında İslâm'ın farz ibadetleri gelmektedir. Sakındırılması gereken hususların başında ise açık haramlar ve şirke düşüren davranışlar gelir. Bunların haricinde, kâfirleri taklit, kötü ameller ve cahiliye âdetleri ile Kur'ân'da ve Sünnette bulunmayan davranışlar, yani bid'atlar sakındırılması ve engellenmesi gereken hususlardır.

İbn Abdülvehhâb bu ilkeyi tavizsiz uygulamış ve uygulatmıştır. O, iyiliği emretmekle kalmamış, insanları ona uymaya mecbur etmiştir. Buna yanaşmayana ise güç kullanarak ceza uygulamıştır. Yine O, insanları münker şeylerden nehyetmiş, yasaklamış, uymayanlara da cezalar vermiştir. Böylece kendince insanları hakka uymaya mecbur tutmuştur.¹¹⁰ Anlaşıldığı üzere Muhammed b. Abdülvehhâb ve ona tabi olanlar iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklama ilkesine sıkıca bağlı kalmışlar, ancak bunu

106 Baz, “Muhammed b. Abdülvehhâb”, 669.

107 Necîb, *Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*, 95.

108 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 73.

109 Kutlu, “Vehhabilik”, 499.

110Baz, “Muhammed b. Abdülvehhâb”, 668.

yaparken temsil ettiklerini söyledikleri Ehl-i Sünnet'in yolundan ayrılarak, eleştirdikleri Hâricîlerin yolundan gitmişlerdir. Vehhâbîler bu ilkeyi uygularken son derece katı ve baskıcı davrandılar, böylece Müslümanları, Hâricî zihniyetin tipik tezahürleri ile bunalttılar¹¹¹ ve onlara çeşitli zulümler yaptılar.

Vehhâbîler, iyiliği emredip kötülüğü yasaklama ilkesini günümüzde de sürdürmeye çalışmaktadır. Onlara göre bu ilkeyi uygulamak her Müslümanın görevi olmakla birlikte, bu işin birinci sorumlusu imam, yani devlet başkanıdır. Ancak devlet başkanı bu görevi yapmak için bir teşkilat kurabilir. Bunun örneği olarak Suudi Arabistan'da adı, "İyiliği Emretme ve Kötülükten Alıkoyma Heyetleri Genel Başkanlığı" olan bir birim kurulmuştur. Kendine has bir idaresi, bütçesi ve çalışma sistemi bulunan bu kurum, belirlenen esaslar çerçevesinde faaliyetlerini yürütmektedir.¹¹² Bu kurumun görevleri, haramlara engel olmak, namazın cemaatle kılınmasını sağlamak, insanların alkol kullanmasına ve tütün içmesine, ipekli elbise giymesine, müzik dinlemesine ve müzik aleti çalmasına engel olmak ve yasak olan diğer hususlarda insanları uyarmaktır.

Sonuç

Vehhâbîlik 18. asrın ortalarına doğru, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın önderliğinde, çeşitli bid'atlarla bozulmuş dini temizleyerek aslına döndürme ve ihya etme iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu hareket genel olarak Hanbelî ekolüne dayanmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi alimlerin, selevin saf inancına dönme anlayışı Vehabilik üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Abdülvehhâb temel olarak tevhidi odak noktası yapmış, Kur'an ve Sünnetin esas alınarak nasların zahirine göre anlaşılması gerektiğini savunmuş, tevhid, şirk, bid'at, tasavvuf, şefaaf ve tevessül gibi konularda farklı görüşler ortaya koymuştur. İman ile ameli birleştiren, tevhidin kalp, lisan ve amelle olması gerektiğini savunan İbn Abdülvehhâb'a göre şirk, bid'at, şefaaf, vb. hepsi tevhide dayanır. Tевhidi inkâr eden kâfir olur. Vehhâbîler etrafta hurafe, bid'at ve şirk olarak gördüğü dini uygulamalara şiddetle karşı çıkmış ve onlara savaş açmıştır. Bunlardan uzaklaşmayan kimselerin şirke düştüğünü ve dinden çıktığını söyleyen İbn Abdülveh-

111 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 115.

112 Selman, *Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati*, 76.

hâb, böyle kimselerin can ve mallarının helal olduğunu iddia etmiştir. Vehhâbîler şirk gerekçesi ile Müslümanlara ait birçok kutsal mekânı, sahabeye ait yerleri, mezarları yıkmış, tarumar etmiştir. Bu anlayış Hz. Peygamber'in kabrini, hatta Kâbe'yi bile yıkmayı planlamıştır.

Vehhâbîler fikirlerini kabul ettirmek için baskı, şiddet ve silahı baştan beri bir yöntem olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla Vehhâbîlik metodlarındaki sertlik, katılık ve müsamahasızlık yönüyle Hâriciliğe benzetilmiştir.

Vehhâbîlik 1744 yılında Suud ailesi ile yapılan Dir'eye antlaşması ile siyasi ve askeri güce kavuşmuştur. Ardından bid'at ve şirk karşıtı fikirlerini silah ve şiddet yoluyla yaymaya başlamıştır. O günden bu yana şiddet ve baskı yoluyla etkisini sürekli artıran Vehhâbîlik etkili olduğu bölgelerde dinî, sosyal ve siyasi alanlarda çeşitli değişimlere neden olmuştur. Halen etkisini İslâm dünyasının değişik yerlerinde devam ettirmektedir. Günümüzde Suud Devleti'nin resmî ideolojisi durumundadır.

Müslümanların farklı düşünme ve yaşam biçimlerini kabul etmeyen ve sâlih yoldan çıktığını düşündüğü kimselere karşı cihad düşüncesi içinde mücadele eden Vehhâbî anlayış, bir taraftan Suud ailesinin siyasi mücadelesine dini motivasyon sağlarken, diğer taraftan da günümüzdeki bazı selefi hareketlere ve şiddet, baskı ve terörü bir yöntem olarak kullanan radikal dini gruplara ilham kaynağı olmuştur.

Selefi çizgide hareket ettiğini iddia eden, Müslümanlara saldırmayı ve onları öldürmeyi meşru gören Vehhâbî anlayış günümüzde, bid'at sahibi görülen Müslümanlara ve başta ABD olmak üzere diğer Batılı güçlere karşı savaştığını söyleyen, el-Kaide, İşid/Daeş, el-Nusra, Boko Haram, eş-Şebap gibi kuralsız, şiddet yanlısı İslâmî gurupların beslediği en önemli kaynak konumundadır. Bu durum, İslâm eşittir terörizm ve Müslüman eşittir terörist algısı üretmeyi hedefleyen çevrelerce kullanılmakta, böylece tüm dünyada İslâmofobi ve anti İslâmizm oluşturulmaya çalışılmaktadır. Ayrıca bu radikal dini örgütler ve onların eylemleri Batılılar tarafından İslâm bölgelerine yapılan saldırı ve işgallerin gerekçesi yapılmaktadır. Bu açıdan Vehhâbîlik, günümüzde, tüm dünyada İslâm'ın ve Müslümanlığın imajının yerle bir edilmesini sağlayan, cihad kavramını kullanarak, İslâm adına her türlü terör, zulüm, şiddet ve cinayet işleyen radikal grupların dayandığı ve bağlı olduğu bir kaynak durumundadır.

Kaynakça

Akın, Murat. “Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Tevhid Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2015), 109-134.

Akpınar, Mahmut. “İran ve Selefiler İslâm’ı İki Cihetten Aşındırıyor”. Erişim 3 Mart 2022. <https://mahmutakpinar.wordpress.com/2017/01/06/iran-ve-selefiler-İslâmi-iki-cihetten-asindiriyor/>

Altındaş, Mücteba. “Dinsel Şiddetin Teolojik Temelleri: Hâricî Zihniyet Örneği”. *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri Sempozyumu*. ed. Halit Çalış vd. 193-209. Karaman: İslâmî ilimler Derneği Yayınları, 2017.

Baz, Abdulaziz b. Abdüllah, “Muhammed b. Abdülvehhâb”. trc. Enbiya Yıldırım. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 657-670.

Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslâm Mezhepler Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Büyükkara, Mehmet Ali. “Çağdaş İslâmî Akımlar”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. Mehmet Ali Büyükkara. 209-230. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2010.

Cook, Michael, “Muhammed b. Abdülvehhâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/490-492. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Cürcânî, S. Şerif, *Kitabu't- Ta'rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Dalkıran, Sayın. “Tarih-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri I”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2002), 219-252.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşâ's es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: 1992.

Ebu Zehra. Muhammed, *İslâm'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*. çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin. İstanbul: 1983.

Ecer, Ahmet Vehbi. *Tarihte Vehhâbî Hareketi ve Etkileri*. Ankara: 2001.

Erdem, Hüsameddin. *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1990.

Fazlurrahman. İslâm. trc. M. Dağ- M. Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.

Goldziher, Ignaz. *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg: 1910.

Hartmann, Richard. "Vahhâbiler". trc. Onur Özatağ. *Kader* 17/1 (2019), 272-294.

<http://www.islah.de/akide&tevhid/akd00005.pdf>

İbn Abdilvehhâb, Muhammed b. Süleymân. *Keşfu's-Şubuhât, Mecmuatü't- Tevhid*. Kahire: 1375.

İbn Abdilvehhâb, Muhammed b. Süleymân. *Mecmû'atü't-Tevhid en-Necdiyye*. Riyad: 1419/1999.

İbn Abdilvehhâb, Muhammed b. Süleymân. *Tevhid Risaleleri-1*. thk. Abdullah Hanif. İstanbul: Muvahhid Yayınları, 2013.

İbn Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed. *ed-Dürerü's-Seniyye f'l-Ecvibeti'n Necdiyye-I*. 1417/1996.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye. *Tevhidü'l-Esmâ ve's-Sıfat (İsim ve Sıfat Tevhidi)*. trc. Heyet. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1996.

Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelam'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1997.

Kutlu, Sönmez. "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu". *İslâmiyât* 4/4 (2001), 15-36.

Kutlu, Sönmez. "Vehhâbîlik". *İslâm Mezhepler Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat- Sönmez Kutlu. 479-500. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Necîb, Ahmed bin Abdülkerim. *Kitapları, Risaleleri ve Fetvaları Işığında Muhammed bin Abdülvehhâb'ın Selef Akidesi*. trc. Ebu Turab Murad bin Abdurrahman es-Sivasi. Kitab ve Sünnete Davet Yayınları, 2013.

Önal, Recep. «İbn Hazm Teolojisinde Teşbîh ve Tecsîm İnancı: Müşebbihe ve Mücessime'ye Yönelik Teolojik Eleştiriler». *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 909-938.

Önal, Recep. “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar Ve Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Konuya Bakışı” *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 376-407.

Önal, Recep. “Norveç Örneği -Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı”. *Kader* 16/2 (2018), 373-403.

Öz, Mustafa. “Muhammed b. Abdülvehhâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/490-492. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

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

Peskes, Esther. “18. Asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik”. trc. Mehmet Çelenk. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2003), 413-429.

Râğıb el-İsfehanî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, Dımeşk: 1992.

Robinson, Francis. “Bilgi Bilgi İletimi ve Müslüman Toplulukların Oluşumu”. trc. Zülal Kılıç. *Cambridge Resimli İslâm Ülkeleri Tarihi*. ed. Francis Robinson. 274-323. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Sarıkaya, Berat. “İbn Teymiyye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2015), 91-114.

Selmân, Muhammed. *Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Dâvetinin Hakikati ve Bu Davetin İslâm Dünyasındaki Etkileri*. trc. Muhammed Şahin. y.y., 2009.

Sinanoglu, Mustafa, “Şirk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Şahin, Hanifi. “İhya İslah Hareketleri ve Selefilik İrtibatı”. e-*Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 1-37.

Şahin, Hanifi. *Olgu ile Algı Arasında İbn Teymiyye*. İstanbul: Mana yayınları, 2021.

Topaloğlu, Bekir- İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: 2010.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul: 1981.

Türkel, Rifat. *Vehhâbilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Dev-*

Hüseyin Şahin

letine Kadar). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Uludağ, Süleyman. *İslâmDüşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.

Useymin, Abdullah Sâlih, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Hayatuhû ve Fikruh*. Riyad: 1992.

Useymin, Muhammed b. Sâlih. *Keşfu's-Şuhubat'ın Şerhi*. Erişim 3 Mart 2022.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Yalçın, Ahmet. “*İbn Teymiyye’de Selefî Düşünce-Tasavvuf İlişkisi*”. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 9/1 (Ocak 2019), 139-156.

Yaran, Rahmi. “*Bid’at*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yönem, Ahmet. “*Şii-Sünni İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefiliği*”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/2 (2013), 195-222.

Yörükan, Y. Ziya. “*Vehhâbilik*”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 51-67.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 221-268

**Osmanlı Medreselerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne Siyer ve
İslâm Tarihi Dersleri**

Sirah and History of Islam Courses from Ottoman Madrasas to
Dâr al-Funûn Faculty of Theology

Talip Ayar

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University,
Faculty of Islamic Sciences,
Department of Siyar-i Nabi and History of Islam
Ankara/Turkey

e-mail: talip.ayar@hbv.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6547-0447>
DOI: 10.33718/tid.979657

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Nisan / April 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Haziran / June 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Talip Ayar, "Osmanlı Medreselerinden Dârülfünûn İlahiyat
Fakültesi'ne Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1
(Bahar 2022): 221-268

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit
edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism
detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Osmanlı Medreselerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

Öz

Bu makalenin amacı, Osmanlı medreseleri ile Dârülfünûn'un ilahiyat eğitimi veren kısımlarında okutulan siyer ve İslâm tarihi derslerini incelemektir. Siyer ve İslâm tarihi dersleri, Osmanlı medreselerinin örgün eğitim programına 1910 yılında girmiştir. Sözü edilen dersler bu tarihten önce medrese haricindeki yaygın eğitim faaliyetlerinde okutulmuştur. 1910'daki ilk tecrübenin ardından siyer ve İslâm tarihi dersleri medreselerin kapatıldığı 1924 yılına kadar ders programlarında yer almıştır. Bu dersler, ders programlarında bazen iki ayrı ders olarak bulunmuş, bazen de siyerin konuları İslâm tarihinin içerisinde anlatılmıştır. Dârülfünûn'a gelince, bu kurumda ilahiyat alanına giren derslerin okutulduğu Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi 1900 yılında açılmıştır. Daha sonra onun yerini alarak benzer misyonu üstlenen Ulûm-ı Şer'iyeye Şubesi ve İlahiyat Fakültesi, Dârülfünûn bünyesinde faaliyet yürütmüştür. Dârülfünûn'un İlahiyat eğitimi veren her üç kısmında da siyer ve İslâm tarihi dersleri okutulmuştur. Medreselerde olduğu gibi Dârülfünûn'da da siyer dersi, ders programlarında bazen İslâm tarihinden ayrı olarak bulunmuş, bazen de onun konuları İslâm tarihinin içerisinde işlenmiştir. Bu uygulama Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin kapatıldığı tarihe kadar devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Siyer, İslâm Tarihi, Osmanlı, Medrese, Dârülfünûn.*

Sıra and History of Islam Courses from Ottoman Madrasahs to Dâr al-Funûn Faculty of Theology

Abstract

The aim of this article is to examine the Sıra and Islamic History courses taught in the Ottoman madrasahs and the branches of the Dâr al-Funûn that provide theology education. Sıra and Islamic History courses were included in the formal education program of Ottoman madrasahs in 1910. The mentioned courses were taught in informal education activities other than the madrasah before this date. After the first experience in 1910, Sıra and Islamic History courses had been included in the curriculum until 1924, when the madrasahs were closed. These courses were sometimes existed as two separate courses in the curriculum, and sometimes the subjects of Sıra were explained in the History of Islam. As for Dâr al-Funûn, The High Religious Sciences Branch (Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi) where theology courses were taught, was opened in this institution in 1900. Later, taking its place and carrying out a similar mission, Religious Sciences Branch (Ulûm-ı Şer'iyeye Şubesi) and Faculty of Theology operated within the structure of Dâr al-Funûn. Sıra and Islamic History courses were taught in all three departments of Dâr al-Funûn that provided theology education. As in the madrasahs, the Sıra course was sometimes existed separately from the History of Islam in the curriculum in Dâr al-Funûn and sometimes its subjects were talked in the History of Islam. This practice continued until the date when Dâr al-Funûn Faculty of Theology was closed.

Keywords: *Sıra, History of Islam, Ottoman, Madrasa, Dâr al-Funûn.*

Giriş

II. Meşrûtiyet'in ardından, medreselerin bozulmasına sebep olarak görülen konuların üzerine daha kararlılıkla gidilmiştir. Bazı kimseler medreselerin ömrünü tamamladığını bazı isimler ise medreselerde reform yapılması gerektiğini dile getirmiş, bunların yanında eğitimin dili ve süresi, müderrislerin durumu, ders programları ve derslerin içeriği gibi konular Osmanlı'nın son döneminde tartışılan konular arasında yer almıştır. Bu hususlar üzerine yapılan tartışma ve çalışmalar ancak 1910 yılında sonuçlarını vermiştir. Medreselerin ıslahını içeren taslak program Ders Vekâleti tarafından hazırlanmış ve 13 Şubat 1910 tarihinde kamuoyuna duyurulmuştur. Daha sonra hükümete sunulan program, küçük çaplı değişikliklerin ardından padişahın onayını almış ve 13 Şubat 1325/26 Şubat 1910 tarihinde *Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi* adıyla yayımlanmıştır.¹

Nizamnâmenin yayımlanmasıyla medreselerin ıslahı resmî hüviyet kazanmıştır. Medreselerin idaresi, talebenin medreselere kayıt-kabulü ve sorumlulukları, eğitim-öğretimin içeriği ve okutulacak dersler gibi birçok konu yeniden düzenlenmiştir.² Medrese tahsili on iki yıl olarak kabul edilmiş, geleneksel medrese sisteminde okutulan derslerin yanı sıra hesap, hendese, cebir, coğrafya, umûmî tarih, siyer, İslâm tarihi ve Osmanlı tarihi gibi dersler yeni programa eklenmiştir.³ Bütün bunlar dikkate alındığında, çalışmamıza konu olan siyer ve İslâm Tarihi derslerinin, Osmanlı medreselerinin örgün eğitim müfredatına ilk kez 1910 yılındaki ıslah teşebbüsüyle girdiği görülecektir.⁴

Medreselerdeki en kapsamlı ıslahat ise 1914 yılında yapılmış, bu tarihte medreselerin teşkilât yapısında, müfredatında ve ders programlarında düzenlemeye gidilmiştir. Yapılan düzenlemelerin çerçevesi 10 Zilkade 1332/1 Ekim 1914 tarihli *İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi* ile çizilmiştir. İstanbul'daki medreselerin Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ismiyle bir çatı altında toplanması, ıslah çalışmalarının ilk adımını oluşturmuş-

1 Ölmez, "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezleşme", 129-132.

2 "Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi", 2/2, 127-138.

3 Kütükoğlu, "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi", 8/507; Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 19.

4 Sarıkaya, "II. Meşrutiyet ve Medreseler", 52.

tur. Ardından medreselerin yeniden yapılandırılması aşamasına geçilmiştir. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi; *tâlî kısım-ı evvel*, *tâlî kısım-ı sâni* ve *âlî* olmak üzere üç kısma ayrılmış, yeni sisteme dahil olan medreselerin hangi kısımda bulunacağına nizamnâmenin ekinde yer verilmiştir. Her bir kısmın eğitim süresi dört yıl ile sınırlandırılmış, sınıf, şube ve öğrenci sayıları belirlenmiş, idarî organizasyonun şeması oluşturulmuştur. Bu nizamnâmede ayrıca her kısımda okutulacak dersler belirtilmiştir. Buna göre siyer ve İslâm tarihi dersleri *tâlî* kısmında okutulacak dersler arasında yerini almıştır.⁵

II. Meşrûtiyet'in ardından başlayan ıslah çalışmalarının bir başka adımı 1917 yılında atılmıştır. Bu teşebbüste bir önceki düzenleme büyük ölçüde muhafaza edilmekle birlikte Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin teşkilât yapısında değişikliğe gidilmiştir. Eğitim-öğretim süresi, talebin kayıt-kabul şartları ve şubelerin isimleri değiştirilmiştir. Eski medrese sistemini anımsatacak şekilde; *tâlî kısım-ı evvele ibtidâ-i hâriç*, *tâlî kısım-ı sâniye ibtidâ-i dâhil*, *âlî* kısmına ise *sahn* isimleri verilmiş, dörder yıllık eğitim süreleri üçer yıla düşürülmüştür. Bu kısımların üzerinde eğitim veren *Medresetü'l-Mütehassısîn*'in ismi de *Medrese-i Süleymâniyye*'ye dönüştürülmüştür. *Medrese-i Süleymâniyye*'nin iki yıl olan eğitim süresi üç yıla çıkarılmış ve tefsir, hadis, fıkıh, kelâm-hikmet-edebiyat olmak üzere dört kısım üzerinden planlama yapılmıştır.⁶

Türkiye Büyük Millet Meclisi dönemine gelindiğinde, Ankara hükümetinin kontrolü altında bulunan yerlerde *Medâris-i İlmiyye* adıyla eğitim veren medreseler açılmıştır. Diğer taraftan varlığını sürdüren Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'ne yönelik düzenlemeler yapılmış,⁷ siyer ve İslâm tarihinin de içinde bulunduğu ders programları güncellemeye tâbi tutulmuştur.⁸

1910'dan itibaren medreseleri iyi bir noktaya getirmek amacıyla bu düzenlemeler hayata geçirilirken Maârif Nezâreti de 1900 yılında Dârülfünûn bünyesinde ilk kez yüksek din eğitimi verecek *Ulûm-ı Âliye-i*

5 "İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi", 2/6, 1325-1330; "İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi", 249-257.

6 "Medâris-i İlmiyye Hakkında Kanun", 2/9, 598-600; Kütükoğlu, "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi", 8/508.

7 "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medâris Tâlimatnâmesi", 16-37.

8 *Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı*, 8-102.

Dîniyye Şubesi'ni açmıştı.⁹ Açılan bu kısım bir isim değişikliği ile 1912'de *Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi*'ne dönüştürüldü. Fakat medreselerin yeni teşkilât yapısına kavuşması ve müfredatına daha önce okutulmayan derslerin eklenmesi, *Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi*'ni büyük ölçüde fonksiyon kaybına uğrattı. Bunun üzerine şube kapatılarak öğrencileri Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin *âlî* kısmına devredildi. Böylelikle medreselerle birlikte Dârülfünûn'un kapsamına alınan ilahiyat eğitimi yeniden medreselerin görev alanına dahil edildi. Daha sonra 1924'te medreselerin kapatılması, Dârülfünûn'un mevcut fakültelerine ilave olarak bir de İlahiyat Fakültesi'nin açılışını beraberinde getirdi.¹⁰ Sonuçta TBMM'nin 31 Mayıs 1933 tarihli oturumunda Dârülfünûn ve buna bağlı fakültelerin kapatılması kararlaştırılıncaya kadar Türkiye'de yüksek din eğitimi Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde verildi.

Siyer ve İslâm tarihi derslerinin, müfredatlarına dahil edilmesinden itibaren Osmanlı medreselerinin ve Dârülfünûn'un yapısına, değişim-dönüşüm evrelerine kısaca değinildikten sonra sözü edilen kurumların müfredatında ve ders programlarında bu derslerin yeri, içerikleri ve ders kitapları gibi konulara makalede yer verilecektir. Kuşkusuz medreselerin islah sürecindeki müfredatı ve ders programları ile Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin müfredatı ve ders programları araştırmacılar tarafından incelenmiştir. Bu anlamda Yusuf İzzettin Aktaş, Hasan Yıldız ve Abdullah Erdem Taş'ın çalışmaları dikkat çekmektedir.

Yusuf İzzettin Aktaş, İslâm Felsefesi dersinin tarihî süreç itibarıyla Türk eğitim sisteminde ne şekilde teşekkül ettiğine çalışmasında yer vermiştir. Dârülfünûn'un kuruluşundan 1933 yılına kadar geçen zaman dilimini; medreselerin ise II. Meşrûtiyet'ten kapatıldıkları 1924 yılına kadar olan sürecini incelemiştir. Tezinin birinci bölümünde Dârülfünûn ile medreselerde okutulan Felsefe ve İslâm Felsefesi derslerine değinmiştir.¹¹ Hasan Yıldız'a gelince o, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin kuruluşunu, idarî ve ilmî yapısını incelediği çalışmasının üçüncü bölümünü bu medresenin ders programlarına ve müfredatına ayırmıştır.¹² Abdullah Erdem Taş ise tezinin ikinci bölümüne medreselerde ve Dârülfünûn'da okutulan

9 Öcal, "Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesinin Öğretim Süresi", 184.

10 *İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1340-1341/1924-1925)*, 104.

11 Aktaş, *II. Meşrutiyet Devrinde İslâm Felsefesi Dersleri*, 10-55.

12 Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 166-325.

İslâm tarihi dersini konu edinmiştir.¹³

Literatürdeki örnekleri verilen bu çalışmalar, makale konusunun belirlenmesine esin kaynağı olmuştur. Ancak son iki çalışmadan Yıldız'ın, konusu bakımından yalnızca medreselerdeki müfredatın ve ders programlarının üzerinde durması; Taş'ın ise medreselerde ve Dârülfünûn'da okutulan sadece İslâm tarihi dersini ele alması bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla bu makalede, Osmanlı medreseleri ile Dârülfünûn'un ilahiyat eğitimi veren kısımlarında okutulan siyer ve İslâm tarihi dersleri, her iki araştırmadan farklı olarak bütüncül bakış açısıyla ele alınacak ve aynı zamanda sözü edilen çalışmalarda tamamlanması gerekli görülen yönler makaleye dahil edilecektir. Öncelikle medreselerdeki müfredatın ve ders programlarının birincil kaynağı olan Meşihat Arşivi'ndeki *Ders Vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talebe Defterlerine* başvurulacaktır. Bununla birlikte Dârülfünûn açısından müfredat ve ders programlarını içeren *İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi* serisine müracaat edilecektir. Aynı zamanda makale konusuna katkı sağlayan diğer çalışmalardan da büyük ölçüde istifade edilecektir.

Makalenin kurgusunda kronolojik bir sıralama takip edilecektir. Zira siyer ve İslâm tarihi dersleri, ilk önce yüksek din eğitimi veren Dârülfünûn'un *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi*'nin müfredatında yer almış, daha sonra Osmanlı medreselerinin örgün eğitim müfredatına girmişti. Böylece bahse konu dersler medreselerle eş zamanlı bir şekilde *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye* ve onun yerine açılan *Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi*'nde okutulmuştu. *Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi* de kapatılınca siyer ve İslâm tarihi dersleri sadece Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin programında kalmıştı. Ardından medreselerin kapatılmasıyla bu dersler Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi müfredatında yer almıştı.

1. Osmanlı Dönemi Dârülfünûn'unda Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

1.1. Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi'nde İslâm Tarihi Dersi

Dârülfünûn'un dördüncü kez "Dârülfünûn-ı Şâhâne" adıyla resmî

13 Taş, 19. *Yüzyıl Tarih Telakkileri ve Darülfünun'da İslam Tarihi Dersleri*, 109-157.

olarak açıldığı 31 Ağustos 1900 tarihinden önceki girişimlerin¹⁴ hiçbirinde ilahiyat öğretimine veya ilahiyat alanına giren derslere Dârülfünûn'da yer verilmemiştir. Çünkü ilahiyat konuları medreselerin görev alanı olarak düşünülmüştür.¹⁵ Fakat bu son girişimle Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin üç bölümünden birini *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi* oluşturmuştur. *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*, *Ulûm-ı Riyâziyye ve Tabîiyye*, *Edebiyat* şubelerine önceki dönemden tevarüs eden *Mekteb-i Hukûk ve Mekteb-i Tıbbiyye-i Mülkiyye*'nin de eklenmesiyle Dârülfünûn-ı Şâhâne, beş bölümle/fakülteyle birlikte eğitim-öğretim hayatında yer almıştır.¹⁶ *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*'nin eğitim süresi dört yıl, *Ulûm-ı Riyâziyye ve Tabîiyye*, *Edebiyat* şubelerinin ise eğitim süresi üçer yıl olacak şekilde planlanmıştır.¹⁷

Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye'de; tefsir, hadis, usûl-i hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, ilm-i kelâm ve târîh-i dîn-i İslâm dersleri okutulacaktı.¹⁸ Tefsir dersini Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, hadis ve usûl-i hadisi Mehmed Esad Efendi, fıkıh dersini Sırrı Efendi, usûl-i fıkıhı Rahmi Efendi, ilm-i kelâmı Abdüllatif Efendi ve târîh-i dîn-i İslâm (İslâm tarihi) dersini Mahmud Esad Efendi verecekti.¹⁹ Daha sonraki tarihlerde bu derslerin okutulması için farklı isimler de görevlendirilmişti.

Eğitim süresi dört yıl olarak belirlenen *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*'de okutulması kararlaştırılan derslerden İslâm tarihinin ders programı içerisindeki yeri şu şekildeydi:

Tablo 1. Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi'nde İslâm Tarihi Dersi²⁰

Dersin Adı	1. Sene	2. Sene	3. Sene	4. Sene
Târîh-i Dîn-i İslâm	2	1	1	1
Toplam Haftalık Ders Saati	13	12	12	12

14 Dârülfünûn'un kuruluş aşamalarıyla ilgili bk. Öcal, "Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin Öğretim Süresi", 183.

15 Dölen, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi", 107.

16 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 8/524.

17 "Dârülfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi", 1/7, 660.

18 "Dârülfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi", 1/7, 663.

19 *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye*, 1319/1901, 72-73.

20 *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye*, 1321/1903, 66.

1321/1903 yılına ait Maârif Nezâreti Salnâmesi'nde yer alan bu programa göre İslâm tarihi dersi, *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*'nin dört sınıfında da okutulacaktı. 1. sınıfta haftalık toplam 13 saatlik 6 farklı ders arasında 2 saatle; 2, 3 ve 4. sınıflarda ise haftalık toplam 12'şer saatlik 6 farklı ders içerisinde 1'er saatle programda yer almıştı.

Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye'nin kuruluş aşamasında okutulması kararlaştırılan derslerde değişikliğe gidilmemekle birlikte zaman içerisinde bazı derslerin haftalık ders saatlerinde düzenleme yapıldığı ifade edilmektedir. Bu çerçevede Dârülfünûn-ı Şâhâne'de takip edilen ders programlarının 22 Mayıs 1904 yılında yeniden düzenlendiğini Emre Dölen hazırlamış olduğu tebliğ metninde belirtmektedir. Ayrıca Dölen, çalışmasında *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*'nin yeniden düzenlenen 1903-1904 ders yılındaki programına yer vermiştir.²¹ Daha önce târîh-i dîn-i İslâm ismiyle programda yer alan İslâm tarihi dersini, son düzenlemede siyer-i nebevî târîh-i dîn-i İslâm adıyla tedris programında göstermiştir. Geçmiş programa kıyasla saatlerinde değişiklik görülmeyen dersi, Dölen'in yeni programda bu şekilde isimlendirmesine anlam verilememiştir. Zira bir başka çalışmada *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*'nin 1908'e kadar programında herhangi bir değişiklik yapılmadığı ve siyer-i nebevî dersinin 1908 yılında ders programına eklendiği dile getirilmektedir.²²

Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye'de okutulacak İslâm tarihi dersinin içeriğiyle ilgili çok fazla bilgi edinilememiştir. Ders programında târîh-i dîn-i İslâm dersinin yanına düşülen nottaki "*Bunda bi'l-münâsebe eimme ve ulemâ-yı a'lâm-ı İslâm hazarâtının menâkıb ve âsâr-ı 'âliyesinden dahî ma'lûmât-ı lâzime verilir.*"²³ ifadelerine göre bu derste özellikle İslâm dünyasının önde gelen isimlerinin ve âlimlerinin hayatlarına dair örneklerden bahsedilmesi istenmiştir. Bununla birlikte İslâm tarihi dersine giren Mahmud Esad Efendi'nin *Târîh-i Dîn-i İslâm* isimli eserinin "*Dârülfünûn Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi'nde takrir edilen dersleri hâvî*" olacak şekilde hazırlanması, sözü edilen kitapta bahsedilen konuların İslâm tarihi dersinde takip edildiği anlamına gelecektir. Mahmud Esad Efendi'nin kitabında; Arap yarımadasının siyasî, coğrafi, etnik, dinî ve kültürel yapılarından, Hz. Pey-

21 Dölen, "Darülfünun'da İlâhiyat Öğretimi", 108. *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi*'ne ait ders programının bulunduğu bir başka çalışma için bk. Kara, "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri", 4.

22 Taş, 19. *Yüzyıl Tarih Telakkileri ve Darülfünun'da İslam Tarihi Dersleri*, 143, 145.

23 *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye*, 1321/1903, 66.

gamber'in doğumundan vefatına kadar yaşadığı olaylardan bahsedilmektedir. Dolayısıyla *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*'de İslâm tarihi derslerini okutan Mahmud Esad Efendi ve sonradan kadroya dahil edilen Mustafa Asım ve Tefvik Efendiler bu konuların üzerinde durmuş olmalıdır.²⁴

1.2. İstanbul Dârülfünûnu Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi'nde Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

Dârülfünûn-ı Şâhâne, en son açıldığı tarihten itibaren yaklaşık sekiz sene eğitim-öğretim faaliyetlerine ev sahipliği yapmıştır. Ancak II. Meşrûtiyet'in ilanının ardından Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin ismi "Dârülfünûn-ı Osmânî"ye dönüştürülmüştür. 1912 yılına gelindiğinde ise bu kez Dârülfünûn-ı Osmânî isminin kullanımı bırakılmış, onun yerine müesseseye "İstanbul Dârülfünûnu" adı verilmiştir.²⁵ Diğer taraftan yüksek din eğitiminin verildiği *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*, 1912 yılına kadar mevcut ismiyle anılmış, bu tarihten itibaren *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye*'nin yerini *İstanbul Dârülfünûnu Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi* almıştır.²⁶

Bu şube ile Edebiyat şubesinin program hazırlıklarına Maârif Nezâreti'nin 10 Nisan 1328/23 Nisan 1912 tarihli yazısıyla başlanmıştır. Öncelikle her bir şube için inceleme yapmak ve rapor hazırlamak üzere ayrı ayrı iki encümen seçilmiştir. Encümen üyeleri kapsamlı çalışmaların sonucunda bir mazbata hazırlamıştır. Mazbatanın çalışmamızla ilgili boyutuna gelince, *Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi*'nin *Ulûm-ı Kelâmîyye* ve *Ulûm-ı Fıkhiyye* şeklinde ikiye ayrılan kısımlarında siyer-i nebevî ve târîh-i dîn-i İslâm derslerinin ortak şekilde okutulması planlanmıştır. Dört yıllık tahsil sürecinin 1. sınıfında haftada 2 saat siyer dersi; 2. sınıfında haftada iki 2 saat, 3. sınıfında ise haftada 1 saat olmak üzere İslâm tarihi dersi okutulacaktı. Ancak encümen üyelerinin hazırladığı ve Maârif Nezâreti'ne sunulan mazbata, ekonomik şartların olumsuzluğu sebebiyle geri çevrilmişti. Bu yüzden kurulacak komisyonla yeni bir program hazırlanması cihetine gidilmişti. Yeni programda, müfredattaki bazı derslerin saatleri azaltılmışken siyer ve İslâm tarihi derslerine dokunulmamıştı.²⁷

24 Taş, *19. Yüzyıl Tarih Telakkileri ve Darülfünun'da İslam Tarihi Dersleri*, 138, 140-142.

25 Kara, "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri", 4.

26 Öcal, "Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesinin Öğretim Süresi", 184; Dölen, "Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi", 111.

27 Taş, *19. Yüzyıl Tarih Telakkileri ve Darülfünun'da İslam Tarihi Dersleri*, 145-149.

Dârülfünûn'un eğitim-öğretim, kayıt-kabul, ders ücretleri, nakil ve yapılacak sınavlar gibi uygulamalarını düzenleyen *İstanbul Dârülfünûnu'nun Teşkilât-ı İlmiyesi* başlıklı tâlimatı, 13 Mayıs 1329/26 Mayıs 1913 tarihinde Maârif Nezâreti tarafından yayımlanmıştı.²⁸ Yeni düzenleme aynı zamanda İstanbul Dârülfünûnu'nun şubelerinde okutulacak dersleri ve ders programlarını içermekteydi. Buna göre *Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi'*nde; tefsir, hadis, ilm-i ahlâk-ı şer'îyye ve tasavvuf, usûl-i fıkıh, fıkıh, ilm-i kelâm, siyer-i nebevî, târîh-i dîn-i İslâm ve târîh-i edyân, ilm-i hilâf, edebiyat-ı arabîyye, hikmet-i teşrî', târîh-i ilm-i fıkıh, târîh-i ilm-i kelâm, Arap felsefesi, felsefe ve târîh-i felsefe dersleri okutulacaktı. Ders programının yer aldığı düzenlemede ders yükleri, aylık ders saati (şuhûr-i dersîyye) şeklinde belirtilmişti. Örneğin siyer-i nebevî dersinin aylık ders saati 2, târîh-i dîn-i İslâm ve târîh-i edyân dersinin ise aylık ders saati 6 olarak kaydedilmişti.²⁹ Muhtemelen bu ders saatlerinden, dersin okutulacağı yarıyıl/sömestiri kastedilmekteydi. Dolayısıyla siyer ve İslâm tarihi derslerinin kronolojik içeriğini göz önünde bulundurduğumuzda; siyer dersi 1. sınıfta (2 yarıyıl), İslâm tarihi ise dinler tarihiyle birlikte 2, 3 ve 4. sınıflarda (6 yarıyıl) okutulacaktı.

Bahsedilen sınırlı bilgi dışında gerek ders programının yer aldığı bu tâlimatta gerekse ulaşabildiğimiz diğer çalışmalarda,³⁰ *Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi'*nde okutulan derslerin saatlerine, içeriklerine, kaynaklarına ulaşamadığından, siyer ve İslâm tarihi dersleriyle ilgili ayrıntılı bilgi verilememektedir. Kanaatimizce bunun nedeni, yapılan son düzenlemeden kısa bir süre sonra *İstanbul Dârülfünûnu Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi'*nin kapatılması sebebiyle ara dönemin yaşanmış olmasıdır. Nitekim 1914 yılında İstanbul medreseleri Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye ismiyle tek bir medrese haline getirilmişti. Dârülfünûn bünyesindeki *Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi* kapatılarak burada eğitim görenler Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin *âlî* kısmına nakledilmişti.³¹

28 Dölen, "Darülfünun'da İlâhiyat Öğretimi", 113.

29 "İstanbul Dârülfünûnu'nun Teşkilât-ı İlmiyesi", 1-2.

30 Ders isimlerinin ve programının yer aldığı birkaç çalışma için bk. Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 3-4/1225; Ayhan, "İlâhiyât Fakültesi", 256; Kara, "Türkiye'de İlâhiyat Fakülterleri", 4; Dölen, "Darülfünun'da İlâhiyat Öğretimi", 114.

31 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 8/524.

2. Osmanlı Medreselerinde Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

2.1. 1910 Yılında Medreselerde Yapılan İslah Sonrası İslâm Tarihi Dersi

Medreselerin ıslahına yönelik girişimler 1910 yılının başlarından itibaren hız kazandı. Yapılan hazırlıklar sonucu kamuoyuyla paylaşılan ıslah taslağının temel esaslarına bakıldığında; medreselerin eğitim süresinin, derslerin işleneceği vakitlerin, geleneksel medrese programına ilave edilen yeni derslerin düzenlendiği görülmektedir. Daha sonra bu taslak program hükümete sunulmuş, küçük çaplı değişikliklerin ardından padişahın onayı alınmış ve *Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi* ismiyle 13 Şubat 1325/26 Şubat 1910 tarihinde yayımlanmıştır.³²

Kırk sekiz maddelik nizamnâmede, medreselerin idaresinden eğitim-öğretim konularına ve okutulacak derslerin hangi yıllarda işleneceğine kadar birçok düzenleme yapılmıştır. Düzenlemenin çalışmamıza bakan yönü, medrese programına yeni eklenen birçok ders gibi siyer ve İslâm tarihi derslerinin ilk kez medrese müfredatında yer almasıydı.³³ Zira bu dersler Osmanlı medreselerinin örgün eğitim programı içerisinde bulunmamaktaydı.³⁴ Ancak medrese talebesinin siyer ve İslâm tarihi derslerinde okutulan konuları öğrenmediğini veya bu konular hakkında bilgi sahibi olmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü siyer ve İslâm tarihi, alan ve sınırları itibarıyla geleneksel ilim tasnifleri içerisinde yer almıştır. Dolayısıyla her ne kadar sözü edilen dersler takip edilen müfredatta bulunmasa da talebeler medrese dışında bu ilimleri tahsil etmiştir.³⁵

Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi, öteden beri medreselerde okutulan derslere yenilerinin eklenmesini veya gerekli görüldüğünde bazı derslerin müfredattan çıkarılmasını esnek hale getirmişti. Doğal olarak bu durumda “en faydalı olma” prensibi gözetilecekti.³⁶ Bu bağlamda nizamnâmenin yayımlanmasından bir süre sonra derslerde ve programlarda

32 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 1-2/121-123; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 127-131.

33 “Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi”, 2/2, 134-135.

34 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 131, 135.

35 Taş, *19. Yüzyıl Tarih Telakkileri ve Darülfünun'da İslam Tarihi Dersleri*, 109-115.

36 “Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi”, 2/2, 133.

güncellemeye gidilmiş, İslâm tarihi dersi programda şu şekilde yer almıştı.

Tablo 2. Islâh-ı Medâris Sonrası İlk Programa Göre İslâm Tarihi Dersi³⁷

Dersin Adı	1. Sene	2. Sene	3. Sene
Târîh-i İslâm	1	1	1
Toplam Haftalık Ders Saati	6	6	6

Bu program 15 Temmuz 1328/28 Temmuz 1912 yılında tadil edilen ikinci programdan önce uygulandı. Üç seneyi ihtivâ eden programda İslâm tarihi dersi her sınıfta okutulmakta, 1. ve 2. sınıflardaki haftalık toplam 6'şar saatlik 5 farklı dersin arasında 1'er saatle, 3. sınıfta ise haftalık toplam 6 saatlik 6 farklı dersin içerisinde 1 saatle programda yer almaktaydı.

Yukarıdaki ders programında haftalık ders saatlerinin azlığı dikkat çekmektedir. Ancak medreselerde okutulan derslerin sadece bunlardan ibaret olduğu düşünülmemelidir. Çünkü *Medâris-i İlmiyye Nizamnâme-si'*ne göre cuma günleri dışında her gün üçer ders işlenecek, şimdiye kadar camilerde okutulan derslere aynen devam edilecekti. Müfredata yeni eklenen dersler ise öğleden önce ve öğleden sonra olmak üzere dersanelerde ve uygun görülen mekanlarda işlenecekti.³⁸ Dolayısıyla programa yansıyan dersler müfredata yeni eklenen ve dersanelerde okutulması planlanan derslerin dağılımından ibaretti.

Bir başka tarihte yine nizamnâme gereğince medâris-i ilmiyye dershânelerinin programlarını gözden geçirmek için tedris komisyonu kurulmuştu.³⁹ Bu komisyon 1912 yılı sene sonu imtihanlarından elde edilen izlenimle bir çalışma yürütmüş, 15 Temmuz 1328/28 Temmuz 1912 tarihinde ikinci defa tadil edilen program uygulanmak üzere medrese dershânelerine gönderilmişti.⁴⁰

37 MŞH, *MMTMMV*, 2061, 163; MŞH, *MMTD*, 2201, 7b.

38 "Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi", 2/2, 133.

39 MŞH, *MMTMMV*, 2061, 162; MŞH, *MMTD*, 2200, 54b.

40 MŞH, *MMTMMV*, 2061, 168.

**Tablo 3. 15 Temmuz 1328/28 Temmuz 1912 Tarihli Programa Göre
İslâm Tarihi Dersi⁴¹**

Dersin Adı	1. Sene	2. Sene	3. Sene	4. Sene
Târîh-i Arap ve İslâm	-	-	-	1
Toplam Haftalık Ders Saati	6	6	6	6

Uygulamaya konulan bu yeni program bir öncekiyle kıyaslandığında, târîh-i İslâm dersinin isminin değiştiği, ilk üç sene düzenli şekilde okutulan dersin sadece dördüncü sınıfla sınırlandırıldığı görülecektir. Son haliyle İslâm tarihi dersi 4. sınıftaki haftalık toplam 6 saatlik 6 farklı dersin arasında 1 saatle okutulacaktı ve ders kitabı olarak da Efdaleddin Bey'in *İslâm Tarihi*⁴² isimli eseri takip edilecekti.⁴³

Yeni medrese sisteminde talebeler bir üst sınıfa geçmeden önce gelecek dönemde okuyacakları dersler belirlenir ve aynı zamanda mevcut programda bulunan derslerin değerlendirmesi yapılırdı. Bu çerçevede, görevlendirilen bir komisyon/encümen-i muallimîn marifetiyle 1913 ve 1914 yılında takip edilecek ders programları hazırlanmıştı. Buna göre 1912 yılındaki programda târîh-i Arap ve İslâm olan dersin adı, uygulamaya koyulan her iki programda da târîh-i İslâm ismiyle yer almıştı. İsim değişikliği dışında dersin okutulduğu sınıf ve haftalık ders saatinde herhangi bir değişiklik olmamıştı.

**Tablo 4. 15 Eylül 1329/28 Eylül 1913 ve 9 Temmuz 1330/22
Temmuz 1914 Tarihli Düzenlemelere Göre İslâm Tarihi Dersi⁴⁴**

Dersin Adı	1. Sene	2. Sene	3. Sene	4. Sene	5. Sene	6. Sene
Târîh-i İslâm	-	-	-	1	-	-
Toplam Haftalık Ders Saati	6	6	6	6	6	6

41 MŞH, *MMTMV*, 2061, 84, 92; MŞH, *MMTD*, 2201, 8a.

42 İbnü'l-Cevâd Efdaleddin, *Muhtasar İslâm Tarihi*. Efdaleddin Bey hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Baş, "Târîh-i Osmânî Encümeni Kurucularından Efdaleddin (Tekiner) Beyin Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği Üzerine", 167-204.

43 MŞH, *MMTMV*, 2061, 93.

44 MŞH, *MMTD*, 2201, 40b; MŞH, *MMTMV*, 2063, 31, 35.

1910 yılında başlatılan ıslah teşebbüsüyle medreselere getirilen yeniliklerin uygulanabilirliği hep tartışma konusu olmuştur. Ekonomik ve fizikî imkansızlıklar, devletin içinde bulunduğu savaş koşulları ıslahın gerçekleşme boyutunu güçleştirmiştir. Hatta zaman geçtikçe ıslahın uygulanamadığı kanaati hâkim olmuştur.⁴⁵ Bütün güçlüklerle rağmen sadece siyer ve İslâm tarihi dersleri açısından dikkat çektiğimiz gelişmeler, medreselerin ıslahı konusunda yoğun bir çabanın sarf edildiğini göstermektedir. Bir başka açıdan da bu dönemi, 1914 yılında medreselerde yapılacak olan köklü reformun ön hazırlığı şeklinde düşünmek yanlış olmasa gerektir.

2.2. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

2.2.1. 1914 Yılından İtibaren Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

Medreselerdeki reform çabaları Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi döneminde (16 Mart 1914-6 Mayıs 1916) kapsamlı bir ıslahata dönüşmüştü. 1914 yılında yapılan düzenlemeyle İstanbul'daki medreseler Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ismiyle bir çatı altında toplanmıştı. *Tâlî kısım-ı evvel, tâlî kısım-ı sâni ve âlî* olmak üzere üç kısma ayrılan medresede her bir kısmın eğitim süresi dört yıl olarak belirlenmişti. Yapılan düzenlemelere kuruluş nizamnâmesinde⁴⁶ yer verilmişti. Ayrıca medresede okutulması kararlaştırılan dersler nizamnâmenin ekinde sayılmıştı. Buna göre medresenin *tâlî* kısmında; Kur'ân-ı Kerîm, tefsir, hadis, ilm-i fıkıh, usûl-i fıkıh, ilm-i kelâm, sarf ve lugat, nahiv, mantık, belâgat, vaz', âdâb, mükâleme-tatbîkât ve kitâbet-i arabîyye, siyer-i nebî, târîh-i enbiyâ ve hulefâ, târîh-i İslâm ve edyân, târîh-i umûmî ve osmânî, felsefe, Türkçe (kıraat, imlâ, kavâ'id, kitâbet, edebiyat), Fârisî, coğrafya-yı umûmî ve osmânî, riyâziyyât (hesâb-ı amelî ve nazarî, hendese, cebir, müsellesât, mihânîk, hey'et, usûl-i defterî), tabîyyât (mevâlîd-i selâse, malûmât-ı zirâiyye, hikmet, kimyâ), malûmât-ı fenniyye, malûmât-ı ahlâkiyye, malûmât-ı ictimâiyye, malûmât-ı kânûniyye, hıfzıssıhha, ilm-i ictimâ' ve terbiyye, ilm-i iktisâd ve mâlî, hitâbet ve mev'iza, hutût, elsine ve terbiye-i bedeniyye

45 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 1-2/124-125; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, 135-145.

46 "İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi", 2/6, 1325-1330; "İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi", 249-254.

dersleri okutulacaktı.⁴⁷

Medresenin *âlî* kısmında ise tefsir, hadis (usûl-i hadis ile beraber), ilm-i fıkıh (târîh-i ilm-i fıkıh ile beraber), usûl-i fıkıh, hilâfiyyat, ilm-i kelâm (târîh-i ilm-i kelâm ile beraber), felsefe (ruh, ahlak, mâbadü't-tabîyyât, târîh-i felsefe, felsefe-i İslâmiyye), edebiyat-ı arabiyye, hukuk ve kavânîn derslerinin okutulması kararlaştırılmıştı. Medrese programına dahil edilen bu derslerde herhangi bir değişikliğe ihtiyaç duyulduğu takdirde nasıl bir usul takip edileceği de belirlenmişti. Ders vekilinin başkanlığında medrese müdürleri ve muallimleri arasından Meşihat makamınca seçilecek ve görevlendirilecek en az otuz kişilik heyet müfredat güncellemesini gerçekleştirecekti.⁴⁸

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde okutulacak derslere ait ilk program Cerîde-i İlmiyye'nin eki olan Nüsha-i Fevkalâde'de yayımlandı. Buna göre siyer ve İslâm tarihi dersleri programda şu şekilde yer aldı.

**Tablo 5. 20 Zilkade 1332/10 Ekim 1914 Tarihli Programa Göre
Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri⁴⁹**

Dersin Adı	Tâlî Kısım-ı Evvel				Tâlî Kısım-ı Sâni			
	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Siyer-i Nebî	-	-	-	-	-	-	2	1
Târîh-i İslâm ve Edyân	-	-	-	-	-	-	-	2
Toplam Haftalık Ders Saati	24	24	24	24	24	24	24	24

Nizamnâmede Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin *tâlî* kısmında okutulacak dersler arasında yer alan siyer ve İslâm tarihi, tabloda görüldüğü üzere *tâlî kısım-ı sâni* aşamasına programlanmış; İslâm tarihi dersi, dinler tarihiyle birlikte işlenmiştir. Siyer dersi, *tâlî kısım-ı sâni*'nin 7. sınıfında okutulan haftalık toplam 24 saatlik 10 farklı ders arasında 2 saatle; *tâlî kısım-ı sâni*'nin 8. sınıfında ise okutulan haftalık toplam 24 saatlik 12 farklı ders arasında 1 saatle ders programına dahil edilmiştir. İslâm tarihi dersine gelince bu ders, sadece *tâlî kısım-ı sâni*'nin 8. sınıfındaki haf-

47 "İslâm-ı Medâris Nizamnâmesi", 2/6, 1329-1330.

48 "İslâm-ı Medâris Nizamnâmesi", 2/6, 1325, 1329.

49 "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin Ders Cetveli", 371-383.

talik toplam 24 saatlik 12 farklı dersin içerisinde 2 saatle programda yer bulmuştur.⁵⁰

Yayımlanan ilk programın ardından ders programının ve müfredatın güncellenmesine yönelik çalışmalar sürdürülmüştür. Okutulan derslerin müderris ve muallimlerine, ders vekilinin başkanlığında düzenlenecek toplantılara katılmaları amacıyla davetler gönderilmiştir. Bu bağlamda diğer derslerde olduğu gibi siyer, târîh-i İslâm ve edyân müderris ve muallimleri müzakereye çağırılmıştır. Aynı müzakereye tarih grubu derslerini (târîh-i osmânî, târîh-i umûmî vd.) okutan isimlerin de katılımı sağlanmıştır. Siyer dersi hakkında yapılacak müzakere için Fatih dersiâmlarından Rizeli Ali Haydar Efendi ve Köstenceli Mehmed Rıza Efendi, Bayezid dersiâmlarından Hadimli Hüseyin Efendi'ye çağrıda bulunulmuştur. Târîh-i İslâm ve edyân dersine gelince Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi Reisi Mahmud Esad Efendi, Bayezid dersiâmlarından ve aynı zamanda mebus olan Karahisarlı Kâmil Efendi, Süleymâniye dersiâmlarından Silifkeli Mehmed Emin Efendi'ye davet gönderilmiştir. Tarih dersleri hakkında ise müzakerelerde bulunmak üzere Manastır Maârif Eski Müfettişi Receb Efendi, Beşiktaş Numûne Mektebi Müdürü Halid Bey, Üsküdar İttihâd Numûne-i Sultânîsi muallimlerinden Efdaleddin Necati Bey, İzmit Mebusu Abdullah Efendi, Tercüman-ı Hakikat Ser-muharriri Ağa oğlu Ahmed Bey, Târîh-i Encümen azasından Ahmed Refik Bey, Dârümuallimîn Tatbîkât Müdürü İhsan Bey, Târîh-i Encümen Kâtibi Münir Bey ve Sebîlürreşâd muharrirlerinden Tâhir el-Mevlevî toplantıya çağırılmıştır. Müzakere, 27 Teşrîniyyel 1330/9 Kasım 1914 Pazartesi günü saat yedide yapılacak şekilde planlanmıştır.⁵¹

Belirtilen tarih ve saatte, davet edilen müderris ve muallimler ile ders vekili başkanlığında teşekkül eden meclisin doğal üyeleri müzakerelere başlamıştır. Öncelikle müfredatta bulunan siyer, İslâm tarihi ve diğer tarih grubu derslerin okutulacağı dönemler görüşülmüştür. Bu görüşmeler neticesinde *tâlî kısım-ı evvelin* birinci senesinde tarih dersinin müfredatta bulunmaması üzerine aynı senede okutulan dört saatlik fıkıh dersinin iki saati İslâm tarihine verilmiştir. Buna göre *tâlî kısım-ı evvelin* birinci senesinin ilk döneminde peygamberler tarihi, ikinci dönemi ile

50 Tâlî kısım-ı evvel ve kısım-ı sâninin bütün derslerini içeren program hakkında bk. Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 172.

51 MŞH, *MMTD*, 2197, 8a-8b, 9b-10a; MŞH, *MMTD*, 2202, 4b, 7a.

ikinci senede İslâm tarihi dersi programda yer alacak, takip eden yıllarda da diğer tarih dersleri okutulacaktır. Siyer dersine gelince bu dersin, *tâlî kısım-ı sâñnin* yedinci ve sekizinci seneleri için programda bulunması kararlaştırılmıştır.⁵² Ancak bazı değişikliklerin ardından yayımlanan ve ileride temas edilecek olan ikinci programda siyer dersi sadece *tâlî kısım-ı sâñnin* yedinci senesinde bulunacaktır.

Siyer-i nebî, târîh-i enbiyâ ve İslâm isimleriyle programda yer verilen derslerde takip edilecek kaynaklar yine bu müzakere meclisinde kararlaştırıldı. Siyer'de İbn Hişam'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye*⁵³ isimli eseri okutulacaktı. Târîh-i enbiyâ ve İslâm dersinde ise *kısım-ı evvelin* birinci sınıfının ilk döneminde peygamberler tarihi için Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kıyas-ı Enbiyâ*'sının Hz. Peygamber dönemine kadar olan birinci cildi;⁵⁴ İslâm tarihine gelince birinci sınıfın ikinci dönemi ve ikinci sınıfı da kapsayacak şekilde Efdaleddin Bey'in *Muhtasar Târîh-i İslâm*⁵⁵ isimli eseri ders kitabı olarak belirlenmişti.⁵⁶

Belirlenen eserlerin derslerde takip edilmesine itina gösterildiği anlaşılmaktadır. Bir defasında Vâlîde Dershanesi İslâm tarihi Muallimi Süreyya Bey, okutulması Meşihat makamınca onaylanan tarih kitabını bırakmış ve onun yerine Dava Vekili Uşaklı Hamdi Efendi'nin *Yeni Târîh-i İslâm*⁵⁷ isimdeki eserini ders kitabı olarak takip etmişti. Süreyya Bey, medrese yönetimi tarafından uyarılmıştı. Fakat yapılan uyarı dikkate alınmayınca bu konu daha üst mercilere iletilmişti.⁵⁸

Alınan kararlar neticesinde okutulacak dersler ve kaynaklarla birlikte *tâlî kısım-ı evvelin* birinci ve ikinci sınıflarında, peygamberler tarihiyle başlayan ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar süren döneme ait tarih bilgisinin medrese talebesine kazandırılması hedeflenmişti.⁵⁹ Diğer taraftan karşılaşılan sorunlara çözüm üretme noktasında çalışmalar yü-

52 MŞH, MMTD, 2202, 10a.

53 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*.

54 Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*.

55 İbnü'l-Cevâd Efdaleddin, *Muhtasar İslâm Tarihi*.

56 MŞH, MMTD, 2202, 10a.

57 Uşşâkî Hamdi Efendi, *Yeni Târîh-i İslâm*.

58 MŞH, MMTMMV, 2065, 70.

59 "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesinde Tadrîsi Mukarrer Kitaplar İle Sûret-i Tadrîsi Mübeyyen Muhtıra", 18.

rütülmekteydi. Örneğin 29 Teşrînevvel 1330/11 Kasım 1914 tarihinde yapılan müzakere konularından birisi siyer dersinde okutulacak kaynakla ilgiliydi. İlk önce İbn Hişam'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye* isimli eseri ders kitabı olarak belirlenmişti. Ancak eserin yeterli sayıda matbu nüshasının bulunmaması sebebiyle şimdilik İsmail Hakkı Bey'in *Mukaddimât-ı Siyer-i Celîle-i Nebeviyye'si*,⁶⁰ o bitirildikten sonra da Buhârî'nin *Kitabü'l-Megâzî'si*⁶¹ okutulması kararlaştırılmıştı.⁶² İçerisinde bulunan şartlar Arapça klasik siyer kaynağı olan İbn Hişam'ın eserinden İsmail Hakkı Bey'in Türkçe modern siyer eserine geçişi gerekli kılıyordu. İfade edildiği üzere medrese talebesinin ders kitabına daha kolay erişimi bu değişikliği beraberinde getirmişti. Sözü edilen değişiklik başka amaçlara matuf olmasa gerektir. Bunun aksi düşünüldüğünde, örneğin dil problemi gibi bir etkenin ders kitabı değişikliğine sebep olduğu akıllara gelebilir. Ancak İsmail Hakkı Bey'in kitabından sonra yine Arapça klasik bir eser olan Buhârî'nin ilgili bölümünün okutulması kararı, bu ihtimali zayıflatmaktadır. Diğer taraftan mevcut tablo, medreselerin ıslahına öncülük eden isimlerin klasik modern eserler ya da diller arasında katı bir tutum içerisinde olmadıkları izlenimini vermektedir.

Yukarıda bahsedilen müzakereler neticesinde yayımlanan ilk programın ardından müfredatın tamamını kapsayan birtakım değişiklikler yapılmıştır. Yürürlük tarihi 29 Zilhicce 1332/18 Kasım 1914 olarak kabul edilen ikinci programa⁶³ siyer ve İslâm tarihi dersleri aşağıdaki şekilde yansımıştır.

60 İsmail Hakkı İzmirli, *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*.

61 Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, 4/1453-1621.

62 MŞH, *MMTD*, 2202, 11b; "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesinde Tadrîsi Mukarrer Kitaplar İle Sûret-i Tadrîsi Mübeyyen Muhtıra", 20.

63 Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 175.

**Tablo 6. 29 Zilhicce 1332/18 Kasım 1914 Tarihli Programa Göre
Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri⁶⁴**

Dersin Adı	Tâlî Kısım-ı Evvel				Tâlî Kısım-ı Sâni			
	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Târîh-i Enbiyâ ve İslâm	2	2	-	-	-	-	-	-
Siyer-i Nebî	-	-	-	-	-	-	2	-
Toplam Haftalık Ders Saati	24	24	24	24	24	24	24	24

İlk programa kıyasla ikinci programda İslâm tarihi dersi, peygamberler tarihiyle birleştirilmiş ve ders saati artırılarak *kısım-ı evvelin* ilk iki yılına planlanmıştı. Böylece müfredatta târîh-i enbiyâ ve İslâm ismiyle yer alan bu ders, *tâlî kısım-ı evvelin* 1. sınıfında okutulan haftalık toplam 24 saatlik 11 farklı dersin içerisinde 2 saat; yine *tâlî kısım-ı evvelin* 2. sınıfında okutulan haftalık toplam 24 saatlik 11 farklı dersin arasında 2 saat olarak işlenecekti. Siyer dersi ise önceki programa göre *tâlî kısım-ı sâni'nin* 8. sınıfından çıkarılıp sadece *tâlî kısım-ı sâni'nin* 7. sınıfında bulunan haftalık toplam 24 saatlik 10 farklı ders içerisinde 2 saat okutulacaktı.⁶⁵

10 Zilkade 1332/1 Ekim 1914 tarihli *İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi*'yle Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ismini alan yeni yapılanmanın katettiği aşamalar sıklıkla gözden geçirilmekteydi. Bu bakış açısından hareketle 1914-1915 eğitim-öğretim yılı sonunda yapılan imtihanların ardından elde edilen bulgular üzerine yeniden bir değerlendirme ihtiyacı hasıl oldu. Meşihat makamının tayin ettiği otuz sekiz kişilik encümen-i mahsus, ders vekilinin başkanlığında çalışmalara başladı. Medreselerin *tâlî* ve *âlî* kısımlarında takip edilen mevcut programlar ile kurulması kararlaştırılan Medresetü'l-Mütehassisîn'de uygulanacak müfredat üzerine encümen-i mahsus kapsamlı bir çalışma yürüttü. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde görev yapan müdürlerden ve müderrislerden oluşan encümenin üç gün boyunca yürüttüğü müzakereler sonucunda oluşturulan

64 MŞH, *MMTD*, 2202, 10a, 11b; "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Ders Cetveli", 14-15; "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesinde Tedrîsi Mukarrer Kitaplar İle Sûret-i Tedrîsi Mübeyyen Muhtıra", 20; Ayrıca bu dersleri okutan isimler için bk. MŞH, *MMTD*, 2202, 21a, 23a.

65 Tâlî kısım-ı evvel ve kısım-ı sâni'nin bütün derslerini içeren program hakkında bk. Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 174.

ders programları Meşihat makamına arz edildi.⁶⁶ Ayrıca encümen üyelerinden birisinin “*felsefe ve Fârisî'nin tezyîdi ve biyoloji ile bi'l-hâssa insan fizyolojisinin ilavesi şartıyla kabul ederim.*” şerhini düşmesi, kararların çetin müzakereler neticesinde alındığını gösterir nitelikteydi.⁶⁷

Şeyhülislâmın onayının ardından Cerîde-i İlmiyye’de yayımlanan, Ders Vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talebe defterlerinde 7 Temmuz 1331/20 Temmuz 1915 tarihiyle yer alan kararla Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin ders programında üçüncü kez değişikliğe gidilmiş ve bu değişiklikle İslâm tarihi dersi tablodaki şekliyle programda yer almıştı.

Tablo 7. 7 Temmuz 1331/20 Temmuz 1915 Tarihli Programa Göre İslâm Tarihi Dersi⁶⁸

Dersin Adı	Tâlî Kısım-ı Evvel				Tâlî Kısım-ı Sâni			
	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Târîh-i İslâm	2	1	1	1	2	-	-	-
Toplam Haftalık Ders Saati	24	24	24	24	24	24	24	24

İlk iki ders programından farklı olarak burada siyer-i nebî dersinin müfredattan çıkarıldığı görülmektedir. Diğer taraftan önceki programlarda târîh-i İslâm ve edyân, târîh-i enbiyâ ve İslâm isimleriyle müfredatta bulunan dersin ismi târîh-i İslâm şeklini almıştır. Bu haliyle İslâm tarihi dersi, *tâlî kısım-ı evvelin* ilk yılında okutulan haftalık toplam 24 saatlik 9 farklı dersin arasında 2 saatle, *tâlî kısım-ı evvelin* ikinci ve üçüncü sınıflarında okutulan haftalık toplam 24 saatlik 10 farklı dersin içerisinde 1 saatle, yine *tâlî kısım-ı evvelin* dördüncü senesinde okutulan haftalık toplam 24 saatlik 11 farklı dersin arasında 1 saatle; *tâlî kısım-ı sâni'nin* ise yalnızca ilk senesindeki haftalık toplam 24 saatlik 12 farklı dersin içerisinde 2 saatle programda yer almıştır.⁶⁹

66 MŞH, *MMTMMV*, 2071, 53; “Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Tedrîsât Cetvelleri”, 88.

67 MŞH, *MMTMMV*, 2069, 110.

68 MŞH, *MMTMMV*, 2069, 111; MŞH, *MMTMMV*, 2071, 49; MŞH, *MMTD*, 2202, 69a; “Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Tedrîsât Cetvelleri”, 89.

69 Tâlî kısım-ı evvel ve kısım-ı sâni'nin bütün derslerini içeren program hakkında bk. Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 178.

1915-1916 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanacak yeni ders programının ardından müfredattaki derslerin içerikleri, kaynakları ve işleniş biçimleri de müzakerelere konu edildi. Bu bağlamda alınan kararlar 4 Teşrînisânî 1331/17 Kasım 1915 tarihinde şeyhülislâmın onayına sunuldu. Karar metnine İslâm tarihi dersi özelinde bakıldığında *tâlî kısım-ı evvel* ve *sânîn*in farklı sınıflarında haftalık toplam yedi saat dersin işleneceği öncelikle vurgulandı. Kur'ân-ı Kerîm'de ismi geçen peygamberlerin tarihi, muhtasar Arap tarihi, Asr-ı Saâdet, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Tavâif-i Mülûk olarak isimlendirilen diğer İslâm devletlerinin tarihleri takip edilecek konulardı. Ayrıca Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı Enbiyâ* isimli eseri ders kitabı olarak belirlenmişti.

Birinci sınıftaki İslâm tarihi dersinde, *Kısas-ı Enbiyâ*'nın kırk altı sayfadan ibaret olan "Târîh-i Enbiyâ" kısmı yedi sekiz derste tamamlandıktan sonra Tâhir el-Mevlevî'nin *Tarih Hulâsaları*⁷⁰ isimli eserine geçilecek ve bu kitaptan "İslâm Öncesi Arap Tarihi" dört beş derste okutulacaktı. Akabinde Hz. Peygamber'in doğumundan hicrete kadar olan konular işlenecekti.

İkinci sınıfa gelince, Hz. Peygamber'in hicretinden vefatına kadar yaşanan olaylar anlatılacak ve üç yüz altmış dört sayfadan ibaret olan *Kısas-ı Enbiyâ*'nın birinci, ikinci, üçüncü ciltlerindeki Asr-ı Saâdet dönemi konuları tamamlanacaktı.

Üçüncü sınıf İslâm tarihinde ise dört yüz otuz sekiz sayfadan müteşekkil bulunan Hulefâ-yi Râşidîn dönemine başlanacak ve dördüncü sınıfın ilk yarıyılı sonuna kadar Hulefâ-yi Râşidîn dönemi anlatılacaktı. Dördüncü sınıfın ikinci dönemine başlandığında yüz altmış beş sayfadan oluşan Emevî tarihi konu edilecekti. Beşinci sınıf İslâm tarihi dersinde ise yüz yetmiş yedi sayfada anlatılan Abbâsî dönemi ve dört yüz otuz sayfadan oluşan tavâif-i mülûk-i İslâm tarihi gösterilecekti. On birinci ciltte başlayan Osmanlı Tarihi kısmına gelince İslâm tarihi dersi nihayete erdirilecekti.

Bu şekilde planlanan İslâm tarihi dersinin uygulamasına yönelik dikkat çekilen iki nokta, alınan kararın devamına eklenmişti. Üzerinde durulan birinci mesele, ders saatlerine göre dağılımı gerçekleştirilen konular şayet planlanan zaman içerisinde bitirilemezse kronolojiyi

70 Tâhir el-Mevlevî, *Medâris-i İslâmiyye Talebesine Tarih Hulâsaları*.

bozmaksızın bazı konuların özet geçilmesine yönelikti. Diğer meseleye gelince, önceki programdan farklı olarak son düzenlemede İslâm tarihi dersinin saati artırılmıştı. Müfredata yeni eklenen konulardan talebenin geri kalmaması amacıyla 1915-1916 eğitim-öğretim yılında sınırlı kalacak şekilde üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıflarda peygamberler tarihinin ardından Asr-ı Saâdet ve mümkün olursa Hulefâ-yi Râşidîn dönemleri kısaca anlatılacaktı.⁷¹

İstanbul'da Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin kuruluşunun ardından bu medresenin birer şubesi olmak üzere taşrada da "Beş Senelik Taşra Medârisi"nin tesisine karar verildi. Osmanlı vilayetlerinde bulunan ilmiye medreselerinin ihyâsıyla hem Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde ileri düzey eğitim görecek öğrenci yetiştirilecek hem de köylerde ve kasabalarda ihtiyaç duyulan imamlık, hatiplik, vaizlik, müderrislik ve muallimlikler için ilmî yeterliliğe sahip insan kaynağı sağlanacaktı. 1915-1916 eğitim-öğretim yılından itibaren hizmet vermek üzere Bursa, Eskişehir, Uşak, Manisa, Tire, Ödemiş, Konya, Kayseri, Karahisâr-ı Sâhib, Amasya, Maraş, Harput, Kastamonu ve Edirne merkezlerinde Beş Senelik Taşra Medreseleri kurulmuştu.⁷²

Beş Senelik Taşra Medreseleri'nin kuruluşuyla daha önce farklı isimler altında açılan medreseler ilga edilmişti. Ayrıca ıslâh-ı medâris yapılanmasına uygun şekilde tesis edilen ve eğitim-öğretimi sürdüren medreseler de *Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi* gereğince kapatılmıştı. Kısacası taşradaki medreselerin Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin şubeleri olacak şekilde tek çatı altında toplanması planlanmıştı.⁷³

Buldukları şehirlerin isimleriyle açılan ve daha sonra da yenilerinin açılması düşünülen taşra medreselerinin ders programları hazırlanarak Meşihat makamının onayına sunulmuştu. Beş senelik bir müfredatın takip edileceği medreselerde İslâm tarihi dersinin programdaki dağılımı şu şekildeydi.

71 MŞH, *MMTMMV*, 2072, 37-38.

72 "Vilâyât Medâris-i Tâliyyesi", 216.

73 MŞH, *MMTMMV*, 2071, 80.

Tablo 8. Taşra Medreselerinde İslâm Tarihi Dersi⁷⁴

Dersin Adı	Beş Senelik Taşra Medârisi Ders Cetveli				
	1.	2.	3.	4.	5.
Târîh-i İslâm	1	1	1	1	1
Toplam Haftalık Ders Saati	24	24	24	24	24

Taşra medreselerinin 1. sınıfında 12, 2. sınıfında 13, 3. ve 4. sınıflarında 11, 5. sınıfında ise 13 farklı ders programda bulunmaktaydı. Haftalık 24 saat okutulan bu ders dağılımı içerisinde İslâm tarihi dersi her sene birer saatlik ders yüküyle programdaki yerini almıştı.⁷⁵ Örneğin Amasya Medresesi'nde İslâm tarihi dersini, her sınıfta haftada bir saat olacak şekilde Çerkeşli Hacı Bekir Efendi okutacaktı. Bunun karşılığında bir saatlik ders ücreti 15 kuruş olmak üzere aylık toplamda 300 kuruş ücret alacaktı.⁷⁶

Diğer derslerde olduğu gibi İslâm tarihi dersinin de konuları ve bu derste okutulacak kitap belirlenmişti. 1. sınıftan son sınıfa kadar önce Kur'ân-ı Kerîm'de ismi geçen peygamberler ve İslâm'ın gelişinden önceki Arap tarihi özetle anlatılacaktı. Ardından Asr-ı Saâdet ile Hulefâ-yi Râşidîn dönemleri bir nebze daha ayrıntılı işlenecekti. Emevîler, Abbâsîler, Endülüs Emevîleri ve Tavâif-i Mülûk dönemlerine ait bilgiler kısa kısa verilecekti. Bu konuları ihtivâ eden ders kitabı hazırlanıncaya kadar Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*'sından ilgili kısımlar takip edilecekti.⁷⁷

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin kuruluşunun ardından siyer ve İslâm tarihi dersleri, *tâlî kısım-ı evvel* ve *tâlî kısım-ı sâni* ile Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin şubesi konumunda bulunan Beş Senelik Taşra Medreseleri'nin müfredatında yer almıştır. Ancak uygulamaya konulan son programlarda, siyer dersinin müfredattan çıkarıldığı görülmektedir.

74 MŞH, *MMTD*, 2202, 67b-68a; Muallim Emin Bey, "Târihçe-i Tarîk-i Tedrîs", 668.

75 Programdaki diğer derslerin dağılımı için bk. Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 189-192.

76 MŞH, *MMTMMV*, 2071, 218.

77 MŞH, *MMTMMV*, 2071, 301.

Hız. Peygamber döneminin anlatıldığı siyer konularının, İslâm tarihi dersinin içeriğine dahil edilmesiyle böyle bir adım atıldığı düşünülmektedir.

2.2.2. 1916 Yılından İtibaren Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhüislâmlığı döneminde (16 Mart 1914-6 Mayıs 1916) medreselerde başlayan ıslah çalışmaları, kendisinden sonra şeyhüislâmlık görevine getirilen Musa Kazım Efendi döneminde de (8 Mayıs 1916-8 Ekim 1918) sürdürülmüştür. Onun medreselerin ıslahı yönündeki gayret ve çabaları, şeyhüislâmlığı döneminde yaptığı en önemli işlerden birisi olarak görülmüştür.⁷⁸ Daha önce medreselerin, "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi" ismiyle aynı çatı altında toplandığı yapılanma genel olarak korunmuştur. Ancak medresedeki eğitim devrelerinin/kısımlarının isimleri değiştirilmiş, medrese sisteminin sınıf düzeni ve öğrenci kabul şartları güncellenmiştir. Dolayısıyla yapılan değişikliklerin biri isimlendirme konusunda, diğeri ise esas ilgilendiren birkaç konuda gerçekleştirilmiştir.⁷⁹

Musa Kazım Efendi döneminde yapılan düzenlemeyle; *tâlî kısım-ı evvel*, *tâlî kısım-ı sâni* ve *âlî* kısımları yerine sırasıyla *ibtidâ-i hâriç*, *ibtidâ-i dâhil* ve *sahn* isimleri kullanılmaya başlamış; dörder yıllık eğitim süreleri üçer yıla düşürülmüştür. Bu kısımların üzerinde bulunan *Medresetü'l-Mütehassısın*'in ismi ise *Medrese-i Süleymâniyye*'ye dönüştürülmüş, iki yıl olan eğitim süresi üç yıla çıkarılmıştır. Bahsedilen değişikliklerle birlikte diğer birtakım düzenlemeleri içeren *Medâris-i İlmiyye Hakkında Kanun* 10 Cemâziyelâhir 1335/2 Nisan 1917 tarihinde yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.⁸⁰

Kanunun yürürlüğe girdiği tarihin öncesinde ve sonrasında, müfredat ve ders programları üzerine Ders Vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talebe'de geniş katılımlı müzakereler gerçekleştirilmiştir. Müzakereler sonucunda bu döneme ait hazırlanan ilk taslak program şeyhüislâma arz edilmiş ve aynı gün alınan onayla sözü edilen program 1 Teşrînisânî 1332/14 Kasım 1916 tarihinden itibaren uygulamaya konulmuştur.⁸¹

78 Koca, *Şeyhüislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları*, 30-32.

79 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 372; Koca, *Şeyhüislâm Musa Kâzım Efendi*, 33.

80 "Medâris-i İlmiyye Hakkında Kanun", 2/9, 598.

81 MŞH, *MMTMMV*, 2078, 73.

Uygulamaya konulan ve aşağıda İslâm tarihi özelinde yer verilecek olan programla ilgili Meclis-i Mesâlih'in 15 Teşrînisânî 1332/28 Ekim 1916 tarihli karar metninde “*Teşkilât-ı cedîdeye tevfikân Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi tâlî kısm-ı evvel, tâlî kısm-ı sâni ve kısm-ı âlî için meclis-i dâiyânemizce müttefekan tertîb ve tanzim olunan üç kıta cetvel[in] melfûfen arz ve takdim...*”⁸² kılındığı belirtilmektedir. Ancak burada dikkat çeken nokta medrese kısımlarındaki eğitim süreleri henüz dört yıldan üç yıla indirilmemişken bu şekilde bir programın uygulamaya konulmuş olmasıdır. Zira medrese kısımlarının isimleri ve eğitim süreleriyle ilgili düzenlemeyi içeren *Medâris-i İlmiyye Hakkında Kanun* 10 Cemâziyelâhir 1335/2 Nisan 1917 tarihinde yürürlüğe girecektir. Muhtemelen bu programla, yapılması düşünülen kanunî düzenlemenin uygulaması önceden görülmek istenmiştir. Her halükârda atılan adımla genel işleyişin dışına çıkılmış ve pratik, teorinin önüne geçirilmiştir.

Tablo 9. 1 Teşrînisânî 1332/14 Kasım 1916 Tarihli Programa Göre İslâm Tarihi Dersi⁸³

Dersin Adı	Tâlî Kısm-ı Evvel			Tâlî Kısm-ı Sâni		
	1.	2.	3.	1.	2.	3.
Târîh-i İslâm	-	1	1	1	2	1
Toplam Haftalık Ders Saati	21	21	21	21	21	21

Tabloda görüldüğü üzere bu programda İslâm tarihi dersinin, *tâlî kısm-ı evvelin* ilk sınıfı hariç diğer dönemlerde okutulması planlanmıştır. Her sınıfın haftalık toplam 21 saatlik ders dağılımı içerisinde İslâm tarihi; *tâlî kısm-ı evvelin* 2. sınıfında 11 ve 3. sınıfında 12 farklı ders arasında birer saatle programda yer almıştır. *Tâlî kısm-ı sâniye* gelince; 1. sınıfta 13 farklı ders içerisinde 1 saatle, 2. sınıfta yine 13 farklı ders arasında bu kez 2 saatle, 3. sınıfta ise 12 farklı ders arasında 1 saatle medrese talebesine okutulması kararlaştırılmıştır.⁸⁴ Diğer taraftan Siyer dersi bir önceki programda olduğu gibi müfredatta yer almamış ve Siyer konularının İslâm tarihi dersine dahil edilerek anlatımı uygulamasına devam edilmiştir.

82 MŞH, *MMTMMV*, 2078, 73.

83 MŞH, *MMTMMV*, 2078, 65-69.

84 Programdaki derslerin dağılımı için bk. Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 208.

Bu programın yer aldığı karar metninde dersleri kimlerin vereceği de belirtilmiştir. Söz gelimi İslâm tarihi dersini; *kısm-ı evvel* 2. sınıfta Manastırlı Habib Efendi'nin, *kısm-ı evvel* 3. sınıfta dersiâmdan İstanbullu Ömer Adil Efendi ve yine dersiâmdan İstanbullu Şevket Efendi'nin, *kısm-ı sâni* 1. ve 2. sınıflarda Ali Nureddin Bey'in, *kısm-ı sâni* 3. sınıfta ise Tâhir el-Mevlevî'nin okutacağı zikredilmiştir.⁸⁵

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin ders programlarında bir diğer değişiklik 3 Teşrînisânî 1333/3 Kasım 1917 tarihinde yapılmıştır. Bu değişiklik müfredata birkaç dersin eklenmesi ve dolayısıyla haftalık ders saatlerinin artmasıyla sınırlı düzeyde kalmıştır. Ancak İslâm tarihi dersi, bir önceki programda olduğu gibi haftalık ders saati içerisindeki kredisini ve okutulduğu sınıflardaki yerini korumuştur.⁸⁶ Programda *Medâris-i İlmiyye Hakkında Kanun*'a uygun şekilde *ibtidâ-i dâhil*, *ibtidâ-i hâriç* gibi medrese kısımlarının yeni isimlendirmelerine ve üç yıl olarak tayin edilen eğitim sürelerine dikkat edilmiştir.

Medâris-i İlmiyye Hakkında Kanun'a bağlı olarak bazı derslerin müfredata eklenmesi, bazı derslerin saatinin artırılması ve eksiltilmesi sûretiyle programlarda tekrar değişikliğe gidilmiştir. Meclis-i Mesâlih-i Talebe'nin 28 Temmuz 1334/28 Temmuz 1918 tarihinde aldığı bu değişiklik kararının, 1918-1919 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulamaya alınması planlanmış ve Meşihat makamının onayına sunulmuştur.⁸⁷ 1 Ağustos 1334/1 Ağustos 1918 tarihinde onaylandığı bilinen program, belirtildiği gibi yeni dönemin başlangıcıyla uygulamaya alınmıştır.⁸⁸

85 MŞH, *MMTMMV*, 2078, 65-69.

86 MŞH, *MMTMMV*, 2084, 71; Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 210.

87 MŞH, *MMTMMV*, 2085, 33.

88 "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Ders Cedâvili", 1117.

**Tablo 10. 1 Ağustos 1334/1 Ağustos 1918 Tarihli Programa Göre
İslâm Tarihi Dersi⁸⁹**

Dersin Adı	İbtidâ-i Hâriç			İbtidâ-i Dâhil		
	1.	2.	3.	1.	2.	3.
Târîh-i İslâm	1	1	1	1	2	-
Toplam Haftalık Ders Saati	23	23	23	24	24	24

Bir önceki programdan farklı olarak bu kez İslâm tarihi dersi *ibtidâ-i dâhil* kısmının son sınıfından çıkarılmış ve *ibtidâ-i hâriç* kısmının 1. sınıfına eklenmiştir. Böylece medreseye başlayan bir talebe, beş yıl kesintisiz İslâm tarihi dersi görmüştür. Bununla birlikte İslâm tarihi dersi; *ibtidâ-i hâriç* kısmının her bir sınıfı için haftalık toplam 23 saatlik ders dağılımı içerisinde 1. sınıfta toplam 11, 2. sınıfta toplam 12 ve 3. sınıfta toplam 13 farklı dersin arasında haftalık 1'er saatle okutulmuştur. *İbtidâ-i dâhil* kısmına gelince bu kısmın her bir sınıfı için haftalık 24 saatlik ders dağılımında İslâm tarihi, 1. sınıfta toplam 13 farklı ders içerisinde 1 saatle, 2. sınıfta toplam 14 farklı dersin arasında 2 saatle programda yer almıştır.⁹⁰

Musa Kazım Efendi'nin şeyhülsîlâmlık görevinden ayrılmasından itibaren medrese müfredatını ve programlarını güncelleme çalışmalarındaki dinamik süreç devam etmiştir. Örneğin 29 Kânunuevvel 1334/29 Aralık 1918 tarihli Ders Vekâleti ve Meclis-i Mesâlih-i Talebe kararına göre "*Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi programlarının ta'dîl ve tanzîmi hakkında teşkil buyurulan komisyonun ilk ictimâ'ı akd edilmek üzere salı günü ba'de'z-zuhr saat ikide Ders Vekâleti dâiresini teşrif buyurmalarını ricâ...*" eden davet, komisyon üyelerine gönderilmiştir. Karar tarihinden iki gün sonra toplanacak komisyona Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye azâlarından Mustafa Hayri Efendi ve İsmail Hakkı Bey, müfettiş-i umûmîlerden Mehmed Fehmi Efendi ve Mehmed Receb Efendi, Süleymâniye müderrislerinden Şemseddin Bey seçilmiştir.⁹¹

Komisyon üyeleri uzun süren tetkik ve müzakereler sonucunda hazırladıkları programı 24 Temmuz 1335/24 Temmuz 1919 tarihinde

89 "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Ders Cedâvili", 1120-1121.

90 Programdaki derslerin dağılımı için bk. Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 212.

91 MŞH, *MMTMMV*, 2086, 181.

Meşihat makamına arz etmişlerdir.⁹² Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ders programlarının onayı Meşihat makamından beklenirken programlar üzerine fikir alışverişleri ve müzakereler sürdürülmüştür.⁹³ *İbtidâ-i hâriç, ibtidâ-i dâhil* ve *sahn* kısımlarında takip edilecek ders programlarının ve bu dersleri okutacak müderrislerin isimlerini içeren listeler, 1919-1920 eğitim-öğretim yılı eylül ayının başlangıcından itibaren uygulanmak üzere medrese yönetimlerine gönderilmiştir.⁹⁴ Ayrıca ders programlarının hazırlanmasında gözlemlenen hareketlilik, müfredat programının güncellenmesinde de kendisini göstermiştir. Oluşturulan komisyonların üyeleri Ders Vekâleti'ne davet edilmiş, üst üste gerçekleştirilen toplantılarla yoğun bir mesai harcanmıştır.⁹⁵

Yeni ihtiyaçlar gözetilerek hazırlanan ders programları ve dersleri okutmak üzere oluşturulan müderris kadrolarının listesi, 16 Teşrînevvel 1336/16 Ekim 1920 tarihinde Meşihat makamına sunulmuştu.⁹⁶ Ancak takip edilecek ders programlarıyla buna istinaden Meclis-i Mesâlih-i Talebe tarafından hazırlanan kadro listeleri her ne kadar Meşihat'ın onayına arz edilmişse de 1920-1921 eğitim-öğretim yılının başlamış olması ve bu aşamada yapılacak değişikliklerin doğuracağı sakıncalar göz önünde bulundurulmuş, bir önceki sene kabul edilen ders programlarının uygulanması ve müderris kadrosunun görevine devam etmesi yönünde irade ortaya koyulmuştu.⁹⁷ Dolayısıyla üzerinde epeyce çalışılarak hazırlanan ders programlarının ve kadro listelerinin uygulamaya alınması TBMM dönemine ertelenmişti.⁹⁸

2.2.3. 1920 Yılından İtibaren Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı'nın gerçekleştiği yıllar, Osmanlı Devleti açısından sıkıntılı bir dönemdir. Devletin içinde bulunduğu bütün güçlüklerle rağmen medreselerin ıslahına, bu süreçte de devam edilmiştir. Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi ve Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi

92 MŞH, *MMTMMV*, 2092, 83.

93 MŞH, *MMTMMV*, 2092, 139.

94 MŞH, *MMTMMV*, 2092, 193.

95 MŞH, *MMTMMV*, 2092, 253-256, 276-278.

96 MŞH, *MMTMMV*, 2096, 187.

97 MŞH, *MMTMMV*, 2096, 326.

98 Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 205.

dönemlerinde medreselerin teşkilât yapısında, müfredat ve ders programlarında bahsedilen değişiklikler yapılmıştır. İstanbul'un işgal edildiği yıllarda da ıslah çalışmaları sürdürülmüştür. Ancak Osmanlı Devleti'nin medreselerle ilgilenecek durumu kalmadığını anlayan toplum, medreseleri yeniden canlandırma isteklerini Ankara'da kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne iletmeye başlamıştır. İletilen taleplere duyarsız kalmayan Meclis, çıkarmış olduğu *Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi*'yle yeni bir düzenleme yapmıştır.⁹⁹

8 Mayıs 1337/8 Mayıs 1921 tarihinde yürürlüğe giren *Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi*'nin ilk maddesinde “*Medreseler iki nev'dir. Biri Dârü'l-hilâfe Medreseleri, diğeri medâris-i atıkanın ıslâhından hâsıl olan Medâris-i İlmiyye'dir. Dârü'l-hilâfe Medreseleri'nin teşkilât ve sûret-i idâresi başkaca bir ta'lîmâta tâbi' olduğundan işbu nizamnâme Medâris-i İlmiyye'ye âittir.*”¹⁰⁰ denilmektedir. Bu düzenlemeye göre Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi, mevcut teşkilât yapısı ve yönetimi, İstanbul ve buna bağlı taşradaki şubeleriyle var olan durumunu sürdürecektir. Bununla birlikte Anadolu'da kapalı durumda bulunan medreselerin yeniden elden geçirilmesiyle Medâris-i İlmiyye adında medreseler açılacaktır. Geline son noktada iki tür medrese yapılanması ortaya çıkmıştır. Birincisi, geleneksel medrese programını olduğu gibi takip eden ve Medâris-i İlmiyye adıyla Ankara hükümeti tarafından açılan medreselerdir. İkincisi ise 1914 yılından bu tarafa birçok ıslah sürecinden geçen Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'dir. İçinde bulunulan durumu, Tanzimat'tan beri süregelen mektep-medrese ikileminin şimdi de medrese teşkilâtına sirâyet etmesi şeklinde değerlendirenler olmuştur.¹⁰¹

TBMM döneminde Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'ne yönelik düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Bu çerçevede yüz yedi maddelik *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medâris Tâlimatnâmesi* 1338/1922 yılında hazırlanmıştır.¹⁰² İlk maddede, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi idare heyetinin müdür, kâtip ve muîdden oluştuğu, kısımlara göre hademe bulundurulacağı ifade edildikten sonra bunların görev ve sorumlulukları sıralanmıştır. Ardından “Meclis-i Muallimîn, İnzibat Meclisi, Müderrisîn, Talebeye

99 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 421-426.

100 “Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi”, 135.

101 Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 437-438.

102 “Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medâris Tâlimatnâmesi”, 16-37.

Âid Vezâif, İmtihanlar” başlıkları altında yapılan düzenlemelerin ayrıntılarına yer verilmiştir.

TBMM döneminde yapılan bir diğer düzenleme, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin ders cetvellerini ve müfredat programını kapsamaktadır ki bu düzenleme, TBMM Hükümeti Umûr-ı Şer'iyeye ve Evkâf Vekâleti Tadrîsât Müdüriyet-i Umûmiyyesi tarafından 1339/1923 yılında bastırılmıştır.¹⁰³ Şer'iyeye Vekâleti'nde toplanan encümen tarafından uzun müzakereler neticesinde ders programlarının ve müfredatın güncellenmesi sağlanmıştır. Gerçekçi sebeplere dayanarak ve zarûrî ihtiyaçlar doğrultusunda bu değişikliğin yapıldığı belirtilmiştir. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin kısımlarına ait ders programları ve derslerin içerikleri ayrıntısıyla kitapçıkta belirtilmiştir. Siyer ve İslâm tarihi derslerine gelince bunların genel program ve müfredat içerisindeki durumu şu şekildedir.

Tablo 11. 1923 Yılına Ait Programa Göre Siyer Dersi¹⁰⁴

Dersin Adı	İhzârî Kısmı Sınıfları	
	1.	2.
Tarih ve Siyer Musâhabeleri	2	1
Toplam Haftalık Ders Saati	30	30

Siyer dersi ilk defa, 1914 yılında yapılan düzenlemeyle Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin *tâlî kısım-ı sâni* programına eklenmiştir. Sonraki yıllarda ise siyer konuları, İslâm tarihi dersinin içeriğine dahil edilmiş ve siyer dersi programlardan çıkarılmıştır. Tablo 11'de görüldüğü üzere siyer dersi, TBMM döneminde yayımlanan ders programında tekrar yer bulmuştur. Hatta bu kez medreseye hazırlık aşamasındaki ihzârî sınıflarında okutulması sağlanarak, daha başlangıçta Hz. Peygamber döneminin öğretilmesi hedeflenmiştir. Programda “Tarih ve Siyer Musâhabeleri” adıyla geçen bu ders, ihzârî 1. sınıfta haftalık toplam 30 saatlik 9 farklı arasında 2 saat; 2. sınıfta ise yine haftalık toplam 30 saatlik 12 farklı dersin içerisinde 1 saat olarak planlanmıştır.¹⁰⁵

103 *Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı*.

104 *Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı*, 8.

105 Programdaki derslerin dağılımı için bk. Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 223.

Siyer'de anlatılacak konuların bahsedildiği kısımda dersin ismi "Siyer ve Menâkıb Musâhabeleri" şeklinde geçmektedir. İhzârî 1. sınıftaki haftalık 2 saatlik siyer dersine Hz. Peygamber'in babası, annesi, dedesi ve amcası hakkında bilgi verilerek başlanacaktır. Ardından Hz. Peygamber'in ilk seferine, ticaret için yolculuğuna, evliliğine, çocuklarına ve hayat çizgisine değinilecektir. Kabe'nin tamiri, Hacerülesved'in yerine yerleştirilmesi ve bu sırada Hz. Peygamber'in hakemliği, Arabistan halkının Müslüman olmadan evvelki durumu, peygamberlik öncesi döneme ait işlenecek konulardır. Vahyin gelişyle başlayan peygamberlik döneminde ise sırasıyla ilk Müslümanlar, Hz. Peygamber'in halkı açıktan Müslümanlığa daveti, müşriklerin Müslümanlara eziyetleri, Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in İslâmiyet'i kabulü, müşriklerin Müslümanları kuşatma altına almaları, Ebû Tâlib ve Hz. Hatice'nin vefatları, Hz. Peygamber'in Tâif'e gidişi, Medinelilerin Müslüman oluşu, hicret, Kubâ'ya ve oradan Medine şehir merkezine geçiş, ilk mescidin inşası, Medine'de ilk icraatlar, ezan, nüfus sayımı, cihad, Müslümanlıkta savaşın sebepleri, Bedir, Uhud, Hendek muharebeleri, Hudeybiye Antlaşması, Mekke'nin fethi, Huneyn Savaşı, Tebük Seferi, Medine'ye Arap kabilelerinden elçilerin gelişi anlatılacaktır. Tarihî olayların yanı sıra namaz, oruç, zekât ve haccın farz kılınışı gibi ibadet konularına da değinilecektir. Hz. Peygamber'in vefatı, sahâbe-i kirâm ve aşere-i mübeşşere, hilafet, İmâm-ı Âzam, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve İmâm Ahmed hakkında bilgi verilmek sûretiyle birinci sınıf konuları tamamlanacaktır.¹⁰⁶

1. sınıfta anlatılan siyer konuları, ihzârî 2. sınıfta haftalık 1 saatlik ders ile daha da detaylandırılmış ve olayların arka plan okumaları göz ardı edilmemiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in, tarihin seçkin bir şahsiyeti olduğu öncelikle vurgulanacak ve onun doğumunun büyük bir değişimin başlangıcı olduğu ele alınacaktır. Ataları ve sütanesi anlatılacak, annesi ile dedesinin vefatlarına değinilecektir. Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib ve Zübeyr ile seyahatleri, Hz. Hatice ile evliliği nübüvvetin başlangıcından önce üzerinde durulacak konular arasındadır. Nübüvvetin başlangıcı ve Risâlet, kavmini dine davet etmesi, onu davetinden vazgeçirmek için Kureyş'in Ebû Tâlib'e başvurması, Hz. Peygamber'in davasından niçin vazgeçmediği, Araplar arasında daha önce bulunan akrabalık bağının din bağına dönüştüğü, Kureyş'in Hz. Peygamber'e ve müminlere eziyetleri anlatılacak ve hak yolunda nelere tahammül edileceği sorusunun cevabı aranacaktır. Nübüvvetin 6. senesinde, ismi öne çıkanlar içeri-

106 Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı, 17-18.

sinden Müslüman olanlar ve Hz. Ömer'in Müslüman oluşundan çıkarılacak dersler takip edilecektir. Peygamberliğin 7. ve 13. seneleri arasında meydana gelen mühim hadiselerden bahsedilecektir. Hicret, ilk hutbe ve ilk cuma namazı, Medine'ye girince Hz. Peygamber'in kime misafir olduğu ve bu kişinin ölünce nereye defnedildiği, Bedir ve Uhud gazvelerinden alınacak dersler, üzerinde durulacak konulardandır. Hicretin 4. senesindeki önemli olaylar, Hendek Gazvesi, Hudeybiye Antlaşması ve bunun önemi, Mekke'yi ziyaret, hicretin 8. senesi Mekke'nin Fethi ve Hz. Peygamber'in Mekkelileri affetmesi, onun vefatı ve insanlık için en büyük ideal oluşu ele alınacaktır. Hz. Peygamber'in karakteri, ahlakı ve örnek kişiliğinden kesitlerle ikinci sınıftaki Siyer dersinin tamamlanması hedeflenmiştir.¹⁰⁷ Böylece ihzârî 1. ve 2. sınıflarında kapsamlı bir siyer bilgisinin kazanıldığı dersin içeriğinden anlaşılmaktadır.

İslâm tarihine gelince bu ders; İslâm tarihi, genel tarih ve Osmanlı tarihini ihtivâ edecek şekilde "Tarih" ismiyle programda yer almıştır. İçerisinde İslâm tarihi konularının da olduğu Tarih dersi, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin *tâlî kısım-ı evvel/ibtidâ-i hâriç* ve *tâlî kısım-ı sâni/ibtidâ-i dâhil* kısımlarında okutulmuştur.

Tablo 12. 1923 Yılına Ait Programa Göre Tarih Dersi¹⁰⁸

Dersin Adı	Tâlî Kısım-ı Evvel/ İbtidâ-i Hâriç			Tâlî Kısım-ı Sâni/İbtidâ-i Dâhil		
	1.	2.	3.	1.	2.	3.
Tarih	2	2	2	2	1	1
Toplam Haftalık Ders Saati	30	30	30	24	24	25

Tablo 12'deki medrese kısımlarının tamamında okutulan tarih derslerinden *ibtidâ-i hâriçte* İslâm tarihi dersinin kapsamına giren konular işlenmiştir. *İbtidâ-i dâhil* kısmına gelince Osmanlı tarihi, başta Avrupa ülkeleri olmak üzere bazı toplumların İlk Çağ, Orta Çağ ve Yeni Çağ'daki siyasî, askerî ve kültürel tarihi ele alınmıştır.¹⁰⁹ Dolayısıyla İslâm tarihi

107 Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı, 18-19.

108 Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı, 9-10.

109 Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı, 44-46, 71-74.

dersi, *ibtidâ-i hâriç* kısmının her bir sınıfı için haftalık toplam otuzar saatlik planlanan ders dağılımından 1. sınıfta 11, 2. ve 3. sınıflarda 12 farklı ders içerisinde 2'şer saatle yer almıştır.¹¹⁰

İbtidâ-i hâriç 1. sınıfındaki 2 saatlik İslâm tarihi dersinde siyer konuları işlenmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de ismi geçen peygamberlerin ve gönderildikleri kavimlerin tarihi anlatılarak başlayan derslerde İslâm öncesi Arap tarihi, Arap yarımadasının idarî taksimi, Kureyş kabilesinin Araplar arasındaki konumu, Kâbe, Mekke'nin idaresi gibi konulara değinilerek Hz. Peygamber'in doğduğu toprakların genel durumu resmedilmiştir. Ardından Hz. Peygamber'in doğumundan başlayarak ailesi, doğumu, çocukluk ve gençlik yılları, peygamberlikle görevlendirilmesi, peygamberliğin Mekke ve Medine dönemlerinde yaşanan olaylar, Hz. Peygamber'in vefatı, örnek kişiliği ve aile hayatıyla konular tamamlanmıştır.¹¹¹

İbtidâ-i hâriç 2. sınıfındaki 2 saatlik İslâm tarihi dersine gelince dört halife, Emevî ve Abbâsî dönemlerine ait konular ele alınmıştır. Hz. Ebû Bekir'in halife seçiminden başlayıp kronolojik bir takiple Hulefâ-yi Râşidîn'in hilafeti, fetihleri, dönemlerinde yaşanan gelişmeler, dinî, idarî ve toplumsal olaylar anlatılmıştır. Benzer şekilde Emevîler ve Abbâsîlerin kuruluşları, halifelerin yönetimleri ve kendi dönemlerindeki idare biçimleri, sosyal hayat gibi konulara temas edildikten sonra her iki devletin yıkılış süreçleriyle ilgili bilgiler aktarılmıştır.¹¹²

İbtidâ-i hâriç 3. sınıfındaki 2 saatlik İslâm tarihi dersinde ise Tavâif-i Mülûk'un ortaya çıkışı, Asya ve Afrika'da kurulan Tavâif-i Mülûk, onların yönetimi, kültür ve medeniyetleri, toplumsal hayatları anlatılmıştır. Ardından benzer yaklaşımlarla Endülüs Emevî Devleti'nin ve sonrasında kurulan Tavâif-i Mülûk'un üzerinde durulmuştur. Haçlı seferlerinin çıkışı, gelişimi ve sonuçları, Türklerin menşei, Oğuzhan ve çocukları, Türklerin İslâmiyet'i kabulü, Selçuklular, Cengizhan ve hanedanı, Timur ve hanedanı konuları 3. sınıfta işlenmiştir.¹¹³

TBMM döneminde yapılan düzenlemeyi bir önceki (1 Ağustos 1334/1 Ağustos 1918 tarihli) programla karşılaştırdığımızda, *ibtidâ-i*

110 Programdaki derslerin dağılımı için bk. Yıldız, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*, 224.

111 *Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı*, 44-45.

112 *Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı*, 45.

113 *Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı*, 46.

dâhilin son sınıfı hariç bütün sınıflara yayılan İslâm tarihi dersi, 1923 yılındaki planlamayla *ibtidâ-i hâriç* kısmına hasredilmiştir. Neticede 1914 yılından itibaren medrese müfredatında ve ders programlarında yapılan güncellemelerin son aşamasını TBMM döneminde yapılan düzenleme oluşturmuştur. Fakat bu düzenleme uzun süre yürürlükte kalmamış, Tevhîd-i Tadrîsât Kanunu'yla kapatılan medreselerin müfredat ve ders programları da uygulamadan kaldırılmıştır.

3. Cumhuriyet Dönemi Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Tarihi Dersi

3 Mart 1924 yılında çıkarılan Tevhîd-i Tadrîsât Kanunu'yla medreseler kapatılmıştır. Yine aynı kanunun 4. maddesine istinaden medreselerin yerine İstanbul Dârülfünûnu'na bağlı İlahiyat Fakültesi ile İmam-Hatip Mektepleri açılmıştır.¹¹⁴ Kanunun 4. maddesinde geçen "*Maârif Vekâleti yüksek dîniyât mütehasısları yetiştirmek üzere Dârülfünûn'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imâmet ve hitâbet gibi hıdemât-ı dîniyyenin ifâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşâd edecektir.*"¹¹⁵ ifadelerinden Cumhuriyet dönemindeki yüksek din eğitiminin ve ihtiyaç duyulan din hizmetlerinin karşılanması amacıyla yeni bir adım atıldığı görülmektedir.

Tevhîd-i Tadrîsât Kanunu'nun 4. maddesiyle bağlantılı olarak 21 Nisan 1340/21 Nisan 1924'te çıkarılan *İstanbul Dârülfünûnu'nun Şahsiyet-i Hükmiyesi Hakkında Kanun* ve *İstanbul Dârülfünûnu Tâlimatnâmesi* ile İstanbul Dârülfünûnu'nun Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen ve İlahiyat Fakülteleri'nden oluşacağı belirtilmiş¹¹⁶ ve Cumhuriyet döneminde İlahiyat Fakültesi adıyla yüksek din eğitimi verecek bir kurum ilk defa açılmıştır.¹¹⁷

Dârülfünûn'a ait genel hükümlerin, eğitim-öğretim kadrosunun, idarî organizasyonun, kayıt-kabulün, eğitim ücretleri ve imtihan konularının ele alındığı *İstanbul Dârülfünûnu Tâlimatnâmesi*'nin¹¹⁸ 8. maddesinde, İlahiyat Fakültesi'nde okutulacak derslere yer verilmişti. Buna göre;

114 Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 24-25.

115 "Tevhîd-i Tadrîsât Kanunu", 74.

116 *İstanbul Dârülfünûnu'nun Şahsiyet-i Hükmiyesi Hakkında Kanun ve İstanbul Dârülfünûnu Tâlimatnâmesi*, 5.

117 Ayhan, "İlahiyât Fakültesi", 258.

118 *İstanbul Dârülfünûnu Hakkında Kanun ve İstanbul Dârülfünûnu Tâlimatnâmesi*, 5-16.

tefsir ve tefsir tarihi, hadis ve hadis tarihi, fıkıh tarihi, kelâm tarihi, mâbadü't-tabîyyât, tasavvuf tarihi, târîh-i edyân, ictimâîyyât, rûhiyyât, ahlak, İslâm felsefesi tarihi, ictimâî rûhiyyât (dinî hadiselerin tetkiki nokta-i nazarından), târîh-i felsefe, Türk târîh-i dînîsi ve İslâm tarihi dersleri İlahiyat Fakültesi'nin müfredatında yer alacaktı.¹¹⁹

Tâlimatnâmede okutulması kararlaştırılan derslerden bir kısmı zaman içerisinde müfredattan çıkarılırken bir kısmı müfredata yeni eklenmiştir. 1925 yılında yapılan düzenlemeyle mâbadü't-tabîyyât, rûhiyyât, içtimâî rûhiyyât, târîh-i felsefe gibi dersler müfredattan çıkarılmış; Arap edebiyatı, felsefe-i din, İslâm bedîyyâtı, İslâm mezhepleri, akvâm-ı İslâmiyye etnografyası müfredata eklenmiştir. Tadil edilen müfredatta İslâm tarihinin yerini dîn-i İslâm tarihi, İslâm felsefesi tarihinin yerini ise İslâm filozofları almıştır. Eğitim süresi 3 yıl olan İlahiyat Fakültesi'nde dersler sömestir/yarıyıl usulüne göre planlanmıştır. Bu çerçevede dîn-i İslâm tarihi dersinin dört yarıyıl okutulduğu anlaşılmaktadır.¹²⁰

İlahiyat Fakültesi'nde okutulacak derslerin kaç sömestir okutulacağı planlanmakla birlikte hangi dersin hangi sömestirde okutulacağı 1927 yılında yapılan düzenlemeyle daha açık hale getirilmişti. Fakülte tedrisât iki devreye ayrılmıştı. Birinci devreye ait derslerin programı, talibinin bilgi alt yapısını oluşturma ve ileri seviyeye taşıma gayesiyle planlanacak ve bir sene sürecekti. İkinci devreye gelince bu dönem, ihtisas derslerini içerecek şekilde iki sene devam edecekti. Dolayısıyla İlahiyat Fakültesi'nin birinci sınıfında dersler; tefsir tarihi, hadis tarihi, fıkıh tarihi, kelâm tarihi, tasavvuf tarihi, etnografya, rûhiyyât, ictimâîyyât-ı ahlak, târîh-i felsefe ve İslâm felsefesi idi. İkinci ve üçüncü sınıflarda ise birinci sınıftaki ihtisas kısımları ile felsefe-i edyân, Türk târîh-i dînîsi, İslâm mezhepleri, târîh-i edyân, İslâm dini tarihi, İslâm bedîyyâtı okutulacaktı.¹²¹

Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi boyunca (1924-1933) İslâm tarihi dersinin müfredatı ve ders programı tabloya şu şekilde yansımıştır.

119 *İstanbul Dârülfünûnu Hakkında Kanun ve İstanbul Dârülfünûnu Tâlimatnâmesi*, 7.

120 *İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1341-1342/1925-1926)*, 120-121.

121 *İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1927-1928)*, 145.

Tablo 13. Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi'nde İslâm Tarihi Dersi

Dersin Adı	Eğitim- Öğretim Yılı	Haftalık Ders Saati	Dersin İşleneceği Gün ve Saat	İşlenecek Konular	Dersin Hocası
Dîn-i İslâm Tarihi	1924-1925 ¹²²	2	Pazar ve Perşembe 1:45-2:45	Kış s0emestirinde; Arabistan'ın coğrafi durumu, İslâm öncesi Arap Yarımadasından itibaren Akabe Biatleri ve sonuçlarına kadar. Yaz s0emestirinde; Mekke tarihi ve hicretten Hz. Peygamber'in vefatına kadar. Ayrıca İslâm'da dinî ve sosyal hayat.	Müderriş Şemseddin (Günaltay) Bey
Dîn-i İslâm Tarihi	1925-1926 ¹²³	2	Pazartesi 11:30- 12:30 ve Perşembe 1:45-2:45	Kış ve yaz s0emestirinde; Hz. Peygamber'in hicretten önceki ve sonraki hayatı.	Müderriş Şemseddin Bey
Dîn-i İslâm Tarihi	1926-1927 ¹²⁴	2	Pazartesi ve Perşembe 11:30-12:30	Kış s0emestirinde; Hz. Peygamber döneminde teşri'. Yaz s0emestirinde; ashap döneminde teşri'.	Müderriş Şemseddin Bey
Dîn-i İslâm Tarihi	1927-1928 ¹²⁵	2	Cumartesi 11:00-11:55 ve Salı 13:40-14:35	Kış s0emestirinde; Asr-ı Saâdet döneminde gelişen dinî olaylar (vakâyı'-ı dîniyye). Yaz s0emestirinde; Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki dinî olaylar.	Müderriş Vekili Nimet (Halil Nimetullah Öztürk) Bey

122 İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1340-1341/1924-1925), 109.

123 İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1341-1342/1925-1926), 123.

124 İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1926-1927), 132.

125 İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1927-1928), 148.

Osmanlı Medreselerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne
Siyer ve İslâm Tarihi Dersleri

Dîn-i İslâm Tarihi	1928-1929 ¹²⁶	2	Cumartesi 11:00-11:55 ve Salı 13:45-14:45	Kış sömestirinde; İslâm'dan önce Arapların toplumsal yapısı ve nübüvvetin başlangıcı (bi'set). Yaz sömestirinde; Hz. Peygamber'in hayatı ve hicreti.	Müdrerris Nimet Bey
Dîn-i İslâm Tarihi	1929-1930 ¹²⁷	2	Cumartesi 10:00-10:55 ve Salı 09:00-09:55	Kış sömestirinde; nübüvvetten önceki durum ve Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmesi. Yaz sömestirinde; hicret ve hicretten sonraki olaylar.	Müdrerris Nimet Bey
Dîn-i İslâm Tarihi	1930-1931 ¹²⁸	2	Cumartesi 10:00-10:55 ve Salı 09:00-9:55	Kış sömestirinde; Hicretten önceki olaylar. Yaz sömestirinde; hicretten sonraki olaylar.	Müdrerris Nimet Bey
Dîn-i İslâm Tarihi	1931-1932 1932-1933 ¹²⁹	2	Salı 10:00- 10:55 ve Perşembe 10:00-10:55	Kış ve yaz sömestirilerinde; İslâm'dan önce Arapların sosyal durumu, hicretten önceki olaylar ve sonraki dönemde İslâm'ın yayılışı.	Müdrerris Nimet Bey

İslâm tarihi dersinin tablodaki şekliyle okutulduğu Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi 1924-1933 yılları arasında Türkiye'de yüksek din eğitiminin verildiği yegâne kurum olmuştur. Ancak fakültenin her geçen yıl öğrenci sayısının düşmesi, mezunların istihdam alanlarının kısıtlı olması gibi sebepler öne sürülerek İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasına zemin

126 İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1928-1929), 226.

127 İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1929-1930), 188.

128 İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1930-1931), 251.

129 İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1931-1932/1932-1933), 331.

hazırlanmıştır.¹³⁰ Nihayetinde TBMM'nin 31 Mayıs 1933 tarihli oturumunda alınan kararla Dârülfünûn ve buna bağlı fakülteler kapatılmıştır.¹³¹

1933 yılında yapılan üniversite reformu sırasında kapatılan Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nden sonra 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Gerek yeni açılan İlahiyat Fakültesi'nin gerekse daha sonra faaliyete geçen Yüksek İslâm Enstitüleri ve İslâmî İlimler Fakültesi'yle 1982-1983 ve 1998-1999 öğretim yıllarından itibaren uygulamaya konulan programların içerisinde siyer ve İslâm tarihi dersleri kendisine yer bulmuştur.¹³²

Sonuç

Siyer ve İslâm tarihi dersleri, XX. yüzyılın başlarından itibaren Dârülfünûn'un yüksek din eğitimi veren şubelerinde ve Osmanlı medreselerinde okutulmaya başlamıştır. Bu anlamda ilk olarak İslâm tarihi, Dârülfünûn'un 1900 yılında açılan *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi*'nin müfredatında yer almış ve dört yıllık eğitim süresinin her sınıfına programlanmıştır. Târîh-i dîn-i İslâm ismiyle okutulan bu derste, İslâm'dan önce Arap yarımadasının siyasî, coğrafi, dinî, sosyal ve ekonomik durumlarıyla Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar yaşadığı olaylar anlatılmıştır. Daha sonra siyer-i nebevî dersi *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi*'nin müfredatına eklenmiştir.

Dârülfünûn'un *Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi*'nin yerine açılan *Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi*'nde de siyer ve İslâm tarihi dersleri okutulmuştur. Dört yıllık tahsil süresinin tamamını kapsayacak şekilde önce siyerin, ardından İslâm tarihinin konuları öğrencilerle paylaşılmıştır. Ayrıca İslâm tarihi dersinin dinler tarihiyle birlikte işlendiği, dersin programda yer alan isminden (târîh-i dîn-i İslâm ve târîh-i edyân) anlaşılmaktadır. *Ulûm-ı Şer'îyye Şubesi* kapatılıp öğrencileri, medresenin aynı seviyede eğitim veren kısmına aktarılınca Dârülfünûn'da verilen ilahiyat eğitimine bir süre ara verilmiştir. Doğal olarak önceden olduğu gibi ilahiyat konuları medre-

130 Ayhan, "İlahiyât Fakültesi", 259.

131 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 8/525.

132 Ev, *Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi*, 44-68; Ayrıca ülkemizde Yüksek Din Öğretimi veren kurumlardaki siyer ve İslâm tarihi dersleri hakkında bk. Demircan, "Yüksek Din Öğretimi Kurumlarında Siyer ve İslâm Tarihi Öğretiminin Bazı Sorunları ve Çözüm Önerileri", 34-40.

selerde işlenmeye devam etmiştir. Fakat bu geçiş sürecinde siyer ve İslâm tarihi dersleri hem *Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi*'nde hem de Osmanlı medreselerinde eş zamanlı okutulmuştur.

Siyer ve İslâm tarihi dersleri, Osmanlı medreselerinin örgün eğitim müfredatına Dârülfünûn'dan görece daha geç dönemde girmiştir. Bu konuda tarihler 1910 yılını göstermektedir. Medreselerin ıslahına karşılık gelen bu tarihte, Siyer ve İslâm tarihiyle birlikte daha birçok ders medresenin yeni müfredatına eklenmiştir. Muhtemelen ıslahı gerçekleştiren kadrolar, medrese müfredatını yenilerken Dârülfünûn tecrübesinden faydalanmıştır. Belki de yapılan düzenlemelerde, medreselerin öteden beri dinî eğitim verme konusundaki yegâne/tek olma rolünü Dârülfünûn'un yüksek din eğitim veren şubelerinden geri alma fikri tetikleyici olmuştur. Nitekim medreseler, Osmanlı'da Tanzimat'la hız kazanan eğitim reformlarının son halkasını oluşturmuştur.

Tanzimat'ın ardından genel eğitim sisteminin düzenlenmesi, Sıbyan, Rüşdiye, İdâdî, Sultânî, Mekâtib-i Âliye, Dârülfünûn gibi yeni eğitim kurumlarının inşâ edilmesi ve bir de Dârülfünûn'da yüksek din eğitimi veren şubesinin açılması, medreselerde reform fikrine ivme kazandırmıştır. Çünkü geçmişten o güne kadar dinî eğitim ve ilahiyat konularının öğretilmesi medreselerin görevleri arasında yer almıştır. Bu anlamda söz konusu misyonu üstlenecek bir başka kurumun açılması kanaatimizce medreselerin ıslaha tabi tutulmasını ve yeni eğitim kurumlarının formasyonuna yakınlaşmasını zarurî kılmıştır. Derslerin modern pedagojiye uygun olarak işlenmesi, eğitim-öğretimin esaslı bir şekilde düzene sokulması, medreseyle diğer eğitim kurumlarının birbiriyle uzlaştırılması öncelenmiştir. Geleneksel müfredatta bulunan ve müfredatta yeni eklenen derslerin örgün eğitim prensiplerine uygun olarak bir program dahilinde işlenmesine gayret gösterilmiştir. Bu yüzden müfredatta ve ders programlarında sık sık güncellemeler yapılmış, siyer ve İslâm tarihi dersleri de sözü edilen güncellemelerin bir parçası olmuştur. Daha önce yaygın eğitim faaliyetlerinde okutulan bu derslere ait konuların sistemli bir şekilde öğrenilmesi, medrese talebesinin zihninde bütünlük arz eden Hz. Peygamber tasavvurunun şekillenmesi ve İslâm tarihi bilincinin oluşması amaç edinilmiştir.

İslah-ı medârisin birinci evresi (1910-1914) olarak nitelendirilebilecek süreçte sadece İslâm tarihi dersi müfredatta yer almıştır. Dersin

ismi programlarda târîh-i İslâm, târîh-i Arap ve İslâm şeklinde geçmiştir. Ders kitabı olarak Efdaleddin Bey'in eseri takip edilmiştir. Şayet derslerde bu eserin tamamı bitirildiyse Emevî Devleti'nin sonuna kadar devam eden konular işlenmiş olmalıdır.

1914 yılında yapılan kapsamlı ıslahatla medreseler; teşkilât yapısı, yönetimi, eğitim kadrosu, okutulacak dersler gibi birçok yönüyle sisteme hale getirilmiştir. Önceye nazaran medreselerde yapılan faaliyetlerin izleri daha takip edilebilir hale gelmiştir. Bu durum müfredat ve ders programları için de geçerlidir. Söz gelimi siyer ve İslâm tarihi derslerinin müfredattaki yeri, hangi sınıflarda kaç saat okutulduğu, ders programlarındaki değişim, ders içerikleri ve ders kitapları gibi hususlar hakkında bilgi edinilebilmektedir. Esasında benzeri bilgi akışı, medreselerin kapatıldığı tarihe kadar sağlanabilmektedir. Nitekim makalenin en hacimli kısmını bu zaman dilimi (1914-1924) oluşturmaktadır.

Medreselerin kapatılmasını müteakip Cumhuriyet döneminin ilk ilahiyat fakültesi açılmıştır. Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde yüksek din eğitiminin gerektirdiği dersler okutulmuştur. Bu bağlamda siyer ve İslâm tarihi derslerinden sadece İslâm tarihi, Dîn-i İslâm tarihi ismiyle müfredatta yer almıştır. Ancak derslerde işlenen konulara bakıldığında Siyer'in konularının İslâm tarihi dersine dahil edildiği görülecektir. Keza siyer dersinin müfredatta bulunmadığı önceki dönemlerde de benzer durum gerçekleşmiştir. Her hâlükârda siyer ve İslâm tarihi dersleri, Osmanlı'nın son dönem medreselerinde ve Dârülfünûn'un yüksek din eğitimi veren kısımlarında okutulmuştur.

Kaynakça

Ahmed Cevdet. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye, 1308.

Aktaş, Yusuf İzzettin. *II. Meşrutiyet Devrinde İslâm Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*. Ankara: Atay Yayınları, 2. Basım, 2018.

Ayhan, Halis. "İlahiyât Fakültesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 255-268.

Baş, Eyüp. "Târîh-i Osmânî Encümeni Kurucularından Efdaleddin (Tekiner) Beyin Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVI/2* (2005), 167-204.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dib el-Buga. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 5. Basım, 1414.

Demircan, Adnan. "Yüksek Din Öğretimi Kurumlarında Siyer ve İslâm Tarihi Öğretiminin Bazı Sorunları ve Çözüm Önerileri". *Eğitime Bakış: Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 28 (Ocak 2014), 34-40.

Dölen, Emre. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009*. haz. Tahsin Özcan vd. 105-123. İstanbul: Ada Ofset, 1. Basım, 2010.

Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.

Ev, Halit. *Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi Kurumları Programlarının Öğretmen Yetiştirme Bakımından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1410.

İbnü'l-Cevâd Efdaleddin. *Muhtasar İslâm Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: Kader Matbaası, 1329.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/521-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Siyer-i Celîle-i Nebeviyye*. Dârülhilâfe: Tevsî-i Tıbaât Matbaası, 1332.

Kara, İsmail. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Dinî Kurumlar mı, Laik Kurumlar mı?" *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 1-19.

Koca, Ferhat. *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Kütükoğlu, Mübahat S. "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebe Defterleri [MMTD]*. 2197.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebe Defterleri [MMTD]*. 2200.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebe Defterleri [MMTD]*. 2201.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebe Defterleri [MMTD]*. 2202.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2061.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2063.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2065.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2069.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2071.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2072.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2078.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2084.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2085.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2086.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2092.

MŞH, İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsûs Müsvedde Varakaları [MMTMMV]*. 2096.

Muallim Emin Bey. "Târihçe-i Tarîk-i Tadrîs". *İlmiyye Salnâme*. 642-736. Dârülhilâfetalîyye: Matbaa-i Âmire, 1334.

Öcal, Mustafa. "Daru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesinin Öğretim Süresi Ders Programı ve Mezuniyet Belgesi Örnekleri". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009*. haz. Tahsin Özcan vd. 183-205. İstanbul: Ada Ofset, 1. Basım, 2010.

Ölmez, Adem. "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme". *Vakıflar Dergisi* 41 (Haziran 2014), 127-140.

Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Sarıkaya, Yaşar. "II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 13/25 (Şubat 2008), 37-73.

Tâhir el-Mevlevî. *Medâris-i İslâmiyye Talebesine Tarih Hulâsaları*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1331.

Taş, Abdullah Erdem. *19. Yüzyıl Tarih Telakkileri ve Darülfünun'da İslam Tarihi Dersleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens-

titüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Uşşâkî Hamdi Efendi. *Yeni Târîh-i İslâm*. 2 Cilt. İstanbul: Tanin Matbaası, 1330.

Yıldız, Hasan. *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

“Dârülfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi”. *Düstur*. 1/7, 659-664. Ankara: Ankara Başvekâlet Devlet Matbaası, 1941.

Dârü'l-hilâfe Medreseleri Ders Cetvelleri ve Müfredât Programı. Ankara: TBMM Hükümeti Umûr-ı Şer'iyeye ve Evkâf Vekâleti Tadrîsât Müdüriyet-i Umûmiyesi, 1339.

“Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medâris Tâlimatnâmesi”. *Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi*. 16-37. Şehzâdebaşı: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338.

“Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Ders Cedâvili”. *Cerîde-i İlmiyye* 37 (Zilkade 1336), 1119-1122.

“Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Ders Cetveli”. *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi (Nizamnâme-Ders Cetveli-Sûret-i Tadrîs ve Kitaplar-Tâlimatnâme)*. 14-16. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330.

“Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Tadrîsât Cetvelleri”. *Cerîde-i İlmiyye* 14 (1333), 88-91.

“Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesinde Tadrîsi Mukarrer Kitaplar İle Sûret-i Tadrîsi Mübeyyen Muhtıra”. *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi (Nizamnâme-Ders Cetveli-Sûret-i Tadrîs ve Kitaplar-Tâlimatnâme)*. 17-23. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330.

“Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin Ders Cetveli”. *Cerîde-i İlmiyye (İslâh-ı Medârise Dair Nüsha-i Fevkalâde)*, 371-383.

“İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi”. *Cerîde-i İlmiyye (İslâh-ı Medârise Dair Nüsha-i Fevkalâde)*, 249-257.

“İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi”. *Düstur*. 2/6, 1325-1330. Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1334.

İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1340-1341/1924-1925). İstanbul: Yeni Matbaa, 1340.

İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1341-1342/1925-1926). İstanbul: Yeni Matbaa, 1341.

İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1926-1927). İstanbul: Yeni Matbaa, 1926.

İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1927-1928). İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.

İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1928-1929). İstanbul: Yeni Matbaa, 1928.

İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1929-1930). İstanbul: Yeni Matbaa, 1929.

İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1930-1931). İstanbul: Ekspres Matbaası, 1930.

İstanbul Dârülfünûnu Talebe Rehberi (1931-1932/1932-1933). İstanbul: Burhanettin Matbaası, 1932.

İstanbul Dârülfünûnu'nun Şahsiyyet-i Hükmiyyesi Hakkında Kanun ve İstanbul Dârülfünûnu Tâlimatnâmesi. İstanbul: Yeni Matbaa, 1342.

"İstanbul Dârülfünûnu'nun Teşkilât-ı İlmiyyesi". *İstanbul Dârülfünûnu: Tâlimât*. 1-24. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329.

"Medâris-i İlmiyye Hakkında Kanun". *Düstur*. 2/9, 598-600. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928.

"Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi". *Düstur*. 2/2, 127-138. Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniye, 1330.

"Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi". *Sebîlürreşâd* 19/481 (Ramazan 1339), 135-136.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1319.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye. İstanbul: Asır Matbaası, 1321.

"Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu". *Maârif Vekâleti Mecmuası* 1 (01 Mart 1341), 74.

"Vilâyât Medâris-i Tâliyyesi". *Cerîde-i İlmiyye* 17 (Zilkade 1333), 216-217.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 269-307

Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)
Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)

Muhammet Ali Tuzlu

Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Res. Assist., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History and Arts
Trabzon/Turkey

e-mail: m.alituzluu@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8755-6903>

DOI: 10.33718/tid.1066561

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Muhammet Ali Tuzlu, "Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 269-307

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)*

Öz

Osmanlı'nın erken dönemlerinden itibaren halkın aşına olduğu, müneccimbaşılar tarafından hazırlanan ve varlığını devletin resmî bünyesinde -saray ve çevresinde- muhafaza eden takvim türü, Batı ile iletişim ve etkileşim sonrasında gelişmeye/çeşitlenmeye başlamıştır. Bu değişimin bir neticesi ve dönem neşriyatının yeni bir üyesi, özel kişi ve kuruluşlarca oluşturulan takvimlerdir. II. Abdülhamid döneminden itibaren matbu takvim sayısında hızlı bir artış meydana gelmiş, Türkçe, Arapça, Fransızca, Sırpça, Ermenice, Rumca, İbranice, İspanyolca, Bulgarca dillerinde pek çok takvim hazırlanmıştır. Modern tarih araştırmalarında tarihlendirme yöntemine dair çalışmalar yer almasına rağmen, Osmanlı'da tab' edilen takvimleri konu edinen az sayıda inceleme bulunmaktadır. Ayrıca güncel literatürde takvim kavramının çok anlamlı kullanımı, birtakım problemlere de neden olmaktadır. Çalışmamızın temel gayesi, özel kişi ve kuruluşlarca oluşturulan takvimlere yönelik bütünlüyci, tasnif edici bilgiler sunabilmek; hazırlandıkları dönem içerisinde önemli bir matbuat türü olduğunu vurgulayabilmektir. Bu doğrultuda öncelikle modern araştırmalarda takvim kelimesinin çok anlamlı kullanımının oluşturduğu problemler tespit edilmiş ve sorunun çözümüne yönelik bir teklif sunulmuştur. Daha sonra takvim, salnâme ve almanak türü eserler arasındaki ilişkiye değinilmiştir. Son olarak Osmanlı arşiv belgeleri ışığında -II. Abdülhamid dönemi ile sınırlandırılarak- özel kişi ve kuruluşlarca takvim neşir hareketliliği incelenmiş, bu eserlerin baskı sayıları, boyut, fiyat ve içeriklerine yönelik birtakım bilgiler sunulmuş, dönem içerisinde hazırlanan takvimlerin listesini içeren bir tablo eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Osmanlı, Matbuat, Takvim, Salnâme, Almanak.

An Important Publication Type In Ottoman Printing: Calendars Prepared By Private Persons And Organizations (1876-1909)

Abstract

The type of calendar which was familiarized by the public from the early Ottoman period and preserved in the official structure of the state -in the palace and its surroundings, began to change/diversify through communication and interaction with the West. A result of this change and a new member of the periodical publications are the calendars created by private individuals and organizations. Starting from the reign of Abdulhamid II, there had been a rapid increase in the number of printed calendars, and they had been prepared in languages such as Turkish, Arabic, French, Serbian, Armenian, Greek, Hebrew, Spanish, Bulgarian, etc. Although there are various works on the dating methods in modern historical studies, there are only a few researches that focus on the calendars printed in the Otto-

* Bu makale, "Tuzlu, Muhammet Ali. II. Abdülhamid Döneminde Takvim Sansürü Meselesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021" künyeli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

man Empire. In addition, the very meaningful use of the concept of calendar in the current literature, causes some problems. The main purpose of the study is to provide complementary and classifying information for the calendars created by private individuals and organizations; to emphasize that it was an important type of press in the period they were prepared. In this direction, first of all, the problem created by the very meaningful use of the word calendar in modern research has been tried to be revealed and a proposal for the solution of the problem has been presented. Then its relationship with the salname (annual) and almanac types was touched upon. Later in the light of Ottoman archive documents – by limiting with the period of Abdulhamid II- the calendar publication activity was examined, some information was presented about the number of prints, size, price, and content of the calendars created by private individuals and organizations, and a table containing the list of published calendars was prepared.

Keywords: *History, Ottoman, Printing, Calendar, Salname, Almanac.*

Giriş

Erken dönemlerden itibaren zamanın tespit ve tayininde kullanılan takvimler, tarih araştırmalarına kaynak olmaları bakımından da kayda değer özellikleri haizdir.¹ Başlangıçta el yazması olarak hazırlanan bu nesirler, matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte matbu olarak yayımlanmaya, muhteva ve biçimsel özellikler açısından değişmeye/gelişmeye başlamış; kehanetlerden tıbbî içeriklere, çeşitli makalelerden ansiklopedik bilgilere kadar farklı konuları içeren periyodik yayınlar haline gelmişlerdir.² Batı matbuatında yaşanan bu değişim, Osmanlı toprakları üzerinde de kendisini göstermiştir. Modernleşme süreci doğrultusunda Osmanlı matbuatında yaşanan yenilikler tebaanın bilgiye ulaşımını kolaylaştırırken, entelektüel aydın sınıfın yanı sıra orta ve alt sınıfların da kültürel gelişimini arttırmıştır.³ Ayrıca Batı ile iletişim ve etkileşimi bulunan kalem erbabının “almanak” türü eserler ile karşılaşması, benzer içeriğe sahip takvimler oluşturma isteğinde bulunmalarına neden olmuştur. Bununla birlikte takvim üreticiliğinin taltif, takdir, maddi gelir kazanmayı sağlaması vb. pek çok neden, Osmanlı topraklarında özel kişi ve kuruluşlar tarafından çok dilli, renkli, resimli ve çeşitli konuları havi takvimler hazırlanmasına vesile olmuştur.

Osmanlı’da hazırlanan takvimlere yönelik literatürde yer alan araştırmalar daha çok devletin resmî görevlileri olan müneccimbaşlarının eserlerine yoğunlaşmaktadır.⁴ Özel takvimleri kapsamlı ve bütüncül bir şekilde değerlendiren müstakil bir araştırma bulunmasa da çeşitli incelemelerde kayda değer bilgiler yer almaktadır. Örneğin, Osmanlı matbuatının önemli bir siması olan ve bu tür eserlerin en güzel örneklerini hazırlayan Ebüzziyâ Mehmet Tevfik Efendi⁵ ve hazırladığı takvimler üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır.⁶ Ahmet Yüksel’in, *Osmanlı’da Zamanı*

1 Özcan, “Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış”, 272.

2 Sütçü, “Sosyal Bilimlerde Araştırma Kaynağı Olarak Almanaklar, Salnâmeler ve Yıllıklar”, 79-92.

3 Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, 187-191.

4 Örnek bazı çalışmalar için bk. Aydüz, *Osmanlı Devleti’nde Müneccimbaşlık ve Müneccimbaşlar*; Şen, *Astrology in the Service of the Empire*; Şerifoğlu, “Unutulmaz Efsane! ‘1873-1969’ Ebüzziya Takvimleri”.

5 Ebüzziyâ Mehmed Tevfik Efendi’nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Ziyad Ebüzziyâ, “Ebüzziyâ Mehmed Tevfik”, 374-378.

6 Örnek bazı çalışmalar için bk. Gür, *Ebüzziya Tevfik- Hayatı*; Türesay, “An Almanac For

*Anlamak: "Duvar Takvimlerinin Basım ve Yayımı Üzerine Bazı Bilgiler"*⁷ başlıklı makalesi de özel takvimlere yönelik özgün bilgiler barındıran dikkat çekici bir eserdir. Bu eser araştırmamıza referans olarak aldığımız, sıkça başvurduğumuz kaynaklardan birisidir. Müellif, çalışmasında duvar takvimlerinin basın-yayın aşamalarından çeşitli özelliklerine ve sansüre uğrayan örneklerine kadar birçok hususa yer vermiştir. Ancak temel gayesinin takvimlere uygulanan sansürü incelemek olması ve sadece duvar takvimlerine hasredilmesi nedeniyle sınırlılığı mevcuttur. Bir diğer dikkat çekici çalışma özel koleksiyoncu olan Haldun Cezayirlioğlu'nun, kendi adına oluşturduğu internet sitesinde kaleme aldığı *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Cep Takvimleri*⁸ ve *Osmanlı Belgelerine Göre Hazırlanan Takvimlerin Tab ve Neşir Süreci*⁹ başlıklı yazılarıdır. Yüksel'in çalışmasıyla benzer bulgular da ihtiva eden bu yazılarda eksik ve hatalı bilgiler bulunduğu ifade etmek gerekir. Ayrıca kaynak olarak gösterilen arşiv belgeleri muhteva analizi yöntemiyle de incelenmemiştir. Bu doğrultuda ilgili içeriğin, özel bir koleksiyoncunun takvimlerle ilgili akademik kaygı gütmeden kaleme aldığı müstakil denemeler olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmamız, -II. Abdülhamid dönemi ile sınırlandırılmak kaydıyla¹⁰ özel kişi ve kuruluşlarca oluşturulan takvimlere yönelik müstakil, bütüncü ve tasnif edici bilgiler sunması bakımından literatürdeki eksikliği giderme amacı taşımaktadır. Ayrıca Hamidiye döneminin özel kişi ve kuruluşlarca takvim neşri hareketliliğinin önemli bir dönüm noktası olması göz önüne alındığında; bu hareketliliğin irdelenmesi, yayımlanan takvimlerin içerik ve özelliklerinin analiz edilmesi, II. Abdülhamid dönemi matbuat araştırmalarına da katkı sağlayacaktır.

Çalışmada özel kişi ve kuruluşlar tarafından hazırlanan takvimler

Ottoman Women".

7 Yüksel, "Osmanlı'da Zamanı Anlamak", 502-516.

8 Haldun Cezayirlioğlu "Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Cep Takvimleri".

9 Haldun Cezayirlioğlu "Osmanlı Belgelerine Göre Hazırlanan Takvimlerin Tab ve Neşir Süreci".

10 II. Abdülhamid dönemi özel takvim üreticiliğinin şekillenmesi ve gelişmesi açısından dönüm/başlangıç noktasıdır. Bu dönemden önce özel takvimlere yönelik rastlanabilecek örnek sayısı sınırlıdır ve takvim üreticiliği toplumun ilgisine de mazhar değildir. Yine bu dönem yapılan matbuat düzenlemeleri, takvim neşirlerini etkilemiştir. Hamidiye dönemi sonrası takvim neşri ise çok hızlı bir şekilde yaygınlaşmış ve çeşitlenmiştir.

incelenecek, bu neşirlerin baskı sayıları, boyut, fiyat ve içerikleri hakkında bilgi verilecek, takvim kelimesinin çok anlamlı kullanımının oluşturduğu problem ortaya konulmaya çalışılarak sorunun çözümüne yönelik bir teklif sunulacak, takvim, salnâme ve almanak türleri arasındaki ilişki analiz edilecektir. Ayrıca Osmanlı arşiv belgeleri ışığında takvim neşir hareketliliği üzerinde durularak, II. Abdülhamid dönemi içerisinde özel kişi ve kuruluşlarca hazırlanan takvimlerin isimlerine yönelik bir tablo sunulacaktır.

Çalışmanın temel kaynakları takvimlerdir. Bu neşirlerin temini noktasında Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü'nde yer alan Seyfeddin Özege Bağış Kitaplığı ve çeşitli araştırma kütüphanelerine müracaat edilecektir. Ek olarak çalışmamızın ana kaynakları arasında, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı'nda yer alan maârif, dâhiliye ve diğer kataloglardaki arşiv belgeleri bulunmaktadır. İlgili belgelerde yer alan bilgiler ve nezâretler arası yazışmalar, özel kişi ve kuruluşlarca oluşturulan takvimlerin özellikleri ve yayın aşamaları gibi hususlarda tafsilatlı bilgiler içermektedir.

1. “Takvim” Kelimesinin Çok Anlamlı Kullanımından Kaynaklanan Problemler ve Bir Çözüm Önerisi

Zamanın tespit, tayin ve yönetimi gibi oldukça önemli bir görevi ifa eden takvimler, terim olarak “Bir olayın belli bir başlangıca göre akıp giden zaman içerisindeki yerini, boyutlarını verme ve bunu veren belge”¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır. İlgili ve benzeri¹² tanımlara bakıldığı zaman, takvim kelimesinin açıklamalarında “yer”, “boyut” ve “belge” gibi çoklu

11 Akgür, “Takvim”, 487.

12 Takvim kelimesinin sözlük ve ansiklopedilerdeki tanımları için bk. Türk Dil Kurumu (TDK), “Takvim”; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 1199; Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 427. Sözlüklerde, savımızı destekleyen, genel yaklaşımlara muarız durumlar da mevcuttur. Şöyle ki Pakalın, takvim tanımını yaptıktan sonra, hicrî, rûmî ve milâdî takvim sistemlerini, takvimlerin içerisindeki muhtelif tarih belirleme yöntemleri olarak ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 387. Ahmet Tunç Şen, takvim kavramının ifade ettiği anlamı, üçlü tasnif üzerinden incelemektedir. 1- Tablo, çizelge ve diyagramlar şeklinde oluşabilen bilgi haritaları/anketleri. Ki bu tür, Orta çağ ve Erken Modern İslâmî yazının farklı türlerinde ve astronomi/astroloji, tıp, coğrafya ve tarih disiplinleri gibi konular üzerinden şekillenmektedir. 2- İçeriğinde ahkâm, astrolojik tahminler ve takvimsel bilgilerden oluşan bir almanak türü, 3- Modern anlamda kullanılan takvim. Detaylı bilgi için bk. Şen, *Astrology in the Service of the Empire*, 241.

nitelemelerin bir arada bulunduğu gözlemlenmektedir. Benzer şekilde modern Türkçe¹³ araştırmalarda da takvim kelimesinin karşılığı, a) somut metin/cetvel, b) takvim metninin hazırlandığı sistem (rûmî, hicrî, milâdî vb.), c) takvimlerin hazırlanmasında esas alınan hareket noktası (güneş, ay) gibi birbirinden farklı ve çeşitli manaları kapsayacak şekilde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu durum anlam karışıklığına ve araştırma sahasında konunun kapsamının genişlemesine neden olmaktadır. Örneğin, *Osmanlı'da kullanılan takvimler* üzerine inceleme yapmak isteyen bir araştırmacı mezkûr konuya yönelik tarama yaparken, çok anlamlılık bulunduğunu fark edecektir. Zira yaptığı sorgulamada hem rûmî, hicrî, miladî sistemleri hem de bizzat metin/cetvelleri inceleme konusu edinen farklı çalışmalara aynı anahtar kelimeyi araştırmak suretiyle ulaşacaktır.¹⁴

Erken modern dönem Müslüman astronomi uzmanları *takvim* terimini genel olarak gök cisimleri ile -"Takvim-i Şems" örneğindeki gibi- bağlantılı olarak kullanmış, *takvim sistemlerini* ifade etmek üzere *tarih* kavramını tercih etmişlerdir.¹⁵ Dolayısıyla *takvim* kelimesinin kullanımında meydana gelen anlam karışıklığının güncel olduğu düşünülebilir. Bize göre, bu çok anlamlılığın başlıca iki sebebi bulunmaktadır. İlk sebep sözlük ve ansiklopedilerdeki *takvim* başlığı altında yapılan tanımların hem oluşturulan metin/cetvel üzerine bina edilen zaman sistemi ve hareket noktasını hem de bu odak üzerinden oluşturulan belge ve metinleri kap-

13 İngilizce'de "chronology" kelimesi, "takvim sistemleri" kavramı ile örtüşen anlamda kullanılmaktadır. Bu şekilde bir kullanım için bk. Şen, *Astrology in the Service of the Empire*, 247.

14 Örneğin, Yavuz Unat'ın "İslâm'da ve Türklerde Zaman ve Takvim" başlıklı makalesinde yer alan bilgiler, takvim sistemlerine yönelik tafsilatı barındırmaktadır. Ancak hazırlanan metinlere yönelik aktarım bulunmamaktadır. Dolayısıyla okuyucunun metinlerle karşılaşma beklentisi sonuçsuz kalmaktadır. Salim Ayduz tarafından hazırlanan "İslâm Medeniyeti'nde Takvimler" başlıklı makalede ise hem takvim sistemlerinden hem de oluşturulan metinlerden bahsedilmektedir. Ancak takvim kavramı her iki hususu da nitelediği için ayırt ediciliği bulunmamakta, okuyucunun zihninde müphemlik oluşmaktadır. Bk. Unat, "İslâm'da ve Türklerde Zaman ve Takvim"; Ayduz, "İslâm Medeniyetinde Takvimler". Örnekler çoğaltılabilir.

15 Bk. Şen, *Astrology in the Service of the Empire*, 47. Son dönem Osmanlı takvim uzmanları da hicrî, kamerî, rûmî gibi takvim sistemlerini ifade etmek üzere, tarih kelimesini kullanmışlardır. "târih-i hicrî" gibi. Bk. Ebüzziyâ Tefvik, *Salnâme-i Ebüzziyâ 1296-1297*, 72-84; Ahmet Cevdet Paşa, *Takvimü'l-Edvâr*, 25-85; Ahmed Şakir Paşa, *Takvim-i Nücûmi*, 59.

sayan genişlikte kullanılmalıdır.¹⁶ İkinci sebep ise alışlagelmiş ifadeleri kendi bağlamında zihnimize yerleştiren kültürel bellektir.¹⁷ Hal böyle iken, takvim terimi ile ifade edilen çok anlamlılığın engellenmesini sağlayacak ve araştırmacı/okuyucunun zihninde oluşabilecek bulanıklığın nispeten giderilmesine imkân verecek bir yöntem tercih edilmelidir. Tercihimiz, hangi sistem üzerine inşa edildiği değerlendirilmeksizin somut metin/cetvelleri “takvim” kelimesi ile, takvimlerin oluşturulduğu sistem ve esas alınan hareket noktasını da başka bir kavram ile tanımlamak gerekliliğidir. Başka bir kavram kullanımı ise, iki farklı yöntem ile gerçekleştirilebilir: a) Daha önceki takvim bilginleri ve üreticilerinin yaptığı gibi “tarih” ibaresini kullanmak,¹⁸ b) Modern ve yeni bir kavram benimsemek.

Modern çalışmalarda çeşitli bağlamlarda konuyu ele alan bazı araştırmacılar mevcut çok anlamlılığı fark etmiş ve takvimlerin hazırlandığı sistemi/yöntemi nitelemek üzere “takvim sistemleri” kavramını kullanmışlardır.¹⁹ Böyle bir kullanımın tercih edilmesi, bahsedilen müphemliğin araştırmacılar üzerinde oluşturduğu huzursuzluğun ve anlam karmaşıklığının giderme isteğinin de bir göstergesi olsa gerektir. Mezkûr karışıklığın giderilmesine yönelik bizim tercihimiz ve -bu şekilde kullanımı yaygınlaştığı zaman müphemliğin giderileceğine inandığımız- teklifimiz de hem geçmiş dönem astronomi uzmanları ve takvim üreticilerinin hem de modern araştırmacıların yöntemini bir arada kullanmak suretiyle olacaktır. Bu durumda, makale içerisinde yer alan *takvim sistemleri* ve *tarih* kelimeleri ile, “takvimlerin hazırlanış yöntemlerinde esas alınan hareket noktası ve bu dayanak üzerinden tanzim edilen zaman biçimi” kastedilirken²⁰ *takvim* kelimesi ile de “belirlenen sistem üzerine çeşitli boyutlarda inşa edilen metinler/cetveller” ifade edilmektedir.²¹

16 Bk. 12. dipnot.

17 Kültürel bellek hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Assmann, *Kültürel Bellek*, 44.

18 Bk. 15. dipnot.

19 “Takvim sistemleri” kavramının kullanıldığı bazı eserler şunlardır: Toptan, *Geçmiş ve Gelecek Bütün Yıllar için Sürekli Takvim*, 7; Yazıcı- Yaramış, “Osmanlı Devleti’nde Miladi Esaslı Takvim, 1900; Şen, “Rasattan Takvime», 234. Örnekler çoğaltılabilir.

20 Güneş takvim sisteminde dayanak noktası dünyanın, güneşin etrafında gerçekleştiği hareket iken, ay takvim sistemine göre hazırlanan takvimlerde ise ayın, dünya etrafındaki hareketi esnasında beliren fizikî şekilleri esas alınmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Akgür, “Takvim”, 487-490.

21 Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 387.

2. Takvim, Salnâme ve Almanak İlişkisi

17. yüzyıl sonrasında Avrupa toplumlarının ekonomik ve siyasi açıdan başarı göstermeleri, Doğu topraklarında Batı hâkimiyetinin teşekkül sürecinin soruşturulmasına; siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan terakki/teccid faaliyetlerinde bulunulmasına neden olmuştur. Avrupa modernleşmesinin yakaladığı hızlı ivme sonrası eğitim-öğretim, yönetim, basın, matbuat vb. pek çok alanda yaşanan değişimler, Osmanlı aydınları/entelektüelleri tarafından değişen dünya şartlarına ayak uydurabilmek amacıyla ve farklı yaklaşımlar sergilemek suretiyle takip edilmeye çalışılmıştır.²² Avrupa matbuatında yaşanan değişimin Osmanlı topraklarında kendini göstermeye başlaması, sistemli ve programlı bir şekilde oluşmuştur. Matbuatın hızlı bir şekilde gelişmeye başladığı dönem II. Abdülhamid yönetiminin bulunduğu zaman dilimidir. Dolayısıyla mevcut nizamnâme ve kararnâmeler, yayıncıların belirli bir sınırlılığa sahip olması zorunluluğunu da ortaya çıkarmaktadır. Fakat böylesi bir durum, Osmanlı entelektüel sınıfının Avrupalı eserlere olan ilgisini ve bu türde yayınların Osmanlı topraklarında hazırlanması isteklerini köreltmemiş ve hatta bu konudaki girişimlerini gerçekleştirebilecek farklı yollar aramalarına neden olmuştur. Müellifler, kimi zaman hazırlamış oldukları eserleri -isimleri suretiyle sansüre uğramasını engellemek amacıyla- farklı adlandırmalar ile neşretmiştir.²³ Özel kişilerce hazırlanan takvimler, bu durumun bir örneği olarak zikredilebilir. Zira salnâme, almanak ve takvim türleri arasında isim farklılığı bulunsa da ortaya çıkış süreçleri ve muhtevaları itibariyle yakın bir ilişkileri bulunmaktadır.

Kimi araştırmalarda salnâmelerin almanak ve takvim türü eserlerle karıştırıldığı, bağımsız olarak ele alınmaları gerektiği dile getirilmek-

22 Avrupa modernleşmesi karşısında çeşitli alanlarda Osmanlı reform mücadeleleri hakkında detaylı bilgi için bk. Karpaz, *İslam'ın Siyasallaşması*; Dönmez, *Osmanlı Modernleşmesi*; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*; Kara, "Halife, Sultan, İmparator"; Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*; Dilbaz, *Dindar Modern İtaatkâr*.

23 Gerek kendi sözlerinden gerekse Namık Kemal ile mektuplaşmalarından anlaşılacaktır ki, Ebüzziyâ Mehmet Tevfik Efendi öteden beri takvim muhtevası barındıran yıllıklar -almanak- oluşturmak istemekte ancak bu eserlerin ruhsat tab'ı alma hususunda birtakım endişelere düşmektedir. Hatta "takvim" ismiyle mevsuf bir eserin tab' ettirilmediğinden yakınıp, buna mukabil hazırlayacak olduğu eserler için Namık Kemal'den isim tavsiyesi dahi istemiştir. Bk. Ebüzziyâ Tevfik, *Salnâme-i Ebüzziyâ 1296-1297*, 45. Tansel, *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları II*, 326-328.

tedir.²⁴ Ayrıca, bazı araştırmacılar *takvim* ve *almanak* kavramlarını birbirlerinin yerine kullanılabilen iken²⁵ bazıları bu kavramların farklı olduklarını dile getirmektedir.²⁶ Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu üç türün benzerlik ve farklılıkları başka bir çalışmanın konusu olacak kadar uzun ve çalışmamızın doğrudan bağlantılı olmadığı tâli bir meseledir. Ancak ilgili eserlerin *birbirleriyle bağlantılı olduğu* iddiamızın aktarılması ve takvim türünün Osmanlı'da neşir sürecini anlayabilmek için, meselenin kısa da olsa anlaşılması önem arz etmektedir.

Konuya yönelik araştırma yaparken dikkat edilmesi gereken ilk husus, salnâme türü eserlerin tek tip olarak algılanmaması gerekliliğidir. Nitekim, Osmanlı'ya Tanzimat döneminden sonra giren salnâmelerin resmî türleri olduğu gibi, özel kişilerce çıkarılan örnekleri de bulunmaktadır.²⁷ Özel kişilerce neşredilen salnâmelerin bazıları almanak eserleri ile benzerlik taşımakta, takvim özellikleri barındırmakta ve nevsâl²⁸ olarak da isimlendirilebilmektedir. Hamidiye döneminin çalkantılı sosyal hayatında fikirlerin dile getirilebileceği her ortamın ehemmiyeti, kalem erbabının Batı ile iletişim ve etkileşimi göz önüne alındığında Batı'da ortaya çıkan almanaklar ile çalışmalarında Batı'dan etkilenen müelliflerin ilk örneklerini verdiği salnâmeler arasında bağlantı kurmak gayet tabiidir. Ayrıca, ilk salnâme müelliflerinin aynı zamanda takvim neşretmeye başlaması, salnâmelere benzer daha küçük ebatlı, fakat alışagelmışin dışında bilgiler içeren takvimlerin oluşmasına da vesile olmuştur.

Takvim, salnâme ve almanak türü eserlerin birbirleri ile ilişkisine delil olarak gösterilebilecek başka bir örnek, Ebüzziyâ Tefvik Efendi'nin konuya yönelik düşünceleridir. Zira özel salnâme yazıcılığının yurtiçindeki ilk temsilcisi Ebüzziyâ Mehmed Tefvik Efendi'dir. Onun hazırlamış

24 Sütçü, "Sosyal Bilimlerde Araştırma Kaynağı Olarak Almanaklar, Salnâmeler ve Yıllıklar", 83-90.

25 Yavuz - Kara, "Bir Fikir ve Siyaset Adamı Olarak Ebüzziya Mehmed Tefvik", 50; Türresay, "II. Abdülhamid Dönemi Yayımcılığı, Matbaa-i Ebüzziya ve Bastığı Kitaplar", 4. Örnekler çoğaltılabilir.

26 Gür, "Ebüzziyâ Tefvik'in Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları", 353.

27 Aydın, "Salnâme", 51.

28 Özel salnâmelerden bir kısmı nevsâl başlığı altında yayımlanmışlardır. Bk. Palalı, "Osmanlı Salnâmeleri ve Tarih Araştırmalarındaki Kaynak Değeri", 10.

olduğu *Salnâme-i Hadika (1290)*, Türkiye’de yayımlanan ilk salnâmedir.²⁹ Ebüzziyâ Efendi’nin bu türdeki ikinci eseri, *Salnâme-i Ebüzziyâ 1296-1297*’dir. Bu eserin içeriğindeki konular hem dönemin toplum hayatını yansıtmaları hem de takvim- salnâme ilişkisini içermesi bakımından kayda değerdir.³⁰ Ayrıca Mehmet Tefik Efendi’ye göre, salnâme ve almanak türü eserler arasındaki fark sadece bir *isim ihtilafından* ibarettir. Kendisinin öteden beri takvim muhtevası barındıran yıllıklar oluşturmak istediği ancak bu eserlerin ruhsat alabilmesi hususunda birtakım endişeleri bulunduğu, Namık Kemal ile mektuplaşmalarından anlaşılmaktadır. Hatta “takvim” ismiyle mevzûf bir eserin tab’ ettirilmediğinden yakınıp, buna mukabil hazırlayacak olduğu eserler için Namık Kemal’den başka bir isim tavsiyesi dahi istemektedir. ³¹Dolayısıyla onun hazırlamış olduğu eserler, “sâlname”, “nevsâl” yahut “takvim” gibi farklı başlıklar taşısa da birbirinin çok benzeri özellikler arz etmektedir.

Takvim ve almanak türleri arasındaki benzerlik dönem içerisinde tab’ edilen takvimlerde de zikredilmiştir. Örneğin, Mâbeyn-i Hümâyûn görevlilerinden M. İzzet Efendi’nin hazırladığı *Takvim-i Dersâdet* eserinde; takvimin hazırlanmasında Avrupa almanaklarının takip ettiği usulün benimsendiği, içeriğin oluşmasında da benzer konuların esas alındığı dile getirilmiştir.³² Ayrıca ilerleyen yıllarda basın-yayın organları arasında önemli bir konum ve büyük bir takipçi kitlesi elde edecek olan takvimlerin, salnâmelerden -almanak şeklinde hazırlananlardan- fazlaca etkilendiğini de ifade etmek gerekir. Bu etkinin bir neticesi ise daha küçük ebatlı olması, yayımlanabilme ruhsatı almasının nispeten daha kolay olması, çok dilli hazırlandığı için daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşma imkânı bulması gibi birtakım gerekçelerle salnâme müelliflerinin takvim üreticiliğine başlamasıdır.³³

Bu doğrultuda, Batı’da “almanak” ismiyle meşhur olan türün, Os-

29 Karataş, “Salnâme-i Hadika ve Salnâme-i Ebüzziyâ’nın Transliterasyonu”, 76.

30 Ebüzziyâ Tefik, *Salnâme-i Ebüzziyâ 1296-1297*.

31 Tansel, *Namık Kemal’in Husûsî Mektupları II (İstanbul ve Midilli Mektupları)*, 2/326-328; Ebüzziyâ Tefik, *Salnâme-i Ebüzziyâ 1296-1297*, 45.

32 M. İzzet, *Takvim-i Dersâdet 1314*, 1-2.

33 Bu durumun pek çok başka sebebi olabilir. Ancak yaptığımız okumalar ve incelemeler neticesinde mezkûr nedenlerin ana etkenler olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca Ebüzziyâ Tefik’in bizzat kendi ifadeleri bunu açıkça göstermektedir. Bk. Ebüzziyâ Tefik, *Salnâme-i Ebüzziyâ 1296-1297*, 45.

manlı topraklarındaki ilk benzerlerinin özel kişilerce hazırlandığı ve “sal-nâme” olarak isimlendirildiği söylenebilir.³⁴ Salnâme üreticilerinin çeşitli sebepler doğrultusunda takvim hazırlamaya başlaması neticesinde ise, almanak türünde hazırlanan takvimler Osmanlı matbuat hayatının yeni bir üyesi olarak mevcudiyet kazanmıştır.

3. Takvimlerin Yayın Süreci ve Bazı Özellikleri

3.1. Takvim Neşretme Hareketliliğinin Başlaması

Erken dönem Osmanlı takvimlerinin -müneccimbaşı takvimleri-kullanım ve sirkülasyonu, çoğunlukla padişah ve saray çevresi ile sınırlıdır.³⁵ Müneccimbashılar tarafından renkli kalemlerle özel bir risale şeklinde hazırlanan bu takvimler, daha sonraki dönemlerde halk ile buluşturulmuş olsa dahi³⁶ resmî bir hüviyete sahiptirler. Osmanlı’da özel şahıslar takvim bastırılması ve neşrine yönelik tartışmalar ise hicrî 1290’lara kadar uzanmaktadır. Tartışmaların ilk odak noktası, şer’î vakitler üzerinden gerçekleşmiştir.

2 Zilkâde 1290/22 Aralık 1873 tarihinde ilan edilen ve gazetelerde yayınlanması ifade edilen bir bildirimde şer’î vakitleri tespit etmenin ilim ve yetkinlik işi olduğu, son dönemde zaman tespiti açısından birbirine zıt bazı takvimlerin mevcudiyet kazandığı ve bu durumun insanların zihinlerinin bulanmasına yol açtığı dile getirilmiştir. Bu durum üzerine, yeni

34 Ebüzziyâ Tevfik, *Salnâme-i Ebüzziyâ 1296-1297* eserinde almanak türüne yakın, muhtevalarında değişik bilgiler içeren takvim hazırlama faaliyetinin ilk kez kendisi tarafından yapıldığını dile getirmektedir. Ayrıca bunu yaparken Batı’daki uygulamaları örnek aldığını da açıkça ifade eder. Bk. Gür, “Ebüzziyâ Tevfik’in Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları”, 353.

35 Osmanlı Devleti’nin erken dönemlerinden itibaren sarayda yer almaya başlayan müneccimler için zamanla müneccimbashılık adı altında bir kurum ihdas edilmiştir. Osmanlı sarayının birün kısmından olan müneccimbashılar, astronomi, astroloji ve matematik ilimlerine vakıf, ilmiye sınıfının da bir üyesiydiler. Saray içerisinde silahdar ağaya mensup olup, hekimbaşının idaresindeydiler. Müneccim-i sâni ve müneccim-i sâlis adı verilen yardımcıları da bulunan müneccimbashılar, her sene devletin resmî takvimlerini düzenlemek ve Ramazan imsakiyesi hazırlamak ile görevlendirilmişlerdir. Uğurlu saat tespiti ve zayıç hazırlamak ile de ilgilenen müneccimbashıların hazırladıkları takvimler, padişahlar ve devlet erkânı tarafından oldukça rağbet görmekteydi. Bu kurum, 1924 yılında son müneccimbaşı Hüseyin Hilmi Efendi’nin vefatıyla yerine kimsenin atanmaması üzerine kapanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Ayduz, “Müneccimbaşı Takvimleri ve Tarihi Kaynak Olarak Değerleri”, 132; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilatı*, 356-359; Şen, *Astrology in the Service of the Empire*, 263.

36 Ayduz, “Müneccimbaşı Takvimleri ve Tarihi Kaynak Olarak Değerleri”, 135.

çıkarılacak takvimlere ancak şer'î vakitler ve insanları evhama düşürecek manasız şeylerden bahsetmemek, tab' ettirmeden önce Maârif Nezâreti'ne başvurmak koşuluyla izin verilebileceği aktarılmıştır.³⁷ İlgili ifadeler her ne kadar bir yasak metni olarak gözüke de özel kişi ve kuruluşlarca oluşturulan takvimlere yönelik sınırlı müsaade sağlandığının da bir göstergesidir. Zira, çeşitli şartlara uyulması koşuluyla izin verilebileceği aktarılmıştır.

Yaklaşık bir yıl sonra yayımlanan bir tezkirede ise bu sınırın biraz daha genişletildiği görülmektedir:

"... evkât-ı şer'iyeyi mübeyyin ya'nî mücerred zuhr ve asr ve işâ ve im-sâk vakitlerini mu'ayyin takvimlerin tanzîm ve ihrâcî husûsunun şimdiki fiy'atı tezâyüd ettirilmemek ve ona dokunmayacak sûrette takvîm çıkaranlara mûmâna'at edilmemek üzere kemâ fi'l-evvel müneccimbaşı-lığa tahsîs buyrulduğu muharrer ve mezkûr olduğuna ve el-hâletü hâzihi ser-müneccimîn bulunan faziletlü efendi hazretleri bu husûstan dolayı makâm-ı mu'allâ-yı hazret-i vekâlet-penâhîlerine mürâca'at ettikte berât-ı 'âlî-yi mezkûrun mantûk-ı münîfince evkât-ı şer'iyeyi hâvî olan sâl takvîmi kemâkân kendi tarafından neşr olunup âhar cânibinden tab' edilecek takvîmlere evkât-ı mezkûrenin derci ciheti tecvîz buyrulacağı hakkında şifâhen emr ü irâde buyrulduğu efendi-yi müşârunileyh tarafından ifâde ve beyân olduğuna nazaran icrâ-yı îcâbı menût-ı re'y-i 'âlî idüğünün cevâben arz ve iş'ârı meclis-i mezkûrdan ifâde olduğundan mezkûr müzekkere leffen i'âde ve takdîm kılınmış ve îfâ-yı muktezâsı mütevâfık-ı emr ü irâde-i aliyye-i cenâb-ı vekâlet-penâhîleri bulunmuş olmağla ol babda"³⁸

Bu bildiri, şer'î vakitleri havi cetvelin sadece müneccimbaşılar tarafından oluşturulacağını ve yeni takvim çıkarmak isteyen kişilerin ancak bu cetvelleri -herhangi bir değişiklik yapmadan- takvimlerine eklemeleri suretiyle tab' ve neşir faaliyetlerinde bulunabileceklerine müsaade edildiğini göstermektedir.

Alınan bu kararlar sonrasında takvim tab' ve neşrinde birtakım gelişmeler yaşanmıştır. Örneğin, Rasathane görevlisi Ali Ratıb Efendi, Ermenice takvim hazırlayan Kirkor Bagdasaryan, Bulgarca takvim neşretmek isteyen Teodor Nikola gibi şahıslar, hazırladıkları takvimler için tab' ve neşir izni isteğinde bulunmuşlardır. Ancak bazılarına geçici ruhsatnâme

37 BOA, *MFMKT*, No. 16/14, 2 Zilkâde 1290/22 Aralık 1873.

38 BOA, *MFMKT*, No. 24/61, 21 Zilhicce 1291/29 Ocak 1875.

ile takvim bastırmalarına müsaade edilse dahi neşir için izin verilmemiştir. Ayrıca, bu takvimlerin hazırlanan nüshalarının tekrar kontrol edilmek üzere Maârif Nezâreti'ne gönderilmesi, basılmasına onay verilirse "Yalnız Maârifin Ruhsatıyla Basıldı" ibaresi yazılması zorunlu tutulmuş, takvimlerin neşredilmek için başka bir ruhsatname alması gerektiği vb. hususlar vurgulanmıştır.³⁹ Alınan bu kararlar takvim tab' ve neşretmenin genel şartlarının belirlenmeye başlandığının göstergesidir.

7 Safer 1297/20 Ocak 1880 yılında yayımlanan başka bir iradede ise takvim düzenlenmesi ve yayımlanmasının müneccimbaşılardan mühür ve onayına bırakıldığı ifade edilmiştir:

"Bundan böyle sâl takvimi tertip ve neşrinin dahi müneccimbaşı bulunanlar ile mâ-dûnlarına ve mûndericat-ı tekâvimin dahî sâbıkları misillü evkât-ı şer'iyeye ile fusûl ve mevâsime dair mu'akkad mâ'lumât-ı müfîdeye hasr ve tahsisiyle beraber bu yolda çıkarılacak takvîmlerin müneccimbaşı bulunanların mühür ve tasdikleri altında bulunmasının kâ'ide-i ittihâzı husûsunun taraf-ı âlî-i dâverîlerine teblîğ ve izbârı mu'ahharan emr u fermân buyrulmuş olmakla ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir."⁴⁰

Bu durumun sebebini, aynı gün yayımlanan bir başka bildiri de görmekteyiz. Zira bu bildiri de mevcut takvimlerin *ihhtiyarat*⁴¹ hanelerinde insanların zihinlerini fesada uğratan türlü türlü yalan ve uydurma haberlerin bulunduğu, bundan sonra bu tür haberlere asla müsaade edilmemesi gerektiği bildirilmiştir. Ayrıca bu hanelerde *Avrupa takvimlerinin muhtevâsındaki gibi faydalı bilgiler* yazılmasının yanı sıra *menâfi'* ve *mesâlih-i devlete muvâfık* meselelerin arz edilmesi gerektiği ve bu tür uygulamaların padişah tarafından *tasvîb* ve *takdîr* edildiği belirtilmiştir.⁴²

Bu bildiri, müneccimbaşılık kurumunun onayının şart koşularak yeni bir sınır çizildiğini, bu sınıra mutabık olduğu takdirde takvim neşrine izin verildiğini hatta bizzat padişah tarafından taltif vesilesi ola-

39 BOA, MF.MKT, No. 33/113, 28 Zilhicce 1292/25 Ocak 1876; No. 41/6, 13 Recep 1293/4 Ağustos 1876; No. 44/133, 27 Şevval 1293/15 Kasım 1876; No. 46/153, 15 Rebülevvel 1294/30 Mart 1877.

40 BOA, MB.İ, No. 59/1, 7 Safer 1297/20 Ocak 1880; BOA, İ. DH, 797/64680, 7 Safer 1297/20 Ocak 1880.

41 Yıldızlardan, bir işin şu günde veya bugün de yapılacağına yahut yapılamayacağına dair çıkarılan ve takvimlerde bu isimle gösterilen hükümler.

42 BOA, MB. İ, No. 59/6, 7 Safer 1297/20 Ocak 1880.

bileceğini göstermektedir. Bildirinin yayımlanması akabinde, yayın faaliyetlerinde ciddi bir hareketlilik meydana gelmiştir. Hazırlanan kimi takvimlerde *Mâ'lumat-ı müfideyi câmi' mülâhazât-ı kaydiye hâneli* ibareleri yer almaya başlamış,⁴³ kimi takvim üreticileri çeşitli derecelerde taltif edilmişlerdir. İlk taltif verilen kişilerden biri ilm-i nücûma vâkıf olan Süde Vapur-ı Hümâyûn Süvari Yüzbaşı Faik Efendi'dir. Faik Efendi hazırladığı Türkçe takvimi padişaha takdim etmesi üzerine, 1889 yılında terfi-i rütbe almıştır.⁴⁴ Yine bu minvalde, Erkân-ı Harbiye-i Bahriye Dairesi'nde müstahdem Yüzbaşı İhsan Efendi, hazırlamış olduğu *Takvim-i Yeni* eserlerine yeni ve faydalı bilgiler eklediği için 1892 yılında gümüş liyakat madalyası ile ödüllendirilmiştir. Bir sonraki yıl ise kendisine beşinci rütbeden bir kıt'a mecidi nişânı ile verilmiştir.⁴⁵ Bâb-ı Seraskeri Piyade Dairesi'nin dördüncü şube müdür yardımcısı Binbaşı Arif Efendi ise hazırlamış olduğu *Takvim-i Mükemmel ve Tarih-i Mücmel* isimli eserinden dolayı terfi-i rütbe ile taltif edilmiştir.⁴⁶ Ayrıca o güne dek takvim hazırlamak isteyen ancak ruhsat alamamaktan endişe eden⁴⁷ ve salnâme şeklinde almanak türü eserler hazırlayan Ebüzziyâ Tefvik Efendi, h. 1299 yılından itibaren *Rebî-i Ma'rifet- Takvîm-i Ebüzziyâ* serisini çıkarmaya başlamıştır. Daha sonraları *Nevsâl-i Marifet ve Takvîm-i Ebüzziyâ* isimlerini alacak olan bu seri, Osmanlı'da modern anlamda hazırlanmaya başlayan takvimlerin ilk örneklerini oluşturacak ve çok uzun süre yayımlanmaya devam edecektir.⁴⁸

Tab' edilecek takvimlerin denetlenmeleri ve tasdik alabilmeleri için, müneccimbaşılık kurumuna gönderilmesi gerekliliği, müneccimbaşılardan yoğunluğunun artmasına neden olmuştur. Öyle ki, Osmanlı toplumunda neşriyatın yeni ve etkin bir üyesi konumuna gelen özel takvimlerin sayısı gittikçe fazlaşmış, bu takvimlerin şer'î vakit kontrol yükümlülüğü de müneccimbaşılık kurumunun işlevlerini yerine getirme hususunda hantallaşmasına neden olmuştur. Hal böyle iken mezkûr problemin çö-

43 Kâtip Cemil, *Osmanlı Takvimi 1308*.

44 BOA, Y. MTV, No. 37/126, 29 Cemâziyelâhir 1306/2 Mart 1889; BOA, MFMKT, No. 104/1, 1 Rebûlâhir 1306/5 Aralık 1888.

45 BOA, İ. DH, No. 1264/99297, 22 Recep 1309/21 Şubat 1892; BOA, Y. MTV, No. 76/44, 9 Ramazan 1310/27 Mart 1893; No. 91/23, 20 Şaban 1311/26 Şubat 1894; BOA, İ. TAL, No.17/53, 11 Ramazan 1310/29 Mart 1893.

46 BOA, İ. TAL, No. 45/5, 18 Şaban 1311/24 Şubat 1894.

47 Tansel, *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları II*, 322-328.

48 Ziyad Ebüzziyâ, "Ebüzziyâ Mehmed Tefvik", 374-378.

zümüne yönelik yeni bir karar alınması gerekliliği doğmuştur. Bu kararın çıkmasına vesile olan olay ise, Hasan Mazhar Efendi'nin ruhsat talebi için yaptığı başvurudur. Ticaret maksadıyla neşretmek istediği ancak şer'î vakitlerinde hatalar bulunan takvime ruhsat talep eden Hasan Mazhar Efendi'nin bu talebi, müneccimbaşılık kurumunun hataları düzeltme gibi bir görevi olmadığı bildirilerek reddedilmiştir. Bu durum üzerine, iş yükünü azaltmayı sağlamak ve muhtemel hataların kontrolleri ile kurumun meşguliyetinin artmasına fırsat vermemek adına, her sene müneccimbaşılıktan şer'î vakitleri gösteren bir cetvelin hazırlanacağı, çıkarılacak takvimlerin bununla yahut müneccimbaşılığın tasdik ettiği bir takvimle Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti⁴⁹ tarafından karşılaştırılması, aksi halde takvimlerin kabul edilmeden iadesi kararlaştırılmıştır.⁵⁰ Bu karar doğrultusunda hem müneccimbaşılığın görevi hafifletilmiş hem de oluşturulacak olan takvimlerin şer'î vakitlerinin hatadan sâlim olarak neşredilmesine yönelik önemli bir adım atılmıştır.

Bütün bu gelişmeler, yeni takvim neşretme faaliyetlerinin hızlandırıldığına, özellikle ticaret ve menfaat maksatlı pek çok takvimin ortaya çıkmaya başladığına delil mahiyetindedir. Bu bağlamda Osmanlı'da, II. Abdülhamid dönemi idaresindeki zaman diliminde takvim algısında büyük bir yenileşme vuku bulduğunu düşünebiliriz. Şöyle ki, takvimler ticari kimlik kazanma ve müelliflerini pek çok nimete kavuşturma vasıtası olarak görülmeye başlanmış, matbaaların yaygınlaşması ise bu hareketliliğin temel muharrirlerinden biri olmuştur. Zira Ahmed Cevdet Paşa'nın mezkûr yıllardaki tab' ve neşir hareketliliği ile ilgili sözleri bu durumu destekler niteliktedir:

“Kaldı ki, eskiden İstanbul'un süreli yayınları senede bir defa müneccimbaşılar tarafından çıkarılan Takvim-i Sâl ile haftada bir çıkacak şekilde tertib olunan Takvim-i Vakâyi' nüshalarından ibaret iken Ceride-i Havâdis de bunlara eklenmiş ve bu üçlü, düşüncenin genişlemesine ve gelişmesine sebep olmuştur. Giderek, umumî efkâra tercüman olan süreli yayınlar birdenbire o kadar çoğalmıştır ki, az bir süre zarfında belirli gelişmelerin ayrıntılarının beyanı şöyle dursun, yalnız bu sırada müneccimbaşı efendi tarafından yıllık takvime ilave olunan yeni bilgilerin bab bab şerh ve izahına girişilse, büyük bir kitap olur.”⁵¹

49 Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti hakkında detaylı bilgi için bk. Birinci, “Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal”, 303-305.

50 BOA, *MFMKT*, No. 102/1, 1 Safer 1306/7 Ekim 1888.

51 Ahmet Cevdet Paşa, *Takvimü'l-Edvâr*, 25.

Osmanlı toplumsal hayatında takvimin ne derece önemli görülme-ye başladığını Ebüzziyâ Mehmet Tevfik Efendi'nin şu ifadeleri kanıtlar niteliktedir:

"...Takvim denilen bu ufak eser bir sene boyunca elden düşmez bir kitapçıktır. Çünkî her kavim, kendi eyyâm-ı mahsûsesini, mevsimleri, mevsimlerin sayılı günlerini arayıp öğrenmek için takvime bakar. Hatta lisanımızda "takvime bakmak" sözü bir ıstılahtır... Hepimiz bir takvime mâlik olunca onu elden bırakmayız. İşte böyle senenin 365 gününde hemen hiçbir gün elden düşmeyen lüzûmlu bir haber-i eyyâm, acaba o hizmetiyle beraber daha bir takım faydalı şeylerde istihdâm olunamaz mı? Ben, otuz senelik tecrübelerime istinaden diyebilirim ki vasıta-ı maârif içinde takvimden müfit, müfit olmakla beraber latif ve münakkah malumat verir âsâr gösterilemez. Biraz okumak bilen kadın, erkek takvim sayesinde öğrendiğini kimseden öğrenemez... Biz yakın vakitlere kadar takvimi yalnız eyyâm ve mevâsimi bildiren bir kitap zannederdik... İşte Avrupalılar, o sâ'î, o mukaddem Avrupalılar takvimin bu ehemmiyetini yani elden düşmemekteki kıymetini nazar-ı dikkate almışlar da, onu mevzuûndan daha ehemmiyetli işlere âlet etmişler..."⁵²

3.2. Takvimlerin Ruhsat Alım Aşamaları

Osmanlı'da basım-yayım faaliyetinin sınırları, nizamnâme ve kararâmeler ile çizilmektedir.⁵³ Takvimler için özel bir ibare belirtilmiş olmasa da bu düzenlemelerdeki *çeşitli risaleler* ifadesi takvimleri de kapsamakta, dolayısıyla kitap, gazete ve dergilerin basım-yayım aşamalarında takip etmeleri gereken kurallar takvimler için de geçerli olmaktadır. Bu minvalde takvim tab' ve neşrine yönelik ruhsat talebinde bulunacak kişilerin, ilk olarak takvimlerinin üç nüshalarını ekledikleri arzuhal ile Maârif

52 Ebüzziyâ Tevfik, *Takvimü'n-Nisâ 1317-1318*, 1-12.

53 Matbuat kontrolüne yönelik ilk hukuki sınır, -matbuat üzerine özel olarak hazırlanmamış olsa da-1845 tarihli *Polis Nizamnâmesi*'nin 13. maddesi ile belirlenmiştir. Matbuata yönelik ilk özel mevzuat 1857 yılında *Matbaalar Nizamnâmesi* ile oluşturulmuş, bu düzenlemeleri 1857 *Telif Nizamnâmesi*, 1864 tarihinde *Matbuat Nizamnâmesi*, 1867 tarihli *Âli Kararnâme* ve 1876 tarihli yeni bir sansür kararâmesi, 1877 tarihli *İdare-i Örfiye Kararnâmesi*, 1888 tarihli *Matbaalar Nizamnâmesi* ve 1894 tarihli *Matbaacılar ve Kitapçılar Hakkında Nizamnâme* takip etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Doğan, "1845 Polis Nizamnâmesi: 12. ve 13. Maddeler Üzerine Yeniden Değerlendirme", 86; Uğur, *Basın ve Yayın Tarihi* 165 vd.; İskit, *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*, 64 vd. ; a.mlf, *Türkiye'de Matbuat Rejimleri*; a.mlf, *Türkiye'de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bakış 89-129*; Ceylan, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Basım ve Yayımında Hukukî Düzen (1839-1876)",139-155.

Nezâreti'ne başvurmaları gerekmektedir. Bu başvuru sonrasında belgeler, Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti görevlilerince incelenmekte ve şer'î vakitlere uygunluğu kontrol edilmektedir.⁵⁴

Özel kişilerce hazırlanan takvimler, basımında bir mahzur görülmesi durumunda, eksiklerinin tamamlanması amacıyla sahibine iade edilirdi. Yapılan kontroller sonucu bir problem olmadığının düşünülmesi veya kusurlu bulunan taraflarının çizilmesi ya da çıkartılarak değiştirilmesi durumunda takvim nüshaları -1892 yılından itibaren- Tetkik-i Müellefat Komisyonu'na⁵⁵ gönderilirdi. Arapça, Sırpça, Bulgarca, Rumca gibi yabancı dillerde hazırlanan takvimler ise alanın uzman mütercimlerince özel olarak incelenirdi. Tetkik-i Müellefat Komisyonu'nun hazırlanan takvime ruhsat verilebileceği beyanıyla, takvim nüshaları Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti'ne geri gönderilirdi. Buradaki memurlar, belgeleri yekdiğerleriyle karşılaştırarak nüshalardan birini saklar, diğeri ruhsatnâme ile mühürleyerek sahibine teslim eder, üçüncü ve son nüshayı da neşrine uygunluğunun denetlemesini yapmak üzere Dahiliye Nezâreti'ne ulaştırırdı.⁵⁶

Takvimlerin sansür kurullarınca incelenmesi süreci sayfa sayıları, çoklu dillerde hazırlanmaları ve muhtevalarının çeşitliliği gibi sebeple re bağlı olarak bir buçuk ila altı ay arasında değişebilmekteydi. Örneğin, Galata'da Zellich Biraderler tarafından hazırlanan Rumca ve Fransızca, Matbaacı Yerardo Efendi'nin hazırladığı Türkçe, Rumca, Fransızca ve Sırpça takvimler yaklaşık dört ay; Osmanlı Matbaası Müdürü Hakkı Bey ve Binbaşı İhsan Bey'in Türkçe hazırladıkları takvimlerin ruhsat işlemleri ise yaklaşık iki ay içerisinde tamamlanmıştır. Çok dilli hazırlanan takvimlerin işlemleri, mütercimlerin ayrı ayrı incelemesi nedeniyle daha uzun sürmekteydi. Yabancı dillerde oluşturulan takvimler Encümen-i Teftiş

54 BOA, *MF.MKT*, No. 102/1, 1 Safer 1306/7 Ekim 1888; Takvimlerin incelenme aşamalarını, arşiv belgeleri üzerindeki seyirlerinden çıkartmak mümkündür. Bazı takvimlerin ruhsatnâme alma aşamaları için bk. No. 758/54, 5 Zilkâde 1321/23 Ocak 1904; No. 678/50, 15 Şevvâl 1320/15 Ocak 1903.

55 Dığroğlu, "II. Abdülhamid Dönemi Matbuat Politikaları: Mushaf Basımı ve Dinî Neşriyat", 640-645; Demirel, "Osmanlı Devleti'nde Kitap Basımının Denetimi", 98-100.

56 Bu aşamaları tespit ettiğimiz örnek bazı belgeler için bk. BOA, *MF.MKT*, No. 668/9, 10 Recep 1320/13 Ekim 1902; No. 702, 27; 9 Safer 1321/7 Mayıs 1903; No. 844/22, 29 Muharrem 1323/5 Nisan 1905; No. 817/11, 28 Ramazan 1322/6 Aralık 1904; No. 761/17, 17 Zilkâde 1321/4 Şubat 1904; No. 963/73, 4 Şevvâl 1324/21 Kasım 1906; No.1026/17, 29 Şevvâl 1325/5 Aralık 1907.

ve Muayene Heyeti üyelerinden Yorgakis Efendi ve Vahdet Bey (Rumca, Fransızca), Mikail Bey (Fransızca, Ermenice), İshak Bey (İspanyolca, İbranice) ve İsmail Hakkı Bey (Bulgarca, Sırpça) tarafından incelenmekteydi. Çok dilli takvimlerin uzun zaman alması nedeniyle Matbaacı Yerardo gibi kimi üreticiler bir sonraki yıl hazırladıkları takvimleri tek dilde oluşturmuşlar ve daha kısa sürede ruhsat almışlardır.⁵⁷

3.3. Baskı Sayıları, Boyut, Fiyat ve İçerikleri

Özel kişi ve kuruluşlarca oluşturulan takvimler, genellikle mukavva yahut adi kâğıt kullanılmak suretiyle tab' edilmekte; sayfa sayısı, desenli ve resimli hazırlanıp hazırlanmamaları vb. pek çok sebebe binaen on ila yirmi kuruş arasında bir fiyat üzerinden satılmaktaydı.⁵⁸ Takvimlerin küçük (cep) ve büyük (duvar) şeklinde iki farklı boyut biçimi bulunmakta, baskı sayıları ise on beş bin nüshaya kadar ulaşabilmekteydi.⁵⁹

Takvim boyutları ile ilgili ifade etmek gerekir ki, Osmanlı'da mevcut takvim türleri zikredilirken kimi araştırmacılar tarafından, *cep takvimleri* şeklinde ayrı bir tasnif yapılmıştır.⁶⁰ Cep takvimlerinin farklı bir tür olarak zikredilmesinin hatalı olduğu kanaatindeyiz. Zira cep ve duvar takvimi şeklinde kullanılan ifadeler, özel bir türü değil, takvimlerin boyutlarını nitelemektedir. Arşiv belgelerinde bu niteleme, *küçük ve büyük boyutta hazırlanan takvimler, duvar takvimleri ve cep takvimleri* şekillerinde yer alabilmektedir. Ayrıca münecimbaşı takvimlerinin de cep ve duvar takvimi boyutlarının bulunması, bu görüşümüzü destekler niteliktedir.⁶¹

57 Yüksel, "Osmanlı'da Zamanı Anlamak", 505-506.

58 Yüksel, "Osmanlı'da Zamanı Anlamak", 512. Ebüzziyâ Tevfik, Nevsâl-ı Marifet; a.mlf, Nevsâl-ı Marifet 1307; a.mlf, Rebi-i Marifet 1299; a.mlf, Rebi-i Marifet 1299; a.mlf, Rebi-i Marifet 1303; a.mlf, Takvim-i Ebüzziyâ 1310-1311; Avânzâde Mehmed Süleyman, Musavver ve Mükemmel Yeni Takvim-i Maârif 1310-1311; Necatî-Memduh Biraderler, Muhtıralı Takvim-i Saadet 1334; Ahmed Edib - Ahmed Macit, Takvim-i Bahar 1305-1306; Mehmed İhsan, Yeni Takvim 1307.

59 BOA, MF.MKT, No. 560/6, 5 Safer 1319/24 Mayıs 1901, lef 1; BOA, Y.PRK. BŞK., No. 60/109, 14 Şaban 1317/18 Aralık 1899; BOA, MF.MKT, No. 242/14, 1 Recep 1312/29 Aralık 1894; BOA, Y.MTV, No. 179/132, 20 Safer 1316/10 Temmuz 1898.

60 Aksu, "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz", 401; Haldun Cezayirlioğlu "Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Hazırlanmış Cep Takvimleri Üzerine Bir Araştırma".

61 BOA, MF.MKT, No. 773/64, 21 Muharrem 1322/7 Nisan 1904; No. 688/27, 27 Zilkade 1320/25 Şubat 1903; No. 1036/1, 17 Zilhicce 1325/21 Ocak 1908; No. 689/7, 3 Zilhicce 1320/3 Mart 1903; No. 767/41, 21 Zilhicce 1321/9 Mart 1904; No. 681/13, 27 Şevval 1320/27 Ocak 1903.

Gerek takvim üreticileri arasında seçkin bir yere sahip olan Ebüzziyâ Tevfik Efendi'nin almanak türüne yakın içerikler barındıran takvimlerinde gerek diğer şahıslarca oluşturulan takvimlerde halkın ilgisini çeken pek çok konu listelenmiştir. Dolayısıyla bu tür takvimlerin içerikleri, dönemin toplumuna yönelik sosyal ve kültürel bilgiler barındırması bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Mezkûr dönem içerisinde neşredilen takvimlerin içeriklerini kabaca dört bölüm üzerinden tasnif edebiliriz.

a) Teorik Bilgiler: Takvim ve tarihlendirme sistemlerine yönelik tanıtıcı, açıklayıcı, astronomik bilgileri, senelerin farklı takvim sistemlerindeki tekabül ettikleri zamanların gösterildiği tabloları, aylar ve mevsimler hakkında meteorolojik bilgileri, gurre,⁶² husûf ve kûsûf⁶³ vakitlerinin tespiti vb. konulardaki makaleleri ihtiva eder.

b) Dinî İçerik: Şer'î vakitlerin tespiti ve bu vakitlerin gösterildiği tablolar, kutsal dinlerdeki bayramlar ve önemli dinî günler yer alır.

c) Sosyal, Kültürel, Askerî ve Edebî Bilgiler: Osmanlı, önemli Müslüman ve Avrupa devletleri hakkında kronolojik bilgiler; bu devletlerin meşhur hükümdarları, eğitim ve yapısal teşkilatları, ekonomik, kültürel, askerî ve matbuat faaliyetleri hakkında ansiklopedik açıklamalar; kadın okuyuculara yönelik özel içerikler, dikkat çekici kültürel ve faydalı bilgiler, meşhur edebî kişiliklerin tanıtıldığı makaleler, milli kültür ve kimliklerin yansıtıldığı şiirler, genel askerî konular gibi içerikleri ihtiva eder.

d) Tıbbî, İktisadî ve Ziraî Bilgiler: Çeşitli hastalıklar, Avrupa'daki önemli doktorlar, tartı, ölçü ve para birimleri, tahviller hakkında çeşitli hesaplamalar, ziraat takvimi, sulama yöntemleri, toprağın ekilmesi vb. konular hakkında tarımsal bilgiler bulunmaktadır.⁶⁴

Kabaca dört bölüm olarak tasnif etmeye çalıştığımız özel kurum ve kuruluşlarca oluşturulan takvimlerin içerikleri, dönemin fikri altyapısını

62 Hicrî ayların ilk günlerine verilen isimdir. Detaylı bilgi için bk. Pakalın, "Gurre", 1/682.

63 Kûsûf, güneş tutulmasını; husûf ise ay tutulmasını nitelemektedir. Detaylı bilgi için bk. Yaşaroğlu, "Kûsûf", 26/278-279.

64 Ahmet Refik, *Takvim-i Marifet 1311-1312*; Bâb-ı Seraskerî Levâzımat-ı Umûmiye Dairesi, *Takvim-i Hamîd (Osmanlı Cep Takvimi)* 1310; Hüseyin Remzi, *Takvim-i Remzî 1316*; Ahmed Remzi, *Takvim-i Kebîr 1307*; M. İzzet, *Takvim-i Dersaadet 1314*; Ebüzziyâ Tevfik, *Takvimü'n Nisâ 1317-1318*; M. Süreyya, *Yeni Askerî Cep Takvimi 1327*.

yansıtılmaları bakımından oldukça ehemmiyet arz etmektedir. Dünyada neşredilen ilk gazetenin içeriğinden, ilk intiharın kim tarafından yapıldığına, Avusturya ve İngiltere'deki polislerin özelliklerinden, Romanya Kraliçesi Elizabeth'e, ilk İslâm filozofu Kindî'den, Müslüman astronom ve astrolog Belhî'ye, kadınlara yönelik el takıları ve ziynet eşyaları gibi özel içeriklerden dünyadaki teknolojik gelişmelere kadar çok kapsamlı bilgi ve ansiklopedik açıklamalardan oluşan makaleler bu takvimlerde mevcuttur. Avrupa devletlerine yönelik aktarılan bilgilerin tafsilatı ve modernite argümanlarının yoğunluğu ise oldukça dikkat çekmektedir. Ayrıca bu takvimlerin kurgusal olabilecek pek çok unsuru da barındırabilmeleri bakımından mezkûr dönem gazetelerindeki edebî tefrikalara ve kitapların içeriklerine yakın mündericata sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁶⁵

Sonuç

Osmanlı topraklarında özel kişi ve kuruluşlar tarafından takvim tab' ve neşrinde bulunma isteği hicrî 1290'lı yıllardan itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Başlangıçta bu tür eserlere şer'î vakitlerin hatalı bir şekilde aktarılmasını engellemek amacıyla müsaade edilmese de, zaman içerisinde ilgili problemi ortadan kaldırmaya yönelik kararlar alınmış, hukuki sınır genişletilmiş, basım ve dağıtımlarına izin verilmiştir. Ayrıca, içeriğinde *Avrupa takvimlerinin muhtevsındaki gibi faydalı bilgiler ve menâfi' ve mesâlih-i devlete muvafık* meseleler bulundurması halinde hazırlanan takvimlerin padişah tarafından taltif ve takdir edileceği dahi bildirilmiştir.

Kanuni serbestliğin sağlanması, matbaanın yaygınlaşması, taltif ve takdire nail olma arzusu vb. birçok sebebe binaen -Hamidiye döneminden itibaren- Türkçe, Arapça, Fransızca, Sırpça, Ermenice, Rumca, İbranice, İspanyolca, Bulgarca ve Karamanice dillerinde pek çok takvim hazırlanmıştır. Çeşitli alandaki konuları içeren bu neşirler dönem içerisinde büyük bir takipçi kitlesi toplamış, baskı sayıları on beş bin nüshaya kadar ulaşmıştır. Taltif vesilesi olma, terfi kazanma, bilgi aktarma aracı olarak

65 Bu paragrafta takvimlerin içeriklerine yönelik örneklendirme yapılırken 58. ve 64. dipnotlarda yer alan takvimlerin içerisinden alınan başlıklar kullanılmıştır. Kadınlara yönelik özel içerikler ise Ebüzziyâ Tevfik Efendi'nin "Takvimü'n Nisâ" adlı takviminde yer almaktadır. Bu takvim kadınlara mahsus çıkarılmış olup, içerisinde kadınlara yönelik çeşitli makaleler sunulmuştur. Bu takvim hakkında detaylı bir analiz için bk. Türesay, "An Almanac For Ottoman Women: Notes On Ebuzziya Tevfik's Takvimü'n-Nisâ (1317/1899)".

kullanma, ticari gelir elde edebilme gibi çeşitli amaçlar doğrultusunda hazırlanan duvar ve cep takvimleri, dönem matbuatının yeni ve etkin bir aracı konumuna yükselmiştir.

Osmanlı topraklarında hazırlanan takvimlerin çok dilli olması kültürel zenginliğin matbuata yansımalarının bir göstergesidir. Takvimler özelinde ayırt edici ve ilgi çekici bir diğer özellik, dönem matbuatının bu derece dil renkliliğine sahip başka bir neşriyatının bulunmamasıdır. Ayrıca bu neşirlerin çoğu Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Bu da Türk tebaanın özelde takvim türüne genelde matbuata olan ilgisini gösterir niteliktedir.

Ekte sunduğumuz tablo dikkate alındığı zaman, bu dönem pek çok takvim neşredildiği, bu neşirlerin farklı farklı özellikleri bulunduğu görülecektir. Özel kişi ve kuruluşlarca hazırlanan takvimler, Osmanlı matbuat araştırmalarında gereği kadar incelenmemiş bir alandır. Bu minvalde takvimlerle ilgili yapılacak yeni araştırmalar sonucu elde edilecek farklı bulgular, kayda değer neticeler verecektir.

Kaynakça

I. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA, Babıali Evrak Odası Evrakı [BEO]: 1654/123998, 2302/172583.

BOA, Dahiliye Nezâreti Mektubi Kalemî [DH.MKT]: 376/16, 618/24, 618/45, 624/85, 627/37, 604/80.

BOA, İrade Dahiliye [İ. DH]: 797/64680, 1264/99297.

BOA, İrade Taltifat [İ. TAL]: 17/53, 45/5.

BOA, Mabeyn-i Hümayûn İradeleri [MB. İ]: 59/1, 59/6.

BOA, Maârif Nezâreti Mektubi Kalemî [MFMKT]: 16/14, 24/61, 31/18, 33/113, 41/6, 240/52, 102/1, 104/1, 668/9, 43/122, 44/133, 59/94, 104/1, 560/6, 242/14, 788/30, 714/7, 738/7, 136/50, 139/5, 1051/18, 717/38, 563/13, 164/20, 46/153, 618/45, 678/50, 688/27, 689/7, 691/8, 678/37, 693/15, 717,381, 729/63, 736/8, 736/7, 758/54, 752/15, 752/48, 761/18, 767/26, 767/41, 702/27, 801/81, 776/51, 800/32, 796/16, 809/31, 810/82, 784/44, 844/34, 811/1, 773/64, 1036/1, 681/13, 821/66, 828/50, 817/11, 832/23, 859/1, 844/22, 866/25, 859/5, 881/52, 888/37, 892/26, 894/18, 895/19, 865/7, 907/6, 928/56, 967/75, 971/52, 999/61, 1006/16, 948/31, 951/56, 963/8, 963/73, 963/28, 913/10, 973/22, 1023/59, 1026/17, 1023/66, 1027/3, 1003/42, 1021/42, 1022/17, 1027/70.

BOA, Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]: 38/23.

BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y. MTV]: 179/132, 37/126, 76/44, 91/23.

BOA, Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZ]: 7/76.

BOA, Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK. BŞK]: 60/109.

II. Takvim, Salnâme ve Süreli Yayınlar

Bâb-ı Seraskerî Levâzımat-ı Umûmîye Dairesi. *Takvim-i Hamîd (Osmanlı Cep Takvimi) 1310*. Dersaadet: Matbaa-i Safa ve Enver, 1892.

Ebü'l-Feridun, Ahmed Remzi. *Takvim-i Kebîr 1307*. Dersaadet: Mat-

baa-i Osmaniye, 1889.

Edib, Ahmed – Macit, Ahmed. *Takvim-i Bahar 1305-1306*. Dersaadet: Kaspar Matbaası, 1887.

-----, *Takvim-i Bahar 1307-1308*. Dersaadet: Kitapçı Behram, 1889.

Hilmi, Halil. *Takvim-i Asr 1302*. Dersaadet: Süleyman Halid Matbaası, 1885.

İhsan, Mehmed. *Yeni Takvim 1307*. Dersaadet: Garabet Matbaası, 1889.

Kâtip Cemil. *Osmanlı Takvimi 1308*. Dersaadet: Âlem Matbaası, 1890.

M. İzzet. *Takvim-i Dersaadet 1314*. Dersaadet: Kitapçı Karabet, 1896.

M. Süreyya. *Yeni Askerî Cep Takvimi 1327*. Dersaadet: Artin Asadoryan Matbaası, 1908.

Necatî-Memduh Biraderler. *Muhtıralı Takvim-i Saadet 1334*. Dersaadet: Necatî- Memduh Biraderler, 1916.

Refik, Ahmed. *Takvim-i Marifet 1311-1312*. Dersaadet: Nişan Berberyan Matbaası, 1893.

Remzi, Hüseyin. *Takvim-i Remzî 1316*. Dersaadet: Matbaa-i Hüseyin Remzi, 1898.

Rüşdü, Süleyman. *Takvim-i Devvâr ve Tarih-i Selâsetü'l-Ahbâr*. Dersaadet: Abdüllatif Efendi Matbaası, 1303-1886.

Süleyman, Mehmed Avânzâde. *Musavver ve Mükemmel Yeni Takvim-i Maârif 1310-1311*. İstanbul: Kitapçı Kaspar, 1893.

Tahsin, Hasan. *Takvim-i Ahkâb 1317*. Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 1899.

Tevfik, Ebüzziyâ Mehmed. *Nevsâl-ı Marifet 1306*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1888.

-----, *Nevsâl-ı Marifet 1307*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1889.

- . *Rebî-i Ma'rifet 1299*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1881.
- . *Rebî-i Ma'rifet 1303*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1885.
- . *Salnâme-i Ebüzziyâ 1296-1297*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1878.
- . *Salnâme-i Hadîka*. İstanbul: Matbaa-i Hadika, 1873.
- . *Takvim-i Ebüzziyâ 1310-1311*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1892.
- . *Takvimü'n Nisâ 1317-1318*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1900.
- Vassaf, Hüseyin. *Nevsâl-ı Asr 1314*. Dersaadet: Matbaa-i Asr, 1897.
- III. Kitap, Makale ve Tezler
- Ahmed Cevdet Paşa. *Takvîmü'l- Edvâr*. Dersaadet: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1300-1883.
- . *Takvimü'l-Edvâr (Takvimler)*. Ankara: Gündoğan, 1996.
- Ahmed Şakir Paşa. *Takvim-i Nücûmi*. Dersaadet: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1306-1889.
- Akgür, A. Necati. "Takvim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/487-490. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Aksu, Belgin Tezcan. "Sekizinci Yüzyıldan Günümüze Takvimlerimiz". *Uluslararası Türkçe Lehçe Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 382-413.
- Assman, Jan. *Kültürel bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Aydüz, Salim. "İslâm Medeniyetinde Takvimler". *Yedikıta* 1/60 (2013), 52-59.
- Bilgin, Aydın. "Salnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/51-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Birinci, Ali. "Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4/7 (2006), 291-349.
- . *Tarihin Hududunda: Hatırat Kitapları, Matbuat Yasakları ve Arşiv Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2012.

Ceylan, Ayhan. "Tanzimat Dönemi Osmanlı Basım ve Yayımlarında Hukukî Düzen (1839-1876)". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 1 (2006), 139-155.

Cezayirlioğlu, Haldun. "Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Hazırlanmış Cep Takvimleri". Erişim 25 Mayıs 2021. <http://www.halduncezayirlioglu.com/2016/02/osmanli-imparatorlugu-donemi-cep-takvimleri/>

------. "Osmanlı Belgelerine Göre Hazırlanan Takvimlerin Tab ve Neşir Süreci". Erişim 25 Mayıs 2021. <http://www.halduncezayirlioglu.com/2012/10/osmanli-belgelerine-gore-hazirlanan-takvimlerin-tab-ve-nesir-sureci/>

Çakmak, Cihan. "Karamanlı Türkçesine Genel Bir Bakış Denemesi". I: *Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Nevşehir Üniversitesi Yayınları, 2012, 221-241.

Demirel, Fatmağül. "Osmanlı Devleti'nde Kitap Basımının Denetimi". *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları* 5 (2012), 89-104.

Deringil, Selim. İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909). çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Diğiroğlu, Filiz. "II. Abdülhamid Dönemi Matbuat Politikaları: Mushaf Basımı ve Dinî Neşriyat", *Sultan II. Abdühamid Han ve Dönemi*, ed. Fahrettin Gün-Halil İbrahim Erbay (İstanbul: TBMM. Basımevi, 2017).

Dilbaz, Mahmut. Dindar Modern İtaatkâr Sultan II. Abdülhamid'in Eğitim Politikalarında İslâm Meselesi. İstanbul: Dergâh, 2021.

Dönmez, Refik (ed.). *Osmanlı Modernleşmesi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019.

Gür, Âlim. *Ebüzziyâ Tevfik'in Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.

------. *Ebüzziyâ Tevfik'in Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

İskit, Server. *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*. Ankara: Başvekâlet Basın Yayın Umum Müdürlüğü Yayınları, 1943.

------. *Türkiye’de Matbuat Rejimleri*. İstanbul: Matbuat Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1939.

------. *Türkiye’de Neşriyat Hareketleri Tarihine Bakış*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1939.

Kara, İsmail. “Halife, Sultan, İmparator – II. Abdülhamit Devrinde Din ve Siyaset Meselelerine Dair Birkaç Not”. Ötekilerin Peşinde – Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan. haz. Mehmet Öz-Fatih Yeşil. 463-486. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Karataş, Talat. *Salnâme-i Hadika ve Salnâme-i Ebüzziya’nın Transliterasyonu*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. İstanbul: Beyazıt, 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Palalı, İlhan. “Osmanlı Salnâmeleri ve Tarih Araştırmalarındaki Kaynak Değeri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 1-14.

Sibel Yazıcı - Ahmet Yaramış. “Osmanlı Devleti’nde Miladi Esaslı Takvim; Takvim-î Garb’inin Kabulü”. *Journal of Turkish Studies* 14/3 (2019), 1897-1915.

Sütçü, Tefvik. “Sosyal Bilimlerde Araştırma Kaynağı Olarak Almanağlar, Salnâmeler ve Yıllıklar”. *İlmî Araştırmalar* 18 (2004) 79-92.

Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. Sahhaflar Kitap Sarayı, 2017.

Şen, Ahmet Tunç. *Astrology in the Service of the Empire: Knowledge, Prognostication, and Politics at the Ottoman Court, 1450s–1550s*. Chicago: The University of Chicago, Near Eastern Languages And Civilizations, Doktora Tezi, 2016.

------. “*Rasattan Takvime: XV/XVI. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Astrolojinin Yeri Üzerine Bazı Gözlemler*”. *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. ed. Ömer Mahir Alper - Mustakim Arıcı. İstanbul: Klasik, 2015.

Şerifoğlu, Ömer Faruk. "Unutulmaz Efsane! '1873-1969' Ebüzziya Takvimleri", *Cogito* 1/22 (2000).

TDK, Türk Dil Kurumu. "Takvim". Erişim 25 Mayıs 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

Türesay, Özgür. "*An Almanac For Ottoman Women: Notes On Ebuzziya Tefik's Takvimi'n- Nisâ (1317/1899)*". A Social History of Late Ottoman Women: New Perspectives. ed. Anastasia Falierou - Duygu Köksal. Leiden: E. J. Brill, 2013.

Unat, Yavuz. "İslâm'da ve Türklerde Zaman ve Takvim". *Türk Dünyası, Nevruz Ansiklopedisi*. ed. Öcal Oğuz. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 4. Basım, (2014).

Yüksel, Ahmet. "Osmanlı'da Zamanı Anlamak: "Duvar Takvimlerinin Basım ve Yayımı Üzerine Bazı Bilgiler"". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2010), 502-516.

Ziyad Ebüzziyâ. "Ebüzziyâ Mehmed Tefik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

EKLER

Tablo ile İlgili Ön Notlar

Arşiv belgelerinde takvim üreticilerinin isimlerinin açıkça belirtilmediği durumlarda tabloda yer alan müellif kutucuğunu boş bıraktık.

İncelediğimiz belgelerde bazı takvimlerin isimleri belirtilmemiş, “Ermenice Takvim, Cep Takvimi” gibi nitelemeler yapılmıştır. Böyle durumlarda da ilgili nitelemeyi esas aldık.

Hazırlandıkları ve basılmalarına ruhsat verildiği tarihlere yönelik kesin bilgi yer almayan takvimler için, -belgenin oluşturulduğu tarih esas alınarak- kendi tercihimizi ekledik.

Tek bir müellif tarafından çeşitli yıllarda oluşturulan takvimler için, bastırılmasına ruhsat verilen en erken tarihli nüshayı esas aldık. Böyle takvimleri listede sadece bir kez zikrettik ve gerekli açıklamaları dipnotlara ekledik. Aynı müellifin başka bir isimde hazırladığı takvimi bulunması durumunda ise ilgili takvimi müstakil olarak ekledik.

Arşiv belgelerinde bazı takvimler için, sadece incelenmek üzere Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti’ne gönderildiği bilgisi yer almakta ancak bu incelemenin sonuçları kesin bir şekilde belirtilmemektedir. Bu tür takvimlerin ruhsat alıp almadığına dair kesin bir sonuca ulaşamadığımız için, listede yer vermedik.

Tablo 1: Osmanlı Topraklarında Özel Kişi ve Kuruluşlarca Oluşturulan Takvimler (1876-1909)⁶⁶

No	Müellif	İsmi	Yılı	Dili	Kaynak
1	Teodor Nikola	Bulgarca Takvim	h. 1293	Bulgarca	BOA, MF.MKT, 33/113.
2	Zartaryan Kiyork	Almanak de Piyoro (?)	h. 1293	Dört dilde hazırlanmıştır. ⁶⁷	BOA, MF.MKT, 31/18.
3	Kirkor Bagdasaryan	Jogud Tagan (?) ⁶⁸	h. 1294	Ermenice	BOA, MF.MKT, 41/6.
4	Ali Ratıb Efendi	Takvim-i Sal-ı Cedîd ⁶⁹	h. 1294	Türkçe	BOA, MF.MKT, 46/153.
5	Nikola Birokaravadi (?)	Bulgarca Takvim ⁷⁰	m. 1877	Bulgarca	BOA, MF.MKT, 43/122.
6	Panayot Toma	Rumca Takvim	m. 1879	Rumca	BOA, MF.MKT, 59/94.
7	Ebüzziyâ Mehmed Tevfik Efendi	Rebi-i Mârifet	h. 1297	Türkçe	Mihran Matbaası
8	Salahaddin	Takvim-i Nevîn ⁷¹	h. 1306	Türkçe	BOA, Y.PRK.AZJ, 7/76.
9	Ebüzziyâ Mehmed Tevfik Efendi	Nevsâl-i Mârifet	h. 1306	Türkçe	Matbaa-ı Ebüzziyâ
10	Bahriye Zâbitânından Faik Efendi	Türkçe Takvim	h. 1306	Türkçe	BOA, MF.MKT, 104/1.
11	Ahmet Edip ve Ahmet Macit	Takvim-i Bahar ⁷²	h. 1307	Türkçe	Kitapçı Behram

66 Bu tabloyu oluştururken Ahmet Yüksel'in hazırladığı "20.Yüzyılın Başında İmparatorluk Dahilinde Basılan Bazı Duvar Takvimleri" başlıklı tablodan da istifade edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Yüksel, "Osmanlı'da Zamanı Anlamak: "Duvar Takvimlerinin Basım ve Yayımı Üzerine Bazı Bilgiler", 513-515.

67 İncelediğimiz arşiv belgesinde, takvimin sadece dört dilde hazırlandığı belirtilmiş, bunların hangi lisanslar olduğu zikredilmemiştir. Ayrıca, eser için sadece tab' edilmesine ruhsat itası verilmiş, neşrine müsaade edilmemiştir.

68 Müelife, sadece tab' edebilmesine yönelik geçici ruhsatnâme verilmiştir.

69 Müelife, sadece tab' edebilmesine yönelik geçici ruhsatnâme verilmiştir.

70 Müelife, sadece tab' edebilmesine yönelik geçici ruhsatnâme verilmiştir.

71 Bu eser -taltif maksadıyla- padişaha arz edilmiştir.

72 İçerisinde Fransızca *Almanach Du Bachır* adlı almanak da yer almaktadır.

Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)

12	Ahmed Remzi Ebü'l-Feridun	Takvim-i Kebîr	h. 1307	Türkçe	Matbaa-i Osmaniye
13	Kâtip Cemil ⁷³	Osmanlı Takvimi	h. 1308	Türkçe	Âlem Matbaası
14	Zihneli İdris Efendi	Takvim-i Ekmel	h. 1308	Türkçe	Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye
15	Salvador Moratori	Bulgarca Takvim	m. 1892	Bulgarca	BOA, HR.TH, 114/ 97.
16	Todori Arafilidi (?)	Bulgarca Takvim	m. 1892	Bulgarca	BOA, MF.MKT, 136/ 50.
17	Ebu Damyan Yesui	Takvimü'l-Beşir	m. 1893	Arapça	Matbaa-i Yesui
18	Salih Zeki	1308 Sene-i Maliyesine Mahsus Takvim	h. 1309	Türkçe	Karabet Matbaası
19	Selim İbrahim Sâdir	er-Râidü'l-Osmânî	h. 1310	Arapça ⁷⁴	BOA, MF.MKT, 139/5.
20	Bâb-ı Seraskerî Levâzımât-ı Umûmiye Dairesi	Takvim-i Hamîd (Osmanlı Cep Takvimi)	h. 1310	Türkçe	Matbaa-i Safa ve Enver
21	Ebüzziyâ Mehmed Tevfik Efendi	Takvim-i Ebüzziyâ	h. 1310	Türkçe	Matbaa-ı Ebüzziyâ
22	Avanzâde Mehmed Süleyman	Musavver ve Mükemmel Yeni Takvim-i Maârif	h. 1310	Türkçe	Kitapçı Kaspar
23	Ahmet Refik	Takvim-i Marifet	h. 1311	Türkçe	Nişan Berberyan Matbaası
24	Miralay Ahmed Rıfat	Devr-i Dâim Takvimi ⁷⁵	h. 1312	Türkçe	BOA, Y.EE, 38/23.
25	Sükûdî Mehmed Efendi	Takvim-i Sükûd (İlaveli ve İmtiyazlı Takvim)	h. 1312	Türkçe	İbrahim Efendi Matbaası

73 Bâb-ı Seraskerî Levâzımât-ı Umûmiye Dairesi katiplerindendir.

74 İncelediğimiz arşiv belgesinde hangi lisan üzerine tab' edildiğine yönelik ayrıntı bulunmamaktadır. Böyle takvimlerin genelde Türkçe olarak kaleme alındıklarını biliyoruz. Ancak isminin Arapça menşeli oluşu ve Beyrut'ta hazırlanmasından ötürü mezkûr takvimin Arapça dilinde yazıldığını tahmin etmekteyiz.

75 Bu eser padişaha arz edilmiştir.

26	Kâtip Abdurrahman Efendi	İki Yüz Senelik Takvim ⁷⁶	h. 1312	Türkçe	BOA, DH.MKT, 376/16.
27	Mâbeyn-i Hümâyun Mütercimlerinden İzzet Efendi ⁷⁷	Takvim-i Dersaadet ⁷⁸	h. 1314	Türkçe	Karabet Matbaası
28	Muvakkit Hüseyin Hilmi	İlaveli Takvim-i Mîkât	h. 1314	Türkçe	Âlem Matbaası
29	Narsis Aramyan	Ermenice Takvim ⁷⁹	m. 1895	Ermenice	BOA, MF.MKT, 240/52.
30	Mehmed Ali	Takvim-i Mükemmel ⁸⁰	h. 1315	Türkçe	Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye
31	Doktor Hüseyin Remzi	Takvim-i Remzî	h. 1316	Türkçe	Matbaa-i Hüseyin Remzi
32	Yüzbaşı Hasan Tahsin Efendi	Takvim-i Askerî ⁸¹	h. 1316	Türkçe	BOA, Y.MTV, 179/132.
33	Ebüzziyâ Tefvik Efendi	Takvimü'n Nisâ	h. 1317	Türkçe	Matbaa-ı Ebüzziyâ
34	Koromila Matbaası	Osevya ⁸²	m. 1901	Rumca	BOA, DH.MKT, 618/24.
35	Musevi Kazmirto	Duvar Takvimi	h. 1319	-	BOA, DH.MKT, 624/85
36	-	Takvim-i Ahkâb ⁸³	h. 1319	Türkçe	BOA, BEO, 1654/123998

76 Mâbeyn-i Hümâyun'a gönderildiği bildirilmektedir.

77 Bu takvimin sahip ve nâsiri Kitapçı Karabet'tir.

78 Takvim-i Dersaadet'in ulaşılabildiğimiz nüshası, dördüncü sene tab' edilen nüshasıdır. İlk neşri h. 1310 tarihinde gerçekleşmiştir.

79 Müelife, sadece tab' edebilmesine yönelik geçici ruhsatnâme verilmiştir.

80 Tespit edebildiğimiz nüshada takvimin on üç yıldır basıldığı belirtilmektedir. Bu doğrultuda ilk neşir tarihi h. 1302 senesidir.

81 Bahr-i Sefid Boğazı Topçu Alayı Birinci Tabur Birinci Bölük Yüzbaşı Hasan Tahsin Efendi'nin hazırladığı bu takvimin 1500 nüshasının, Daire-i Askeriye Matbaası'nda basımına izin istenmiştir. Ayrıca gelirden elde edilen kâr payının Giritli ihtiyaç sahibi kimselere, şehit çocukları ve gazilere verileceği belirtilmiştir.

82 Bu takvimin tab' ve neşrine Maârif Nezâreti tarafından ruhsat verilmesine rağmen, daha sonra çeşitli sayfalarında muzır ifadeler bulunduğu anlaşılmaması üzerine toplatılması kararlaştırılmıştır.

83 Bu takvimin geliri Hicaz Demiryolu Menfaatine bırakılmıştır. Burada şunu da eklemek gerekir ki, bu takvimin Hasan Tahsin Efendi'nin hazırladığı olduğu gurrenâme olması da ihtimal dahilindedir.

Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)

37	Erkân-ı Harbiye Miralayı Rıfat Bey	Miratü'l-Evkât ⁸⁴	h. 1319	Türkçe	BOA, MF.MKT, 618/45.
38	Mukayyid Mehmed Halid Efendi	Musavver ve Haritalı Rehber-i Evkât	h. 1319	Türkçe	BOA, MF.MKT, 689/7.
39	-	İyos (?) ⁸⁵	h. 1320	Rumca	BOA, MF.MKT, 691/8.
40	Binbaşı İhsan Bey	Yeni Takvim ⁸⁶	h. 1320	Türkçe	BOA, MF.MKT, 681/13.
41	Binbaşı İhsan Bey	Küçük Yeni Takvim	h. 1320	Türkçe	BOA, MF.MKT, 681/13.
42	Salvadori Matbaası	Takvim	h. 1321	Bulgarca	BOA, DH.MKT, 627/37.
43	Mösyö Peyt	Duvar Takvimi ⁸⁷	h. 1321	Türkçe, Ermenice	BOA, MF.MKT, 678/37.
44	-	Küçük Rehber	h. 1321	Rumca	BOA, MF.MKT, 678/50.
45	Mukayyid Mehmed Halid Efendi	Nev-Tertip Saatli Rehber-i Evkât	h. 1321	Türkçe	BOA, MF.MKT, 689/7.
46	Kitapçı Karabet	Haftalık Takvim-i Osmânî ⁸⁸	h. 1321	Türkçe	BOA, MF.MKT, 693/15.
47	Dimostin Milandis	Lesvos	h. 1321	Rumca	BOA, MF.MKT, 729/63.
48	Serâsîoğulları Matbaası	İmerologion Trabzon	m. 1903	Rumca	BOA, DH.MKT, 604/80.

84 Yüz elli adedi mukavva, iki yüz adedi adi kâğıt olmak suretiyle Trablusgarp Askerî Matbaasında tab' edilmiştir.

85 Ruhsat-ı Resmî almak suretiyle tab'ına izin verilse de daha sonra mündericatında muzır bir ibare bulunduğu fark edilmiş ve ilgili yerin çıkarılması suretiyle kısmî sansüre uğramıştır.

86 Bahriye Erkan-ı Harp Dairesi'nde görevli Binbaşı İhsan Bey'in on üç seneden beri bu takvimi neşretmekte olduğu bildirilmiştir. Dolayısıyla mezkûr takvimin h. 1303 yılından beri tab' edilmekte olduğu ve önceki nüshalarına da ruhsat verildiği de anlaşılmalıdır.

87 1000 adedi Karamanice 1000 tanesi ise Ermenice olmak üzere 2000 adet neşredilmiştir.

88 Müelife, sadece tab' edebilmesine yönelik geçici ruhsatnâme verilmiştir.

49	-	Anamnesis (?)	m. 1903	Rumca	BOA, MF.MKT, 702/27.
50	Arakel Sivacıyan	Duvar Takvimi	m. 1904	Türkçe, Rumca, Ermenice, İbranice, Fransızca, İspanyolca	BOA, MF.MKT, 717/38.
51	Matbaacı Manasyan	Duvar Takvimi	m. 1904	Türkçe, Rumca, Fransızca, Bulgarca, İbranice, Ermenice	BOA, MF.MKT, 736/8.
52	Matbaacı Agop Matosyan	Hamazkapin Oratsiyuts (?)	m. 1904	Ermenice	BOA, MF.MKT, 736/7.
53	Kirtasiyecı Zellich	Takvim-i Şarkıyye	m. 1904	Türkçe, Ermenice, İspanyolca. Rumca Fransızca	BOA, MF.MKT, 738/7.
54	Matbaacı Pallamari Efendi	Duvar Takvimi	m. 1904	Rumca, Fransızca	BOA, MF.MKT, 758/54
55	Yedi Kule Ermeni Hastanesi	Ermenice Mükemmel Takvim	h. 1322	Ermenice	BOA, MF.MKT, 752/15.
56	Amasyalı Mehmed Rifat Efendi	Türkçe Duvar Takvimi ⁸⁹	h. 1322	Türkçe	BOA, MF.MKT, 714/7.
57	Kitapçı Yerardo	Layfoni İmerologion (?)	h. 1322	Rumca	BOA, MF.MKT, 752/48.
58	Kitapçı Yerardo	İmerologion	h. 1322	Karamanice	BOA, MF.MKT, 752/48.
59	Evangelos Efendi	Asparıya Avra	h. 1322	Rumca	BOA, MF.MKT, 757/30.
60	Bahriye Matbaası	Takvim-i Bahri ⁹⁰	h. 1322	İngilizce'den Türkçe'ye Tercüme	BOA, Y.MTV, 255/56.

89 Bahriye Nezâreti Matbaasında tab' edilmiştir.

90 Bu takvimin içeriği itibarıyla denizcilik konularıyla uygun olduğu ve Bahriye Matbaasında tab' edilmesi talep edilmiştir. Bu teklifin kabul edilip, edilmediğine ulaşamadık.

Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)

61	Kitapçı Andon	Takvim	h. 1322	Türkçe, Rumca, Fransızca, Sırpça	BOA, MF.MKT, 761/18.
62	Süleyman Âsaf Efendi	Kürelî Evkât-Nümâ	h. 1322	Türkçe	BOA, MF.MKT, 761/53.
63	Ermeni Patrikhanesi	Okarostis Kostantinopolis ⁹¹	h. 1322	Rumca	BOA, BEO, 2302/172583
64	Kitapçı Karabet	Takvim-i Osmânî	h. 1322	Türkçe	BOA, MF.MKT, 767/26.
65	Kâtip Ataullah Sacidi Efendi	Takvim-i Ataî	h. 1322	Türkçe	BOA, MF.MKT, 801/81.
66	Matbaacı Mehmed Hulusi Efendi	Türkçe Duvar Takvimi	r. 1320	Türkçe	BOA, MF.MKT, 776/51.
67	Yedi Kule Ermeni Hastanesi	Takvim-i Mufassal	m. 1905	Ermenice	BOA, MF.MKT, 788/30.
68	Matbaacı Nişan Berberyan	Ermenice Takvim	m. 1905	Ermenice	BOA, MF.MKT, 800/32.
69	Matbaacı Agop Matosyan	Ermenice Takvim	m. 1905	Ermenice	BOA, MF.MKT, 796/16.
70	Matbaacı Vahram	Dare Süvis (Ermenice Mükemmel ve Musavver Takvim)	m. 1905	Ermenice	BOA, MF.MKT, 809/31.
71	Sava Alagözoğlu	Acenteli Takvim-i Umûmî (Ortodokslara Mahsus Takvim)	m. 1905	Rumca	BOA, MF.MKT, 810/82.
72	Kâğıt Tüccarı Zellich	Almanac Zellich	m. 1905	Fransızca	BOA, MF.MKT, 784/44.
73	Matbaacı Yerardo Biraderler	Duvar Takvimi	m. 1905	Türkçe, Rumca, Fransızca, Sırpça	BOA, MF.MKT, 844/34.

91 Bu takvim patrikhane adına Kostanti Sarafyano (?) ve Dimitri Prafari adlı şahıslar tarafından hazırlanmıştır. Mezkûr takvim için mündericatında bulunan “*Ermenistan, Büyük Ermenistan*” gibi muzır kelimeler çıkarıldıktan sonra tab’ ettirilmesine müsaade edileceği bildirilmiştir.

74	Ahmed Ziya Bey ⁹²	Takvim-i Şems	h. 1323	İbranice, Fransızca, Ermenice	BOA, MF.MKT, 811/1.
75	Yerasimus Haçopolo(v)	Apaneya	h. 1323	Rumca	BOA, MF.MKT, 821/66.
76	Dimitri Valavika	Pandora	h.1323.	Rumca	BOA, MF.MKT, 828/50.
77	Andonaki	Golop ⁹³	h. 1323	Sırpça	BOA, MF.MKT, 817/11.
78	Kostanti Sarafyano (?) ve Dimitri Prafari ⁹⁴	Okarostis Konstantinopolis	h. 1323	Rumca	BOA, MF.MKT, 832/23.
79	Mehmed Rifat Efendi	Duvar Takvimi	h. 1324	Türkçe	BOA, MF.MKT, 859/1.
80	Matbaacı Rahip Vahan	Duvar Takvimi	h. 1324	Türkçe, Rumca, Fransızca, Bulgarca, Ermenice, İbranice	BOA, MF.MKT, 866/25.
81	Matbaacı Agop Matosyan	Ermenice Musavver Takvim	m. 1906	Ermenice	BOA, MF.MKT, 859/5.
82	Yedikule Rum Hastanesi Mütevellisi K. Kazanova	Rumca Takvim ⁹⁵	m. 1906	Rumca	BOA, MF.MKT, 881/52.
83	Nişan Babikyan	Musavver Ermenice Takvim	m. 1906	Ermenice	BOA, MF.MKT, 88/37.
84	Ohannes Eskiyan	Zanosakir Orasovis	m. 1906	Ermenice	BOA, MF.MKT, 92/26.
85	Matbaacı Dikran Mihlaidjian	Fransızca Cep Takvimi	m. 1906	Fransızca	BOA, MF.MKT,894/18.

92 Bu eser Ahmed Ziya Bey tarafından milli ve umûmî olmak üzere iki farklı türde hazırlanmıştır. Eserin basım ve yayım hakları Cihan Matbaası sahibi Mihran Efendi'ye devredilmiştir. Yüksel, "Osmanlı'da Zamanı Anlamak: "Duvar Takvimlerinin Basım ve Yayımı Üzerine Bazı Bilgiler"", s. 505.

93 Yerardo Matbaasında tab' edilmiştir.

94 Ermeni Patrikhanesi'nde görevli bulunan bu şahısların bir yıl önce aynı isimde hazırladıkları takvimler, Patrikhane namına neşredilmiştir. Ancak h. 1323 yılı için hazırlanan takvimlere yönelik böyle bir ibare belirtilmemiştir.

95 Bu takvim Yedikule Rum Hastanesi adına hazırlanmıştır.

Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)

86	Matbaacı Soma	Almanak ⁹⁶	m. 1906	Fransızca	BOA, MF.MKT, 95/19.
87	Samin Bağcevanoğlu	Duvar Takvimi	m. 1906	Türkçe, Fransızca, Ermenice, Rumca, Bulgarca, İbranice	BOA, MF.MKT, 865/7.
88	Khatadyadis	Anadolu	m. 1906	Karamanice	BOA, MF.MKT,907/6.
89	Kitapçı Anklidi Markopolo	Neon İmerologion	m. 1907	Rumca	BOA, MF.MKT, 928/56.
90	Cihan Matbaa ve Kitaphanesi	Takvim-i Cihan	m. 1907	Türkçe	BOA, ZB, 320/45.
91	Kosti (?) ⁹⁷	Bulgarca Takvim	m. 1907	Bulgarca	BOA, MF.MKT, 967/75.
92	Kâtip Zaharoviç	İmerologion Engiklopedikon (Üsküdar)	m. 1907	Rumca	BOA, MF.MKT, 971/52.
93	Beyrut Mekteb-i Umûmî Sahibi Selim Sâdır	Madbûh el-mektebetü'l-Umûmîyye	m.1907	Arapça	BOA, MF.MKT, 999/61.
94	Matbaacı Vahram	Ermenice Mükemmel Takvim	m. 1907	Ermenice	BOA, MF.MKT, 1006/16.
95	Mehmed Âiş	Takvim-i Dehri	h. 1325	Türkçe	BOA, MF.MKT, 948/31.
96	Mahmud Bey Matbaası Müdürü İsmail İhsan Efendi	Saatli Duvar Takvimi ⁹⁸	h. 1325	Türkçe	BOA, MF.MKT, 951/56.
97	Yorgi Hristoni ve İstimatyus Hacupulos	Akitines(?)	h. 1325	Rumca	BOA, MF.MKT, 963/8.

96 Maârif Nezâreti'ne sunduğu dilekçede Matbaacı Soma, bir önceki sene ruhsatsız şekilde tab' ettirmiş olduğu bu takvime; ruhsatnâme isteğinde bulunduğunu dile getirmiştir.

97 Bulgar Ortodoks ahalisinden olan Kosti, Bulgarca Vesti gazetesinin dağıtıcılığını yapmaktadır.

98 İsmail İhsan Efendi verdiği dilekçede 12 yıldan beridir bu takvimi neşrettiğini bildirir. Buna göre takvimin ilk neşredildiği yıl, h. 1312 olmalıdır.

98	İstimat Efendi	İmerologion Ton Efimeridepulon (Gazeteciler Takvimi)	h. 1325	Rumca	BOA, MF.MKT, 963/28.
99	Hristo Roçopulo	İzoya Yanaki Estiya (?)	h. 1325	Rumca	BOA, MF.MKT, 913/10.
100	“Hanımlara Mahsus Gazete” Sahibi Mehmed Tahir Efendi	Takvim-i Suhûlet	h. 1325	Türkçe	BOA, MF.MKT, 973/22.
101	Kitapçı Yani Peşitanidi	Ankolyon	h. 1326	Rumca	BOA, MF.MKT, 1023/59.
102	M. Süreyya	Yeni Askerî Cep Takvimi ⁹⁹	h.1326	Türkçe	Artin Asadoryan Matbaası
103	Hanımlara Mahsus Gazete Sahibi Mehmed Tahir Efendi	Takvim-i İslâm	h.1326	Türkçe	BOA, MF.MKT, 1026/17.
104	Mihalaki, Yanki, Foti Caneto ve Yorgi Apostolidi ¹⁰⁰	Hrisalis	h. 1326	Rumca	BOA, MF.MKT, 1023/66.
105	Aleksandre ¹⁰¹	Zora	h.1326	Bulgarca	BOA, MF.MKT, 1027/3.
106	Darü's - Selâm Matbaası Sahibi Ali Efendi	Arapça Duvar Takvimi	h.1326	Arapça	BOA, MF.MKT, 1051/18.
107	Kitapçı Yerasimus Aleksandatus (?)	Cep Takvimi	m.1908	Rumca	BOA, MF.MKT, 1003/42.
108	Dimitri Milos ve Alexandre Yorgiyadi Ainayi (?)	Gençlik (Musavver Takvim)	m. 1908	Rumca	BOA, MF.MKT, 1021/42.

99 Erkân-ı Harbiye kaymakamlarından Süreyya Efendi tarafından hazırlanan bu takvimin h.1327 yılına ait nüshasına ulaştık. Buradan elde ettiğimiz bilgiler neticesinde, takvimin ilk sayısının h. 1326 yılında tab' edildiğini tespit ettik. Ayrıca, müellif mezkûr takvimin h. 1326 yılına ait nüshasının büyük bir ilgi ile karşılandığını ve bu ilgi vesilesiyle yeni sayı çıkarmaya gayret ettiğini, mündericatında askeriyeye ve ordu hakkında tafsilatı bilgiler bulunduğunu ifade etmektedir. Bk. M. Süreyya, *Yeni Askerî Cep Takvimi* 1327 (Dersaadet: Artin Asadoryan Matbaası, 1909).

100 Mezkûr şahıslar Galata Rum Mektebi muallimleri arasında bulunmaktadırlar.

101 Yedikule'de Filip Bakkal Sokağı'nda ikamet eden Bulgar tebaadan biridir.

Osmanlı Matbuatında Önemli Bir Yayın Türü: Özel Kişi ve Kuruluşlarca Hazırlanan Takvimler (1876-1909)

109	Kitapçı Dimitri	Golop	m. 1908	Sırpça	BOA, MFMKT, 022/17.
110	Levant Herald Gazetesi Müdürü Doktor Luis Vici Efendi	Enoir Almanak	m. 1908	Fransızca	BOA, MFMKT, 1027/70.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 309-329

Önemli İki Hemziyye Şerhi: Hayru'l-Kırâ ve el-Minehu'l-Mekkiyye Mukayesesi

Two Important Annotations of Hamziyah: Comparison of Khayr al-Qirâ and al-Minah al-Makkiyah

Zahir Aslan

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Trabzon/Turkey

e-mail: zahiraslan@trabzon.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6276-7686>

DOI: 10.33718/tid.895390

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Nisan / April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Zahir Aslan, "Önemli İki Hemziyye Şerhi: Hayru'l-Kırâ ve el-Minehu'l-Mekkiyye Mukayesesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 309-329

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Önemli İki Hemziyye Şerhi: Hayru'l-Kırâ ve el-Minehu'l-Mekkiyye Mukayesesi

Öz*

Klasik dönemde yazılan eserlerin anlaşılmasında şerhlerin önemli bir işlevi vardır. Şiir şerhlerinde de tek bir beyit altında dil alanının yanı sıra birçok temel alanla ilgili bilgiler verilmektedir. Bu özellikleriyle şiir şerhleri dikkate değerdir. Muhammed b. Sa'îd el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) *el-Kasîdetü'l-hemziyye*'si hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Kasidenin nüshasını tedarik edebildiğimiz en eski şerhi Muhammed el-Cevcerî'nin (ö. 889/1484) *Hayru'l-kırâ fî şerhi Ümmi'l-kurâ* adlı eseridir. Sonraki süreçte bu esere altmıştan fazla yerde atıf yaparak eleştiri, alıntı ve değerlendirmelerde bulunan İbn Hacer el-Heytemî'ye (ö. 974/1567) ait *el-Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye* ise bu alandaki literatürü önemli derecede etkilemiştir. İbn Hacer bu eserinde *Hayru'l-kırâ*'yı temel kaynaklardan birisi olarak kullanmıştır. Her iki eserin muhteva, yöntem ve üslup açısından mukayeseli olarak inceleneceği bu çalışmada, *Hayru'l-kırâ* kasideyi konularına ayrılarak şerh etmesi, girişte yaptığı arûz ve kâfiye açıklamaları ve lügat tahlilleri bakımından önemli görülmüştür. Buna göre Cevcerî'nin eserinin muhtasar tarzda kaleme alınan fakat eğitici-öğretici şerhler kapsamında olduğu söylenebilir. Buna mukabil İbn Hacer'in şerhinde detaylı ıstılah açıklamalarının, bol miktarda kaynak/müellif ismi vererek yaptığı tahlillerin ve takip ettiği araştırmacı-analizci metodun ön planda olduğu anlaşılmıştır. İbn Hacer'in eseri bu açıdan ansiklopedik tarzda yazılan şerhler kategorisinde kabul edilebilir. Aralarındaki ilişki ve özellikleri itibarıyla *el-Minehu'l-Mekkiyye'nin Hayru'l-kırâ*'nın mütemmim bir cüzü olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kaside, Hemziyye, Şerh, Cevcerî, İbn Hacer.

Two Important Annotations of Hamziyah: Comparison of Khayr al-Qirâ and al-Minah al-Makkiyah

Abstract

Annotations have an important function in understanding the works written in the classical period. As well as the field of language, information related to many basic fields is given in the poetry annotations under a single couplet. Poetry annotations are remarkable with these features. Many works have been written about Mohammad ibn Sa'îd al-Bûsîrî's (d. 695/1296 [?]) *Qasîdah Al-Hamziyah*. The oldest annotation of the eulogy that we can obtain is the work of Mohammad al-Jawjarî (d. 889/1484) called *Khayr al-Qira fî Sharh Umm al-Qura*. In the next period, referring to this work in more than sixty places such as criticisms, quotations, and evaluations, Ibn Hajar al-Haytami's (d. 974/1567) work called *al-Minah al-Makkiyah fî Sharh al-Hamziyah* has a significant impact on the literature in

* Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsüne bağlı olarak hazırlayıp savunduğum "Muhammed el-Cevcerî ve Hayru'l-Kırâ fî Şerhi Ummi'l-Kurâ Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkîk)" adlı doktora tezinden türetilmiştir. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Mohammad al-Jawjari and his work called Khayr Al-Qirâ fi Sharh Umm Al-Qurâ (Critical Edition)" PhD, Dissertation, Recep Tayyip Erdogan University, Rize/Turkey, 2021.

this field. In this work, Ibn Hajar used *Khayr Al-Qira* as one of the main sources. In this research, in which both works will be analyzed comparatively in terms of content, method and style, *Khayr Al-Qira* is considered important since it annotates the eulogy by separating it into subjects, and includes explanations related to prosody and rhyme, also involves lexicon analysis. Therefore, it can be said that Jawjarî's work is written in a concise style but is within the scope of educational-instructional annotations. On the other hand, it is understood that in Ibn Hajar's annotation, detailed terminology explanations, the analysis carried out by giving the name of several sources/authors, and the researcher-analyst method that is followed are at the forefront. In this respect, Ibn Hajar's work can be accepted in the category of annotations written in an encyclopedic style. It is concluded that *al-Minah al-Makkiyah* is an integral part of *Khayr Al-Qira* in terms of their relationship and characteristics.

Keywords: *Ode, Hamziyah, Annotation, Jawjarî, Ibn Hajar.*

Giriş

Söz söyleme sanatının en etkili formlarından biri olan şiir, Arap edebiyatında kadim bir edebî ürün olarak kabul edilmektedir. Yaklaşık iki bin yıllık bir tarihe sahip olan Arap şiiri, Arap edebiyatının en önemli unsuru olarak kabul görmüştür.¹ Savaş, cömertlik, kahramanlık, fedakârlık, dürüstlük, medih, hiciv ve mersiye gibi konular câhiliye dönemi şiirlerinde işlenmiş olmakla birlikte dinî motiflere pek rastlanılmamıştır.² Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlüyle birlikte Arap edebiyatında büyük değişimler yaşanmıştır.³ Örneğin, önceleri maddi bir beklenti sonucu zengin insanlar ve kabile reislerine yazılan medih şiirlerinin yerini Hz. Peygamber'i savunmak ve müşrikleri hicvetmek için yazılan şiirler almıştır. Ayrıca peygamberlik süresi boyunca yaşanan önemli savaşlar ve olaylarla ilgili başarı ve kahramanlık anlatıları medih şiirlerinde işlenen diğer unsurlar olmuştur.⁴

Hz. Peygamber'in hayatından itibaren var olan medhiyeler, özellikle Hicri VI. yüzyılın başlarından itibaren çalkantılar yaşayan İslâm toplumunda tasavvuf kimliğiyle öne çıkan şairlerle yaygınlaşmış⁵ ve insanlar hayatın problemlili yapısından bir anlamda inzivaya çekilerek bu eserleri dua ve istiğfarlarına katmıştır.⁶ Bazı edebiyat tarihçileri tarafından en büyük medih şairi olarak değerlendirilen⁷ Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) nazmettiği *Ümmü'l-kurâ fî medhi hayri'l-verâ (el-Kasîdetü'l-hemziyye)* adlı kaside, en meşhur eseri *Kasîdetü'l-Bürde* ile beraber bu alanda zirve eserler

1 Fâhûrî, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-Arabî*, 55-56, 63-64; Brockelmann, *GAL*, 1/42-43, 120; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 1/38-39.

2 Fâhûrî, *el-Câmi fî târihi'l-edebi'l-Arabî*, 64-66; 216.

3 İslâm'ın gelmesiyle beraber edebiyat alanında ön plana çıkan temel unsur Kur'ân-ı Kerîm ve üslubu olmuştur. Kur'ân, Arap edebiyatı tarihinde Arabistan bölgesinden başlayarak dünyanın dört bir tarafına hızla yayılan bir inkılap gerçekleştirmiştir. Arapları Kureys lehçesi etrafında birleştirmiş, dile dini bir hüviyet vererek yeni anlamlar ve tasvirler kazandırmış, kullandığı garib kelimeler, sıra dışı üslup ile beyân ve belâgat sanatlarıyla muciz bir kelimaya çıkarmıştır. Daha önce bilinmeyen ve sonradan da benzeri getirilemeyen bu müstesna üslup Arap edebiyatının temelini yükseklerle taşımıştır. Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 2/30-34.

4 Hemedânî, *"el-Medîhu'n-nebevî 'inde şuarâi'l-Arabiyyeti'l-bâkistaniyyîn"*, 128.

5 Mübarek, *el-Medâihu'n-nebeviyye*, 17.

6 Durmuş, "Şiir", 39/149-151.

7 Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 5/188; 7/363.

olarak kabul edilmektedir.⁸

Halk arasında büyük teveccüh gören *el-Kasîdetü'l-hemziyye*'yi önemli kılan bir diğer husus, tarih boyunca birçok çalışmaya konu olmasıdır.⁹ Eserle ilgili kaleme alınan en meşhur ve en kapsamlı şerh İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) yazdığı *el-Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye* adlı eserdir. İbn Hacer'in bu eserinin en meşhur şerh olmasının yanı sıra, kendisinden sonra yazılan diğer şerhleri önemli oranda etkilediği görülmektedir.¹⁰ Ancak tedarik edebildiğimiz en eski *Hemziyye* şerhi olan Muhammed el-Cevcerî'nin (ö. 889/1484) *Hayru'l Kirâ fî Şerhi Ümmi'l Kurâ* adlı eseri, İbn Hacer'in temel kaynağı mahiyetindedir. Ayrıca *Hemziyye*'nin diğer şerhleri üzerinde önemli etkisi bulunan İbn Hacer'in, eserinde bir kısmı eleştirel olmak üzere Cevcerî'ye birçok yerde atıf yapması ve ondan alıntılarda bulunması çalışmayı önemli kılan bir diğer husustur.

Şerhini yazarken *el-Kasîdetü'l-hemziyye*'yi üstün edebî anlatımıyla aklî ve naklî birçok bilgiyi ihtiva eden bir eser olarak niteleyen Cevcerî, bu nadide eserin anlaşılmasını sağlayacak bir kaynak bulunmadığından dolayı eserini yazdığını söylemektedir.¹¹ Ayrıca Cevcerî'nin *Hemziyye* üzerine yapılan sonraki şerhlerden farklı bir metotla kasideyi konularına göre ayırması ve arûz-kâfiye bilgilerine de yer vermesi eserin kendine özgü özelliklerindedir. İbn Hacer de eserinin girişinde Cevcerî'nin eserini övmektedir. Ancak *Hemziyye*'nin üstün edebî meziyetleri ve faydalı içeriğinin anlaşılması için yeni bir şerh yazımının gerektiğini söylemesi,¹² altmıştan fazla yerde Cevcerî'ye yaptığı atıfların çoğunun eleştirel mahiyette olması, eserini yazarken Cevcerî'nin eksik bıraktığı alanlara yoğunlaşması ve yazdığı eserin kapsamlı mahiyeti her iki eserin mukayeseli bir şekilde incelenmesini gerektiren sebeplerdendir.

Bu çalışmada incelenecek eserlerden *Hayru'l Kirâ* ve müellifi hakkında kaleme alınan makalede¹³ eser ve müellifle ilgili detaylı bilgiler verilmiştir. Ancak İbn Hacer'in eserine dair müstakil bir çalışmaya rast-

8 Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 7/365.

9 Bk. Aslan, "Kasîde-i Hemziyye ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 61-87.

10 Bk. "Cevcerî ve İbn Hacer'in Sonraki Şerhler Üzerindeki Etkileri" Başlığı.

11 Cevcerî, *Hayru'l-kirâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 2a.

12 İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 71.

13 Bk. Aslan - Sevinç, "Muhammed el-Cevcerî ve Hayru'l-Kirâ fî Şerhi Ummi'l-Kurâ Adlı Eseri", 532-565.

lanmamıştır. Ayrıca - tespit edebildiğimiz kadarıyla - her iki eserin mukayese edildiği bir makale bulunmamaktadır. Bu makalede ise her iki şerhin telif sebebi, müelliflerin izlediği metot, temel aldıkları kaynaklar, eserlerin ortak yönleri, kullandıkları istişhâd kaynakları ele alınacak ve her iki eserden örnekler verilerek tahlil edilecektir. Eserlerde kullanılan dil ve üslubun inceleneceği bölümde; eserlerin yazılış amaçları tespit edilecektir. Ayrıca müelliflerin belirttiği gerekçeler dışında ipuçlarına da ulaşılması hedeflenmektedir. Örnekler üzerinden yapılan mukayesede ise lügat açıklamaları, i'râb tahlilleri ve belâgat açısından her iki müellifin değerlendirmeleri irdelenecektir. İstişhâd kaynakları başlığında, kaynakların çeşitliliği ve kullanım sıklığı hakkında bilgi verilecektir. Cevcerî ve İbn Hacer'in lügat, i'râb ve belâgat tahlilleri dışında beyitlerin anlaşılmasına dair hadis, siyer ve tarih kaynaklarından istifade ederek yaptıkları uzun ve teferruatlı açıklamalara/değerlendirmelere kısaca değinilecektir. Ancak bu bölüm Arap dili alanını ilgilendirmediği için detaya girilmeyecektir.

1. Şârihlerin Eserlerini Yazma Sebepleri

Muhammed el-Cevcerî, *Hayru'l Kırâ fî Şerhi Ümmi'l Kurâ* adlı eserinde Bûsîrî'nin kaleme aldığı ve Hz. Peygamber'in hayatını anlattığı *el-Kasîdetü'l-hemziyye*'nin Resulullah'ı methetmenin bereketiyle nazımının tatlı, lafızlarının akıcı olduğunu ve sahip olduğu edebî anlatımıyla benzerinin nazmedilmediğini ifade etmektedir. Ayrıca kasidenin keşfedilmemiş güzelliklerini ortaya çıkarmak ve derin manasını keşfetmek için bir şerhe ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir.¹⁴ Çünkü eser ile ilgili bir şerhe rastlamadığını¹⁵ bu sebeple kasidenin inceliklerini ortaya çıkaracak niteliğe haiz beklentileri karşılayan doyurucu ve yeterli bir şerh yazdığını aktarmaktadır. Şerhini okuyucuyu sıkacak kadar uzatmadığını ancak bilgi ihtimali oluşacak düzeyde kısa da tutmadığını, eserdeki müşkül bölümleri çözecek mutemet bir kaynak bulamadığını bu sebeple kasidenin ihtiva

14 Cevcerî, *Hayru'l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 2a.

15 Müellif kaside ile ilgili bir şerhe rastlamadığını ifade etse de biyografi kaynaklarında yaptığımız araştırmalar neticesinde Cevcerî'nin vefatından önce (hicri 889) Sa'd b. Yûsuf el-Elbîrî (ö. 751/1350) ile Ahmed b. Muhammed es-Sâğânî (ö. 825/1424) tarafından esere bir şerh yazıldığı görülmektedir. Muhtemelen bu şerhler müellifin yaşadığı bölgede mevcut değildir veya müellif bunlara ulaşamamıştır. Abdullah Mahmud el-Habeşî, *Câmi'u's-şurûh ve'l-Hevâşî* (Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfi, 2004), 2097; Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin: A. Asher & Co., 1895), 7/62.

ettiği birçok hacimli kitapta bulunamayacak eşsiz ve kapsamlı bilgilere değindiğini ifade etmektedir. Müellif son olarak nebevî medihler alanında çalışmalar yapan birçok âlim gibi, Hz. Peygamber'i metheden insanların zümresine ilhak olmayı arzu ettiğini anlatmaktadır.¹⁶

İbn Hacer el-Heytemî *el-Minehu'l-Mekkiyye* adlı eserinin girişinde *el-Kasîdetü'l-hemziyye*'nin eşsiz ve ince hususiyetlere haiz, Hz. Peygamber'in mucizelerini, şemâil ve siretini açıklayan, fasîh ve edebî sanatların mahir bir şekilde uygulandığı alanındaki en önemli manzum eser olduğunu aktarır.¹⁷ Daha sonra alanında yetkin olarak nitelediği Cevcerî'nin şerhinden¹⁸ bahseden müellif şerhte kasidenin bahri, kâfiyesi ve arûz ilmine dair teferruatlı bilgiler olduğunu anlatarak övdükten sonra buna rağmen kasidenin kapsamlı bir şerhe ihtiyaç duyduğunu aktarmaktadır.¹⁹

Görüldüğü üzere her iki şerhin amacı, kasidenin manasını açıklamak, barındırdığı edebî derinliği ortaya çıkarmak, kullandığı belâgat sanatlarını okuyucuya aktarmak ve bu vesileyle Hz Peygamber'i methedenlerin zümresine ilhak olmaktadır.

2. Şârihlerin Anlatım Üslubu

Sözlük açıklamaları ve i'râb tahlilleri yapılan bölümlerde ilgili alana dair ıstılahların bolca kullanıldığı görülen her iki eserin bu bölümlerinde ilmî bir üslup göze çarpmaktadır. Cevcerî'nin sözlük açıklamaları ve i'râb tahlilleri yaptığı bölümlerde uzun ve teferruatlı anlatım görülürken, İbn Hacer'de ise sözlük açıklamaları genelde i'râb tahlilleri bölümü içinde kısa bir şekilde verilmiştir.²⁰ Cevcerî'nin eserinde lügat, i'râb ve el-ma'nâ bölümleri bu alanda yetkin olmayan kimselere yönelik anlatım tarzındadır. Müellifin belâgat sanatlarını anlattığı yerlerde kullandığı üslup ise

16 Cevcerî, *Hayru'l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 6a.

17 İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 69, 72-74.

18 İbn Hacer de kendisinden önce *Hemziyye* üzerine yazılan şerh olarak sadece Cevcerî'nin eserinden bahsetmektedir. Muhtemelen İbn Hacer de yukarıda bahsettiğimiz ve Cevcerî'den önce yazılan şerhlere ulaşamamıştır. Nitekim Sa'd b. Yûsuf el-Elbîrî'nin yaşadığı bölge Endülüs sınırları içerisindeydi. Ahmed b. Muhammed es-Sâğânî'nin yaşadığı bölge ise günümüzde Özbekistan sınırları içinde yer almaktadır ve dönemin şartları göz önüne alındığında her iki eserin Mısır'a ulaşamamış olması tabii gözükmektedir.

19 Bk. İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 71-72.

20 Bk. İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 91-92, 131, 134, 215, 334, 489, 626-627.

Arap dili eğitiminde daha ileri düzeyde olan talebelere uygundur.²¹

Müellifin kullandığı bu dil eserin medresede ders kitabı olarak okutulması için yazdığı şeklinde yorumlanabilir. İbn Hacer’de ise lügat açıklamaları hariç uzun anlatım tarzı takip edildiği göze çarpmaktadır. Şârihlerin kendi yorumlarını da katarak beyitlerin anlamını açıkladığı bölümde ayet, hadis ve siyer kaynaklarından alıntuların çoğunlukta olması sebebiyle özellikle Cevcerî’nin şerhinde metin halkın da anlayacağı bir hüviyete bürünmektedir. Her iki şerhte de şârihlerin genelde kasidede anlatılanları savunan ve kaside müellifinin düşünce dünyasına bağlılığı gösteren bir üslup kullandıkları görülmektedir. Cevcerî’nin eseri (eğitici) öğretici şerhler²² kategorisinde değerlendirilebilir. Eserin muhtasar bir niteliğe sahip olması ve çoğunlukla hoca-talebe diyalogu şeklinde bir üslupla kaleme alınması bu iddiayı güçlendirmektedir. İbn Hacer’in eseri ise uzun, teferruatlı ve birçok alanla ilgili açıklamaların yapıldığı araştırmacı bir tarzda kaleme alınmış daha dinamik bir hüviyete sahiptir. Bu şekliyle eser ansiklopedik tarzda yazılan şerhler²³ kategorisinde değerlendirilebilir.

3. Konuları Ele Alırken İzledikleri Metot

Cevcerî kasideyi şerh ederken “ص” harfiyle remzettiği “النص” “ana metin” ve “ش” harfiyle remzettiği “الشرح” “şerh” şeklinde iki ana bölüm oluşturmaktadır. Ardından şerh başlığı altında “اللغة” “el-luğa”, “الإعراب”

21 Müellif sadece ilgili beyitte geçen belâgat sanatlarını tespit yoluna gitmekte, detaya girmemektedir. Bk. Cevcerî, *Hayru’l-kırâ*, (Fezullah Efendi, 1672), 38a. İbn Hacer’in de eserinde sadece belâgat tespiti yaptığı yerler olmakla beraber çoğu yerde konuyu örneklerle zenginleştirerek detaylı açıklamalar yapmaktadır. Bk. İbn Hacer, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 141, 231, 336, 376.

22 Genellikle muhtasar olarak kaleme alınan bu tür şerhlerde müellif, lügat açıklamalarını yapar, ardından mana bölümüne geçer ve şiirlerin anlamları üzerine analizler yapar. Daha sonra anlam farklılıklarına, geçmişteki veya şârihin dönemindeki gramer tartışmalarına sebep olabilecek önemli gördüğü yerlerde de i’râb tahlili yapar. Arûz veya belâgat ile ilgili bilgilere de yer verilen bu tür şerhler, kendi içinde müellifin kültür dünyası, eseri yazma gerekçesi ve hitap ettiği kesime göre farklılıklar gösterebilmektedir. Rıdvan, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî*, 74-75.

23 Eğitici/öğretici şerhlerde işlenen konuları da içeren geniş ansiklopedik tarzda yazılan bu şerhlerde, bazen tek bir konu işlenirken, bazı durumlarda ise sadece edebî sanatlar ön plana çıkarılarak yazılmaktadır. Geniş içeriğe sahip olması hasebiyle bu eserler dil-belâgat tarihi kitaplarına da benzetilmektedir. Müellif bu tür şerhlerde edebî kimliğini yansıtır, kişisel görüşlerini sıkça kullanır, belâgat sanatları ile ilgili derinlemesine analiz yapar ve bazı durumlarda yeni görüşler ortaya koyar. Rıdvan, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî*, 74-75.

“el-İ'râb”, “المعنى” “el-Ma'nâ”, “البدیع” “el-Bedî” ve bazı yerlerde de “الأدلة” “el-Edille”²⁴ başlıkları altında eseri incelemektedir. Kasidenin beyitlerini “النص” başlığı altında verdikten sonra sözlük açıklamalarını sarf tahlilleri ve halkın günlük kullanımlarından örnekler vererek zenginleştiren müellif, ayet ve bazı durumlarda da şiir istişhâdı ile görüşlerini destekleme yoluna gitmektedir. Bazı yerlerde İslâmî ilimlerin farklı alanlarını ilgilendiren kelimelerin ıstılah anlamına da değinmektedir.²⁵ İ'râb tahlilleri bölümünde tahlilini yaptığı cümleyi genellikle kelime kelime ele almıştır. Eserinde “المعنى” başlığı altında kasidede işlenen ve Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgilerin kaynaklarıyla beraber açıkladığı bölüm hariç kaynak vererek teferruatlı anlatım yaptığı görülmeyen Cevcerî, sözlük ve i'râb tahlilleri bölümlerinde konuyla ilgili farklı görüşleri de zikrettikten sonra “وهو أضعف”²⁹ “وهو أقرَّب”²⁸ “وهذا أحسن”²⁷ “وهو أفصح”²⁶ gibi ifadelerle kendi tercihini belirtmiştir.

İbn Hacer'in şerhini kaleme almadan önce Cevcerî'nin şerhini okuduğu anlaşılmaktadır. Giriş bölümünde Cevcerî'den “hocalarımızın hocası edebî ve şer'î ilimlerde uzman, İmam Şems el-Cevcerî” diye bahsetmektedir.³⁰ Cevcerî'den sadece giriş bölümünde bahsetmekle kalmayıp altmıştan fazla yerde “eş-şârih” ifadesi ile kendisine atıf yapmıştır. Bu atıfların büyük bölümü tenkit içermekle beraber, eserini Cevcerî'nin şerhinde eksik bıraktığı yerleri tamamlama üzerine yazdığı söylenebilir. Ancak teknik konular olmaları sebebiyle lügat ve i'râb açıklamaları bölümlerinde kısmen benzerlikler görülse de İbn Hacer'in eserinin Cevcerî'nin tekrarı olduğu söylenemez. Zira İbn Hacer şerhinde verdiği bilgiyi delillendirmeye önem vermektedir.³¹ Böylece okuyucu verilen bilgilerin sıhhat derecesi

24 Bu başlık altında zikrettiği deliller, kasidede geçen olayların hadis ve siyer kaynaklarından ibarettir. Müellif bu başlıkta Arap dili ile ilgili bir kaynaktan bahsetmemektedir.

25 Cevcerî, *Hayru'l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 3b; 4a; 4b; 9b.

26 Cevcerî, *Hayru'l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 7a, 50b.

27 Cevcerî, *Hayru'l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 77b.

28 Cevcerî, *Hayru'l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 42b.

29 Cevcerî, *Hayru'l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 51b, 81b.

30 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 71-72.

31 Ancak burada dikkat çeken husus farklı âlimlerin görüşlerini açıklarken eser ismi yerine sadece şahıs isimlerini zikretmesidir. Cevcerî'de ise bu yöntem yok denecek kadar azdır.

ve âlimler tarafından nasıl yorumlandığı hakkında fikir edinirken, tercih edeceği görüş hakkında daha bilinçli davranma imkânına sahip olmaktadır. Eserinde işlediği konuyla ilgili farklı görüşleri isim vererek teferruatlı bir şekilde zikretmekle yetinmeyen İbn Hacer, ardından “قُلْتُ فَاِنْ / قُلْتُ” ifadeleriyle mukadder sorulara cevaplar vererek işlediği konuya dair tercihini gerekçesiyle açıklamaktadır. İbn Hacer’in kullandığı bu metot eseri monoton yapıdan uzaklaştırmakta ve konuya dinamik bir hüviyet kazandırarak ilmî merakı celp etmektedir. İbn Hacer bu detaylı açıklamaları bazen bir başlık açmadan bazı durumlarda ise “تَنْبِيْه” “tenbîh”³² ve “فَايْدَة” “fâide”³³ gibi başlıklar altında yapmaktadır.

İbn Hacer’in eserinin önemini artıran bir diğer husus, girişte müellif Cevcerî’yi övmekle beraber eserine karşı eleştirel bakış açısını kaybetmemiş olması ve birçok yerde Cevcerî’yi tenkit etmekten geri durmamasıdır. Nitekim İbn Hacer, Cevcerî’nin bazı yerlerde konuyu gereği gibi açıklamadığını,³⁴ önemli yerleri atladığını³⁵ ve yanlış tercihlerde bulunduğunu³⁶ ifade etmiştir. Cevcerî’nin şerhinden bağımsız olarak düşündüğümüz zaman beyitleri teker teker incelemesiyle ana metin ile şerh arasında insicam sağlanması, farklı görüşlere çokça yer verilmesi, açıklanan konuya benzer örneklerle değinilmesi, özellikle dil bilimleri ile ilgili değerlendirmelerde kaynak zikretmeye ehemmiyet verilmesi gibi özellikleriyle İbn Hacer’in şerhi telif açısından öne çıkmaktadır.

4. Şârihlerin Temel Aldıkları Kaynaklar

Her iki şârihin kullandığı kaynaklar büyük oranda birbirine benzerdir. Şârihlerin kitap ismi vererek belirttikleri kaynaklar genellikle siyer, hadis ve lügat kitaplarıdır.

Cevcerî, sarf, nahiv ve belâgat değerlendirmelerinde kaynak vermezken, İbn Hacer ise eser ismi zikretmeksizin müellif ismi vererek alıntı yapmaktadır. Lügat açıklamalarında ağırlıklı olarak İsmâil b. Ham-mâd el-Cevherî’nin (ö. 400/1009), *es-Sihâh Tâcü’l-luğa sıhâhu’l-‘Arabiy-*

32 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 108, 113-114, 254-255, 342, 419, 427.

33 İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 308.

34 Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 11.

35 İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 446

36 İbn Hacer, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 335, 370, 373, 381, 439, 500.

ye adlı eserinden istifade ettiği görülen şârihlerin, nahiv, sarf ve belâgat ile ilgili tahlillerde Sîbeveyhi (ö. 180/796) ile Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]), Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965) ve İbn Nübâte el-Mısrî (ö. 768/1366) gibi şairlerin divanlarından istişhâdda buldukları görülmektedir. Kasidede anlatılan tarihi olayların açıklanmasında hadis kaynakları olarak çoğunlukla *Sahîh-i Buharî* ve *Sahîh-i Müslim* olmak üzere; İbn Mace (ö. 273/887), Ebû Davûd es-Sicistânî (ö. 275/889) ve Muhammed b. İsâ Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'leri ile hadis kaynağı olmamalarına rağmen Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ fî ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* adlı eseri ile Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Delâ'ilü'n-nübüv-ve* adlı eserleri kullanılmıştır. Siyer kaynakları olarak ise İbn İshak'ın (ö. 151/768) *el-Meğâzî*, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye* ve İbn Seyyidinnâs el-Ya'merî'nin (ö. 734/1334) *Uyûnü'l-eser fî fûnü'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer* adlı eserleri zikredilmiştir.

İbn Hacer'in kullandığı kaynaklar Cevcerî ile benzer olsa da konuları işleme hususunda ondan ayrılmaktadır. İbn Hacer değindiği ilim alanının usul kaynaklarından da alıntılar yapmakta, bazı yerlerde hadisleri isnad yönünden incelemekte, aynı konudaki farklı rivayetlerin nasıl cem edileceğini açıklamakta ve Cevcerî'ye oranla daha fazla özgün yorumlarda bulunmaktadır. Ayrıca İbn Hacer'in Ehl-i Kitap'la ilgili meselelerde Tevrat ve İncil'den alıntı³⁷ yapmış olması, kullanılan kaynakların çeşitliliği bağlamında dikkat çeken bir diğer husustur.

5. Şerhlerin Ortak Yönleri

Kaside-i Hemziyye üzerine yazılan bu iki şerh arasında özellikle kaynakların kullanımında büyük benzerlikler bulunmaktadır. İbn Hacer'in Cevcerî'nin eserini okuduğu ve birçok yerde ona atıf yaptığı göz önüne alındığında bu durum tabii gözükmemektedir. İki şerh arasındaki bu benzerliklerin sebeplerini birkaç madde halinde şöyle açıklayabiliriz:

- İbn Hacer'in eserini kaleme alırken Cevcerî'nin şerhini kendisine esas alması ve adeta onun eksik bıraktığı noktalara yoğunlaşması.
- Kullanılan temel kaynakların benzer veya aynı olması. Zira kaside şerhlerinde şiirlerin girift yapısından dolayı, lügat, gramer ve belâgat tahlillerinde istifade edilecek kaynaklar büyük oranda aynıdır.

37 İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 415.

Ayrıca bu kaside özelinde siyer konusunu işlediği göz önüne alındığı takdirde ilgili bölümde kullanılan kaynakların benzer olması kaçınılmazdır.

c. Her iki âlimin tasavvuf kimliği ile öne çıkan hocalardan eğitim görmüş olması.

d. Her iki âlimin de Şafii fıkhı alanında önemli şahsiyetler olması ve aralarında yaklaşık bir asır olmasına rağmen Mısır'da yaşamış olmaları sebebiyle ilmî görüşlerini, önceliklerini ve metotlarını etkileyen aynı medrese ekolünden yetişmeleri, yakın görüşe sahip hocalarda tahsil görmeleri gibi birçok ortak noktanın bulunması.

e. Her iki şerhin birbirine benzemesi daha ziyade lügat açıklamaları ve i'râb tahlillerinde aynı kaynakları kullanmak gibi temel teknik konularda görülmektedir. Beyitlerin incelendiği bölümde konuyu ele alış tarzı, kaynakların incelenmesi, öncelikler, tercihler, vurgular, yapılan nakiller ve bunların üzerine yapılan özgün değerlendirmelere bakıldığı zaman her iki şerh arasında detaya dair birçok farklılık olduğu görülmektedir.

6. Örnekler Üzerinden Görüş Ayrılıklarının Değerlendirilmesi

Birçok ilmî disiplinde nihai olarak görüş birliğine varılmamış konular mevcuttur. Haddizatında bu durum ilmî çalışmaların dinamik yapıya sahip olmasının göstergelerinden biridir. Bu başlıkta her iki müellifin kasidenin beyitlerini açıklarken takip ettikleri metodu daha iyi anlama adına, İbn Hacer'in Cevcerî'den ayrıldığı Arap dili alanı ile ilgili konulara değinilecektir. Fikir ayrılığının mahiyetinin anlaşılması ve bakış açısının tespiti açısından dört örnek verilecektir:

269 - وَأَثَارَتْ بِأَرْضِ مَكَّةَ نَفْعًا * ظَنَّ أَنَّ الْعُدُوَّ مِنْهَا عِشَاءُ

Mekke'yi öyle bir toz kütleli kapladı ki, sabah vakti akşam zannedilir oldu.

1. Kasidenin 269. beytinde geçen "عِشَاءُ" kelimesinin sözlük anlamı: Cevcerî ilgili beyitte geçen "عِشَاءُ" kelimesi ile ilgili yaptığı açıklamadan hemen önce "العشوية" ve "العشي" kelimelerini de zikrederek üçünün "güneşin batması ile karanlığın çökmesi arasında kalan zaman dilimi olarak" şeklinde aynı anlama geldiğini ifade etmektedir. İbn Hacer ise kelimenin

Cevcerî tarafından yanlış açıklandığını ifade etmekte ve “عِشَاءَ” kelimesinin “yatsı vakti” anlamına geldiğini, ancak müellifin bu kelimenin birinci harfi olan “ayn” harfini fethalı yazdığını, akabinde “güneşin batması ile karanlığın çökmesi arasında kalan zaman dilimi olarak” açıkladığını ve bunun hatalı olduğunu söylemektedir.³⁸

Cevcerî'nin “عِشَاءَ” kelimesi ile ilgili yaptığı açıklamadan hemen önce “العِشِيَّةَ” ve “العِشِيَّ” kelimelerini de zikrederek üçünün aynı anlama geldiğini ifade etmesi, “عِشَاءَ” kelimesinin ilk harfini fethalı bir şekilde değerlendirmede göstermektedir. Nitekim sözlüklerde de bu kelimelerin aynı anlama geldiği ifade edilmektedir.³⁹ İbn Hacer'in Cevcerî şerhini okuduğu nüshada böyle bir hata olması muhtemeldir. “عِشَاءَ” kelimesindeki “ayn” harfinin fethalı⁴⁰ okunması durumunda kelime “akşam yemeği” anlamına gelir ki bu durumda İbn Hacer'in eleştirisi haklı olacaktır.

8- تَتَّبَاهِي بِكَ الْعُصُورُ وَتَسْمُو * بِكَ عَلِيَاءَ بَعْدَهَا عَلِيَاءَ

Asırlar seninle övünür ve yükseklere doğru yükseldikçe yükselir.

2. Sekizinci beyitte geçen “تَسْمُو” fiilinin anlamı: Cevcerî bu beyte anlam verirken, özellikle Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem olmak üzere tüm zamanların onunla iftihar edip yüceltiğini ifade etmektedir. Devamında bu iftihar ve yücelmenin kıyamete kadar hatta daha ötesine kadar devam edeceğini belirterek, O'nun fazilet ve kemalinin her asırda artarak devam edeceğini söylemektedir.⁴¹ İbn Hacer ise şiirde geçen “تَسْمُو” ifadesinin genelin anladığı şekilde “başkasını yüceltmek” olmadığını sadece “yücelmek” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Buna göre zaman Hz. Peygamber ile yücelip şereflenmektedir. Dolayısıyla Cevcerî'nin ifade ettiği “zaman geçtikçe Hz. Peygamber'in fazilet ve yüceliği artmaktadır” şeklindeki anlam doğru değildir. Aradaki ince fark iyice düşününce ortaya çıkacaktır. Cevcerî bu ince anlamı kaçırmıştır.⁴²

Esasında Cevcerî'nin İbn Hacer'den farklı bir şey söylemediği gö-

38 İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 458.

39 Halil b. Ahmed, “aşv”, 3/165; Cevherî, “aşa”, 6/2426.

40 Bu durumda kelime akşam akşam yemeği anlamına gelmektedir. Halil b. Ahmed, “aşv”, 3/165; Cevherî, “aşa”, 6/2427.

41 *Cevcerî, Hayru'l-kirâ*, (Fezullah Efendi, 1672), 7b.

42 İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 107.

rûlmektedir. Nitekim Cevcerî, beytin anlamını verdiği bölümde konuyu şöyle açıklamaktadır: “Hz. Peygamber’in mevcut olduğu her asır O’nun varlığı sebebiyle iftihar etmektedir.” Bu anlam özü itibariyle İbn Hacer’le aynı doğrultudadır. Muhtemelen İbn Hacer’in eleştirdiği cümle şudur: “فهو في كلِّ عصر متزايد الكمال/O’nun, her asırda kemali artmaktadır.” İlk bakışta bu cümlenin, İbn Hacer’in ifade ettiği gibi “zaman geçtikçe Hz. Peygamber’in fazilet ve yüceliği artmaktadır” anlamına gelmektedir. Ancak Cevcerî, İbn Hacer’in eleştirdiği bu cümleyi “Kim İslâm’da iyi bir çığır açarsa açtığı çığırın ecri ve kendisinden sonra, onunla amel edenlerin ecirleri kıyamete kadar devam eder”⁴³ hadisini aktardıktan sonra ifade etmektedir. Dolayısıyla iki müellifin aynı anlamı verdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

184 - بِالذِّي فِيهِ لِلْعُقُولِ اهْتِدَاءٌ * أَوْ عَجَبًا لِلْكَفَّارِ زَادُوا ضَلَالًا

Kâfirlerin yaptığı şaşılacak bir şeydir, Akılları hidayete erdiren (Kur’ân’ı görünce) sapkınlıkları arttı.

3. Kasidenin 184. beytinde geçen İsm-i Mevsûl’un (الذِّي) i’râbı: Cevcerî kasidenin bu beytinde “الذِّي” kelimesini mübteda, “كتاب” kelimesini haber olarak i’râb yapmıştır. Cevcerî bu şekilde tercih ettiği i’râbı “el-ma’nâ” bölümünde beyte anlam verirken de destekleyerek burada şairin müşrikleri bu taleplerinden dolayı kınadığını ifade etmektedir. İbn Hacer ise ism-i mevsûlu müstakil bir cümleye mübteda yapmak yerine bir önceki beyte atfederek Cevcerî’yi bu beyti önceki ve sonraki beyitlerden anlam açısından kopardığı gerekçesiyle eleştirmekte ve kendi görüşünün daha doğru olduğunu söylemektedir.⁴⁴

Öncelikle konu gramer kuralları açısından değerlendirildiğinde her iki görüş de doğru kabul edilebilir. Burada farklı şekilde i’râb vermek tercih sebebiyle ortaya çıkan bir durumdur. Cevcerî bu beytin başındaki “vav” harfini atıf harfi olarak görmek yerine, isti’nâfiyye yapmış ve beytin önceki beyitle bir bağlantısının olmadığını tercih etmiştir. Ancak İbn Hacer, bir önceki beyitle anlam bağı olduğunu düşünerek “vav” harfini atıf harfi olarak değerlendirmiştir. Kanaatimizce önceki beytin anlamına da bakıldığı zaman İbn Hacer’in tercihinin daha doğru olduğu gözükmektedir. Zira şairin bir önceki beyitte⁴⁵ ifade ettiğine göre kâfirle-

43 Müslim, “Ticârât”, 45.

44 İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 380-381.

45 بِالذِّي فِيهِ لِلْعُقُولِ اهْتِدَاءٌ / Kâfirlerin yaptığı şaşılacak bir şeydir, Akılları hidayete erdiren (Kur’ân’ı görünce) sapkınlıkları arttı.

rin apaçık hidayete davet eden Kur'ân'a iman etmeyip, Hz. Peygamber'in göğe çıkmasını ve oradan bir kitap indirmesini istemeleri birbirine bağlı hususlardır.

4. Kasidenin 96. ve 103. beyitlerindeki belâgat tercihleri:

96 - فَنِيَّةٌ يَبْتَئُوا عَلَىٰ فِعْلِ خَيْرٍ * حَمِدَ الصُّبْحِ أَمْرَهُمُ وَالْمَسَاءِ

Bir grup yiğit geceleyin hayırlı bir işe karar verdiler, gece ve gündüz bu yaptıklarını övmüştür.

103 - كُلُّ أَمْرٍ نَابَ التَّنْبِيْنَ فَالْتَّبِيْءِ * دَةٌ فِيهِ مَحْمُودَةٌ وَالرَّخَاءِ

Peygamberlerin darlıkta ve bollukta yaptığı her şey övgüye değerdir.

Cevcerî bu beyitlerde “الصُّبْحِ” ve “الْمَسَاءِ” ile “الرَّخَاءِ” ve “الشَّدَّةَ” kelimelerinde mukabele sanatı olduğunu tespit etmiştir. İbn Hacer ise burada tıbâk sanatı olduğunu ve Cevcerî'nin bu tespitinin “Art arda iki karşıt anlamlı kelimenin tek cümlede bulunması” şeklindeki tıbâk tanımına göre yanlış olduğunu ifade ederek kendi görüşünün daha evlâ olduğunu söylemektedir.⁴⁶

Bedî' sanatının sık görülen iki uygulaması olan tıbâk ve mukabele ile ilgili bunların; müstakil farklı iki bedi sanatı olduğu veya mukabele-nin tıbâk'ın alt başlığı olduğu şeklinde muhtelif görüşler mevcut olsa da⁴⁷ genel kabule göre tıbâk'ın tanımı İbn Hacer'in yaptığı şekildedir.⁴⁸ Bu örnekte ise Cevcerî muhtemelen mukabele ile tıbâk terimlerini aynı anlamda kullanmakta veya bu iki beyitteki mukabele sanatının beyitlerdeki iki tıbâk sanatından mürekkep olduğunu düşünmektedir. Nitekim Kazvînî⁴⁹ mukabele'nin iki tıbâk sanatından mürekkep olabileceğini ifade etmektedir. İbn Hacer'in Cevcerî'yi eleştirirken tıbâk'ın bu tanımına⁵⁰ göre kaydını düşmesi ve Cevcerî'yi mutlak anlamda yanlış yapmakla itham etmemesi de bu görüşü desteklemektedir.

46 İbn Hacer, *el-Minehu'l-Mekkiyye*, 238.

47 Bazı dilciler İbn Hacer'in tanımını yapmak kaydıyla mukabele sanatını, müstakil olarak kabul etmeyip tıbâk'ın bir kısmı olarak kabul etmektedir. Kazvînî, *el-İzâh*, 259; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğ*a, 322.

48 Kayrevânî, *el-Umde*, 1/565; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423.

49 Kazvînî, *el-İzâh*, 259.

50 Art arda iki karşıt anlamlı kelimenin tek cümlede bulunması.

7. İstîşhâd Kaynakları Üzerinden Karşılaştırma

Sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde bir kelimenin/cümlemin anlamının değerlendirilmesi, lafız ve kullanımının doğruluğuna delil getirmek amacıyla kullanılan istîşhâd lügat olarak “şahit göstermek, şahit getirmek” anlamındadır. “شهد” kökünden türetilen kelime “istif‘âl” babından masdardır. İstîşhâd yerine ihticâc ve istidlâl kelimeleri de kullanılmaktadır. Şâhidle dilbilgisi kuralının veya ifadenin doğruluğunun kanıtlanması amaçlanır.⁵¹

Cevcerî şerhinde istîşhâda fazla başvurmamıştır. Nitekim müellif ikisi lügat, biri nahiv konusunda olmak üzere üç yerde ayet,⁵² bir yerde lügat açıklaması yaparken hadis,⁵³ dört yerde de şiir⁵⁴ ile istîşhâd etmiştir. İbn Hacer ise eserinde birçok yerde ayet,⁵⁵ hadis ve şiirle⁵⁶ istîşhâda bulunmuştur. İbn Hacer eserinde genellikle kendi görüşünü belirttiikten sonra ayet, hadis, klasik şiir ve bazı durumlarda da mesel ve günlük kullanımlarla⁵⁷ istîşhâda bulunmaktadır. İbn Hacer’in eserinde istîşhâd hususunda Cevcerî’den daha kapsamlı ve derinlemesine tahlil metodu takip ettiği söylenebilir. İstîşhâd konusunda ayetleri öncelediği görülen İbn Hacer, istîşhâda bulduktan sonra istîşhâd kaynağı ile ilgili âlimlerin görüşlerine ve karşıt fikirlere de yer vererek konuyu detaylı bir şekilde açıklama yoluna gitmektedir.

8. Cevcerî ve İbn Hacer’in Sonraki Şerhler Üzerindeki Etkileri

Yukarıda eserlerini incelediğimiz şârihlerden sonraki dönemlerde *el-Kasîdetü’l-hemziyye* üzerine şerh yazan âlimlerin en çok etkilendiği eserin İbn Hacer’in şerhi olduğu görülmektedir. Ulaşabildiğimiz *Hemziyye* şerhleri arasında Süleymân el-‘Uceylî’nin (ö. 1204/1790), *el-Futûhâtu’l-Ahmediyye bi’l-minehi’l-Muhammediyye*, Muhammed Ben-nîs’in (ö. 1214/1800) *Levâmi’u envâri’l-kevkebi’d-dürri fi şerhi Hemziyyeti’l-Bûsîrî*, Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe’nin (ö. 1224/1809), *el-Envâ-*

51 İbn Manzûr, “şhd”, 3/238-242; Durmuş, “İstîşhâd”, 23/396.

52 Cevcerî, *Hayru’l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 10b, 51a, 56a.

53 Cevcerî, *Hayru’l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 97a.

54 Cevcerî, *Hayru’l-kırâ*, (Feyzullah Efendi, 1672), 64a-b, 111a,

55 Bk. İbn Hacer, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 75, 113, 115, 126, 132, 140, 142, 265, 289, 422.

56 İbn Hacer, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 109, 112, 124, 125, 138, 141, 282.

57 İbn Hacer, *el-Minehu’l-Mekkiyye*, 134, 138, 269, 416.

ru'l-Kudsiyye fî Şerhi Kasîdeti'l-Hemziyyeti li'l-Bûsîrî eserleri İbn Hacer'in şerhinin özeti mahiyetinde kaleme alınmışlardır. Şihâbuddîn es-Sünbâtî de (ö. 995/1586?), *Şerhu'l-Hemziyye fî medhi hayri'l-beriyye* adlı eserinde Cevcerî ve İbn Hacer'in şerhlerinin çok uzun olduğunu söyleyerek ikisini özetlediğini anlatmaktadır.⁵⁸

İbn Hacer'in şerhi diğer şerhleri etkilemenin yanı sıra birçok hâşiyyeye de konu olmuştur. Eserle ilgili kaynaklarda ondan fazla hâşiye yazıldığı tespit edilmiştir:

1. Ahmed el-Cevherî (ö. 1023/1614), *İntikâu'l-Minehi'l-Mekkiyye*.⁵⁹
2. Abdalberr b. Abdilkadir el-Feyyûmî (ö. 1071/1661), *Hâşiyetün 'Alâ Şerhi'l-Hemziyye*.⁶⁰
3. İsmail b. Abdirrahman el-Bilbîsî (ö. 1179/1765), *Hâşiyetün 'Alâ Şerhi'l-Hemziyye*.⁶¹
4. Ebu'l-Mekârim Necmuddîn el-Hanefî (ö. 1181/1767), *Enfesu Nefâisi'd-Dürer 'Alâ Şerhi'l-Hemziyyeti li İbn Hacer*.⁶²
5. Muhammed b. Ali eş-Şenevânî (ö. 1233/1817), *Hâşiyetün 'Alâ Şerhi'l-Hemziyye*.⁶³
6. Muhammed b. Ahmed et-Tabakcelî (ö. 1265/1849), *el-Mevâhibu'l-İlâhiyye alâ'l-Minehi'l-Mekkiyye*.⁶⁴
7. Mahmud b. Abdi'd-Dâim Neşşâbe (ö. 1308/1890), *Hâşiyetün 'Alâ Şerhi'l-Hemziyye*.⁶⁵
8. Abdurrahman b. Selâhiddin el-Ezherî, *el-Fevâidu'l-Mansûriyye 'Alâ Şerhi'l-Hemziyye*.⁶⁶
9. Ahmed b. Muhammed eş-Şerkâvî (ö. 1318/1900), *Hevâşi 'alâ Şer-*

58 Sünbâtî, *Şerhu'l-kasîdeti'l-Hemziyye*, 1b.

59 Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, 2098.

60 İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/498.

61 Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/317; Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, 2098.

62 Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/135; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/337.

63 İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/359; Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, 2099.

64 Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/18.

65 Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 12/196.

66 Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, 2099.

hi Hemziyyeti'l-Bûsîrî.⁶⁷

10. Muhammed Şelebî (ö. 1346/1926), *el-Menâhîcu'l-Mekkiyye*.⁶⁸

11. Ebû Ali Hasan el-Hâcc el-Fâsî (ö. 1376/1956), *Hâşiyetün 'Alâ Şerhi'l-Hemziyye*.⁶⁹

Sonraki dönemde yazılan *Hemziyye* şerhlerinde Cevcerî'nin etkilediği tek şerhin İbn Hacer'in şerhi olduğu gözükmektedir. Zira matbu veya yazma olarak nüshasına ulaştığımız şerhler arasında İbn Hacer dışında Cevcerî'den bahsedilen şerhler Şihabuddîn Sünbâtî⁷⁰ ile Süleymân b. Ömer el-'Uceylî'nin⁷¹ şerhleridir. Giriş bölümlerinde Cevcerî'nin eserinden bahseden her iki müellifin ondan alıntı yapmadığı ve ağırlıklı olarak İbn Hacer'in şerhinden etkilendikleri görülmüştür.

Sonuç

Arap edebiyatında önemli bir konuma sahip olan kaside geleneğinin en bilinen şekillerinden biri medih kasideleridir. Edebiyat tarihçisi ve tenkitçisi birçok isme göre bu akımın en önemli temsilcilerinden birisi de *Kasîdetü'l-Bürde* ve *el-Kasîdetü'l-hemziyye* adlı eserleriyle bilinen Bûsîrî'dir. İlim dünyasında büyük şöhrete sahip olan bu kasideler edebî özellikleriyle birçok çalışmaya konu olmuştur. *el-Kasîdetü'l-hemziyye*'nin tedarik edilen en eski şerhi *Hayru'l-kırâ fî şerhi Ümmi'l-kurâ* ile en kapsamlı şerhi olan *el-Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye* eserlerinin mukayeseli bir şekilde muhteva, üslup, metot, lügat açıklamaları, i'râb tahlilleri, belâgat değerlendirmeleri ve kullanılan istişhâd kaynakları açısından incelendiği bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

İbn Hacer el-Heytemî eserini kaleme alırken Cevcerî'nin *Hemziyye* şerhinden yararlanmıştı. Giriş bölümünde eserden övgüyle bahseden İbn Hacer, devamında altmıştan fazla yerde Cevcerî'ye atıf yaparak eleştiri, alıntı ve değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Hacer'in bu yönde bir açıklaması olmasa da kasidenin daha iyi anlaşılması için kapsamlı bir şerhe ihtiyaç duyduğunu söylemesi Cevcerî'nin şerhinin bu konuda eksik

67 Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/127.

68 Brockelmann, *GAL*, 5/99.

69 Habeşî, *Câmi'u's-şurûh*, 2099.

70 Sünbâtî, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hemziyye*, 1b.

71 Uceylî, *el-Futûhâtu'l-Ahmediyye*, 3.

kaldığını düşündüğü anlaşılmıştır. Nitekim Cevcerî'nin özellikle belâgat tahlilleri bölümündeki muhtasar açıklamalarının aksine İbn Hacer'in bu bölümde ıstılah bilgilerine de yer vererek yaptığı teferruatlı açıklamalar bu iddiayı güçlendirmektedir. Cevcerî'nin eserinde ilk 27 beyit hariç kasideyi konularına göre ayırarak şerh etmesi, girişte verdiği örneklerle zenginleştirilmiş derinlemesine arûz ve kâfiye bilgileri ve teferruatlı lügat açıklamaları bölümüyle İbn Hacer'in şerhinden pozitif olarak ayrılmıştır. İbn Hacer'de lügat açıklamaları ve arûz-kâfiye bilgileri Cevcerî'ye göre daha kısadır. Her iki eserde de i'râb tahlilleri bölümünün teferruatlı olduğu tespit edilmiştir. Ancak İbn Hacer'in bu bölümdeki ayet, şiir, mesel istişhâdları, ıstılah açıklamaları ve bol miktarda kaynak-müellif ismi vererek yaptığı alıntılarının yoğunluğu bariz bir şekilde dikkati celp etmiştir. Beyitlerde anlatılan olayların tahlil edildiği ve Cevcerî'nin "el-ma'nâ" başlığıyla açtığı kısım her iki eserde de araştırmacı-analizci bir hüviyete sahiptir. Her iki müellifin bu bölümde kasidenin konusuna paralel olarak muteber hadis ve siyer kaynaklarını kullandığı görülmüştür. İbn Hacer'in bu bölümde konuyu daha anlaşılır kılma adına "fâide" ve "tenbîh" başlığıyla açtığı müstakil başlıklar ile Cevcerî'nin "el-edille" başlığıyla açtığı bölümler, kaynakça işlevi görmesiyle dikkate değerdir. Cevcerî'nin eseri *el-Kasîdetü'l-hemziyye*'nin ilk şerhlerinden olmanın da avantajıyla İbn Hacer'i etkilediği görülmekle beraber; kendisinden sonra yazılan *Hemziyye* şerhleri üzerindeki büyük etkisi ve zengin muhtevasıyla İbn Hacer'in şerhinin daha kapsamlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir diğer ifade ile İbn Hacer'in şerhi Cevcerî'nin şerhinin adeta mütemmim bir cüzü mahiyetindedir.

Kaynakça

Ahlwardt, Wilhelm. *Die Handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*. 10 Cilt. Berlin: A. Asher & Co., 1895.

Aslan, Zahir, Sevinç, Rıfat Resul. "Muhammed el-Cevcerî ve Hayru'l-Kirâ fî Şerhi Ummi'l-Kurâ Adlı Eseri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (Temmuz 2021): 532-565.

Aslan, Zahir. "Kasîde-i Hemziyye ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Akademik-Us* 5/1 (Haziran 2021): 61-87.

Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ül-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.

Brockelmann, Carl. (*Geschichte der arabischen Litteratur*) *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdühalim en-Neccâr. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 5. Basım, ts.

Cevcerî, Muhammed. *Hayru'l-kirâ fî şerhi Ümmi'l-kurâ*. Ankara: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 1672, 108 vr. <http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-luğa*. 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1990.

Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-cil, 1986.

Habeşî, Abdullah Mahmud. *Câmi's-surûh ve'l-hevâşî*. Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 2004.

Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Hemedânî, Kifâyetullah. "el-Medîhu'n-nebevî 'inde şuarâi'l-Arabiyyeti'l-bâkistaniyyîn". *Pencap Üniversitesi, Mecelletü'l-Kısmi'l-Arabî* 25

(2018), 123-142.

İbn Hacer el-Heytemî. *el-Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye el-musemmâ Efdalu'l-kırâ li-kurrâi Ümmi'l-kurâ*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 2005.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kazvînî, Hatîb. *el-Îzâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-Umde*. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2000.

Merâğî, Ahmet Mustafa. *'Ulûmü'l-belâğa*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.

Mübarek, Zeki. *el-Medâihu'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Mehcetti'l-Baydâ, 1935.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâki (Kahire: y.y. 1955).

Rıdvan, Muhammed. *Târîhu'n-nekdi'l-edebî fî'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1993.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.

Sünbâtî, Şihabuddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdulhak. *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hemziyye fî medhi hayri'l-beriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darülmesevî, 445, 52 vr.

Uceylî, Süleymân b. Ömer. *el-Futûhâtu'l-Ahmediyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*. Mısır: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1303.

Ziriklî, Hayrüddîn. *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 331-355

İbn Cinnî'nin Dillerin Kökeni ve Ortaya Çıkışı Hakkındaki Görüşleri
Ibn Jinnî's Views on the Origin and Emergence of Languages

Tahsin Yurttaş

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Ankara/Turkey

e-mail: yurttastahsin@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9590-0770>

DOI: 10.33718/tid.1109944

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Tahsin Yurttaş, "İbn Cinnî'nin Dillerin Kökeni ve Ortaya Çıkışı Hakkındaki Görüşleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 331-355

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İbn Cinnî'nin Dillerin Kökeni ve Ortaya Çıkışı Hakkındaki Görüşleri

Öz

Bu makalede Arap dili bilgini olan İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) dillerin kökeni ve oluşumuna dair teorik görüşleri ele alınmıştır. İbn Cinnî, Arap dil ilimleri tarihinde dilin ortaya çıkışını kapsamlı bir şekilde betimleyen ilk dilcilerdendir. O, dilin kökenine dair söylenen, *ilahi ilham (tevkîfî)*, *uzlaş* ve *sesler (doğalcı)* şeklindeki üç temel tezi ifade eder; fakat bu görüşlerden birini kendisinin nihai görüşü olarak söylemez. Bazı klasik ve çağdaş dilcilerin onun tamamen uzlaş görüşünü savunduğu iddiası doğru değildir. İbn Cinnî bu konuda tercihte bulunmayıp her bir görüşü kendi bağlamında doğru ve güçlü bulur. O, dilin Allah tarafından insanlara öğretilmesi yani ilham edilmesi görüşünü kendi içinde güçlü bulur. Bu konuda bazı âyet ve nakillerle beraber dönemindeki alimlerin görüşlerinden etkilenir. Bununla birlikte Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğretmesiyle ilgili âyetin dilin tevkîfî oluşuna delil yapılamayacağını, bu âyetin uzlaş görüşü yönünde tevil edilebileceğini söyler. İkinci olarak, İbn Jinnî dilin bir uzlaş sonucuna olduğuna dair de örnekler verir. Ona göre uzlaş görüşü *duyusal*, *tayin*, *delalet* ve *soyutlama* olmak üzere dört aşamayı içerir. İbn Cinnî'nin yapmış olduğu dil tanımı da uzlaş görüşünü teyit etmektedir. Onun, dilin uzlaşsallığını gerekçelendirirken Fârâbî'nin dilin ortaya çıkışına dair görüşlerinden faydalandığını düşünmekteyiz. Üçüncü olarak, İbn Cinnî dilin kökeninin işitilen sesler ve takitle bu seslerden seçilen lafızlar olduğuna dair görüşü de nakleder. Çağdaş dilbilimde dilin 'uylaşım' veya 'ses-yansıma' yoluyla oluştuğuna dair yeni teoriler, İbn Cinnî'nin 'uzlaş' ve 'ses' görüşleriyle temellendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili ve Belâgatı, İbn Jinnî, Dil, Köken, İlham.*

Ibn Jinnî's Views on the Origin and Emergence of Languages

Abstract

In this article, the theoretical views of Ibn Jinnî (d. 392/1002), a scholar of the Arabic language, on the origin and formation of languages are discussed. Ibn Jinnî is one of the first linguists to describe the emergence of language in a broad way in the history of Arabic linguistics. He expresses three basic theses about the origin of language, namely *divine inspiration (tevkîfî)*, *consensus* and *sounds*; but he does not state any of these views as his final opinion. It is not true that some classical and contemporary linguists claim that he completely defends the consensus view. Ibn Jinnî prefers to abstain on this issue and finds each view true and powerful in its context. He finds the view that language should be taught to people by Allah, that is, inspired. Along with some verses and narrations on this subject, he is influenced by the views of the scholars of his time. However; because he says that this verse can be interpreted in the direction of the agreement view. Secondly, Ibn Cinnî gives examples of language being a work of consensus. According to him, the consensus view includes four stages: sensory, determination, signification and abstraction. The language definition made by Ibn Jinnî also confirms the conventionalism view. We think that he benefited from Fârâbî's views on the emergence of language while justifying the conventionality of language. Thirdly, Ibn Jinnî conveys the view that the origin of language is the sounds heard and the words chosen from these sounds by imitation. In contemporary linguistics, new theories regarding the formation of language through 'consensus' or 'sound-reflection' can be based on Ibn Jinnî's views of 'consensus' and 'sound'.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Ibn Jinnî, Language, Origin, Inspiration.*

Giriş

Dilin kökeni ve oluşumu, düşünce tarihinde farklı açılardan incelenmiş merak uyandıran bir konudur. Bu konu dil felsefesi, genel dilbilim ve klasik Arap dil ilimlerinin konularından sayılır. Bu konunun özellikle dilbilimin mi yoksa dil felsefesinin mi alanına girdiği hususu ise tartışmalıdır.¹ Nitekim Paris Dil Akademisi 1866 yılında yayımladığı meşhur bildiriyle hem ampirik olmayışı hem de dilbilimsel sayılmayacağı nedeniyle dilin kökeni meselesinin tartışılmasını ve konuyla ilgili etkinlik düzenlenmesini yasaklamıştır. Modern dilbilimin kurucusu Ferdinand de Saussure (ö. 1913) de dilin kökeni meselesinin sanıldığı kadar önemli olmadığını, meseleyi tartışmanın yersiz olduğunu söylemiştir.² Bununla birlikte konu, tarih boyunca, teolojik,³ felsefi⁴, dilsel⁵ ve antropolojik⁶ açıdan ele alınmıştır.

Çağdaş dilbilimin sınırları içinde dilin kökenine dair çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bazıları şunlardır: Ses taklidi (Onomatöpöie) Teorisi, AHA Teorisi, İş Teorisi (Yo-he-ho) ve Psikolojik Teori. Özellikle ses taklidi teorisinde seslerin doğal yansıma ile belirli sözcüklere dönüştüğüne vurgu yapılır.⁷

Dilin kökeni ve ortaya çıkışı meselesinde şu gibi sorular yöneltilmiştir: “Dilin ortaya çıkışı nasıldır?”, “Dil, tanrı ve ilham yoluyla mı insana verildi? Eğer böyleyse ilk dil nasıldı ve diller sonra nasıl çeşitlendi?”, “Dil insan ürünü müdür? Böyleyse dil üzerinde uzlaşa ve gelenek nasıl gerçekleşmiştir?” “İlk konuşmalar ne biçimde gerçekleşmiş, anlaşma nasıl bir dille sağlanmış?” Dil felsefesi ve dilbilim tarihinde pek çok bilgin bu

1 Ayrıntılı tartışmalar için bk. Corballis, *İşaretten Konuşmaya Dilin Kökeni ve Gelişimi*, 15-82; Renan, *Dilin Kökeni Üzerine*, 21-56.

2 Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 42; Parladori, “Saussure’un Yapısal Dilbilim Kuramının Sosyal Bilimler Metodolojisine Katkısı”, 82.

3 Karagöz - Arslan, “Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı”, 431-451; Çam, “Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkılânî Örneği”, 367-388; Aydın, “Kur’an Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi”, 95-115.

4 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 160-167; Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon’dan Chomsky’ye*, 125-145.

5 Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 94-100.

6 Kerimoğlu, “Dilin Kökeni Arayışları I4: Neandertallerin Dili Var mıydı?”, 7-53.

7 Dilin kökenine dair teorilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Üçok, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, 53-60.

sorulara cevap aramıştır.⁸

Bu sorulara düşünce tarihinde felsefî anlamda farklı cevaplar verilmiştir. Platon (m.ö. 347) hocası Sokrates (m.ö. 399) gibi dilin kökeni hususunda ses-taklit düşüncesinden ziyade uzlaşmacı görüşe yönelmiştir. Platon, *Kratylos* adlı eserinde eşya ile adlarının bir olup olmadığını tartışır ve dili uzlaşımalsal bir adlandırma aracı olarak görür. Bu hususta öğrencisi Aristo (m.ö. 384-322) da benzer görüştedir. Ona göre duyusal bilgi herkeste aynıdır ama sözcüklerin anlamı uzlaşımına bağlı olarak değişebilmektedir.⁹

“Dinî-teolojik açıdan dilin kaynağı problemi Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğu ilkesine bağlı anlaşılmıştır. Bu gerçek hem ontolojik hem de epistemolojik hakimiyeti Tanrı'ya tahsis edecek şekilde dinî düşünce de yerleşiktir.”¹⁰ Felsefe ve Hıristiyan teolojisi açısından dilin kökeninin tanrısal bir bağış olduğunu savunan düşünürler olmuştur. Bazılarını şöyle belirtebiliriz: Alman Papaz Süssmilch (ö. 1767), De Bonald (ö. 1840), filozof Joseph De Maistre (ö. 1821), filozof Vincenzo Gioberti (1849). Dilin ilahi bir bağış olduğunu kabul edenlerin yanı sıra onun uzlaşısı sonucu olduğu ve ilham olmadığı görüşünde olanlar da vardır. Nitekim filozof Louis Maupertuis (ö. 1759), filozof Ernest Renan (ö. 1892) ve filozof Herder (ö. 1803) bunlardan bazılarıdır. İkinciler dilin, insanın tabii olan dil melekesi, gelenek ve toplumsal uzlaşısı ile oluştuğunu söylerler. Yine biyolog Charles Darwin (ö. 1882) de dilin doğal seçim ve evrimle gelişen biyolojik temelli bir yeti olduğunu söylemektedir.¹¹

Yukarıdaki yaklaşımlara benzer olarak klasik Arap dil ilimleri ve Kelam ilminde dilin kökeni ile ilgili iki temel tutum vardır: İlki, dilin kaynağının ilahi bir ilham/vahiy (التوقيف) olması; ikincisi ise onun uzlaşısı

8 Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*, 1/30; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 94; Yavuz, *İbn Cinn: Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*, 114.

9 Ayrıntılı bilgi için bk. Platon, *Diyaloglar: Kratylos*, 384d-992c; Dursun, “Akılın Yolu İki: Natüralizm ya da Konvansiyonalizm: Platon'dan Rousseau'ya Dilin Kökeni ve İşlevi Üzerine Bir Soruşturma”, 221-243; Kahraman, “Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi”, 358; Arvas, “Kelâm'da 'Ta'lîm-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlahî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”, 500-538.

10 Arvas, “Kelâm'da 'Ta'lîm-i Esmâ'”, 507.

11 Altınörs, *50 Soruda Dil Felsefesi*, 48-54.

(المواضعة - الاصطلاحی) sonucu olmasıdır.¹² Eş'arîler, köken dil hususunda tevkîfî görüşünü benimser ve ilk dilin kaynağını Allah'a dayandırır. Onların genel temayülü bu şekildedir. Bununla birlikte diğer dillerin oluşumunda uzlaşî görüşünü, insanın dil oluşturma kabiliyeti anlamında meleke görüşünü de genel olarak kabul ederler. Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi bir kısım Mu'tezile alimi dilin uzlaşî sonucu olduğunu söylemektedir.¹³ Görüldüğü üzere gerek dil ilimleri gerekse Kalam ilminde İslam alimleri dilin kökeni hakkında farklı fikirler ileri sürmüştür.

"Felsefeciler, isimleri bir başka boyut olarak kabul edilebilecek meleke teorisi bağlamında ele almışlardır. İsim ve dil konusunda Ehl-i Sünnet daha çok tevkîfîliği; Mu'tezile ise beşerî uzlaşîyı; filozoflar da meleke kuramını savunsalar da bunu genellemek indirgemeci bir bakış açısı olacaktır."¹⁴ Bu temayüllerin yanı sıra İbn Cinnî¹⁵ gibi meleke, ilham ve uzlaşî fikirlerinden birini tercih etmeden her bir teoriyi kendi bağlamında doğru ve güçlü kabul eden bilginler de vardır.¹⁶

1. İbn Cinnî'de Köken Dil ve Ortaya Çıkışı

İbn Cinnî dili, "her toplumun maksatlarını kendisiyle ifade ettikleri seslerdir"¹⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımla o, dilin seslerden oluştuğuna, bir ifade aracı olmasına, toplumsal yönüne ve gereksinimleri bildirmenin bir zemini oluşuna vurgu yapmıştır. O, dili, ses olarak görürken yazıyı tanıma koymamıştır. Çünkü dil, ona göre işitilen ve sözle aktarılan

12 Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/15-20; Kefevî, *el-Külliyât*, 130.

13 Abdu'ttevvâb, *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-luğa* 111; Karagöz - Arslan, "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı", 448; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/34; Aydın, "Kur'an Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi", 104; Kahraman, "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler", 359-360.

14 Kahraman, "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler", 359.

15 Arap dilinin temel ve klasik kaynaklarından sayılan *el-Hasâis* adlı eserin müellifi olan Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002) 11.yy'da yaşamış Arap dili ve edebiyatı alimidir. Musul'da dünyaya gelen İbn Cinnî, Ebû Ali el-Fârisî'den (ö. 377/987) dersler almıştır. Onun çalışmalarının hemen hepsi dil ilimleriyle ilgilidir. *el-Hasâis* adlı eserinde dilin ortaya çıkışı, ilâhî mi (tevkîfî) beşerî mi (ıstılâhî) olduğu konusu üzerinde durmuş konuyla ilgili üç farklı görüş açıklamıştır. Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, *İbn Cinnî*, 114-118; Yavuz, "İbn Cinnî", 19/397-400; Yavuz, "el-Hasâis", 16/275-276.

16 Dilin kökeni hususunda çekimser kalan alimler ve görüşleri hakkında bk. Karagöz - Arslan, "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı", 444-446.

17 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33.

bir ifade aracıdır.¹⁸

Dili tanımlarken seslerle özdeş kılması aynı zamanda dilin kaynağının ses olduğuna dair görüşüyle uyum içindedir.¹⁹ Yine dili, toplumun kendini ve ihtiyaçlarını ifade aracı olarak görmesi dilin toplumsal bir uzlaşısı sonucu olduğuna dair diğer görüşüne de uymaktadır.²⁰ Nitekim dil, bir toplum içinde varlık kazanır.²¹ Dilin toplumda varlık sebebi de o toplumun dilin sözcükleri, kavramları ve anlamları üzerinde uzlaşmasıdır.²² Dolayısıyla İbn Cinnî bir toplumun somut varlığıyla beraber toplumsal uzlaşmayı dilin teşekkülünün zemini olarak belirlemiştir.

İbn Cinnî, dilin ortaya çıkışı konusunu Arap dilinin usul ve felsefesine dair eseri olan *el-Hasâis*'te²³ "Dilin Kökeni: İlham mı Yoksa Uzlaşısı mı?" adlı başlıkta tartışır. O, konuyu pratik dilbilim meseleleri açısından değil teorik yönden ele alır. İbn Cinnî, tevkîf görüşüyle bu tartışmanın kelâmi ve felsefi uzantılarına değinmekle beraber konuyu dilsel sınırlar içinde tutmaya da çalışır ve dilin kökeniyle ilgili üç görüş zikreder:

1. Allah tarafından ilham edildiğini yani tevkîfi olduğunu söyleyenler.
2. Dilin uzlaşısı sonucu (ıstılâhî/muvâdaa) olduğu görüşü.
3. Dilin doğadan işitilen seslerden yansıma ve taklitle oluştuğu düşüncesi.²⁴

İbn Cinnî bu üç görüşten herhangi birini seçmemiş ama her bir görüşü dilin ortaya çıkışında bir aşama olarak kabul edip kendi bağlamında doğru bulduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Mehmet Yavuz *İbn Cinnî: Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri* adlı doktora tezinde İbn Cinnî'nin her ne kadar bazı ifadelerinde dilin kökeniyle ilgili mütereddit olduğunu söylese de esasında onun dilin uzlaşısı sonucu olduğuna dair fikrinin ağır bastı-

18 Yavuz, *İbn Cinnî*, 112.

19 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/46.

20 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

21 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/238.

22 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44-46.

23 Yavuz, "el-Hasâis". 16/275-276.

24 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40-47.

ğını ve hatta bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.²⁵ İbn Cinnî'nin uzlaşısı görüşünde olduğunu pek çok klasik ve çağdaş Arap dilbilgini de dile getirmektedir. Yine onun uzlaşısı görüşünü Mu'tezile'den olması nedeniyle savunduğunu iddia edenler de vardır.²⁶ Fakat bu iddiaların doğruluğu tartışmalıdır, çünkü İbn Cinnî'nin eserlerinde bu üç temel görüşten birini tercih ettiğine dair kesin bir kanaat tarafımızca tespit edilememiştir. Ayrıca o, her üç görüş için de "güçlü", "kabul edilen", "iyi", "gerekçeli" gibi olumlu ifadeler kullanmakta, herhangi biri için "zayıf bir görüştür" dememektedir.²⁷ Dolayısıyla o bu görüşleri hiyerarşik olarak birbirinin tamamlayıcısı olarak görmekte, teorileri bütüncü bir perspektifle sunmaktadır. Şimdi onun açıkladığı bu görüşleri sırasıyla inceleyelim.

1.1. Köken Dil: Tevkîf Görüşü

Dilin Allah tarafından insanlara öğretildiğini ifade etmek üzere kullanılan kavramlar, *tevkîf*, *ilham* ve *vahiy*dir. Dilin ilahi bir bağış olarak doğrudan insanlara öğretimi söz konusu olduğunda bu üç kavram aynı anlamda kullanılır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Fâris (ö. 395/1004), İbn Hazm (ö. 456/1064), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) gibi pek çok dilci ve kelmacı dilin Allah tarafından ilham edildiği görüşündedir.²⁸ Hatta Süyûtî, müfessir sahabe ve tabîinin çoğunun dilin ilahi kaynaklı olduğuna dair görüşlerini nakleder.²⁹

İbn Cinnî, hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin bir gün kendisine dilin Allah'tan olduğunu söylediğini ve bu görüşü için de ﴿ وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ "*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti*"³⁰ âyetini delil getirdiğini ifade etmekte-

25 Yavuz, *İbn Cinnî*, 1996, 116.

26 İbn Cinnî'nin uzlaşısı görüşünde olduğunu söyleyen klasik ve çağdaş dil bilginleri hakkında bilgi için bk. Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/15-17; Vâfi, *'İlmü'l-luğa*, 99; Abdu'ttevvâb, *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-luğa*, 111.

27 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40-47.

28 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fihri'l-luğa*, 1/13; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1/37; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhât*, 1/184; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 1/12; İbn Side, *el-Muhassas*, 1/34; Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/12; Aydın, "Kur'an Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi", 98-99.

29 Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, 1/26.

30 Bakara: 2/31.

dir.³¹ O, hocasının bu delilinin dilin kökeni konusunda bir ayrışma noktası sayılmayacağını, ilgili âyetin yorumlanabileceğini ifade eder: “Onun (âyetin), ‘Allah Teâlâ Âdem’e dili ortaya çıkarma yetisi vermiştir’ şeklinde tevil edilmesi uygundur. Bu manaya göre şüphesiz dil, Allah’tandır. Eğer bu, muhtemel ve reddedilmeyen bir görüşse [tevkîfi olduğuna dair] getirilen delil geçersiz olur.”³²

İbn Cinnî, âyette geçen “öğretti” (عَلَّمَ) ifadesine “Allah, dili ortaya koyma ve geliştirme hususunda güç/meleke verdi (أَفْذَر)” anlamını vermiştir. Böylece o, âyetin, dilin doğrudan insana ilham olduğu görüşüne delil olamayacağını belirtir. Bu ayeti uzlaşî görüşünü desteklediği şekilde yorumlamıştır. Ayrıca ayetteki ifade insana dili oluşturma potansiyelinin verildiğini gösterdiği için ‘meleke teorisi’ olarak da isimlendirilir.³³ İbn Cinnî’nin aşağıda açıklandığı üzere konuyu bu teori bağlamında da geniş bir şekilde açıkladığı görülmektedir.

Şöyle ki, eğer “öğretti” ifadesine “imkân/güç verdi” anlamı verilirse bu durumda Allah’ın Âdem’e Arapça, Farsça, Süryanice, İbranice gibi bütün mahlukatın isimlerini öğretmesi yani bunları söyleme becerisi kazandırması kast edilmiş olur. Yine bu yoruma göre onun ve çocuklarının bu meleke ile konuşup onu geliştirmeleri, çocuklarının farklı yerlere dağılıp bu dillerden birini konuşmaya başlaması, sonra, konuşulmayan dillerin kaybolması anlaşılır bir izah tarzı olacaktır.³⁴ Ayrıca dilin ortaya çıkması için gerekli maddi ve zihinsel imkânı yaratan Allah olmakla birlikte dilin çeşitlenmesi, farklılaşması ve gelişimi insan ve toplumlar eliyle gerçekleşecektir. Bu da İbn Cinnî açısından tevkîf görüşünün melekeye, onun da uzlaşî düşüncesine yol açtığını göstermektedir. Diğer bir deyişle İbn Cinnî, dilin Allah tarafından ortaya konulduğuna dair delil getirilen âyeti tevil ederek aslında ilham görüşünü uzlaşî görüşüne temel kılmaktadır. Böylece insanın Allah’ın verdiği imkânla dili belirleme ve geliştirme gücüne (meleke) sahip olması uzlaşî ve tevkîf arasında kaynaştırıcı bir rol oynamaktadır.

İbn Cinnî’ye göre bir dil kendi içinde konuşmayı mümkün kılacak bütün temel öğeleri barındırmalıdır. Çünkü dil, insani tecrübenin konu-

31 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40.

32 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40-41.

33 Bu teori hakkında bilgi için bk. Kahraman, “Hz. Âdem’e Öğretilen İsimler”, 363-364.

34 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/41.

su olduğu için onun ihtiyaçlarına, duygu ve düşüncelerini ifade etmeye imkân verecek bir yapıda olmalıdır. Yani isimle beraber fiil ve harfleri kullanmaya ve bunları kendi içinde terkibe sokmaya da müsait olmalıdır. Âyette insanoğluna hibe edilen dil yetisinin isimler olduğu zikredilse de burada 'isimler' (الأسماء) sözüyle kastedilen harfleri ve fiilleri de içine alacak şekilde bütün sözcüklerdir. Burada umum-husus ilişkisi vardır.³⁵

“Müfessirler, Hz. Âdem'e öğretilen isimleri, âyetlerin lügavî anlamına bağlı olarak ya da rivayetlere dayanarak “eşyanın adları” şeklinde yorumlamışlardır”³⁶ İbn Cinnî'ye göre ise âyette zikredilen “isimler” ibaresi zâtî özellikte olduğu için bütün bir dil melekesini ve öğelerini temsil etmektedir. Ona göre âyette sadece isimlerden bahsedilerek îcâz yapılmıştır. Nitekim sözü az ve öz söylemek insanların dillerinde yaygın olan bir kullanımdır.³⁷

İbn Cinnî, dilin uzlaşısı sonucu olduğuna dair geniş bir açıklama yaptıktan sonra köken dilin ortaya çıkışının Allah tarafından oluşunu ayrıca inceler. O, dilin tevkîfi olduğuna dair kanaatinin gittikçe güçlenmesini şu sebeplere bağlar: 1. Konu üzerinde araştırmasını derinleştirmesi 2. Dillerin muhteşem yapısını ve inceliklerini düşünmesi 3. Dönemindeki bilginlerin konuyla ilgili düşüncelerini öğrenmesi. 4. Dilin kökenine dair âyet tefsirlerine ve diğer nakillere ulaşması.³⁸ O, dilin tevkîfi olduğu hakkındaki bu düşüncesini köken dil olarak sunar ve uzlaşım görüşüne geçiş sağlamak için bir temel yapar. Böylece tevkîf görüşünü kendi bağlamında güçlü bulur.

İbn Cinnî Allah'ın duyusal bir organ sahibi olmaktan münezzehe oluşuyla ilgili meselede tevkîf ve uzlaşısı yaklaşımlarının aralarını telif etmeye de çalışır. Ona göre eğer, “Allah insanlar gibi bir organa (el, dil vs.) sahip değildir ki bir nesneye işaret etsin ve o nesnelere için bir lafız tayin etsin” denilirse, buna cevap olarak, Allah'ın, örneğin bir odun yaratıp onu hareket ettirerek bir nesneyi veya kişiyi göstermeye gücünün yeteceği ve hatta o odunu konuşturabileceği söylenir. Yine Allah, o odun parçasını işaret için defalarca kullanabileceği gibi bu yolla bir lafız ve manasını tek seferde insana öğretebilir de. Hatta Allah Teâlâ bu yolla yeni bir dil dahi

35 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/41-42.

36 Kahraman, “Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi”, 15-40.

37 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/41-42.

38 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/47.

yaratıp insanlara bu dili talim ettirir.³⁹ Böylece Allah bizatihi konuşmadan veya bir uzuv olmaksızın hem dili vazeder hem de konuşmayı insanlara öğreterek onu nasıl geliştireceklerini göstermiş olur.

Bu farazi izah tarzı, dili bir taraftan ilahi bağış olarak gösterirken diğer taraftan Allah'ın köken dilin ortaya çıkışında etkin olup daha sonra süreci insani ve toplumsal çabalara (uzlaş) bıraktığını ifade eder.

1.2. Dilin Ortaya Çıkışı: Uzlaş (İstilah/Muvâdaa) Görüşü

Dilin ortaya çıkışının uzlaş olduğunu ifade etmek üzere *muvâdaa*, *istilah* ve *tevâtu* kavramları kullanılır. Klasik kaynaklarda bu kavramlar, dilin toplumsal bir anlaşma ve tayin ile oluştuğunu belirtir. Muvâdaa kavramı daha yaygın kullanılmaktadır. Bu kavramlar, insani ya da toplumsal uzlaş yoluyla dilin sözcüklerinin belli bir anlama tahsis edilmesini ve dilin süreç içerisinde geliştirilmesini ifade eder.⁴⁰ Bu anlam Türkçede *uzlaş* ya da *uylaşım* kavramıyla karşılanır.⁴¹ “Uylaşım, nesnelere adlandırmada seçilen sözcüklerin dayandığı toplumsal temeldir.”⁴² Bu tanımda belirli bir doğal dilde nesnelere toplum tarafından isimlendirilmesinin dilin ortaya çıkış sebebi olduğu vurgulanır.

Dilin uzlaş ile oluşması hususunda onun bilinçli bir anlaşma ile mi yoksa tesadüf ile mi olduğu hususunda farklı görüşler vardır. “Temelde dilin uzlaşya konu olan boyutu, dilsel işaretlerin nesne ya da anlamla olan ilişkisidir. Bununla kast edilen, dilsel işaretlerin seçimi ile bunların işaret ettiği (zihinsel de olabilen) nesnelere ilişkisinin doğal ya da mantıksal herhangi bir nedenselliğe dayanmamasıdır.”⁴³ Bu açıklamaya göre uzlaşsal olan dilin ortaya çıkışı bilinçli tercihlerle değil rastlantısallıkla ifade edilebilir, fakat İbn Cinnî’de durum biraz daha farklıdır.

İbn Cinnî, tevkîfi görüşüne değindikten sonra dilin uzlaşsallığında

39 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/46.

40 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44-46; Kefevî, *el-Külliyât*, 130; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/34-35; Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-luğa*, 1/15-17; el-Hafâcî, *Sirru’l-fesâha* 42-46; Vâfî, ‘*İlmü’l-luğa*, 99.

41 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/41; Vâfî, ‘*İlmü’l-luğa*, 99; Abdu-ttevvâb, *el-Medhal ilâ ‘ilmi’l-luğa*, 111; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/34-35; Aydın, “Kur’an Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi”, 98.

42 Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, 80.

43 Bor, *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*, 97.

tesadüfün değil bilinçli tercihlerin rol oynadığını şu şekilde açıklar:

“Onlar şöyle dediler: Diyelim ki iki ya da daha fazla bilge insan bir araya gelsin ve aralarında bilinen [doğal] nesnelere açıklamayı ihtiyaç hissetsinler. Bunun üzerine her bir nesne için ayırt edici bir isim ve lafız belirlensinler. Artık bunlar her zikredildiğinde diğer nesnelere ayırmak için isimlendirildiği şeyle bilinir olsun. Böylece ismi söylenmek suretiyle her seferinde nesnenin kendisinin [duyusal olarak] göz önüne getirilmesine gerek kalmayın.”⁴⁴

Bu açıklamaya göre İbn Cinnî, insanlığın ilk evrelerinde ilk insanlar ve akil adamlar farz etmekte ve bu kişilerin oluşturduğu topluluğu ve onların bazı faaliyetlerini dilin ortaya çıkış nedeni olarak belirtmektedir. Buna göre bir araya gelen bilge insanlar doğayı gözlemliyor, belirli bir ihtiyaçtan dolayı sesler çıkarıyor, sonra bu sesler içinden nesnesine uygun isimlendirmeler seçiyorlar. Belirli lafızlar belirli anlamlar için konulmuş oluyor. Böylece o, uzlaşının şans eseri değil ilk vazediciler tarafından bilinçli bir anlaşma ile gerçekleştiğini beyan etmektedir.

O, uzlaşma görüşü açısından dilin bir telkin ya da ilahi bir müdahale ile değil de insani ve toplumsal bir ihtiyaçtan hasıl olduğunu ifade eder. Bu ihtiyaç da insanın kendini/doğal ihtiyaçlarını ifade etme ve doğayı açıklama isteğidir (ibâne).⁴⁵

İbn Cinnî'nin konuyla ilgili açıklamalarından hareketle bir toplumun dili teşekkül ettirirken zımnen dört aşamadan geçtiğini belirtebiliriz. Bunlar; *duyusal*, *tayin*, *delalet* ve *soyutlama* aşamalarıdır. Bu aşamaları şu şekilde açıklayabiliriz:

Duyusal aşama: Burada, dili ilk defa vazedecek olan insanlar bir araya geldiklerinde belirli nesnelere işaret eder ve doğal seslerin ve beden hareketlerinin de yardımıyla o nesne için duyusal bir gösterge alanı oluşur/tur/ur. Bu alanda, gözlem, doğal sesleri işitme, seslendirme, beden hareketi, nesnelere bir organla veya bir şey ile gösterme ve göz önüne getirme gibi işlemler vardır.⁴⁶

44 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

45 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44. Rousseau dilin ve ilk sözcüklerinin belirli insani gereksinimlerden ziyade insanın güçlü duygulanımlarından ortaya çıktığını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, 9-10.

46 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/40-44.

İbn Cinnî'ye göre duyusal aşama, dilin oluşumu açısından zorunludur, çünkü "ilk başta uzlaşmaya konu olan şeyin müşahede ve işaretle vazolunması gerekir."⁴⁷ Ona göre duyumsallık, insanın özellikle beş duyu organından işitme ve görmeyi, ayrıca bedensel hareket olarak da göstermeyi içerir. İlk aşamada, görülen, işitilen ya da gösterilen şeyler duyusal idrake konu olan doğal nesnelere dir.⁴⁸ Buna göre "dil, epistemik malzemesini ve temelini duyusal idrakten alır" denilebilir. Eğer insanın duyusal güçleri çalışmasa, taklit edemese veya hareket kabiliyetiyle beraber idrak yetisi de zayıflasaydı eşyayı gösteremez, isimlendiremez ve kavrama getiremezdi. Bu durumda uzlaşma olamayacağı gibi dil de oluşmazdı.

Lafız tayini aşaması: Bu, bedensel/duyusal işlemlere eşlik eden bir sözcüğün belirlendiği bir düzeydir. Bu süreçte İbn Cinnî'nin yukarıdaki alıntıda söylediği üzere dili vazedecek olan kişiler duyusal olarak gösterdikleri nesnelere için eş zamanlı olarak ayırt edici özellikte belirli lafızlar tayin ederler. Bu aşamada taklit ve yansıma süreçleri etkindir.⁴⁹ İbn Cinnî bu duruma, işlerinde kullandıkları aletleri isimlendirirken sanat erbabının başvurduğunu söyler. Örneğin, bir marangoz, kuyumcu, dokumacı, bina ustası, denizci gibi zanaatkârlar kullandıkları aletlere belirli lafızlar seçer ve onları isimlendirirler. Başlangıçta -isimlendirme esnasında- yine de somut nesnelere işaret ederler. Fakat gösterdikleri nesnelere sözlü olarak tekrar ettikçe artık onları göz önüne getirmeye ve göstermeye ihtiyaç duymazlar. Bu aşamadan sonra anlamsal olarak lafzın konulan anlama delaleti yeterli olur.⁵⁰

Belli bir nesneyi ya da soyut durumu isimlendirme işlemi Allah tarafından da yapılabilir. Nitekim İbn Cinnî şöyle söyler: "Allah Teâlâ'nın 'Siz onu böyle ifade ediyordunuz şimdi bundan sonra şöyle ifade edin' buyurarak kullarının arasında câri olan uzlaşısallığa [yeni anlam] nakletmesi caizdir. Bu işlemin mümkün oluşu kullardan bir grubun diğerlerine yapmasının caiz oluşu gibidir."⁵¹

İbn Cinnî, burada, uzlaşısalsal olarak insanlar arasında cari olan dilin lafızlarının belli bir manada kullanılırken Allah'ın bu manalara müdahale

47 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/45.

48 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/45.

49 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

50 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

51 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

edip yeni bir mana nakli yapabileceğini ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla Allah'tan kullarına vahiy yoluyla lafızlara mana verme müdahalesini caiz görür. Aslında o bu görüşüyle uzlaşî teorisinin alanını ilahi kaynağa doğru genişletmektedir. Başka bir ifadeyle yine tevkîf görüşünden uzlaşî görüşüne geçiş yapmaktadır. Bu geçişin arka planındaki sebebi İbn Cinnî'nin burada nübüvvet inancını temellendirmek ya da ona yer açmak isteği olabilir. Fakat bu alıntıdan dilin sırf Allah tarafından konulduğu sonucu çıkmaz.

Delalet aşaması: Bu türle kast edilen *sözlü vaz'î delalettir*. Örneğin, insan lafzının konuşan hayvana delaleti gibi.⁵² Bu lafızlar kendi aralarında sürekli tekrar edildiğinde artık beden dili ve duysal araçlarla o nesneye ayrıca işaret etmeye gerek kalmaz ve telaffuz edilen söz, o nesnenin olmadığı yerlerde de zihinsel olarak ona delalet etmek için yeterli olur. Yani isimler ve fiiller zikredildiğinde doğrudan isimlendirdiği şey zihne gelir. Böylece sırf lafzın delaleti ile iletişim gerçekleşmeye başlar. Delalet aşamasında eşyayı ifade etmek için her seferinde onları fiziksel olarak göz önüne getirme zorunluluğu (duysal işlemler) tamamen ortadan kalkar.⁵³ Göz önüne getirme ancak zihinsel varlık alanında yani düşüncede veya muhayyilede olabilir.

Böylece delalet somuttan soyuta intikal eder. Yani bu aşamada duysal olarak doğal nesnelere işaret etmek gerekmez. Göz önüne getirme ve işaret etme olmadan zaman içinde yerleşen vaz'î delalet bütünüyle nesneden bağımsızlaşabilir. Fakat bu durum, telaffuz edilen kelimenin duysal özelliklerinin zihne gelmeyeceği anlamına gelmez. Örneğin, kişi elma dediğinde yanında bir elma olmasa da muhatabı onun neyi kastettiğini anlamakta fakat zihninde yine de bir elma sureti hasıl olabilmektedir.

Dilin anlam belirleyicisi sözcüklerdir. Sözcüklerin ise nesnelere ile ilişkisi duyum seviyesindedir. Bu yüzden bir kelimenin temsil ettiği mana, nesnelere tikel boyutunda kalmakta ve henüz çok anlamlılığı içermektedir. Bu, o sözcüğün hala duysal aşamadan kavram aşamasına geçemediğini göstermektedir.⁵⁴ Dil, bu seviyede hala sırf düşüncenin konusu olmaz, çünkü sözcükleri ve delalet düzeyleri yüksek bir soyutlama yapma kapasitesine sahip değildir.

52 Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 59.

53 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

54 Ayık, *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*, 224.

İbn Cinnî delaleti üçe ayırır: *Lafzi, sınaî ve mânevî*. O, bu delalet türlerinden her birinin dilin kullanımında ayrı ve hiyerarşik bir yeri olduğunu söyler. Bunlardan en güçlüsü lafzi delalettir. Ardından sınaî delalet gelir ve en sonda da mânevî delalet vardır. Bütün fiiller bu delalet türleri kapsamında değerlendirilebilir. Örneğin, *كَلَّمَ* fiili lafzî itibariyle mastarına, yapısı itibariyle zamana, manası itibariyle de failine delalet eder. Lafzi delalette kelimenin kökü, sınaî delalette morfolojik özellikleri, mânevî delalette onun mantıksal olarak failinin olması kastedilir. Yani anlamsal olarak birisi, “kalktı” dediğinde bu eylemden bir failin kalktığı anlaşılır.⁵⁵ İbn Cinnî'nin dilin oluşumuna dair görüşleriyle ilgili ifade ettiğimiz delalet aşamasının, yukarıdaki delalet türlerinin hepsini kapsadığı düşünülmektedir, çünkü duyu, hareket, işaret ve ses durumlarından bağımsız olarak burada daha önceden tayin edilmiş bir lafzın doğrudan belli bir mana için söylendiği görülmektedir. Bu da sözlü vaz'î delaleti ifade eder.

Soyutlama aşaması: İbn Cinnî, dilin uzlaşısallığının tam soyutlama aşamasıyla kemale erebileceğini ifade eder. Bu, dilin vaz'ında en yetkin aşamadır. Bu seviyede kişi, soyut olgu ve durumları belirli kavramlarla ifade edebilir. Böylece kişi/toplum, ne duyusal/bedensel olarak soyut nesneyi göstermek ne de onu dış dünya ile irtibatlı bir lafızla söylemek zorundadır. Hatta bu bazen mümkün de değildir.⁵⁶ Bu, uzlaşının son aşamasıdır ve kavramsal düşüncenin konusudur. O bu hususta şöyle söyler: “Çoğu durumda göz önüne getirilmesi mümkün olmayan şeyleri (soyut kavramları) ifade etmeye de ihtiyaç duyulur. Örneğin 'fâni'/yok olan kelimesi ya da 'imkânsız tek bir şey üzerinde iki zıddın bir araya gelmesi' gibi.”⁵⁷

İbn Cinnî burada nesnesini doğada gösteremediğimiz ama dil varlığı içinde çokça yer eden soyut kavramlardan bahsetmektedir. İbn Cinnî ilk insan gruplarından itibaren kelimeleri belli anlamlar için vazetmeyi ve iletişimde kullanmayı nesilden nesile aktarılan bir yeti olarak görür. Bu yeti, dili kendi içinde üretmeyi ve geliştirmeyi de içerir. Böylece insanlar dilin varlık alanında kalarak daha ileri soyutlamalara ulaşabilir.⁵⁸ Ayrıca dilin bu uzlaşısallık gelişimi mutlaka toplumsal bir zeminde gerçekleşir,

55 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/98.

56 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

57 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

58 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

çünkü daha önce ifade edildiği üzere, dilin ses yapısı, sözcükleri ve soyut kavramları bir toplumun bunları kullanmasında açığa çıkar.⁵⁹ Soyutlama aşamasında kavramlar arası ilişkiler ve terkipler devreye girer. Burada, sanat, matematik, felsefe gibi entelektüel ilimler ve kültür belirir.⁶⁰

İbn Cinnî dilin anlaşma yoluyla oluşumuna dair aşamaları özet olarak içeren bir örnek daha verir:

“Diyelim ki onlar (bilge insanlar), Âdem'in çocuklarından birine geldiler ve onu göstererek “İnsan, insan, insan!” dediler. Artık her ne zaman bu lafız işitilse onunla kastedilenin yaratılanlardan bu tür (insan) olduğu bilinir. Eğer onlar, gözünü ya da elini kastederlerse bu sefer de onu göstererek “el, göz, baş, ayak vb.” derler. Aynı şekilde her ne zaman bu lafızlar işitilse kastedilenin o olduğu bilinir. İşte diğer bütün isim, fiil ve harfler de böyledir.”⁶¹

İbn Cinnî isimlendirmenin duyuşal aşamasında bir mekân içinde doğal nesnelere işaret etmenin; tayin aşamasında onu belirli bir lafızla belirlemenin; delalet aşamasında da lafızdan doğrudan manasını anlamının bir tür uzlaşıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir. İlk toplumda ve dilde gerçekleşen bu uzlaşma işlemleri daha sonra diğer dillerde ve sonraki toplumlarda da tatbik edilir. Örneğin düşünen ve konuşan canlı için Arapçada *إنسان* denilirken Farsçada ‘merd’ denilir. Yine Arapçada baş için *رأس* denilirken Farsçada ‘ser’ denilir.⁶²

İbn Cinnî'nin açıklamalarından çıkardığımız *duyuşal-tayin-delalet-soyutlama* şeklindeki dört aşamalı uzlaşma görüşü hem dilin toplumsal mahiyetine hem de onun tarihsel oluşuna atıf yapmaktadır. Bu yönüyle uzlaşsallık görüşü tevkîfliliğin devamı ve tamamlayıcısı olmaktadır.

Uzlaşma teorisi çağdaş (dil) bilimsel yaklaşımlara daha yakındır. Fakat bu yaklaşımlardan farklı olarak İbn Cinnî'nin aktardığı uzlaşma görüşünde dilin oluşumu, sanki tesadüfi ve doğal seçim olarak değil de akıl adamların ya da ilk insanların bilinçli bir ittifakı ya da seçimi ile biçimlenmiş görünmektedir. Dolayısıyla bu türden bir uzlaşma görüşü rastlantısal-

59 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33.

60 Dilin oluşumu bağlamında soyutlama gücüyle beraber insan ve toplumların kültürü üretebilme imkanları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kahraman, “Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi”, 15-40.

61 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

62 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44.

lık içermez. Rastlantı, sadece doğal sesleri taklit ederken hangi lafızların meydana geldiği hususunda gerçekleşir. İbn Cinnî’de belli bir lafzın belirli bir mana için vazedilmesi süreci kişisel ve toplumsal olarak bilince getirilmiş bir işlem olarak anlatılmaktadır. Yani ona göre isimlendirmenin ilk başladığı yer ve zamanda insanlar bu dili, sözcükleri ve anlamlarını bilinçli bir şekilde tayin etmiş gözükmektedir. Bu düşünce, çağdaş dönemde dilin özerkliği,⁶³ rastlantısallığını ve evrimselliğini savunan biyolojik, felsefi antropolojik ve dilbilimsel yaklaşımlara uymamaktadır.⁶⁴ Ayrıca onun uzlaşısallık görüşü bir şekilde ilahi müdahaleye de açık görünmektedir.

Ona göre uzlaşılı yoluyla isimlendirme işlemi bir kere başladığında artık her dilde ve sonsuz sayıda üretim yapılabilir. Hatta bir dil içinden başka diller dahi türeyebilir. Burada *nakil* kavramı önemli bir işlev üstlenir.⁶⁵ Bu aşamadan sonra dilin üretimi ve gelişimi bütün toplumlarda hem bilinç hem de bilinç dışı düzeylerde cereyan etmektedir. İbn Cinnî de bunu onaylar.

Dilin oluşumuyla ilgili uzlaşılı görüşü İbn Cinnî’den hemen önce benzer olarak Fârâbî (ö. 339/950) tarafından da dile getirilmiştir. O, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinin “Milletin Harfleri ve Lafızların Meydana Gelişi” ve “Milletin Dilinin Kaynağı ve Olgunlaşması” adlı başlıklarında dilin ilk insanlar tarafından duyusal/bedensel araçlarla doğal nesnelere işaret ederek oluşmaya başladığını ifade eder. O da dil ediminin ilk toplumların yaşamsal ihtiyaçlarından kaynaklandığını söyler.⁶⁶

Fârâbî’ye göre duyulur nesnelere işaret ederken insanın ses çıkarma yetisi ve organları devreye girer. Farklı nesnelere için farklı sesler çıkarılır. “Böylece duyulur olanlara işaret ettiği şeyler arasında içindekini delalet etmek için alâmet yaptıkları seslenmeler farklılaşır. Bu ise millet-

63 “Dilin Özerkliği: Dilin gerçekliğin yapısı veya dış gerçekliğin kendisi tarafından belirlenmek yerine kendi kendisini belirlemesi, kurallarının kendi içsel unsurları tarafından saptanması durumudur.” Dilin ve kurallarının keyfi oluşumu ve gramerin rastlantsal oluşu hakkında bk. Cevzici, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 106.

64 Felsefî açıdan dilin kökeninin ilâhî müdahale ya da ‘ilk insan Âdem’ düşüncesiyle temellendirilemeyeceği hakkında bk. Renan, *Dilin Kökeni Üzerine*, 21-85; Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon’dan Chomsky’ye*, 125-145; Yıldırım, “Romantik Bir Mitos: Dilin Kökeni”, 52-84.

65 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/44-45.

66 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 156.

lerin dillerinin farklılaşmasının ilk sebebidir.”⁶⁷ İnsanlar daha sonra belirli nesnelere için belirli lafızlar koymuş ve bu lafızlar artık belirli bir makule (manaya) delalet eder hale gelmiştir. Lafzın kastedilene delaletiyle duyusalıktan ve nesneyi göz önüne getirmekten uzaklaştığı görülür.⁶⁸

Fârâbî, seslerden harflerin, harflerden lafızların oluştuğunu söyler.⁶⁹ O dilin uzlaşısı sonucu olduğunu açık bir şekilde ifade eder:

“Onlardan biri başkasına hitap ettiği esnada bir şeye delalet etmek istediğinde bir seslenmeyi veya bir lafzı kullanır. İşiten de bunu muhafaza ederek o lafzı ilk icat edene hitap ettiği esnada aynısını kullanır. Böylece o ikisi, o lafız üzerinde anlaşmış ve uzlaşmış olurlar ve toplum içinde yayılınca kadar başkalarına o lafızla hitap ederler.”⁷⁰

Görüldüğü üzere Fârâbî duyusal ve tayin aşamasından sonra lafzın, tekrar edilip kullanıldıkça duyusalıktan ve doğal nesnelere bağımsızlaşacağını ve zihni bir varlık kazanacağını söyler. O lafzın delaleti aşamasından sonra dilin tekâmülüyle beraber ileri soyutlama aşamasına geçileceğini de ifade eder. Artık burada *tür, cins, tümel, tekil* gibi soyut kavramlar ve düşünme etkinlikleri vardır. Bir toplum içinde ortak kavramların oluşmasıyla beraber kültür, sanat ve bilimlerin gelişimi mümkün olur. Bu da ileri derecede bir soyutlama etkinliğini gerektirecektir.⁷¹ Uzlaşısı görüşünü açık bir şekilde ifade etmekle birlikte Fârâbî meleke teorisini de benimser. Ona göre insan, dilin sözcüklerini üretme ve onu geliştirme kapasitesine de doğal olarak sahiptir.⁷²

İbn Cinnî’de dilin oluşumuna dair duyusal-tayin-delalet-soyutlama şeklinde ifade edilen dört aşamalı görüşün daha geniş haliyle Fârâbî’de de olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla İbn Cinnî’nin uzlaşısallık görüşünü Fârâbî’den almış olabileceğini ya da en azından bu bağlamda ulaştığı felsefi kaynaklardan faydalandığını söyleyebiliriz.

67 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 158.

68 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 160.

69 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 160.

70 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 160.

71 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 160-168.

72 Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 160-168; Arvas, “Kelâm’da ‘Ta’lîm-i Esmâ’”, 516.

1.3. Doğalcılık: Ses, Yansıma ve Taklit Görüşü

Her dilde doğadaki sesleri yansıtmayı ve onları taklit etmeyi içeren yönelimler bulunur. Dile konu olan seslerin kaynağı hayvan ve insan sesleri olabildiği gibi doğadaki devinim ve doğal nesnelere de olabilir. Örneğin 'kükremek', 'havlamak', 'miyavlamak' gibi hayvan sesleri baz alındığında bu eylemlerin temelde belli seslerin taklidine dayandığı ve sonradan dilin kalıplarına dökülerek sözcük ve kavramlara dönüştüğü görülecektir. 'Üflelemek', 'horlamak', 'inlemek' gibi insan seslerinde de durum aynıdır. Dil varlığı içindeki öğelerin çoğu, ses betimlemelerinden meydana gelmiştir. 20. yy'ın başlarında ortaya çıkan *yansıma teorisi* insan dilinin doğuşunu aydınlattığını ve dilin yansımalarından oluştuğunu iddia eder.⁷³ "Bu teoriye göre hareket etmeleri veya bağırma yoluyla ses çıkaran bütün şeyleri veya mahlukları taklit yoluyla dil vücuduna gelmiştir. Mesela hayvanların bağırma veya kükremeleri, gök gürültüsü, dalların çatırdaması vb. hareket ve seslemeler taklit edilmek suretiyle dilin en küçük birliği olan kelime meydana gelmiştir."⁷⁴ Ses takliti (Onomatopöie) ya da doğalcılık teorisi de denilen bu yaklaşımda isimler varlık adları olup onların özülle doğrudan ilişkilidir.⁷⁵

Bu bağlamda İbn Cinnî de dilin ortaya çıkışına dair doğalcı görüşü açıklar. O, konu hakkında şunları söyler:

"Bazıları bütün dillerin kökeninin işitilen sesler olduğu görüşünü benimsemiştir. Rüzgârın uğultusu, şimşeğin çakması, suyun sırlıtısı, eşeğin anırması, karganın gaklaması, atın ve geyiğin kişnemesi gibi. Böylece bütün diller bu seslerden [insanların bu sesleri taklit etmesiyle] doğmuştur. Benim nezdimde [dilini ortaya çıkışına dair] iyi ve kabul edilebilir görüş budur."⁷⁶

Buna göre İbn Cinnî, ses ve onun taklidini, insan dilinin oluşumunda ilk etkenlerden görmektedir. Onun bu açıklamasından dilin oluşumuna dair ses teorisini en az tevkîfi ve uzlaşma görüşleri kadar güçlü bulunduğu anlaşılmaktadır. Ya da doğalcı görüşünü uzlaşmanın başlangıç aşaması olarak ifade edebiliriz.

73 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 96.

74 Üçok, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, 55; Vâfi, *'İlmü'l-luğa*, 104.

75 Üçok, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, 55-57; Kahraman, "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler", 358.

76 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/46-47.

İbn Cinnî'ye göre doğadaki sesler, insanlar tarafından işitilmiş, taklit edilmiş ve seslerin yansıma şekline göre de telaffuz edilmiştir. Doğadaki sesler birbirinden farklılaştığı için insanların bu seslere göre ürettikleri lafızlar da birbirinden ayrışır. Örneğin çekirgenin uzun ötmesi nedeniyle çıkardığı ses için Arapçada *صَرَ* lafzı seçilmişken, kesik kesik öten şahinin sesi için yine bu sese benzer olarak *صَرَصَرَ* fiili belirlenmiştir. Ses farklılığından dolayı birinci lafız ikincisinden farklı türetilmiştir.⁷⁷ Bu, aslında bir tür yansıma farklılığıdır. Burada kelimenin morfolojik açıdan belli bir anlama delalet etmesinden ziyade onun söylenişinin/fonetiğinin belli bir manayı çağrıştırması söz konusudur.⁷⁸ Doğal sesler dile aktarılacağı zaman en küçük birim olan harfler kullanılır. Çünkü harfler, isim ve fiillerin de kökenini oluşturmaktadır.⁷⁹

İbn Cinnî muhtelif dillerin kendi içlerinde farklı seslendirme yapılarına ve değişik yazı işaretlerine sahip olduğu için oluşan uzlaşının da yine diğer dillere nispetle orijinal ve farklı olacağını söylemektedir.⁸⁰ O, ses taklidi yoluyla anlamında uzlaşılan bir lafzın aynı manası ile toplum tarafından benimsenmesi için sürekli telaffuz edilip tekrara başvurulması gerektiğini vurgular. Aslında anlamlı seslerin taklidi de bir tür yinelemeyi içermektedir.⁸¹ Sesleri tekrar ve taklit bütün dillerde ortaktır.⁸² Aksi takdirde zaman içinde dilin uzlaşılardan oluşumundan bahsedilemez.

Uzlaşma görüşünde ifade edilen ilk üç aşama (duyusal, tayin, delalet), doğalcı görüş için de geçerlidir:

Duyusal aşama: İbn Cinnî, tabiattaki doğal seslerin çıkışını ve fiziksel olarak insan kulağı tarafından işitilmesi sürecini duyusal aşama

77 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/152.

78 Asutay, "el-Hasâis Ekseninde İbn Cinnî'de Ses-Anlam İlişkisine Bir Bakış", 314-315. İbn Cinnî'nin *istikak teorisi* de kısmen dilin tabiat seslerinin taklit edilmesi sonucunda oluşmasıyla ilgilidir. Burada seslerden lafız türetimi olduğu için ses-anlam ilişkisi ön plana çıkmaktadır: "İbn Cinnî'de ses-anlam ilişkisi, istikâk-ı ekber; yakın harflerden oluşan kelimelerin benzer anlamlara gelmesi; harflerin seslerinin anlama etkisi, kelimenin ritminin anlam ile irtibatı; harflerin dizilişinin anlama etkisi şeklinde temel olarak beş grupta değerlendirilir." Ayrıntılı bilgi için bk. Asutay, "el-Hasâis Ekseninde İbn Cinnî'de Ses-Anlam İlişkisine Bir Bakış", 307-320

79 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/300.

80 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/46.

81 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/140.

82 Abdu'ttevvâb, *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-luğa*, 112.

(مَسْمُوعُ الْأَصْوَاتِ عَلَى مَحْسُوسِ الْأَحْدَاثِ)⁸³ olarak görür. Bu, sesin bilişsel süreçlerden geçmemiş ham halidir. İbn Cinnî, buna 'yuvarlandı' anlamına gelen ve doğal ses olarak işitilen دَنَدٌ sesini örnek verir. Bu, ilk duyulduğu düzeyde sadece bir sestir ve henüz morfolojik bir vezinde kalıba girmemiştir. Dolayısıyla bu ses birimi, tayin ve delalet seviyelerini geçmeden fiil olarak da isimlendirilemez.⁸⁴

Tayin aşaması: O, ilk insanlar veya sanat/zanaat erbabı tarafından yapılan lafız seçimlerini (اِخْتِرَاعَاتٌ - تَسْمِيَةٌ)⁸⁵ tayin aşaması olarak görür. Henüz üzerinde toplumsal bir uzlaşa ve tekrarlı/uzun süreli kullanım söz konusu olmadığı için bu düzeyde seçilen sesler tam bir söz (kelam) ögesi olarak kabul edilmez. Tayin aşamasında, ses-yapı uygunluğu olan lafızlar karşımıza çıkar. Bu lafızların sessel ve duyusal nitelikleri baskındır;⁸⁶ fakat ham/doğal bir ses olmaktan da çıkıp bir manaya konulacak bir lafız için belirlenmişlerdir.

Delalet aşaması: Bu, lafızları duyusal/fiziksel kaynağını belirtmeden belli bir anlama gelecek şekilde bir toplulukta kullanmayı⁸⁷ içerir ve *lafzi delalet* aşaması olarak nitelenir. İbn Cinnî buna *ismî delalet* de demektedir.⁸⁸ Burada lafızların arketiplerini sesler oluşturmaktadır. Lafzi delalet aşamasında daha önceden belirlenen ve sestem üretilen lafız o kadar çok kullanılmıştır ve üzerinden o kadar çok zaman geçmiştir o kelimenin sese dayalı ilk anlamları kaybolmuştur ya da bilinmez. Çünkü kullanılan ve belli bir anlama delalet eden lafız, duyuların ve ses organları ve olaylarının konusu olmaktan çıkıp lafzi bir delaletin ve vaz'ın konusu olmuştur. Böylece her toplum, zaman içerisinde kendi dilini seslerden türettiği lafızları kullanarak oluşturabilir.

Sonuç

İbn Cinnî, dilin kökenine dair söylenen, tevkîfî, uzlaşa ve doğalcılık şeklindeki üç temel teoriyi açıklar. Fakat bu üç görüşten birini tercih et-

83 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/158.

84 İbn Cinnî, *Sirru sına'âti'l-i'râb* 2/247; Vâfî, *İlmü'l-luğa*, 104.

85 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/23, 2/299; İbn Cinnî, *Sirru sına'âti'l-i'râb*, 1/245.

86 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/454.

87 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33, 2/454. İbn Cinnî'nin delalete yaklaşımı için bk. Daşkiran, "İbn Cinnî'ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar", 722-736.

88 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/189, 3/98.

mediği için tevakkuf ehlinde sayılmalıdır. Bununla birlikte bu teorilerin her birini kendi bağlamında ayrı olarak değerlendirdiğini ve doğru kabul ettiğini de söyleyebiliriz. Nitekim köken olarak kabul edilen ilk dilin ortaya çıkışında tevkîfi olduğu, diğer dillerin oluşumunda uzlaşma görüşünü kabul ettiği sonucunu ifade ediyoruz. Uzlaşma teorisine temel olması yönüyle doğal sesleri dilin ortaya çıkış nedeni olarak sunması ve güçlü bir görüş olarak benimsemesi de onun doğalcı teoriyi özellikle vurguladığını göstermektedir.

O, dilin ilahi bir bağış olduğu görüşünü oldukça önemser. Tevkîfi görüşünü köken dil tartışması bağlamında inceler. Bu tutumunda, dillerin olağanüstü yapısı, içinde bulunduğu ilim topluluklarının bu görüşü benimsemeleri ve nakil kaynaklı bilgiler etkili olmuştur. Bununla birlikte o, uzlaşma teorisine de ayrıca yer verir.

İbn Cinnî, Allah'ın isimleri Âdem'e öğretmesiyle ilgili âyetin tevkîf görüşüne delil olmayacağını, âyetin uzlaşma görüşü için tevil edilebileceğini söylemektedir. Bu yorumuyla ilham ve uzlaşma görüşlerini telif etmeyi amaçlamaktadır. Âyetin yorumunda insandaki dili ortaya koyma potansiyelini vurgulayarak meleke teorisine de değinmiş olur.

İbn Cinnî'nin dili toplumların uzlaşması ve kendilerini ifade ettikleri sesler olarak tanımlaması da uzlaşma görüşünü destekler. Dilin bu şekilde ortaya konulmasıyla onun, duyusal-tayin-delalet-soyutlama olmak üzere dört aşamayı içerdiğini tespit ettik. Onun uzlaşma görüşünü açıklamasındaki özgün yanının bu aşamaları içermesi olduğunu düşünmekteyiz. Ortaya koyduğu bu düzeyler hiyerarşik bir süreç olarak dilin oluşumu konusunda bütünlükçü bir perspektif sunmaktadır.

Ona göre dilin uzlaşma sebebiyle ortaya çıkması rastlantılarla değil dilin sözcüklerini ilk vazeden insanların bilinçli tercihleriyle açıklanmalıdır. Tayinden delalete, buradan da soyutlama aşamasına geçiş sürecinde bu mantıksal nedenler ve makul seçimler etkilidir.

Fârâbî dilin kökeninin, seslerin yansıması ve bunların taklit edilmesiyle birlikte ilk insanların seçtikleri lafızlar üzerinde anlaşmalarına dayandığını ifade eder. Böylece uzlaşma teorisini felsefi olarak açıklar. İbn Cinnî'nin dilin uzlaşma sonucu olmasıyla ilgili görüşlerini, kendisinin ulaştığı felsefe kaynaklarından aldığı, özellikle de Fârâbî'nin eserlerinden etkilendiği değerlendirilmektedir.

İbn Cinnî'nin dilin kökeni ve ortaya çıkmasına dair en kabul edilebilir görüş dediği ses-taklit teorisi diğer iki görüşe göre en nesnel bilgileri haizdir. Çünkü sesler, duyusaldır ve dilin temelidir. Ona göre doğal seslerin yansıma yoluyla insanlar tarafından taklit edilmesi, bu seslerden lafızların seçimi, daha sonra da seçilen lafızların belirli anlamlar için kullanılması doğal dillerin oluşumunu somut bir şekilde izah etmektedir. Nitekim onun dili tanımlarken onu seslerle özdeş kılması da bunu göstermektedir. Onun sesleri dilin ortaya çıkış nedeni olarak açıklaması çağdaş dönemdeki yansıma-taklit teorileri açısından değerlendirilebileceği gibi bunlara temel de kılınabilir. İbn Cinnî dildeki seslerin meydana gelmesini tabiattaki doğal seslerle ilişkilendirmiştir. Ona göre insan, bir tarafta tabiattaki hareket, ses ve canlılığa maruz kalırken diğer tarafta bu sesleri birbirinden ayırarak seçimlerde bulunur ve onları lafız olarak tayin eder.

İbn Cinnî'nin dilin kökeniyle ilgili ortaya koyduğu ses-taklit görüşü dilin uzlaşısallığıyla da ilgilidir. Fakat “dil kökeni seslerdir” görüşünde vurgu daha çok doğal sesler, bunların duyusal olarak işitilmesi, ses organları ile taklidi, yansıma ve belli anlamlara gelecek şekilde seslendirilmesine yapılırken; ‘uzlaşım’ görüşünde vurgu daha çok, üzerinde anlaşılabilir lafzın duyusallıktan bağımsız olarak belli bir mana üzere bir toplumda kullanılabilmesidir. Dolayısıyla ilkinde duyusal durum ve tabii ses olayları ikincisinde ise o lafızların delaleti ön plana çıkmaktadır. Burada delalet, bir lafız üzerinde toplumsal uzlaşımın açık bir şekilde görüldüğü anlamsal ve edimsel bir aşamadır.

Kaynakça

Abduttevvâb, Ramazan. *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-luġa*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417/1997.

Aksan, Doġan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yay., 2015.

Altınörs, Atakan. *50 Soruda Dil Felsefesi*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı Yay., 3. Basım, 2016.

Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 2000.

Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Tartışmaları: Platon'dan Chomsky'ye*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2015.

Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da 'Ta'lîm-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlahî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/2 (2020), 500-538.

Asutay, M. Mücahit. "el-Hasâis Ekseninde İbn Cinnî'de Ses-Anlam İlişkinine Bir Bakış". *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 307-320.

Aydın, İsmail. "Kur'an Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 95-115.

Ayık, Hasan. *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*. İstanbul: Köprü Kitap Yay., 2019.

Bor, İbrahim. *Analitik Dil Felsefesinde Dil, Düşünce ve Anlam*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2. Basım, 2003.

Corballis, Michael C. *İşaretten Konuşmaya Dilin Kökeni ve Gelişimi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Çam, Elmas Gülhan. "Dillerin Kökenine İlişkin Kelâmî Yaklaşımlar: Bâkılânî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (24 Aralık 2018), 367-388.

Daşkiran, Yaşar. "İbn Cinnî'ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/3 (2021), 722-736.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 4. Basım, 2011.

Dursun, Onur. "Aklin Yolu İki: Natüralizm ya da Konvansiyonalizm: Platon'dan Rousseau'ya Dilin Kökeni ve İşlevi Üzerine Bir Soruşturma". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36/2 (2019), 221-243.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantiğa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Basım, 2007.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-hurûf (Harfler Kitabı)*. İstanbul: Litera Yay., 3. Basım, 2018.

Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1402/1982.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sirru sina'âti'l-i-râb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Necâr. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sâhibî fi fikhî'l-luğa*. thk. Muhammed Ali Beydûn, 1418/1997.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Cifâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-'Arabî, 1417/1996.

Kahraman, Ferruh. "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2021), 355-384.

Kahraman, Ferruh. "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi". *Edebali İslâmiyat Dergisi* IV/2 (2020), 15-40.

Karagöz, Numan - Arslan, Hulusi. "Dilin Kökeni ve Teolojik Bağlamı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2021), 431-451.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Kerimoğlu, Caner. "Dilin Kökeni Arayışları 14: Neandertallerin Dili Var mıydı?" *Dil Araştırmaları* 13/25 (30 Kasım 2019), 7-53.

Parladır, H. Saim. "Saussure'un Yapısal Dilbilim Kuramının Sosyal Bilimler Metodolojisine Katkısı". *Sosyoloji Dergisi* 0-0/16 (2006).

Platon. *Diyaloglar: Kratylos*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420/2000.

Renan, Ernest. *Dilin Kökeni Üzerine*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.

Rousseau, Jean-Jacques. *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. çev. Ömer Albayrak. İstanbul: İş Bankası Yay., 12. Basım, 2021.

Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1998.

Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*. thk. Ali Dehrûc. Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1996.

Üçok, Necip. *Genel Dilbilim (Lengüistik)*. İstanbul: Multilingual Yay., 2004.

Vâfî, Ali Abdulvâhid. *İlmü'l-luğa*. Nehdatü Mısır, ts.

Yavuz, Mehmet. "el-Hasâis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yavuz, Mehmet. *İbn Cinnî : Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.

Yıldırım, Fatma Berna. "Romantik Bir Mitos: Dilin Kökeni". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (01 Aralık 2012), 52-84.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülfettâh el-Hulv. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1406/1986.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 357-378

Alandaki İzdüşümleriyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık
Eğitimleri -ABD ve Türkiye Karşılaştırması-
Clinical Pastoral Education With Its Projections In The Field
-A Comparison of the United States and Turkey-

Hatice Koç Kanca

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Din ve Maneviyat Psikolojisi Anabilim Dalı
Assist.Prof., Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of
Psychology of Religion and Spirituality
Ankara/Turkey

e-mail: hatice.kanca@hbv.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8322-6667>

DOI: 10.33718/tid.1110766

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ramazan Topal, "Siyer-Hadis İlişkisi Bağlamında Selmân-ı Fâris'in Müslüman Oluşu", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 357-378

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Alandaki İzdüşümleriyle Hastanelerde Manevi Danışmanlık Eğitimleri -Amerika ve Türkiye Örneği-

Öz

Hastanelerde manevi danışmanlık hizmetinin verilmesi Amerika'da bir asır önce başlamıştır. Zaman içerisinde bu hizmet önce Kıta Avrupası'na oradan da çeşitli İslam ülkelerine yayılmıştır. Türkiye'de nispeten yeni olan bu hizmetin sahada yürütülmesi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uhdesindedir. Amerika'da bu hizmeti hastanelerde sunabilmenin önkoşulu bizzat hastane içerisinde 400 saatlik uygulama stajı ve 8 ay süren teorik eğitimin bulunduğu Manevi Danışmanlık Eğitimleri'nin tamamlanmasıdır. Ülkemizde henüz aynı mahiyette uygulamalı ve benzer süreli teorik eğitimler zorunlu olmamakla birlikte, alandaki çalışmalar her geçen gün zenginleşmektedir. Bu çerçevede Amerika örneği üzerinden bu eğitimlerin mahiyet ve yapısını incelemek anlamlıdır. Ancak çoğulcu bir paradigma üzerinden sunulan bu eğitimler, sahada aynı paradigma ile ilerleyememekte, bu sebeple gerek Müslüman kimlikleriyle manevi danışmanlık eğitimine tabi olan stajyerler gerekse Müslüman hastalar açısından teolojik ve metodolojik sorunlar barındırmaktadır. Bu çalışma alandaki hizmetlere dair ileride ortaya konacak olası eğitim planlarının model arayışına dikkat çekerken, bu sorunlara dair farkındalık geliştirmeyi amaçlamaktadır. İlaveten Türkiye'de hâlihazırda yürütülen manevi danışmanlık hizmetlerinin, hastaneler özelindeki eğitim olanaklarına yer verilerek paradigma ve uygulama açısından Amerika'daki eğitim ile mukayese edilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Manevi Danışmanlık, Çoğulculuk, Hastanelerde Manevi Danışmanlık Eğitimleri, Mânevî Danışman.*

Clinical Pastoral Education With Its Projections In The Field -The Case of America and Turkey-

Abstract

Providing spiritual counseling services in hospitals started a century ago in America. Over time, this service first spread to Continental Europe and then to various Islamic countries. The execution of this service in the field, which is relatively new in Turkey, is under the responsibility of the Presidency of Religious Affairs. The prerequisite to be able to offer this service in hospitals in the USA is to complete the Clinical Pastoral Education, which includes 400 hours of practical internship and 8 months of theoretical training in the hospital itself. Although applied and theoretical trainings of the same nature are not obligatory in our country, studies in the field are getting richer day by day. In this context, it is meaningful to examine the nature and structure of these trainings through the example of the United States. However, these trainings, which are offered through a pluralistic paradigm, cannot progress with the same paradigm in the field. Therefore, these have theological and methodological problems for both students who are subject to spiritual counseling training with their Muslim identity as well as Muslim patients who receive this service. This study aims to raise awareness about these problems while drawing attention to the search for models of possible training plans to be revealed in the future regarding the services in the field. Also, it is aimed to compare the current pastoral counseling services in Turkey with the education and training opportunities at the hospitals in the United States in terms of paradigm and practice.

Keywords: *Psychology of Religion, Pastoral Counselling, Pluralism, Clinical Pastoral Education, Chaplain.*

Giriş

Bu çalışma çok uluslu, çok kültürlü ve çok dinli yapısıyla çoğulcu bir toplum olma özelliği gösteren Amerika'da hastanelerde verilen manevi danışmanlık eğitimlerinin (CPE)¹, dinler arası olma ve tüm dinlere hitap etme iddiasının uygulama alanındaki izdüşümlerini konu edinmektedir. Amerika'daki çeşitli hastanelerde sunulan bu eğitimler ACPE² ile akredite olarak verilmekte, eğitimi ve stajı tamamlayanlar arzu ettikleri taktirde hastanelerde manevi danışman olarak çalışabilmektedir. CPE eğitimi veren süpervizörler ve bu eğitimi alan öğrenciler, muhatap olunan hastalar açısından bakıldığında pek çok farklı dinden ve kültürden insanın bir arada bulunduğu, hâlihazırda çok boyutlu bir uygulama sistemi ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Kültürel bir Protestanizmin hâkim paradigması altında tamamen uygulama odaklı eğitimler olarak 1925'te başlayan ve gelişen bu sistemin sunduğu manevi danışmanlık hizmeti, ABD'den Hollanda oradan da Almanya'ya geçerek yaygınlık kazanmış hatta zaman içerisinde Türkiye ve İngiltere gibi çeşitli Avrupa ülkelerinde, Endonezya ve Malezya gibi İslam ülkelerinde de karşılık bulmuştur. Ancak aradan geçen neredeyse bir asırlık süreye rağmen bu eğitimlere dair temel teolojik ve metodolojik sorunlar hâlihazırda devam etmektedir. Bu eğitimler ne yazık ki ne plüralist olma iddiasını eğitim müfredatı ile karşılayacak bir yapıya kavuşmuş ne de teorik zemininin Hristiyan merkezli olması sebebiyle uygulama alanının çok dinli ve çok kültürlü yapısından kaynaklanan sınırlılık ve güçlüklerle çözüm üretmiştir.

Bu sorunların temel çıkış noktalarından biri manevi danışmanın, hangi inanç geleneğinden geldiğine bakılmaksızın 'genel manevi danışmanlık' hizmeti verebileceğine dair metodolojik yaklaşımdır. Uygulanan manevi danışmanlık hizmeti 'herkes için manevi danışmanlık' ilkesi üzerinden tasarlanmaktadır. Buradaki temel itki 'insanın din ya da etnik kökeninden bağımsız olarak acı çekme deneyiminin ortak olması' sebebiyle, inanç ve kültürden bağımsız olarak kullanılan metotlarla hastanın manevi bakım ihtiyaçlarının karşılanabileceğidir. Dolayısıyla dini yardım,

- 1 Hastanelerde verilen 'Manevi Danışmanlık Eğitimleri' 'Clinical Pastoral Education' olarak adlandırılmakta ve CPE olarak kısaltılmaktadır.
- 2 Hastanelerde sunulan manevi danışmanlık eğitimleri birliği olan bu kurum The Association for Clinical Pastoral Education adıyla 1967 yılında Abd'de kurulmuştur ve günümüzde Abd Eğitim Bakanlığı tarafından da alanında akreditasyon kurumu olma pozisyonunu sürdürmektedir.

dua, yağlanma (komünyon), İncil'den pasajlar okuma gibi pek çok ritüel her ziyarette olmak zorunda değildir. Sadece hastanın buna evet dediği ve ihtiyaç duyduğu ya da talep ettiği zamanlarda olması yeterli ve faydalı kabul edilir. Hastaya eşlik etmek şeklinde gerçekleşen seküler bir yardım faaliyeti de manevî danışmanlık kapsamındadır.

Yapılan çalışmalar fiziksel sağlık ile mental ve psikolojik sağlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu,³ dinin bireye psikolojik ve sosyal anlamda ciddi faydalar sağladığını ortaya koymuştur.⁴ Doğrudan dini rehberlik ve sağlık arasındaki ilişkinin pozitif yönlü olduğuna dair kanıtlanmış net bir sonuç olmamasına rağmen, alanda yapılan çalışmalar hastanın fiziksel rahatsızlığı ile baş etmesinde manevî danışmanlığın önemli bir rol oynadığını ortaya koymuştur.⁵ Bir diğer çalışma ise Amerika'da hastanelerde yatan hastaların yaklaşık % 90'ının hastalıkla mücadele etmede dinî argümanları kullandığını, % 40'ı aşkın hastanın ise iyileşme mücadelelerinde dinin en önemli faktör olduğunu ortaya koymuştur.⁶ Hastanın fiziksel sağlığı yalnızca bedensel uzuvlarının iyileşmesi değil, zihin ve ruh sağlığı ile birlikte bütüncül bir iyileşmeyi ifade eder.⁷ Bu nedenle Amerika'daki hastanelerde 'hastanın kültürel, dinî ve kişisel tercihlerine' saygı duymak temel bir gerekliliktir ve 'her hastanın dinî ve manevî hizmete erişim hakkı' vardır.⁸ Dolayısıyla manevî danışmanlık talep eden hastaların din ve kültürünün farklı olmasının bu hizmete erişimlerinde sorun teşkil etmeyeceği ve tüm farklı inanç topluluklarının bu yöndeki ihtiyaçlarının karşılanacağı beklentisi hâkimdir.⁹ Buna rağmen nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan Hristiyanlar manevî danışmanlık hizmetinden yararlanırken, azınlık konumundaki dinî grupların ihtiyaçları yeterince ele alınmamak-

3 Powel vd., "Religion and Spirituality: Linkages to Physical Health", 49-50.

4 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice, 101*; Koenig, "Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review", 283-291.

5 Abu-Ras, "Chaplaincy and Spritual Care Services: The Case for Muslim Patients", 2; Emblen - Pesut, "Strengthening Transcendent Meaning: A Model for The Spiritual Nursing Care of Patients Experiencing Suffering", 56.

6 Koenig, "Religion, Sprituality, and Health: The Research and Clinical Implications", 15.

7 Rassool, *Cultural Competence in Caring for Muslim Patients*, 20.

8 The Joint Commision, *Advancing Effective Communication, Cultural Competence, and Patient- and Family- Centered Care: A Roadmap for Hospitals*, 15.

9 Abu-Ras, "Chaplaincy and Spritual Care Services: The Case for Muslim Patients", 2.

tadır.¹⁰ Bu durum hastanelerdeki manevi danışmanlık hizmetinin, hasta nüfusunun çeşitliliği oranına paralel olacak şekilde bir çeşitlilikten yoksun olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹ Dolayısıyla Amerika hastanelerinde bulunan hastaların çok dinli ve çok kültürlü yapısından kaynaklanan 'herkes için ulaşılabilir manevî danışmanlık' anlayışı, metodolojiyi büyük oranda etkilemiş ama teoloji üzerinde dinler ve kültürlerarası olma iddiasını karşılamaya yetecek bir noktaya henüz ulaşamamıştır.

Kuruluşundan günümüze aradan geçen bir asırlık süreye rağmen, CPE alanında da hâlen Hristiyan çatısı altında sürdürüle gelen eğitim olanakları hâkimdir.¹² Bu nedenle bu eğitimler yoluyla kuşkusuz bir Hristiyan manevi danışman yetiştirilebilir; ancak, diğer din müntesipleri hastane bünyesinde verilen ve doğrudan hastalara ve yakınlarına manevi destek sağlamayı hedefleyen bu eğitimi almak istediğinde sadece Hristiyanlık dini özelinde planlanan ve uygulanan bu eğitimlere katılmak durumundadır. Çünkü uygulama alanı olan hastanelerde çok kültürlü ve çok dinli yapı egemen olsa da başlı başına Manevî Danışmanlık Eğitimleri müfredat itibarıyla çoğulcu yaklaşımdan uzaktır. Dolayısıyla eğitimler teolojik anlamda çoğulculuk fikrinden uzak, sadece muhatap kitlenin çeşitliliğinden ve artan ihtiyaçtan kaynaklı olarak pratikte ve sahada çoğulcu izdüşümlere sahiptir.

Biz bu çalışmada hem teolojik hem de metodolojik olarak bu çoklu yapıdaki İslami perspektif eksikliği sebebiyle Müslümanlar aleyhine gelişen sınırlılıkları ortaya koyarken, sistemin Müslümanlar lehine sunduğu imkanlar çerçevesinde Türkiye'deki hastanelerde Diyanet İşleri Başkanlığı uhdesinde yürütülen bu hizmetin geliştirilmesine ve personelin bu yöndeki eğitim ihtiyacına yönelik farkındalığa katkı sağlamayı umuyoruz. Ayrıca Türkiye'de hastaneler özelinde hizmet verecek personele verilen manevi danışmanlık eğitimlerinin Amerika'daki örnek ile mukayesesi yapılmayı amaçlıyoruz.

10 Engelhardt, "The Dechristianization of Christian Hospital Chaplaincy: Some Bioethics Reflections on Professionalization, Ecumenization, and Secularization", 139-160.

11 Abu-Ras, "Chaplaincy and Spritual Care Services: The Case for Muslim Patients"2-3.

12 Kowalski - Becker, "A Developing Profession: Muslim Chaplains in American Public Life", 20.

1. ABD’de Hastane Manevi Danışmanlık Eğitimlerinin Tarihi

Manevi Danışmanlık Eğitimleri 1925 yılında, ilk kez Protestan din adamı olan Anton Boisen tarafından Protestan teoloji okulu öğrencilerinin manevi danışmanlık becerilerini geliştirmek amacıyla Amerika’da kuruldu.¹³ Zaman içinde CPE programları Protestan teoloji öğrencilerinin dışında Protestan olmayanlar, kadınlar ve dini cemaatler tarafından açılmış olan hastanelerden emekli hemşireler başta olmak üzere, farklı dinlere aidiyeti olan din adamlarını da ihtiva edecek şekilde çeşitlenmeye başladı. Bu çeşitliliğin temel sebebi ise ülke içerisinde her geçen gün değişen ve çeşitlenen demografik yapı olmuştur. Ülkenin demografik olarak dönüşen yapısı hapishane, hastane, ıslahevi gibi kurumsal mekanizmaların demografisini de otomatik olarak etkilemiş ve bu bağlamda bir hizmet ihtiyacını da ortaya çıkarmıştır. Bu dönüşüm aynı zamanda Müslümanlar açısından lehte okunabilecek şekilde manevi danışmanlık ihtiyacını ve bu ihtiyacı karşılayacak görevli istihdamını da ortaya çıkarmıştır.

1967 yılında kurulan Amerika’da Klinik Manevi Danışmanlık/ Bakım Derneği (ACPE) günümüzde de Amerika Eğitim Bakanlığı tarafından ‘hastane manevi danışmanlığı’ (CPE) alanında akreditasyon kurumu olmayı sürdürmektedir. ACPE, farklı dini ve etnik kökene sahip olan 65.000’in üzerinde bireyi uluslararası olarak eğittiğini ifade etmektedir.¹⁴ 1969 yılında ise, Sağlık Kuruluşlarının Akreditasyonu Ortak Komisyonu (*Joint Commission on Accreditation of Healthcare Organizations*)¹⁵ hastaların fiziksel sıkıntılarına yönelik tedavilerinin yapılmasının yanında manevi ihtiyaçlarının karşılanmasının gerekli olduğunu ısrarla vurgulamış olmasına rağmen, hastanelerde manevi danışman çalıştırılması o zamandan günümüze kadar hastane yönetiminin inisiyatifine bırakılmıştır. Bu noktada manevi danışmanların eğitilmesi de daha çok belli dini kimliği taşıyan kurumlar ve onlara bağlı hastaneler üzerinden ilerlemiştir. Bugün ise Amerikan hastanelerinin üçte ikisi manevi danışman bulundurmaktadır, ancak sağlık sistemleri büyük oranda özel sigortalar üzerinden ilerlediği ve bu hizmeti karşılamadığı için manevi danışmanlık hizmetlerinin ma-

13 Maynard - Snodgrass, *Understanding Pastoral Counseling*, 25-26; Cadge, “Training Healthcare Chaplains: Yesterday, Today and Tomorrow”, 213; Kowalski - Becker, “A Developing Profession: Muslim Chaplains in American Public Life”,19.

14 Gilliat-Ray vd., *Understanding Muslim Chaplaincy*, 150-151.

15 JCAHO, Joint Commission on Accreditation of Healthcare Organizations, (Erişim 5 Ocak 2022).

liyeti hastane üzerine kalmaktadır.¹⁶ Bu durum hastaneler için problem teşkil etmeye devam ettiğinden tüm hastanelerde bu hizmet verilememektedir.

2. ABD’de Hastane Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Paradigması

Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri’nde dini çeşitliliğin artmasına paralel olarak uygun şekilde eğitilmiş manevi danışmanın, hangi inanç geleneğinden geldiğine bakılmaksızın ‘genel pastoral/manevi bakım’ hizmeti verebileceği fikri hâkimdir. Uygulanan manevi bakım/danışmanlık hizmeti ‘herkes için manevi bakım’ paradigması üzerinden tasarlanarak uygulanmaktadır.¹⁷ Buradaki temel itki ‘insanın acı çekme deneyiminin ortak olması’ sebebiyle, inanç ve kültürden bağımsız olarak hastanın manevi bakım ihtiyaçlarının karşılanabileceğidir. Pratikte hastane manevi danışmanlığı doğrudan doğruya ‘hastaya eşlik etmek’ orada bilfiil hastanın yanında bulunmak, onu anlamak ve kabul etmek boyutları ile birlikte tasavvur edilir. Dolayısıyla dini yardım, dua, yağlanma (komünyon), İncil’den pasajlar okuma gibi pek çok ritüel her ziyarette olmak zorunda değildir. Sadece hastanın buna evet dediği ve ihtiyaç duyduğu ya da talep ettiği zamanlarda olması yeterli ve faydalı kabul edilir. Bir manevi danışman için hasta ziyareti öncelikle bir iletişim ve duygusal bakım hizmetidir.¹⁸ Bu düşünce üzerinden şekillenen manevi bakım hizmeti, bu hizmeti veren manevi danışmanların alması gereken zorunlu eğitimin de plüralist/çoğulcu bir yaklaşım üzerinden şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Ancak söz konusu çoğulculuk dinî çoğulculuğun kabulünden ziyade diğerlerinin değer, inanç ve bilhassa dinî ritüellerine yönelik saygıyı ifade etme şeklindedir.¹⁹

Diğer dinlerle olan ilişkilerini dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olarak üç temel sistematik üzerinden açıklayan Hristiyan dünyası²⁰, hastane ma-

16 Fitchett vd., *Evidence-Based Healthcare Chaplaincy: A Research Reader*, 44-46; Cadge vd., “Training Healthcare Chaplains,” 212.

17 Gilliat-Ray - vd., *Understanding Muslim Chaplaincy*, 150.

18 Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık (Almanya Örneği)*, 357-365; Kirkwood, *Pastoral Care in Hospital*, 187.

19 Doehring, *The Practice of Pastoral Care A Postmodern Approach*, xxiii.

20 Flannery, *Vatican Council II: The Conciliar And Post Conciliar Documents*, 740; Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, 13-18.

nevi danışmanlığını zaman içerisinde dönüştürerek ve alanını genişleterek çok-dinli ve dinler-arası olarak şekillendirdiğini ifade eder.²¹ Dışlayıcılık yaklaşımına göre, insan için tek kurtuluş ve doğru yol Hristiyanlıktır ve diğer dinler tümüyle yanlıştır. Dolayısıyla manevi danışmanlık uygulamasında bu paradigma diğer dinden olan hastalardan yüz çevirmek, onlarla gerçek bir iletişimi reddetmek veya onlara din değiştirme girişiminde bulunmaları konusunda destek vermek olarak şekillenir. Kapsayıcı yaklaşıma göre ise diğer dinlerin de içerisinde doğrular olabileceği kabul edilmekle birlikte, onların Hristiyanlığa göre daha aşağıda bir yerlerde olduğu iddia edilir. Diğer dinler, kişiyi ancak İncil ile kurtuluşa hazırlayan mahiyettedir ve gerçek kurtuluş nihayetinde İsa-Mesih ile mümkündür, Tanrı'yı arayan insan İncil öğretisi olmadan bunu asla yapamaz.²² Bu yaklaşımın manevi danışmanlık açısından sonucu ise Hristiyan bir manevi danışman, Hristiyan olmayan hasta ile ortak dua edebilir, ancak manevi danışmanın kendisi için dua, Mesih ile bedenleşmiş vahiy olan Tanrı'ya dua anlamının ötesinde bir anlam taşımaz. Burada Hinduizm ve Budizm ise kurtuluş planına zaten dahil edilmez, Hindu ve Budist hastalarla ortak dua seremonisi tümüyle Hristiyan Tanrısına dua etmek olarak açıklanır. Çoğulcu yaklaşımda ise, tüm dinler kurtuluş yoluna eşit derecede yakın olarak algılanır. Farklı yollar seçmelerine rağmen, tüm dinler insanları aynı amaca yönlendirir. Dolayısıyla farklı dinlerin kurtuluş yolları başlı başına eşit değildir ama eşit değerdedir. Manevî danışmanlık açısından bu model, farklı dinleri eşit derecede geçerli sayma ve diğer dinlerden olan hastalara saygı duymayı teşvik eder. Manevî danışmanlar hiçbir şekilde farklı dinlerden olan hastaları kendi dinlerine döndürmeye çalışmazlar.²³ Dolayısıyla inancı, kültürü, dini, etnik kökeni ne olursa olsun her insan saygıya layıktır ve manevi ihtiyaçları karşılanmalıdır. Bu bağlamda CPE'nin mottosu 'bir manevî danışman kendisi ile aynı dinin müntesibi olmayan bir hastaya manevî destek sağlayabileceğidir.'²⁴ Zira CPE'nin amacı manevî danışman olmak isteyenlere hasta ve ailesi ile sağlıklı iletişim

21 Lartey, *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*, 163.

22 Sullivan, *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Response*, 64; Aydın, *İsa Tanrı mı İnsan mı?*, 23-34; Gioia, *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of The Catholic Church (1963-1995)*, 57.

23 Schmidt - Egler, "A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims? Reflections on a Protestant View of Pastoral Care for All Religions", 242-243.

24 Abu-Ras - Laird, "How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients? Does the Interfaith Chaplaincy Model Have Room for Muslims' Experiences?", 51.

kurabilme, onların içinde bulunduğu dinî, manevî ve psikolojik atmosferi keşfedebilme ve onları zorlayan konularda manevî destek sağlamaktır.²⁵ Ancak bu paradigmaya ve aradan geçen bir asırlık süreye rağmen, hastanelerde verilen Manevi Danışmanlık Eğitimleri Hristiyanlık çatısı altında ilerlemektedir.²⁶ Uygulama alanı olan hastanelerde çok kültürlü ve çok dinli yapı egemendir; ancak, başlı başına Manevi Danışmanlık Eğitimleri gerek müfredat itibariyle²⁷ gerekse manevî danışman sayısı ve hizmetin kapsamı itibariyle çoğulcu yaklaşımdan uzaktır. Bu noktada eğitimler muhteva ve uygulama itibariyle teolojik çoğulculuk fikrinden uzak, muhatap kitlenin çeşitliliğinden kaynaklı olarak sahada var olan bir çoğulculuk paradigmasına sahiptir. Herkesin bu hizmete layık olduğu kuşkusuz kabul edilmekte; ancak, imkân ve sınırlılıkları belirlemek ve uygulamayı çeşitlendirmek konusundaki inisiyatif bir asırdır Hristiyanlık odağı üzerinden sürdürülmektedir.

3. ABD'deki Hastane Manevi Danışmanlık Eğitiminin İçeriği/ Kapsamı

Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimleri doğrudan teolojik eğitimler olmadığı gibi, teolojik eğitimler de Manevi Danışmanlık eğitimi olarak tanımlanamaz ve bu iki eğitim birbirinin muadili olacak şekilde düşünülemez.²⁸ Her iki eğitimin birbirinden farklı fonksiyonları mevcut olup, teorik ve pratik açıdan da birbirlerinden farklılıkları çoktur. Klinik manevi danışmanlık eğitimlerini alabilmenin ön koşulu CPE eğitimlerinin öncesinde teoloji eğitimi almak, yüksek lisans ya da doktora gibi daha üst seviyede akademik niteliklere sahip olmaktır.²⁹ Bu niteliklere sahip olduğunu ispat eden manevi danışman, CPE programına başvuru için kendisini ve eğitim geçmişini izah eden belgeleri sunduktan sonra manevi danışmanlık alanındaki becerisi ve yetkinliğini de izah eden bir makale kaleme alarak başvuruyu tamamlar. Uygun görülen aday mülakat sına-

25 Ragsdale, "Transforming Chaplaincy Requires Transforming Clinical Pastoral Education", 51.

26 Kowalski - Becker, "A Developing Profession: Muslim Chaplains in American Public Life", 31.

27 MGUH Medstar Georgetown University Hospital, *Clinical Pastoral Education Student Handbook* (Medstar Georgetown University Hospital, 2019), 50.

28 Cadge vd., "Training Healthcare Chaplains," 221.

29 Gilliat-Ray vd., *Understanding Muslim Chaplaincy*, 150.

vına alındıktan sonra, 8 ay süren 'Klinik Manevi Danışmanlık Eğitimine' başlar. Eğitim hastanenin manevi danışmanlık departmanı olarak belirlediği yerde ve çoğunlukla şapelin hemen yanında yapılır. Haftanın bir günü tamamen eğitim günü olarak planlanır ve gerek hastanenin kendi departmanı gerekse dışardan gelen resmi yetkili manevi danışmanlar (*board certified chaplain*) tarafından verilir. Bu eğitimlerde hasta ziyareti, ziyaretin mahiyeti, manevi danışmanın hak ve sınırlılıkları, hastaların fiziksel sorunlarının kaydedildiği hastane bağlantı sisteminin kullanılması ve manevi danışmanlık hizmetinin kodlanarak hizmete özel olarak oluşturulmuş sisteme (*invision*) işlenmesi anlatılır.³⁰ Akabinde hastane acil durum kodları ve manevi danışmanlığa dair özel kodlar ve numaralar öğretilir. Manevi danışmanların hastanede girebilecekleri noktalar gösterilir. Bu süreçte öğrencilerin güvenlik kapılarından geçmesini sağlayan kimlikler ve departman içindeki iletişim ve hemşireden gelen manevi danışmanlık ihtiyacı olan hastanın kat numarasından aranabilen telsizler, dönem bitiminde geri teslim edilmek üzere verilir. Ağır psikolojik vakalar grubu konusunda ise öğrenciler özellikle uyarılarak oraya hizmet verme mecburiyetleri olmadığı öğretilir.

Akabinde hastanenin bir yıllık resmi görevli manevi danışmanı (*residency*) olan ve bu eğitimi veren süpervizörler eşliğinde birkaç uygulamalı hasta ziyareti yapılır. CPE programları tıpkı doktorların klinik eğitimi gibi gözlem ve uygulamayı kullanır. Manevi danışmanlık stajında olan öğrenciler, hastayı odasında ziyaret eder, akranlarından ve süpervizörlerinden kritik dönütleri alırken manevi danışmanlık tekniklerini de eş zamanlı olarak alır.³¹ Yanı sıra gece nöbetleri ve hastanın kendi dininden bir manevi danışmanı görme talebinin kaydedildiği formların (*referral paper*) hazırlanması ve departmana bildirme sorumluluğu öğretilir. Hasta ziyaretlerindeki sözlü diyalogların tümüyle kaydedildiği form (*verbatim*) örnekleri verilerek, öğrencilerin de kendi ziyaretlerini bu formlara kaydetmesi ve tüm departmanla paylaşarak geri dönüt alması (*discussion*), süpervizör tarafından yönlendirilmesi sağlanır. Her öğrenci bir ölüm ilanı (*obituary*) hazırlamak ve sunmak zorundadır, sunum ve tartışmalar eği-

30 MGUH Medstar Georgetown University Hospital, *Clinical Pastoral Education Student Handbook*, 11.

31 Kowalski - Becker, "A Developing Profession: Muslim Chaplains in American Public Life", 26.

tim boyunca devam eder.³²

Ayrıca her hafta farklı dinden iki öğrenci eşleşerek belirledikleri ortak konuya kendi dini referansları üzerinden nasıl yaklaşıldığına dair vaaz formatında bir sunum hazırlar ve bu sunumu dinlerarası hizmet (*interfaith service*) olarak anılan saatte şapelde tüm öğrenciler ve varsa katılan hasta ve refakatçilerin gözü önünde icra eder. Her eğitim döneminin ortasında ve sonunda hem gruptaki diğer öğrenciler hem hastanenin resmi çalışan manevi danışmanları, hem de süpervizörler tarafından değerlendirme formları hazırlanır, böylelikle öğrencilerin manevi danışmanlık becerileri puanlanır. Bu doğrudan not verme şeklinde değil, adım adım yapılanların herkes tarafından ayrı ayrı değerlendirilmesi şeklinde gerçekleşir.³³

Gece nöbeti ise öğrencinin ertesi gün rapor sunacağı saate kadar hastanede kalmasını gerektiren, gündüz mesai saatinin bitimi ile başlayıp, ertesi gün görevi teslim edeceği manevi danışmanın geleceği vakte kadar olan süreyi de kapsayan 14 ila 16 saatlik bir görevdir. Gece nöbetinde telefonla aranan ya da telsiz üzerinden çağrılan manevi danışman güvenlik açısından tehdit hissetmesi halinin dışında çağrıldığı hastayı ziyaret etmek, gerekli ise manevi danışmanlık hizmeti sunmak ya da hastanın isteğine bağlı olarak onu ait olduğu dinin danışmanına yönlendirmek ile sorumludur. Ayrıca hemşirelerden gelen tüm aramaları kayıt altına almak ve bu kayıtları ertesi günün nöbetçisi olan danışmana teslim etmekle yükümlüdür.³⁴

CPE programları dört bölümden oluşur ve bu dört bölümün tamamını 1600 saatlik eğitimi kapsar. Spesifik bir dinin teoloji eğitimini almayı içeren önkoşulla birlikte bu eğitimi tamamlayan kişi resmen hastanelerde manevi danışman olarak görev yapma yetkinliğini (*board certified chaplain*) elde eder. CPE'nin ilk seviyesi 400 saatlik hasta ziyareti ve gece nöbeti ile eğitimleri tamamladıktan sonra, danışman arzu ederse ikinci seviyeye başvurarak hastanede bir yıl boyunca maaşlı manevi danışman olarak göreve başlar.³⁵ Tüm seviyeleri tamamlamak konusu manevi danışmanın kendi istek ve hedefi doğrultusunda şekillenir.

32 MGUH , *Clinical Pastoral Education Student Handbook*, 50-53.

33 MGUH, *Clinical Pastoral Education Student Handbook*,47.

34 MGUH , *Clinical Pastoral Education Student Handbook*, 38.

35 Hilsman, *How to Get the Most Out of Clinical Pastoral Education: A CPE Primer*, 144.

4. Çoğulcu Paradigmanın Sahadaki İzdüşümü

ABD’de profesyonel manevi danışmanlık yapabilmek için CPE eğitiminin tamamlanması şarttır. Ancak CPE eğitimlerinin öncesinde teoloji eğitimi almak, yüksek lisans ya da doktora gibi daha üst seviyede akademik niteliklere sahip olunması yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi ön koşuldur.³⁶ Dolayısıyla bir manevi danışman belli bir dini eğitim aldıktan ve o dine ontolojik açıdan aidiyet, epistemolojik açıdan ise hâkimiyet hissettikten sonra hastanelerde ait olmadığı, teolojisini ve pratiğini bilmediği bir dine mensup olan hastaya manevi danışmanlık hizmeti sunmaktadır. Bu durum yalnızca aynı acıda buluşmaktan kaynaklanan bir ortaklık ve hastaya refik olma pratiği üzerinden açıklanamayacak kadar büyük teolojik ve metodolojik problemleri beraberinde getirmektedir. Söz konusu durumda CPE eğitimini verenler, hastanın kendi dininden bir manevi danışmana sevk edilmesini çözüm olarak sunmaktadır. Örneğin kutsal yağ ile yağlanma talep eden bir Katolik hastayı ziyaret eden Müslüman ya da Budist manevi danışman, bu durumu Klinik Manevi Danışmanlık sırasında kullanmış olduğu sevk kâğıdı ile manevi danışmanlık ofisine bildirmekle sorumludur.³⁷ Bu bilgi verildikten sonra hastanın talebi kendi dine mensup bir danışman tarafından karşılanabilmektedir. Bu sevk edilme durumu koşullar ne olursa olsun hastanın manevi ihtiyacının karşılanması noktasında imkân ve fırsat olarak görülebilir. Ancak, hastayı yalnızca başka bir manevi danışmana sevk etmiş olan danışman, bu yöntem ile dinler-arası bir manevi danışmanlık hizmeti sunmuş olmamakta, hastayı yönlendirme vazifesini yerine getirmekten öteye gidememektedir.

Süreç boyunca ne Hristiyan ne Yahudi ne de Müslüman ve diğer dinlerden olan manevi danışmanlar hasta ziyareti sırasında kendi dini inancından vazgeçmektedir. Hasta da tam bir gönül huzuru ile kendisine hizmet sunan manevi danışmanın dinini deneyimlememektedir. Tümüyle manevi danışmanın dinini deneyimlemiş olduğu durum ise, zaten din değiştirmeyi gerektirmektedir ki bu da manevi danışmanlık hizmetinin hedefi değildir. Bu durumda teolojik ve pratik açıdan bu hizmetin maneviyatla kurmuş olduğu bağ spesifik bir dini bağ üzerinden asla şekillenmemektedir.³⁸ Oysa bağlı bulunulan din bu hizmetin şeklini, manevi da-

36 Gilliat-Ray vd., *Understanding Muslim Chaplaincy*, 150.

37 MGUH, *Clinical Pastoral Education Student Handbook*, 7.

38 Liefbroer, “Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review”, 1777.

nışman ve hasta arasındaki mesafeyi, hastaya refiklik etmenin yanı sıra dini ritüellerin yerine getirilmesi formatındaki klinik pratiklerini, hatta sunulan hizmetin süresini dahi etkilemektedir. Hasta ve manevi danışmanın aynı dinden olması manevi danışmanlık hizmetini refiklik pratiğinin çok ötesinde bir teolojik forma dönüştürmektedir. Bu durum özellikle manevi danışmanlığın dinler ve kültürler-arası olmasının imkânı üzerindeki tartışmaların da zeminini oluşturur. Örneğin İslami perspektifle sunulacak bir hizmet ile Budist perspektiften sunulacak manevî danışmanlığın içeriği değişecektir. Müslüman hastaya Kur'an okumak, Budist hastaya meditasyon yapmak tercih edilecekken, hastaya hangi pratikleri uygulayacağını tavsiye etmek noktasında da ziyaretin içeriği, konuşmaların muhteviyatı farklılaşacaktır.³⁹ Pastoral psikoloji manevi rehberlik ve klinik psikoloji arasındaki sınır bölgede etkinlik gösteren bir alandır. Bu nedenle psikoloji yaklaşımları ile teolojyi birbirine bağlar.⁴⁰ O halde bu hizmet teolojiye mi psikolojiye mi daha yakındır, hastanın mânevîyat ihtiyacını mı psikolojik destek ihtiyacını mı karşılamaktadır? Bu ziyarette hizmet veren danışman ile hizmet alan hastanın dini kimliği veya manevi aidiyeti herhangi bir zarar görmekte midir? Eğer teolojik olarak bir sakinca yoksa bu ziyaret içerisinde manevîyat barındırmayan, spesifik bir inancın müntesibine dini yönden hizmet etmeyen seküler bir yardım ilişkisi midir? Tüm bu sorular bağlamında, danışman pozisyonundaki din görevlisinin yetki ve otoritesinin sınırları, nerede yönlendirme nerede bilgilendirme yapacağı, nerede danışanı onaylayıp nerede yanlışları dile getireceği gibi hususlar, psikolojik ve teolojik referanslar bağlamında da tartışılmayı gerektirmektedir.⁴¹ Hastanın bizzat kendisinin karar verici olduğu ziyaret, psikolojik danışma boyutu ile doğrudan ilintilidir. Psikolojik danışma doğrudan *danışan merkezli* olması yönüyle de bu ziyaret psikolojik yardım ilişkisine daha yakındır. Oysa teolojik bir ziyaretten söz etmiş olsaydık, dini ritüellerin belli kuralları ve dinin ahkâmı devreye girecek ve sadece hastanın karar verici olduğu bir ziyaretten bahsedemeyecektik. Hasta dini ritüeli talep etme konusunda karar verici olarak kalmaya devam etmekle birlikte, aynı zamanda mensubu olduğu dinin emirleri ile de sınırlanmakta ve bu çerçevede manevi danışman da söz konusu dinin

39 Liefbroer, "Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review",1777.

40 Özdoğan, "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji", 129.

41 Yüksel - Çamur, "Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi: Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış", 658.

hudutları içerisinde kalmaktadır.⁴²

Manevi danışmanlar elinde sihirli değnek taşıyan şifacılar değil, hastaya eşlik eden psikolojik olarak moral motivasyon sağlayan ve bunu yaparken hastanın rızasına dayalı olarak dini birtakım ritüeller uygulayan kişidir. Bu danışmanlık sürecinde özellikle dini ritüellere başlama sürecini ve hızı hastanın kendisi belirler ve kendi imkanları, bilgi ve becerisi ölçüsünde manevi danışman hastaya mukabelede bulunur. Ancak diğer dinlere mensup olan hastalar, kendilerini farklı dinlerden olan manevi danışmanların yanında yeterince konforlu hissetmeyebilirler. Bu tür bir ziyareti, hasta kimi zaman 'gizli tebliğ' olarak anlamlandıracağı gibi, kimi zaman da kendi inancına yönelik bir tehdit olarak algılayabilir.⁴³ Örneğin Müslüman bir hasta, farklı dine mensup bir manevi danışman tarafından ziyaret edildiğinde, dini bir ritüel gerçekleştirilmemiş olsa bile kendi inancına bir halel gelip gelmediği konusunda endişeye düşebilir. Özellikle hastalık gibi hayatlarının kritik bir eşiğinde maruz kalmış oldukları bu 'nötr eşlik etme' durumu dahi hasta için problem olabilir. Aynı şekilde hastadan farklı bir dine mensup olan manevi danışman diğer dinden olan bir hastaya nasıl 'yoldaşlık' ede(bili)r konusu da göz önünde tutulmalıdır.

5. Türkiye'de Manevi Danışmanlık Eğitimleri ve CPE ile Mukayese

Türkiye'de doğrudan hastane bünyesinde verilen ve denetimli hastane stajının, gece nöbetlerinin ve süpervizörlüğün dahil olduğu sadece hastalara özel hizmet verecek CPE ile benzer manevi danışman yetiştiren bir eğitim programı bulunmamaktadır. YÖK'e bağlı bazı üniversitelerin 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Lisansüstü Programları' mevcuttur ve bu programlar da hastane özelinde değil, genel manevi danışmanlık eğitimi şeklinde programlanmıştır. Doğrudan huzurevi, ceza infaz kurumu, askeriye ya da hastane gibi kurumlara özel hizmetin nasıl yürütüleceği, bu genel manevi danışmanlık müfredatı içerisinde kurgulanmıştır.

Kurumsal anlamda sunulan manevi danışmanlık hizmeti Türkiye'de tek elden ve resmî olarak Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle yürütülmektedir. Başkanlık gerek merkez teşkilatında kurmuş olduğu Göç ve Manevi Des-

42 Yüksel-Çamur, "Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi: Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış", 658.

43 Abu-Ras, "Chaplaincy and Spiritual Care Services: The Case for Muslim Patients", 8.

tek Hizmetleri Daire Başkanlığı gerekse taşra teşkilatındaki müftülüklerle bağlı aile ve dini rehberlik büroları eliyle bu hizmeti profesyonel olarak göçmenler, hükümlü, tutuklu, yükümlüler ve aileleri; hasta, hasta yakını, sağlık çalışanları; engelliler, bağımlılar, afetzedeler ve bu kesimlerin ailelerine sunmaktadır.⁴⁴ İlk kez 1995 yılında ‘Hastane Din ve Moral Hizmetleri’ uygulaması ile hastanelere özel olarak başlatılan hizmet, hukuki anlamda yürütülmesinin mümkün olmayışı sebebiyle 1996 yılında sonlandırılmıştır.⁴⁵ 7 Ocak 2015 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığı arasında ‘Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü’nün imzalanmasıyla yeniden başlayan hizmet⁴⁶, personelin hizmet içi eğitimlerle desteklendiği bir uygulama modeli olarak hayata geçirilmiştir.⁴⁷ Protokolü müteakiben ilahiyat fakültesi mezunu olan din görevlilerinden alana yönelik eğitimleri ve çalışmaları bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın resmî personeli içinden seçilen görevliler, Sağlık Bakanlığı ile ortaklaşa oluşturulan program dahilinde 200 saatlik hizmet içi eğitim programına alınmışlardır. Özellikle din psikolojisi, din sosyolojisi, dini danışmanlık ve rehberlik alanında lisansüstü eğitimi olan din görevlilerinin tercih edildiği bu süreçte, eğitimi tamamlayanlar arasından 20 görevli ile Ankara, İstanbul, Erzurum, Kayseri, Samsun ve Ordu illerindeki 12 hastanede pilot uygulama başlatılmıştır.⁴⁸ 2020 yılında 46 ilde 125 hastanede 156 Başkanlık personeli ile hizmet yaygınlaştırılmıştır.⁴⁹ 2021 yılında sağlık tesislerinde sunulan hizmetler kapsamında görevlendirilen personel sayısı artırılarak 74 ilde, 143’ü Sağlık Bakanlığı’na bağlı hastane, 3’ü üniversite hastanesi olmak üzere 146 sağlık tesisinde 198 personel görevlendirilmiştir.⁵⁰

Personeli yetiştirmek için verilen hizmet içi eğitimlerin müfredatı

44 Konuyla ilgili mevzuatlar için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) “Birimler Mevzuatı / Din Hizmetleri Mevzuatı”. (Erişim 5 Ocak 2022). DİB bünyesinde henüz dini / manevi danışman unvanı altında bir kadro ihdas edilmese de, 25/10/2019 tarihinde yayınlanan Manevi Danışman Ulusal Meslek Standardı ile bu görev profesyonel bir meslek olarak tanımlanmıştır. Bk. Mesleki Yeterlilik Kurumu (MYK), “Ulusal Meslek Standartları” (Erişim 5 Ocak 2022).

45 Ayten - Özkan, *Hastanelerde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*, 9.

46 Ekşi, *Manevî Yönelimli Psikolojik Danışma*, 284-285.

47 DİB, *Din Hizmetleri Raporu*, 247.

48 Ayten vd., *Manevî Danışmanlık ve Rehberlik I*, 91-107.

49 Ayten - Özkan, *Hastanelerde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*, 10.

50 DİB, *2021 Faaliyet Raporu*, 106.

da hastanede doğrudan uygulamadan doğan CPE modelindeki 'Manevi Danışmanlık Eğitimi' formatından farklı olup, alan uzmanlarının sunumları, vaka analizleri ve tartışmalar üzerinden ilerlemektedir. Özellikle denetimli hastane stajı, raporlanan hasta ziyaretleri ve süpervizör yönlendirmesi ile uygulamalı olmayışı nedeniyle CPE eğitiminden tümüyle farklılaşmaktadır. CPE modelinde manevî danışman olacak kişi eğitim aldığı sırada 400 saatlik hasta ziyareti yapmak, bunları kayıt altına almak, raporlamak ve süpervizör yönlendirmesi ile ziyaretleri planlamak, gerekirse hastayı bir başka manevi danışmana sevk etmek ya da ziyaretinin muhtevasını yapılan yönlendirmeler çerçevesinde yeniden kurgulamayı öğrenmektedir. Ancak Türkiye örneğinde manevi danışman olarak görev yapacak olan din görevlisi eğitimler sırasında hasta ziyareti yapmamakta, raporlama, planlama ve ziyaret içeriklerinin değiştirilmesi ve dönüştürülmesi konusunda adım adım ilerleyen bir süpervizyon alamamaktadır. Ancak tıpkı CPE modelinde olduğu gibi manevi danışman olacak kişi lisans düzeyinde bir dini yüksek öğrenim mezunu olmak zorundadır.⁵¹ Profesyonelleşme konusunda Başkanlığın mesleğin profesyonel standartlarını belirleme ve yasal zemine oturtmak için Mesleki Yeterlilik Kurumu ile imzaladığı protokol, akabinde alan uzmanları ile birlikte hazırlanan 'Manevi Danışman Ulusal Meslek Standardı'nın⁵² Resmî Gazete'de yayınlanmış olması hizmetin bu bağlamda standartlaşması ve profesyonelleşmesi açısından iyi bir başlangıç noktasıdır. İlâveten manevî danışmanın resmî Diyanet İşleri Başkanlığı personeli olması, bahsi geçen hizmet içi eğitimi başarıyla tamamlamış olması önkoşuldur.⁵³ Bu yönüyle Amerika'dan farklı olarak Türkiye'de bu hizmet tek elden ve resmî olarak ilerlerken, CPE'ler yukarıda bahsedildiği gibi tümüyle hastanelerin inisiyatifi ile yürütülmektedir. CPE'ler ACPE ile akredite bir hizmet standardına bağlı meslek profesyoneli yetiştirme çabasında olsa da, bu hizmet sahada tek bir resmî kanaldan yürütülmemektedir. Türkiye'de manevî danışman maşasını resmen bağlı olduğu devlet kurumundan alırken, Amerika'da özel sağlık sigortaları üzerinden yürütülen sağlık sistemine bağlı olan manevî

51 DİB, "Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetlerinin Yürütülmesine Dair Yönerge", Erişim 20 Mayıs 2022.

52 Mesleki Yeterlilik Kurumu Kanunu (MYKK), Resmî Gazete 26312, md.21.

53 DİB, "Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetlerinin Yürütülmesine Dair Yönerge", Erişim 20 Mayıs 2022.

danışman hastane ile yaptığı sözleşme üzerinden maaş alır.⁵⁴

Manevi danışmanlık noktasında hizmet veren personelin ilahiyat mezunu olmalarından kaynaklı olarak, İslâmî bir perspektifle hasta ziyaretleri ve danışmanlıkları gerçekleştirmekte teolojik olarak genelde sorun yaşamadıklarını söyleyebiliriz. Ancak geleneksel din eğitiminin yanı sıra uygulamalı danışmanlık becerileri eğitimi alma, terapötik yardım ilişkisinin nasıl sunulacağını öğrenme ihtiyacı ortadadır.⁵⁵ Zira bu hizmeti verecek personelin teolojik olarak donanımlı olması bu çeşit bir hizmet için tek başına yeterli değildir. Bu noktada bireylerin yaşadığı sıradan ya da günlük olarak tabir edebileceğimiz her nevi sıkıntının cevabını mevcut dini literatüründe bulmanın imkânı yoktur. Dolayısıyla bu hizmeti verecek olan meslek profesyonellerinin, geleneksel din eğitiminin yanı sıra en azından Batı modeli olarak karşımızda duran CPE eğitimleri çerçevesindeki uygulamalı eğitimlerle desteklenmesi psikoloji ve teoloji temelli ilerleyen bu hizmet açısından gereklidir.

Meseleyi bir de CPE'nin uygulama sahasındaki çoğulculuk perspektifinden ele alacak olursak, Türkiye'de verilen hizmetin tek renk (*color-blind*)⁵⁶ bir paradigma ile verildiğini söyleyebiliriz. Türkiye kültürel, etnik ve dinî çoğulculuğa sahip bir ülkedir ve bu bağlamda hastane ortamında bu tür farklılıklara sahip hastalar da manevî destek hizmeti ihtiyacı duyabilir. Ancak kıyaslandığında Amerika'nın dünya üzerindeki etnik çeşitlilik konusunda birinci sırada olduğu ortaya çıkmıştır.⁵⁷ Dolayısıyla Amerika toplumunun çoğulcu yapısı o toplumun temel karakteristik özelliği olacak boyuttadır ve bundan dolayı dinler ve kültürler arası bir manevî danışmanlık hizmeti artan zorunlu ihtiyaç doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Türkiye'deki çoğulcu yapı bu bağlamda Amerika ile kıyaslanacak düzeyde değildir, ancak ihtiyacın var olup olmadığı noktasındaki tetkikler sonucunda farklı din ve inançtan olan hastaların kendi dinlerinden olan bir manevi danışmana sevk edilmesi gibi bir sistem de Türkiye için düşünülebilir, olası eğitim planları bu çapta genişletilebilir.

54 ACPE, www.acpe.edu, (Erişim 5 Ocak 2022)

55 Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık (Almanya Örneği)*, 42-45.

56 Lartey, *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*, 163.

57 Şan - Haşlak, "Asimilasyon ile Çokkültürlülük Arasında Amerikan Anaakımı Yeniden Düşünmek", 29.

Sonuç

Amerika’da hastanelerde verilen manevî danışmanlık eğitimlerinin iddia edildiği kadar kapsayıcı ve nötr olmayışı, hâkim bir Hristiyan kültür altında şekillenmiş olması bir yana eğitimlere en azından diğer dinlerin müntesiplerinin en temel hassasiyetlerinin dahil edilmemiş olması sorun teşkil etmektedir. Bu süre zarfında çeşitli dinlerin teolojilerini öğretmenin imkansızlığı ortadadır. Zaten bu sebeple CPE eğitimleri kendi ilahiyatının eğitimini almış olan kişilere yönelik verilmektedir. Ama en azından insani ilişkiler kurulacak farklı din müntesiplerinin temel hassasiyet noktalarının anlatıldığı eğitim oturumlarının programa dahil edilmesi elzemdir. Mevcut haliyle ne CPE eğitimlerinin tümüyle eleştirilerek reddi ne de uygulanabilirliğini ortaya koymak mümkündür. Bu nedenle CPE eğitimlerinin diğer dinlerin müfredatı ile desteklenmesi ve manevi bakım hizmetinin sahadaki doğal çoğulcu paradigması ile paralel olacak şekilde yeniden dizayn edilmesi gerekmektedir. Programa doğrudan bir İslam, Budizm, Hinduizm ya da Yahudilik dersi konmasından ziyade, bir Müslüman ya da bir Yahudi’nin bir başka din mensubu ile karşılaştığında limit aşım noktalarını bilecek kadar ilaveler yapılması gerekmektedir. Aksi halde Müslüman bir hasta eğer ölüm döşeğinde ise odasına girip istavroz çıkaran bir Hristiyan manevi danışmana çok ciddi tepkiler verebilecektir. Aynı şekilde Müslüman bir manevi danışman söz gelimi ölmek üzere olan bir Hristiyan ya da Budist hasta tarafından odasına kabul edilmeyecek, edilse bile hiç de hoş karşılanmayacaktır. Sonuç itibariyle ‘kültürel Protestanizm’in hâkim paradigmasının en naif haliyle bile Müslümanların yarasına merhem olmadığı açıktır. Teolojik farkındalık ve sınırların belirliliği, Müslümanlara yönelik dini danışmanlığın olmazsa olmazı olarak tescillenmeli ve çoğulcu perspektifle sunulma iddiası sahadaki uygulamalarda daha net bir şekilde yansıtılmalıdır.

Sözü edilen programa ilaveler yapılması ve yukarıda sözünü ettiğimiz bağlamda zenginleştirilmesi CPE’nin modellenme konusunda öncü rol üstlenmesini de sağlayacaktır. Türkiye’deki eğitimler için de örnek teşkil edebilecek bu model, ihtiyaca binaen yapılacak ilavelerle mevcut hizmeti daha ileri bir noktaya taşıma potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda üniversitelerin vermiş olduğu akademik eğitimlerin standart hale getirilmesi ve hizmeti resmî olarak sunan Diyanet İşleri Başkanlığı personeline yönelik özelleştirilmiş bir müfredatla ayrıca desteklenmesi gerekmektedir. Zira hastanelerde hizmetin sunulmasında, Diyanet İşleri Başkanlığı

ğ'nın bu çerçevedeki adımları önemlidir ve akademik açıdan alanın uzmanları tarafından desteklenmeye muhtaçtır. Bilhassa krize müdahalede dinî ve manevi dinamiklerin dahil edilmesi noktasında alan uzmanlarının akademik çalışmalar ortaya koyması hâlihazırda süregelen bir ihtiyaçtır. İlaveten bu eğitimlerin uygulamalı olarak doğrudan hastanede yapılacak staj programları ile zenginleştirilmesi gerekmektedir. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle yürütülen kısmi teoloji üzerinden ilerleyen, psikolojik yön itibariyle şimdilik yeterli kazanımları barındırmayan, hizmet içi eğitimler ile desteklenen bir alan olarak yol alan eğitimler, hizmetin doğası gereği uygulama ile desteklenmeli, vakalar üzerinden hizmet erbabının tecrübe kazanması sağlanmalıdır. Akademi ve sahadaki kurumların desteği ile zaman içerisinde çok daha sistematize bir şekilde kendine yer bulacak olan manevi danışmanlık hizmetinin, gerek hastaneler ve sağlık personeli gerekse hastalar ve hasta yakınları açısından farklı boyutlar üzerinden de çalışılması gereken bir konu olarak alana katkı sunan akademisyenlerin ilgi ve dikkatine açıktır.

Ayrıca Türkiye'de de tıpkı Amerika'da olduğu gibi farklı din, mezhep ve inanç gruplarından insanlar da yaşamaktadır ve onların hastalarına manevi danışmanlık hizmeti gerektiğinde, danışmanların nasıl bir yol izlemeleri gerektiğine dair bir yöntem ve yöntemsel açıdan doyurucu bir eğitim modeli henüz oluşturulamamıştır. Bu bağlamda hem çoğulcu perspektiften uzaktır hem de kültürler-arası bir pratik söz konusu değildir. Farklı din ve inançtan olan hastaların kendi dinlerinden olan bir manevi danışmana sevk edilmesi gibi bir sistem de Türkiye için henüz kurulmamıştır. İlahiyat mezunu personelin 'psikolojik refiklik' konusunda eksikliklerinin olması sistemin kurulmamış olması nedeniyle doğaldır. Bu eksikliği kapatacak nitelikte psikolojik destek yaklaşımlarını da ihtiva eden kapsamlı bir 'Manevi Danışmanlık Eğitimi' şarttır. Aksi halde teolojik temelli bir hizmeti nasıl sunacağını bilen manevi danışmanlar, bunu metodolojik olarak nasıl uygulayacağı konusunda sorun yaşayacak ve hizmetin sahip olması gereken nitelik ve kalitesi tartışmalı hale gelecektir. Başkanlığın mesleğin profesyonelleşmesi adına yayınladığı 'Manevi Danışman Ulusal Meslek Standardı' yasal zeminin oluştuğunu göstermektedir. Bundan sonraki aşama Batıdaki modellerin, İslami çerçeve ile yeniden yorumlanarak uyarlanması, uygulamanın da içine dahil edildiği standart bir eğitim müfredatının hazırlanması ve Türkiye'nin etnografik, demografik ya da dini mensubiyetler noktasındaki çeşitliliği de hesaba katacak şekilde planlanmasıdır.

Kaynakça

Abu-Ras, Wahiba. "Chaplaincy and Spritual Care Services: The Case for Muslim Patients". *Topics in Integrative Health Care* 2/2 (2011), 1-16.

Abu-Ras, Wahiba - Laird, Lance. "How Muslim and Non-Muslim Chaplains Serve Muslim Patients? Does the Interfaith Chaplaincy Model have Room for Muslims' Experiences?" *Journal of Religion and Health* 50/1 (2011).

Ağlıkaya Şahin, Zuhul. *Manevi Bakım ve Danışmanlık (Almanya Örneği)*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.

Aydın, Mahmut. *İsa Tanrı mı İnsan mı?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Ayten, Ali vd. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Ayten, Ali - Özkan. *Hastanelerde Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Cadge, Wendy. "Training Healthcare Chaplains: Yesterday, Today and Tomorrow". *Journal of Pastoral Care & Counseling* 73/4 (2019), 211-221.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2021 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Din Hizmetleri Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

DİB, "Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetlerinin Yürütülmesine Dair Yönerge", Erişim 5 Ocak 2022. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Sa%C4%9Fl%C4%B1k%20Kurulu%C5%9Flar%C4%B1nda%20Manevi%20Destek%20Hizmetlerinin%20Y%C3%BCr%C3%BCt%C3%BClmesine%20Dair%20Y%C3%B6nerge.pdf>.

Doehring, Carrie. *The Practice of Pastoral Care A Postmodern Approach*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

Eksi, Halil - ed. *Manevî Yönelimli Psikolojik Danışma*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.

Emblen, Julia - Pesut, Barbara. "Strengthening Transcendent Meaning: A Model for The Spiritual Nursing Care of Patients Experiencing

Suffering". *Journal of Holistic Nursing* 19/1 (2001), 42-56.

Engelhardt, H. Tristram. "The Dechristianization of Christian Hospital Chaplaincy: Some Bioethics Reflections on Professionalization, Ecumenization, and Secularization". *Christian Bioethics: Non-ecumenical Studies in Medical Morality* 9/1 (2003).

Fitchett, George - vd. *Evidence-Based Healthcare Chaplaincy: A Research Reader*. Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2018.

Flannery, Austin, ed. *Vatican Council II: The Conciliar And Post Conciliar Documents*. Dublin: Dominican Publication, 1975.

Gilliat-Ray, Sophie - vd. *Understanding Muslim Chaplaincy*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2013.

Gioia, Francesco (ed.). *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of The Catholic Church (1963-1995)*. Boston: Pauline Books & Media, 1997.

Hilsman, Gordon J. *How to Get the Most Out of Clinical Pastoral Education: A CPE Primer*. Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2018.

JCAHO, Joint Commission on Accreditation of Healthcare Organizations, 2022.

Kirkwood, Neville A. *Pastoral Care in Hospital*. New York: Morehouse Publishing, 2005.

Koenig, Harold G. "Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review". *Canadian Journal of Psychiatry* 54/5 (2009), 283-291.

Kowalski, Mumina - Becker, Wendy S. "A Developing Profession: Muslim Chaplains in American Public Life". *Contemporary Islam Dynamics of Muslim Life* 9/1 (2015). <https://doi.org/10.1007/s11562-014-0308-9>.

Lartey, Emmanuel Y. *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*. New York: Jessica Kingsley Publishers, 2003.

Liefbroer, Anke I. "Interfaith Spiritual Care: A Systematic Review". *Journal of Religion and Health* 56/7 (2017), 1776-1793.

Long, İbrahim J. - Ansari, Bilal. "Islamic Pastoral Care and the Development of Muslim Chaplaincy". *Journal of Muslim Mental Health* 12/1 (2018), 109-121.

Maynard, Elizabeth A. - Snodgrass, Jill L. *Understanding Pastoral*

Counseling. New York: Springer Publishing Company, 2015.

Medstar Georgetown University Hospital, MGUH. *Clinical Pastoral Education Student Handbook*. Medstar Georgetown University Hospital, 2019.

MYKK, Mesleki Yeterlilik Kurumu Kanunu (Kanun No. 5544). *Resmî Gazete* 26312 (ts.). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5544.pdf>.

Özdoğan, Öznur. "İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji" 47/2 (2006), 127-141.

Powel, Linda H. vd. "Religion and Spirituality: Linkages to Physical Health". *American Psychologist* 58/1 (2003), 36-52.

Ragsdale, Judith R. "Transforming Chaplaincy Requires Transforming Clinical Pastoral Education". *Journal of Pastoral Care & Counseling* 72/1 (2018), 58-62.

Rassool, G.Hussein. *Cultural Competence in Caring for Muslim Patients*. New York: Palgrave Macmillian, 2014.

Schmidt, Kurt W. - Egler, Gisela. "A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims? Reflections on a Protestant View of Pastoral Care for All Religions". *Christian Bioethics* 4/11 (1998), 239-256.

Sullivan, Francis A. *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Response*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.

Şan, Mustafa Kemal - Haşlak, İrfan. "Asimilasyon ile Çokkültürlülük Arasında Amerikan Anaakımı Yeniden Düşünmek". *Akademik İncelemeler Dergisi* 7/1 (2012), 29-53.

The Joint Commision. *The Joint Commission: Advancing Effective Communication, Cultural Competence, and Patient- and Family-Centered Care: A Roadmap for Hospitals*. Oakbrook Terrace, IL: The Joint Commission, 2010. Oakbrook Terrace, IL: The Joint Commission, 2010.

Yüksel Çamur, Fatma. "Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi: Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 648-678.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 379-398

Dinî Çoğulculuğun Semantik Temelleri
-İnanç Deklarasyonu Olarak Önermesel Tutumlar-
The Semantic Basis for Religious Pluralism
-Propositional Attitudes as Declaration of Faith-

Okan Bağcı

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy of Religion
Gaziantep/Turkey

e-mail: okan_bagci@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0809-3761>

DOI: 10.33718/tid.1094234

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Okan Bağcı, "Dinî Çoğulculuğun Semantik Temelleri
-İnanç Deklarasyonu Olarak Önermesel Tutumlar-", *Trabzon İlahiyat
Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 379-398

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Dinî Çoğulculuğun Semantik Temelleri -İnanç Deklarasyonu Olarak Önermesel Tutumlar-

Öz

Hakikati temsil ettiğini savunan birbirinden farklı dinlerin birbirleri ile karşılaşmaları durumunda takınabilecekleri üç temel tutumdan bahsetmek mümkündür: Dinî dışlayıcılık, dinî kapsayıcılık ve dinî çoğulculuk. Bunlardan dinî çoğulculuk, özetle, hakikati temsil etme hususunda tüm dinlerin eşit olduğu kabulüne dayanır. Dinî çoğulculuğu savunabilmenin önündeki engellerin en önemlileri farklı Tanrı tasavvurları, vahiy ve nübüvvet kabulleri olarak sıralanabilir. Bu engellerden en azından bir kısmının dildeki referans problemi ile ilişkili olduğu söylenebilir. Zira, bağlamında değerlendirilmeyen ifadelerin referansları konusunda yapılacak yanlış çıkarımlar dinî çoğulculuğun önünde aşılması güç engeller oluşturmalarının yanında, dinî dışlayıcılık için de bir zemin oluşturmaktadır. Özellikle bir önerme "inanmak" gibi bir fiilin nesnesi olarak kullanıldığında ortaya çıkan önermesel tutumlar söz konusu olduğunda referans probleminin daha belirgin hale geldiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu çalışmada öncelikle dinî çoğulculuk yaklaşımı ana hatlarıyla ele alınmakta, ardından önermesel tutumların bir inanç deklarasyonu olarak kullanımı incelenmektedir. Son olarak, önermesel tutumlardaki referans probleminin dinî çoğulculuğun önündeki referansa dayalı engelleri kaldırma çabasına katkı sağlayıp sağlamadığı değerlendirilmektedir. Böylece, önermesel tutumlar çerçevesinde referans probleminin, dinî çoğulculuk için semantik bir temel teşkil etmesinin imkânı irdelenmiştir. Makalemizde böyle bir imkânın var olduğu sonucuna ulaşılmış ve bu durum temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Din Felsefesi, Dil Felsefesi, Dinî Çoğulculuk, Önermesel Tutumlar, Referans.*

The Semantic Basis for Religious Pluralism -Propositional Attitudes as Declaration of Faith-

Abstract

It is possible to talk about three basic attitudes that different religions, which claim to represent the truth, can adopt towards each other when they come across: religious exclusivism, religious inclusivism and religious pluralism. Religious pluralism, in short, is based on the assumption that all religions are equal in representing the truth. The most important obstacles to defending religious pluralism can be listed as different conceptions of God, revelation and prophecy. It can be said that at least some of these barriers are related to the reference problem in the language because inaccurate inferences to be made about the references of expressions that are not evaluated in their context will not only create insurmountable obstacles to religious pluralism, but also create a basis for religious exclusivism. We can easily state that the problem of reference becomes more evident especially when it comes to propositional attitudes that emerge when a proposition is used as the object of a verb such as "believe". In this study, firstly, the religious pluralism approach is discussed in outline, then the use of propositional attitudes as a declaration of belief is examined. Finally, it is evaluated whether the reference problem in propositional attitudes contributes to the effort to remove the reference-based barriers to religious pluralism. Thus, the possibility of propositional attitudes and the related problem of re-

ference to constitute a semantic basis for religious pluralism has been examined. In our study, it has been concluded that such a possibility exists and this situation has been tried to be grounded.

Keywords: *Philosophy of Religion, Philosophy of Language, Religious Pluralism, Propositional Attitudes, Reference.*

Giriş

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, çalışmamızın konusu bir yönüyle Din Felsefesinin temel problemlerinden ‘Din Dili’ ve ‘Dinî Çeşitlilik’ ile diğer yönüyle ise Dil Felsefesindeki ‘Önermesel Tutumlar’, dolayısıyla ‘Referans’ ve ‘Anlam’ problemleri ile ilişkilidir. Ayrıca Mantık ile ilgili çeşitli konulara (önerme gibi) değinmemizin de gerekeceği açık olduğundan, çalışmamızı bazı açılardan sınırlandırmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Dolayısıyla, yukarıda zikrettiğimiz alanlardaki temel kavramları açıklamakla beraber çalışmamızın merkezine önermesel tutumları yerleştirip, önermesel tutumlar çerçevesinde ortaya çıkan referans probleminin dinî çoğulculuğa etkisini semantik açıdan değerlendirmeye çalışacağız.

Bu bağlamda, çalışmamızın konu edindiği problemi ortaya koymak üzere önermesel tutumlara değinmeden önce “Önerme nedir?” sorusunu kısaca cevaplamamız faydalı olacaktır. Önerme, en yalın biçimde, doğru ya da yanlış olabilen, bir başka deyişle bir yargı bildiren cümle olarak tanımlanabilir.¹ Nitekim Aristoteles de önermeyi, “bir şey hakkında bir şey tasdik veya inkâr eden söz”² olarak tanımlamaktadır. Örneğin, “Yarın hava nasıl olacak?” ve “Emeklerinin karşılığını almanı dilerim!” ifadeleri birer cümle olmakla beraber bir doğruluk değeri taşımadıkları için önerme olarak değerlendirilemezler. Oysa, “Şu an yağmur yağıyor.” cümlesi bir yargı bildirmekte, dolayısıyla doğru veya yanlış olarak değerlendirilebilmekte ve bu sebeple önerme olarak kabul edilmektedir.

Önermeler bazen bilmek, inanmak ve benzeri fiillerin objesi olarak kullanılmakta ve ortaya bir öznenin bir önermeye karşı takındığı tutumu gösteren yapılar çıkabilmektedir. Örneğin, “Paris Fransa’nın başkentidir.” bir önermedir ve biz Ahmet’in bu önermeye karşı tutumunu ifade etmek üzere, “Ahmet biliyor ki Paris Fransa’nın başkentidir.” diyebiliriz. İşte ortaya çıkan bu yapı “önermesel tutum” olarak adlandırılmaktadır.³

Önermesel tutumlar ilk bakışta bir önerme ve ona eklenmiş bir özne ve bir yüklemden oluşan yeni bir önermeden daha fazlasını ifade etmiyormuş gibi görülebilir. Ne var ki, dil felsefesi ve semantik açıdan bakıldığında durum hiç de sanıldığı gibi değildir. Örneğin:

1 Öner, *Klasik Mantık*, 63.

2 Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, 3.

3 Frege, “On Sense and Nominatum”, 191.

1. Samanyolu bir galaksidir.
2. Kehkeşan Samanyolu'dur.
3. Kehkeşan bir galaksidir.

Bu örnekte 3. önerme 1. ve 2. önermelerden çıkarılabilmekte, bir başka ifade ile 1 ve 2 doğru ise 3 doğru kabul edilmektedir. Oysa;

1. Adil biliyor ki Samanyolu bir galaksidir.
2. Kehkeşan Samanyolu'dur.
3. Adil biliyor ki Kehkeşan bir galaksidir.

örneklerinde ne 3. önerme 1. ve 2. önermelerden çıkarılabilir ne de 1 ve 2'nin doğruluğu 3'ün doğruluğunu gerektirir. Zira, ilk örneğin aksine bu kıyasta bir mantık yanlışlığı söz konusudur. Kısaca ifade etmek gerekirse, ilk örnekte üç terim (Samanyolu, Kehkeşan ve galaksi) uygun bir biçimde kullanılmış ve ortaya geçerli bir kıyas çıkmıştır. İkinci örnekte ise üçten fazla terim (Adil, Samanyolu, Samanyolu'nun bir galaksi olduğunu bilmek, Kehkeşan ve Kehkeşan'ın bir galaksi olduğunu bilmek) kullanılmış ve ortaya "dört terim yanlışlığı"⁴ çıkmıştır. Dolayısıyla ikinci örnekteki kıyas geçersizdir.

Yukarıdaki örneklerde "bilmek" fiili kullanılmış olsa da "inanmak" fiili kullanılarak üretilecek önermesel tutumlar inancın dile getirilmesi veya dile getirilen inancın doğru bir biçimde analiz edilmesi noktasında bir bulanıklığa yol açabilmektedir.

Bahsettiğimiz problemde hareketle, önermesel tutumların dinî çoğulculukla bir ilişkisinin olduğunu düşünmemizin haklı bir gerekçesi olduğu aşikârdır. Zira dinî çoğulculuk, felsefi olarak, genel manada semavi dinlerin nihai hakikat hakkında ortaya koymuş oldukları ve aslında çatışmış gibi görünen tasavvurlarının farklı kavramlarla ifade ediliyor olmasına atıfta bulunmaktadır.⁵ Örneğin, John Hick özellikle semavi dinlerde ibadet edilen Tanrı'nın aslında farklı isimlerle referansta bulunulan aynı Tanrı olduğunu ileri sürmektedir.⁶

Önermesel tutumlar çerçevesinde ortaya çıkan referans problemi-

4 Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, 53-55.

5 Yazoğlu, *Dinî Çoğulculuk Sorunu (John Hick Üzerine Bir Araştırma)*, 98.

6 Hick, "Bizler Aynı Tanrı'ya mı İbadet Ediyoruz?", 221.

nin din diline ne ölçüde yansıtacağı da değerlendirilmesi gereken bir husustur. Bu değerlendirmeyi sağlıklı bir biçimde gerçekleştirebilmek adına din dili kapsamında karşılaşılabileceğimiz önermeleri iki kısma ayırabiliriz: Temel dinî önermeler ve öğretisel önermeler.⁷ Öğretisel önermelerin (Örneğin, “İsa, Mesih’tir.”) olumsuzunu düşünmek bir çelişki sebebi olmazken, aynı durum temel dinî önermeler (Örneğin, “Tanrı kutsaldır.”) için geçerli değildir. Bu ayırım, kutsal metinlerin bir taraftan metafizik, diğer yandan beşerî bir alanla ilgili olmasının⁸ doğal bir sonucudur. O halde, önermesel tutumlar bir inanç deklarasyonu olarak kullanıldığında temel dinî önermelerde bile “Tanrı” kavramının, çeşitli Tanrı tasavvurları göz önünde bulundurulacak olursa, farklı referanslarla değilse de Frege’nin deyimiyile farklı anlamlar ile (Sinn)⁹ kullanılması söz konusu olabilir. Öte yandan, öğretisel önermelerin olumsuzunu düşünmenin ortaya bir mantıki çelişki çıkarmayacağından hareketle, referans değişikliklerinin önünde de de mantıken bir engel görünmemektedir.

Bu yüzden, dinî çoğulculuğu savunurken karşılaşılan engellerden birinin, hakikat tasavvurları dile getirilirken farklı kavramların kullanılmasına bağlı bir referans problemi olduğu söylenebilir. Bu noktada, dinî çoğulculuk konusuna kısaca temas etmemiz yerinde olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, çalışmamızın kapsamı göz önünde bulundurulacak olursa dinî çoğulculuğu etraflıca ele almak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, alandaki çalışmalarda önemli bir konuma sahip olan John Hick’in¹⁰ görüşlerini merkeze alarak, konuyu sınırlandırmayı tercih ediyoruz.

1. Ana Hatlarıyla Dinî Çoğulculuk

Önermesel tutumlarla ilgili detaylara değinmeden önce konumuzun bir boyutunu oluşturan dinî çoğulculuk yaklaşımından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Bir dini doğru kabul etmek diğerlerinin yanlış olduğu kabulünü de doğal olarak gerektiriyormuş gibi görünebilir. Zira, herhangi bir dinin doğru olduğuna veya hakikati temsil ettiğine inanmanın temelinde bulunan şey, diğerlerinin yanlış olduğu inancının da temeli-

7 Koç, *Din Dili*, 47.

8 Tatar, “Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz”, 65.

9 Frege, “On Sense and Nominatum”, 186-190.

10 Taliaferro, *Evidence and Faith*, 387.

ni oluşturur.¹¹ Halbuki, Hick'e göre, bir medeniyetin "doğru" ya da "yanlış" olarak değerlendirilmesi ne kadar yersiz ise, dinlerin benzer bir değerlendirmeye tabi tutulmaları da o denli anlamsızdır.¹² Üstelik, merhamet sahibi bir varlığın bir insanı içinde doğup büyüdüğü toplumu aşarak o toplumun benimsediğinden başka bir dini bulup benimsemediği için ebedi olarak cezalandıracağı iddiası ciddi etik ve teolojik problemleri beraberinde getirecektir.¹³

Hick dinlerin hakikat iddialarını üç farklı boyutta değerlendirmektedir:

1. Nihai hakikati tecrübe etme biçimindeki farklılıklar
2. Bu hakikate dair felsefi veya teolojik teorilerdeki farklılıklar
3. Dinî düşünce ve tecrübenin aktarımını sağlayan vahye dayalı tecrübelerdeki farklılıklar¹⁴

Hick, ilk alanla ilgili olarak şunu söylemektedir: Farklı Tanrı tasavvurlarının uzlaşmaz olduklarını iddia etmek yerine bunların birbirlerini tamamlayıcı bir tabiatı haiz olduklarını kabul etmenin önünde ilkesel olarak bir engel yoktur. Felsefi ve teolojik doktrin ve teorilerde ortaya çıkan farklılıklar ise dinin, tarihî ve kültürel olarak koşullandırılmış ve değişime açık yönüyle ilgili olması bakımından hâlâ gelişmekte olan düşünce tarihinin bir parçasıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse, dinî çoğulculuğun önünde engel teşkil edeceğini açıkça görebildiğimiz üç alan vardır: Nispeten daha kolay aşılabilecek Tanrı tasavvurları, vahiy/dinî müktesebat alanındaki engeller ve muhtemelen çözümü en güç problem olan nübüvvet.¹⁵

Hick'e göre, insanların dinî inançları büyük ölçüde doğdukları coğrafya ile ilgilidir ve bu dinî inançlar nihai hakikatin tabiatı hususunda farklı kabullere dayanır.¹⁶ Acaba bunlardan birinin iddiasının doğru kabul edilmesi diğerlerinin yanlış olduğu sonucunu doğurur mu? Daha önce de

11 Hick, *Philosophy of Religion*, 119.

12 Hick, *Philosophy of Religion*, 124.

13 Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", 156.

14 Hick, *Philosophy of Religion*, 127.

15 Hick, *Philosophy of Religion*, 128.

16 Hick, *Philosophy of Religion*, 119.

ifade ettiğimiz gibi, bir inancı benimsemiş olan bir kişi açısından bakıldığında bu soruya müspet cevap vermek son derece anlaşılır bir durum olsa da inancın bilgiden farklı olduğu aşikârdır.¹⁷ Yani, inanca dair herhangi bir soru, 'Suyun kimyasal özellikleri nelerdir?' gibi, ampirik alana ait ve deney ya da gözlem yoluyla cevaplanabilecek bir sorudan tabiatı itibariyle farklıdır. Suyun kimyasal özelliklerinin neler olduğu nesnel bir biçimde ortaya konulabilir. Oysa, ortaklaşa kabul edilen bir soru karşısında taraflardan hiçbiri bilgi sahibi değilse ortaya teoriler konulur ve bu teorilerin söz konusu soruya cevap olması beklenir. İşte bu teorilerin tasdik edilmesi de inancın temelini oluşturur.¹⁸ Zaten dinî çerçevede 'iman', en genel manada âlemi yaratan bir Tanrı'nın var olduğunu tasdik etme tutumudur.¹⁹

Şunu da belirtmeliyiz ki, bahsettiğimiz bu ayrımı göz ardı etmek ve doğası bakımından öznel olan inanca nesnel bir anlam yüklemeye çalışmak anlamın kendisini büsbütün yitirmek riskini de beraberinde getirebilir.²⁰ Daha açık ifade etmek gerekirse, imanın herhangi bir bilimsel teorinin teorik bir sonucu olduğunu kabul edersek, farklı bilimsel teorileri savundukları hâlde aynı inancı benimseyen insanların varlığını açıklama imkânı ortadan kalkar.²¹ Bir başka deyişle, imanın nesnel bilimsel yasaların zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunmak "Niçin farklı inançlara sahip insanlar var?" sorusunu anlamsız kılacaktır.

Bu bağlamda, inanç bildiren ifadelerle ilgili bir referans probleminin ortaya çıkması da beklenmedik bir durum değildir. Örneğin, bir Hristiyan'ın "Mesih, İsa'dır." demesi karşısında bir Yahudi'nin "Mesih, İsa değildir." demesi durumunda her iki önermenin birlikte doğru kabul edilmesi zorunlu olarak bir tezat doğurmaz. Zira, bir Yahudi'nin Mesih'in İsa olmadığını ileri sürmesi bir Hristiyan'ın Mesih'in İsa olduğunu söylerken iddia ettiği şeyi inkâr etmek anlamına gelmeyebilir.²² Bunun sebebi, 'Mesih' ifadesinin farklı referanslarla kullanılmasıdır.

Referans probleminin yanı sıra, dinî çoğulculuğun dil kullanımı ile ilişkilendirilebilecek bir başka boyutu da bağlamdır. Bir din kapsamında

17 Hick, *Philosophy of Religion*, 119.

18 Hick, *Philosophy of Religion*, 120.

19 Cevizci, "İman", 853-854.

20 Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, 105.

21 Aydın, *Din Felsefesi*, 279.

22 Hick, *Philosophy of Religion*, 120.

ortaya çıkan bir düşünce, anlamını o dinin bağlamındaki kullanımından almakta, dolayısıyla o dine özel bir anlam ortaya çıkmakta ve bu anlama sahip olabilmesi ancak o söylemin bir parçası olmakla imkân bulmaktadır. Bu yüzden, iki dinin aynı kavramı kullanıp onun hakkında çelişen iddialarda bulunmaları düşünülemez.²³ Örneğin, bir Müslüman, Atman'ın Brahman olmadığını iddia etmez çünkü İslami söylem içerisinde ne bu kavramların ne de böyle bir problemin olması söz konusudur.²⁴

Bu yaklaşım aklımıza tabii olarak Wittgenstein'in "dil oyunları"²⁵ tezini getirmektedir. Zira, Wittgenstein da ikinci döneminde dil oyunları yaklaşımını ortaya koymuş ve dilin çeşitli kullanımına (emirler vermek, fıkra anlatmak, soru sormak, teşekkür etmek, dua etmek vb.) işaret ederek dildeki bağlam ve kullanımın anlamı belirleyici özelliğini öne çıkarmıştır. Wittgenstein'in kullanımı merkeze alan yaklaşımından yola çıkarak denilebilir ki kullanım yalnızca referansı değil, aynı zamanda anlamı da belirler.²⁶

Böylelikle, dinî çoğulculuğun önünde birer engel olarak duran vahiy ve özellikle de Tanrı tasavvurları konularının genelde dil kullanımı, özelde ise önermesel tutumlar ve referans problemiyle ilişkili olduğunu ortaya koyabildiğimiz kanısındayız. Dolayısıyla, önermesel tutumları biraz daha detaylı inceleyerek bu engelleri aşma noktasında dilin bizlere semantik bir temel sağlayıp sağlamadığını irdelememiz mümkün olacaktır.

2. Önermesel Tutumlar ve Referans Problemi

Genel bir yaklaşımla ele alındığında önermesel tutumlarda karşımıza çıkan problem referans merkezlidir. Aslında, 'Nihai olarak her bir kelimenin bir referansı vardır ve bu referans son derece nesnel bir biçimde tespit edilebilir.' şeklindeki bir ön kabulden hareket edecek olursak bahsettiğimiz problem son derece yapay görünecektir. Oysa, dil felsefesi alanında bu konuda yaşanan tartışmalar gerçek bir problem ile karşı karşıya olduğumuzu açıkça göstermektedir. Özellikle Frege'nin referans veya gönderge ile ilgili yaklaşımlarının bu tartışmalar açısından kayda değer

23 Hick, *Philosophy of Religion*, 120.

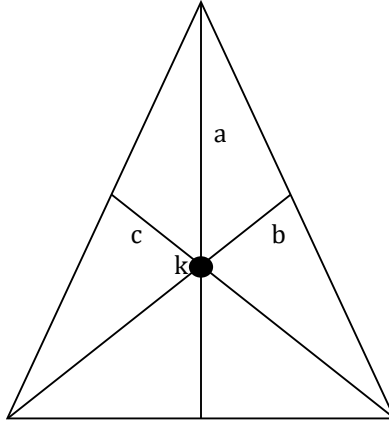
24 Hick, *Philosophy of Religion*, 120.

25 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*.

26 Davidson, "Truth and Meaning", 100-101.

olduğu kanaatindeyiz.

Frege'nin en önemli doktrinlerinden birisinin anlam (Sinn) ve referans (Bedeutung) ayrımı olduğunu söylemek mümkündür.²⁷ Ona göre, referans ile anlam eşitlenemez. Başka bir deyişle aynı referansa sahip iki kelimenin aynı anlama sahip olduğu iddia edilemez. Dahası, bir kelime tek bir varlığa referansta bulunurken dahi farklı anlamlara gelebilir. Örneğin; aşağıdaki şekilde "k" bir noktaya referansta bulunmak için kullanılmıştır.



Ne var ki, k, a ile b'nin kesişimi, b ile c'nin kesişimi veya a ile c'nin kesişimi olarak düşünülebilir. Dolayısıyla denebilir ki, bu örneklerde referans aynı, ancak anlamlar farklı olabilir.²⁸

Frege bu yaklaşımını Bukefalos (Büyük İskender'in meşhur atı) ile örnekendirir: Açıktır ki, "Bukefalos" kelimesi sürekli aynı varlığa referansta bulunsa da bir ressamın, bir binicinin veya bir zoologun zihnindeki "Bukefalos" imajı birbirinden farklı olacaktır.²⁹ Dolayısıyla, bir adın referansı tanımladığı nesne iken, söz konusu nesnenin zihinlerimizdeki imajı son derece özeldir. Anlam ise bu ikisinin arasında yer alır. Frege'nin bahsettiğimiz bu ayrımı somutlaştırmak için kullandığı bir metaforu paylaşmak konunun anlaşılmasına katkı sağlayabilir: Bir tepede bir teleskop vasıtasıyla Ay'ı gözlemleyen insanlar düşünelim. Bu durumda Ay, Ay'ın teleskobun merceğindeki görüntüsü ve Ay'ı gözlemleyen insanların retinasındaki görüntülerden bahsetmek mümkündür. İnsanların retinasındaki

27 Özcan, *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*, 52.

28 Frege, "On Sense and Nominatum", 186-187.

29 Frege, "On Sense and Nominatum", 188.

Ay görüntüsü o insanlara özel iken teleskobun merceğindeki görüntünün daha nesnel olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.³⁰

Frege böylelikle, “Anlamlar zihinsel varlıklardır.” şeklindeki psikolojizme itiraz etmiş ve anlamların kamu malı olduğunu, anlamların birden fazla kişi tarafından elde edilebileceğini iddia etmiştir.³¹ Bu yaklaşımdan şu sonucu çıkarabiliriz: Anlamın tek tek zihinleri aşan ve onlardaki içerikleri bir arada bulunduran nesnel bir boyutu da vardır.³²

Frege'nin bu yaklaşımlarının konumuzla bağlantısı şudur: Ona göre, aynı referansa sahip iki kelimenin, içinde kullanıldıkları cümleye referanslarının dışında bir katkısı vardır. Hatta bu durum aynı varlığa referansta bulunan tek bir kelime için bile geçerlidir. Yukarıda paylaştığımız örnek ve açıklamalar her ne kadar anlamdaki görece nesnellığe işaret etse de teleskobun açısı belirleyici bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla, Frege açısından bakıldığında bir önermenin öznesinin, aynı varlığa referansta bulunuyor olsa bile, bir başka kelime ile değiştirilmesi düşünülemez. Kaldı ki ona göre önermelerin referansı doğruluk değerleridir.³³ Bu yüzden, bir önermesel tutum çerçevesinde önermeleri öğelerine ayırarak değerlendirmekten ziyade belirli bir referansa sahip yapılar olarak ele almak daha doğru olacaktır.

Referans konusunda süregelen tartışmalara en önemli katkıyı sağlayan düşünürlerden biri de Russell'dır. Russell öncelikle bir ifadenin referansta bulunabilme durumunu üç imkân dâhilinde değerlendirmiştir.³⁴ Buna göre,

1. Bir ifade herhangi bir varlığa referansta bulunmayabilir. (Kırıkkale geçmişte bir ilçe olsa da bugün itibariyle il statüsünde olduğu için: Kırıkkale'nin bugünkü Kaymakamı)

2. Bir ifade belirli bir varlığa referansta bulunabilir. (Yeryüzünde 'Kırıkkale' adında tek il olduğu ve Kırıkkale'nin tek valisi olduğu için: Kırıkkale'nin bugünkü Valisi)

30 Frege, “On Sense and Nominatum”, 188.

31 Putnam, “Meaning and Reference”, 284.

32 Denkel, *Anlam ve Nedensellik*, 11.

33 Frege, “On Sense and Nominatum”, 190.

34 Russell, “On Denoting”, 199.

3. Bir ifade belirsiz bir varlığa referansta bulunabilir. (Bir adam)

Russell'ın bu yaklaşımını belki şu örnekle³⁵ farklı bir biçimde ifade edebiliriz: Uzakta yürüyen bir adam gördüğümüzü zannettiğimizi ve "Baston taşıyan adam tarih hocası mı?" diye sordüğümüzü düşünelim.

1. Baston taşıyan bir adam varsa bir kişiye referansta bulunmuş ve cevaplanabilecek bir soru sormuş oluruz.

2. Bir adam var ama baston değil şemsiye taşıyorsa, yine bir kişiye referansta bulunmuş ve cevaplanabilecek bir soru sormuş oluruz. Muhababımız şemsiye konusundaki hatamızı düzeltebilir.

3. Gördüğümüz bir insan değil bir kaya ise, yine bir şeye referansta bulunmuş oluruz, fakat bu durumda sorumuz doğru bir şekilde cevaplanamaz.

4. Baston taşıyan bir adam gördüğümüzü zannettiğimiz yerde hiçbir şey yoksa, referansta bulunmuş dahi olamayız. Referansta bulunma noktasındaki bir başarısızlık doğruluk değerinin yokluğu anlamına gelir.³⁶

Russell, yukarıda sözünü ettiğimiz tasniften sonra ise ortaya bir referans teorisinin çözebilmesi gereken üç bulmaca koymuştur:

1. Eğer A, B ile özdeş ise birisi için doğru olan diğeri için de doğru olacaktır, dolayısıyla bir önermede birbirlerinin yerine önermenin doğruluk değerini değiştirmeksizin kullanılabilirler. Babam, Cemil Meriç'in *Mağaradakiler*'in yazarı olup olmadığını öğrenmek istiyor ve gerçekten de Cemil Meriç *Mağaradakiler*'in yazarıdır. Bu durumda Cemil Meriç'i, "*Mağaradakiler*'in yazarı" yerine kullanabileceğimize göre, babam, Cemil Meriç'in Cemil Meriç olup olmadığını öğrenmek istemiş olur.

2. Üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesi uyarınca ya "A, B'dir." ya da "A, B değildir." doğru olmalıdır. Yani, ya "Kırıkkale'nin bugünkü Kaymakamı gözlüklüdür." ya da "Kırıkkale'nin bugünkü Kaymakamı gözlüklü değildir." doğru olmalıdır. Ancak, gözlüklü varlıkları ve gözlüklü olmayan varlıkları ayrı ayrı listelesek, Kırıkkale'nin bugünkü Kaymakamını her iki listede de göremeyiz.

3. "A, B'den farklıdır." önermesi doğru ise A ile B arasında bir fark

35 Donnellan, "Reference and Definite Descriptions", 238-239.

36 Donnellan, "Reference and Definite Descriptions", 238-239.

vardır, ki bu “A ile B arasındaki fark mevcuttur.” şeklinde ifade edilebilir. Oysa, söz konusu önerme yanlışsa A ile B arasında fark yoktur, ki bu durum “A ile B arasındaki fark mevcut değildir.” şeklinde ifade edilebilir. Peki, nasıl oluyor da bir “var olmayan” karşımıza bir önermenin öznesi olarak çıkabiliyor?³⁷

Söz konusu bulmacalardan özellikle ikincisinden hareketle konumuzla ilişkili bir değerlendirme yapılması mümkündür. Bir önermenin içinde yer alan bir başka önerme referansta bulunan bir ifade içeriyorsa buna “ikincil oluşum” (secondary occurrence) diyebiliriz.

1. “Kırıkkale’nin bugünkü Kaymakamı gözlüklüdür.” kesinlikle yanlıştır.

2. “Kırıkkale’nin bugünkü Kaymakamı gözlüklü değildir.”

“Bugün Kırıkkale’nin Kaymakamı olan bir varlık vardır ve o gözlüklü değildir.” anlamındaysa yanlıştır.

“Bugün Kırıkkale’nin Kaymakamı olan bir varlığın var olduğu ve onun gözlüklü olduğu yanlıştır.” anlamındaysa doğrudur.

Yani, “Kırıkkale’nin Kaymakamı” oluşumu birincil ise yanlış, ikincil ise doğrudur.³⁸ Bu ayrımın bir önermenin içinde başka bir önermenin kullanılmasından kaynaklandığını açıkça görebiliyoruz.

Bu noktada önermesel tutumlar ile ilgili bir örnek paylaşıp konumuza bu örnek üzerinden devam etmek daha yararlı olabilir.

(1) İsmail inanıyor ki Akşam Yıldızı akşam görülür.

(2) İsmail inanıyor ki Sabah Yıldızı akşam görülür. (Hem Akşam Yıldızı hem de Sabah Yıldızı Venüs gezegeni için kullanılan adlardır.)

Örnekler değerlendirildiğinde ortaya çıkabilecek ihtimaller şunlar olur:

1. Zorunlu olarak, eğer iki sözceleme aynı önermeyi ifade ediyor ise, her iki sözceyi de anlayan rasyonel bir kişi birinin doğru diğerinin ise yanlış olduğuna inanmaz.

2. 1 ve 2’nin bir sözcelenişini anlayan rasyonel bir kişinin 1’in doğru

37 Russell, “On Denoting”, 202.

38 Russell, “On Denoting”, 205.

olduğunu düşünürken 2'nin yanlış olduğunu düşünmesi mümkündür.³⁹

Seçenekler dikkatle incelendiğinde anlaşılacaktır ki birinci ihtimali savunmak oldukça güç iken ikincisi şu şekilde temellendirilebilir:

1- Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı aynı olsa da “Sabah Yıldızının akşam görüldüğüne inanmak” ile “Akşam Yıldızının akşam görüldüğüne inanmak” aynı şey değildir.

2- Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı aynı olsa da “Sabah Yıldızı akşam görülür.” önermesi ile “Akşam Yıldızı akşam görülür.” önermesi aynı değildir.

3- Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı aynı olsa da “İsmail inanıyor ki Sabah Yıldızı akşam görülür.” yanlış iken “İsmail inanıyor ki Akşam Yıldızı akşam görülür.” doğru olabilir.

Dolayısıyla, inanç bildiren cümlelerde aynı referansa sahip adların birbiri yerine kullanılması doğruluk değerinin değişmesine yol açabilir.⁴⁰ Başka bir ifadeyle, Akşam Yıldızı ve Sabah Yıldızı aynı referansa sahip olsa da cümleye farklı bir semantik katkı sağlarlar.⁴¹

Niçin “*a* biliyor ki *x* bir katildir.” ve “*x, y* ile aynı kişidir.” “*a* biliyor ki *y* bir katildir.” sonucunu vermez? Belki de *a* bu ikisinin aynı kişi olduğunu bilmiyordu.⁴² Dolayısıyla, *a*'nın ne bildiğini tartışırken şunu söylemek mümkündür: Bir terimi (örneğin *x*) diğeri (örneğin *y*) ile değiştirmek ancak ve ancak bu iki terim *a*'nın bilgisi ile uyumlu tüm “mümkün evrenler” dâhilinde bir ve aynı varlığa referansta bulunuyor ise mümkündür.⁴³

Bu konuda Kripke'nin ürettiği bulmacayı değerlendirmeden önce iki hususa değinmemiz gerekir. Birincisi, “Sabah Yıldızı, Sabah Yıldızıdır.” zorunlu olarak doğru iken “Sabah Yıldızı, Akşam Yıldızıdır.” ampirik bir keşfi ifade eder ve “mümkün” olarak doğrudur.⁴⁴ Dolayısıyla, ilk önermeyi kabul etmek, mantık kuralları çerçevesinde (özdeşlik ilkesi), herkes için zorunlu olsa da ikinci önermenin doğruluğunu henüz “öğrenmemiş” bir

39 Braun, “Understanding Belief Reports”, 561.

40 Braun, “Understanding Belief Reports”, 590.

41 McKay, “On Proper Names in Belief Ascriptions”, 292.

42 Hitikka, *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*, 138.

43 Hitikka, *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*, 139.

44 Kripke, “A Puzzle about Belief”, 384.

kişinin bu önermeyi yanlış kabul etmesi bir çelişkiye yol açmayacaktır.

İkinci olarak, Kripke'nin de kabul ettiği "Dolaylı Anlatım İlkesi" (Disquotational Principle)⁴⁵ gereği, bir dili konuşan normal bir kişi 'p' önermesini samimi bir biçimde tasdik ediyor ise o kişi inanıyordur ki p. Daha açık ifade etmek gerekirse, Mehmet, Türkçe konuşan bir kişi olarak "İstanbul güzel bir şehirdir." önermesini samimi olarak tasdik ediyor ise, Mehmet inanıyordur ki İstanbul güzel bir şehirdir. Yani, dolaylı anlatım ilkesi uygulanarak, tasdik edilen bir önermeden, inanç bildiren bir önermesel tutum çıkarılabilir.

Bu iki noktayı zihnimizin bir köşesinde tutarak ve Kripke'nin kullandığı örneğin⁴⁶ bir uyarlamasını paylaşarak ilerleyebiliriz:

Mehmet, Türkiye'de yaşayan ve Londra'da hiç bulunmamış bir kişidir. Gerek coğrafya derslerinden gerekse çevresinden edindiği bilgilerden hareketle "Londra güzeldir." önermesini samimiyetle onaylamaktadır. Böylece, dolaylı anlatım ilkesi gereği "Mehmet inanıyor ki Londra güzeldir." şeklinde bir önermesel tutumdan söz etmemiz mümkündür.

Mehmet, hayatının ilerleyen yıllarında Londra'ya gitmiş ve oradaki kenar mahallelerden birinde birkaç yılını geçirmiştir. Bulunduğu yer son derece fakir ve bakımsız bir bölgedir. Ayrıca, Mehmet orada bulunduğu dönemde doğal bir yolla İngilizce de öğrenmiştir. "Doğal bir yol" derken, anadili ile İngilizceyi karşılaştırarak veya anadilindeki kelimelerin İngilizcedeki karşılıklarını öğrenerek ilerlemiş olmadığını ifade etmek istiyoruz. Dolayısıyla, Mehmet önceden bildiği "Londra" ile sonradan öğrendiği "London" kelimelerinin aslında aynı şehre referansta bulunduğunu bilmemektedir. Şunu da hatırlatmakta fayda var: "Londra Londra'dır." analitik bir doğru olsa da "London Londra'dır." sentetik bir önermedir ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi doğruluğunun kabulü ampirik bir keşfi gerektirir. Bu keşif gerçekleşmediğine göre, yaşadığı bölgenin mahrumiyetini de göz önünde bulunduracak olursak, Mehmet pekâlâ "London is not pretty." (Londra güzel değildir.) önermesini samimi bir biçimde onaylayabilir.

Geldiğimiz noktada, yine dolaylı anlatım prensibine uygun olarak "Mehmet believes that London is not pretty." şeklinde bir önermesel du-

45 Kripke, "A Puzzle about Belief", 388-389.

46 Kripke, "A Puzzle about Belief", 392-395.

rum üretebilir, ardından da bu ifadeyi Türkçeye tercüme edebiliriz: Mehmet inanıyor ki Londra güzel değildir. Bu tercümeğe yöneltebilecek herhangi bir itirazın olamayacağı kabul edilerek denilebilir ki, “Mehmet inanıyor ki Londra güzeldir.” ve “Mehmet inanıyor ki Londra güzel değildir.” eşzamanlı olarak doğru olabilir.

Kripke'nin bu problemle ilgili olarak sorduğu asıl soru şudur: Mehmet Londra'nın güzel olduğuna inanıyor mu yoksa inanmıyor mu?⁴⁷ Başka türlü ifade edecek olursak, Mehmet'in “Londra” ile ilgili inancını gerçekten bilmemiz mümkün mü? Ya da Mehmet'in inançları “Londra” ile gerçekten ilgili midir? Açıkçası, bu sorulara müspet ve doyurucu cevaplar vermek hayli güç görünmekte, geriye ise önermesel tutum bildiren ifadelerin içinde yer alan önermelerdeki eş-referanslı özel adların, doğruluk değerini etkilemeksizin birbiriyle değiştirilemeyeceğini kabul etmek tek seçenek olarak kalmaktadır.⁴⁸

Önermesel tutumlara dair ilgi çekici bir yaklaşım da “bir önermenin bütününe yönelik tutum” (de dicto) ve “bir varlığa yönelik tutum” (de re) şeklinde ifade edilebilecek olan ayırmadır. Bu yaklaşıma göre “inanmak” fiili kullanılarak şöyle bir örnek üretilebilir:

“Ali inanıyor ki bir kişi casustur.”

Yukarıdaki önermesel tutum iki farklı şekilde yorumlanabilir:

1. $(\exists x)$ (Ali inanıyor ki x bir casustur.) Bir kişi vardır ve Ali inanıyor ki o kişi bir casustur. Bu durumda dile getirilen inanç bir varlıkla (x) ilgilidir ve bu inanç “de re” olarak değerlendirilir.

Ali inanıyor ki $(\exists x)$ (x bir casustur.) Ali inanıyor ki casuslar vardır. Bu ke2. z ortaya konulan inanç bir önermenin bütünüyle ilgilidir ve bu inanç ise “de dicto” olarak değerlendirilir.⁴⁹

De dicto inanç bildiren bir önermesel tutum, örneğin “Mehmet inanıyor ki en uzun insan zekidir.” (s inanıyor ki p) tahlil edildiğinde şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1. p içerisindeki herhangi bir terimi varoluşsal olarak genelleleyemeyiz. (Bir x vardır ve Mehmet inanıyor ki bu x zekidir.)

47 Kripke, “A Puzzle about Belief”, 395.

48 Kripke, “A Puzzle about Belief”, 400.

49 Quine, “Quantifiers and Propositional Attitudes”, 331.

2. p içerisindeki herhangi bir terim, aynı kaplama sahip olsa da bir başka terimle değiştirilemez. En uzun insanın aynı zamanda en hızlı insan olduğunu ve Mehmet'in en uzun insanın zeki olduğuna inandığını bilsek dahi "Mehmet inanıyor ki en hızlı insan zekidir." diyemeyiz.⁵⁰

Konuyu toparlamak gerekirse, önermesel tutumlar ihtiva eden cümlelerdeki önermelerin, içinde buldukları cümlelere doğruluk değerlerinden fazlasını kattıkları söylenebilir. Bu durumda ortaya çıkması muhtemel problemleri çözmek üzere çeşitli önerilerin de mevcudiyeti aşikârdır. Örneğin, Frege'ye göre, bütünü doğruluk değerine bakılırken parçaların referansları belirleyici olmamalıdır. Quine gibi, referansın ötesindeki bir anlamın imkânından şüphe duyanlar, içinde bir önerme ihtiva eden ifadelerin anlaşılır olduklarından kuşku duymuşlardır. Üçüncü yaklaşım ise önermelerin içinde buldukları ifadelerle katkı sağlarken kendi öğelerinin referanslarının da dikkate alınmasını gerekli kılar. Aslında "de dicto" ifadelerde Frege'nin yaklaşımı, "de re" ifadelerde ise üçüncü yaklaşım tercih edilirse bir orta yolun bulunduğu düşünülebilir.⁵¹

Sonuç

Dinî dışlayıcılığı bir tutum olarak benimsemek, dışlanan inancın kendi inancımızla çeliştiğini/çatıştığını kabul etmeyi bir önkoşul olarak gerektirir. Böyle bir durumu tespit etmenin yolu ise genellikle inanca dair söylemlerden çıkarımda bulunmaktır. Oysa, değerlendirmelerimiz göstermektedir ki inanç bildiren önermesel tutumlardan hareketle bu tür çıkarımlarda bulunmanın önünde aşılması güç engeller vardır.

İlk olarak, aşkın bir varlığa iman ifade eden bir önermesel tutum içindeki önermenin öznesinin, referansı aynı varlık olsa bile, bir başka özne ile, doğruluk değerini korumak kaydıyla, değiştirilmesi mümkün görünmemektedir. Bu durumda, bir önermesel tutumun yansıttığı inanç durumundan hareketle, eş referanslı olsa bile, bir başka özneye dair inancın çıkarımını yapmak söz konusu olmamaktadır. Hatta, literal olarak bire bir aynı olan iki önermesel tutumun da aynı inancı yansıttığı söylenemez. Örneğin, samimi bir biçimde "İnanıyorum ki kader vardır." diyen iki ayrı kişinin aynı inancı paylaştıklarını varsaymak için yeterli bir gerekçemiz de yoktur. Zira, bu önermesel tutum çerçevesinde kullanılan "kader" ke-

50 Chisholm, "Knowledge and Belief: 'De Dicto' and 'De Re'", 1-2.

51 Barwise - Perry, "Semantic Innocence and Uncompromising Situations", 380.

limesinin referansını değişmez kılacak herhangi bir sabiteden söz etmek hayli zordur.

Dahası, benzer bir yaklaşımdan yola çıkarak, “İnanıyorum ki kader vardır.” diyen bir kişi ile “İnanıyorum ki kader yoktur.” diyen bir kişinin inançlarının çelişiyor olması mantıken zorunlu bir durum değildir. Bu örnekte de belirleyici olan “kader” ifadesinin referansıdır. Referansta bulunmak kelimelerden ziyade dili kullananların gerçekleştirdiği bir şey olduğuna göre, önermesel tutumunu yansıtan kişiyi aşarak yapılacak her yorum başarısız olacaktır.

Sonuç olarak, önermesel tutumlar çerçevesinde ortaya çıkan referans problemi, dinî dışlayıcılığın önüne bir barikat kurmanın yanı sıra, dinî çoğulculuk için de semantik bir zemin hazırlamaktadır. Zira, başkalarının inançlarına dair niyet okuması yapmak semantik çerçeveden bakıldığında başarısızlığa mahkûm gibi görünmekte, böyle bir şeyi hata payı olmaksızın gerçekleştirebilmek ise ilmiyle tüm niyetleri kuşatan bir varlığa münhasır bir özellik olarak kalmaktadır.

Kaynakça

Aristoteles. *Organon III: Birinci Analitikler*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

Barwise, Jon - Perry, John. "Semantic Innocence and Uncompromising Situations". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 369-381. New York: Oxford University Press, 1996.

Braun, David. "Understanding Belief Reports". *The Philosophical Review* 107/4 (October 1998), 555-595.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 7. Basım, 2010.

Chisholm, Roderick. "Knowledge and Belief: 'De Dicto' and 'De Re'". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 29/1 (January 1976), 1-20.

Davidson, Donald. "Truth and Meaning". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 92-103. New York: Oxford University Press, 1996.

Denkel, Arda. *Anlam ve Nedensellik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

Donnellan, Keith. "Reference and Definite Descriptions". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 231-243. New York: Oxford University Press, 1996.

Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Frege, Gottlob. "On Sense and Nominatum". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 186-198. New York: Oxford University Press, 1996.

Hick, John. "Bizler Aynı Tanrı'ya mı İbadet Ediyoruz?". *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*. ed. ve çev. Mahmut Aydın. 215-234. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Hick, John. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1973.

Hitikka, Jaakko. *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*. New York: Cornell University Press, 1962.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Kripke, Saul A. "A Puzzle about Belief". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 382-409. New York: Oxford University Press, 1996.

McKay, Tom. "On Proper Names in Belief Ascriptions". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 39/3 (April 1981), 287-303.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 2011.

Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.

Putnam, Hilary. "Meaning and Reference". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 284-291. New York: Oxford University Press, 1996.

Quine, W. V. "Quantifiers and Propositional Attitudes". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 330-336. New York: Oxford University Press, 1996.

Russell, Bertrand. "On Denoting". *The Philosophy of Language*. ed. Aloysius Patrick Martinich. 199-207. New York: Oxford University Press, 1996.

Taliaferro, Charles. *Evidence and Faith (Philosophy and Religion since the Seventeenth Century)*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Tatar, Burhanettin. "Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal* 14/1 (Haziran 2017), 64-76.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. D. Kanıt. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.

Yaran, Cafer Sadık. "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk". *İslam ve Öteki (Dinlerin Doğruluk / Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu)*. ed. Cafer Sadık Yaran. 127-160. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Yazoğlu, Ruhattin. *Dinî Çoğulculuk Sorunu (John Hick Üzerine Bir Araştırma)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2022): 399-418

Dinden Mücerret Bir Tesellinin İmkânı Üzerine:
İliyyâ Ebû Mâdî'nin Felsefetu'l-Hayat Kasidesi

Adnan Arslan

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi (ROR ID: 00dzfx204)
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University,
Faculty of Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bilecik/Turkey

e-mail: adnan.arslan@bilecik.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

DOI: 10.33718/tid.1098792

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Haziran / May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Adnan Arslan, "Dinden Mücerret Bir Tesellinin İmkânı Üzerine: İliyyâ Ebû Mâdî'nin Felsefetu'l-Hayat Kasidesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (Bahar 2022): 399-418

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Dinden Mücerret Bir Tesellinin İmkânı Üzerine: İliyyâ Ebû Mâdî'nin *Felsefetü'l-Hayât* Kasidesi

Öz

Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecine girdiği 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Lübnan, Suriye, Filistin ve Ürdün'den pek çok insan sosyopolitik nedenlerle Amerika'ya göç etmiştir. Kendilerini bir anda bambaşka bir dünyada bulan bu göçmenler arasında edebî yetkinliğe sahip olan yazarlar bir araya gelmiş ve dernekler kurmuşlardır. İleride "Mehcer Edebiyatı" olarak tanımlanacak bu entelektüel kesimin sundukları edebî ürünler, biçime ve muhtevaya getirdikleri açıklımlarıyla edebiyat araştırmalarına konu olmaktadır. Bu çalışmada, Mehcer edebiyatının öne çıkan isimlerinden olan İliyyâ Ebû Mâdî'nin iyimserlik üzerine inşâ ettiği bir şiiri incelenmiştir. Şair şiirinde hayata olumlu bakabilmenin ilke ve gerekçelerini savunmaktadır. Ölüm gibi kaçınılmaz bir gerçeğe dahi şairin iyimser bakmaya çalıştığı fakat bunu yaparken dinî referanslara atıfta bulunmadığı dikkatimizi çekmiştir. Şiirin tümüne bakıldığında, ölüm başta olmak üzere türlü musibetler karşısında insanın hayatta ihtiyaç duyduğu gerçek teselli ve dayanak noktasının dinden soyutlanmış bir bakış açısıyla elde edilebileceği iddiası anlaşılmaktadır. Zira şair yeniden diriliş, cennet, tevekkül, sevap gibi dinî kavramları kullanmaksızın zorluklara göğüs germeyi ve ölümden korkmamayı tavsiye etmektedir. Çalışmada böyle bir iyimserlik ve tesellinin imkânı mezkûr şiir üzerinden tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili Belagati, Mehcer Edebiyatı, Arap Şiiri, İliyyâ Ebû Mâdî, İyimserlik.*

On the Possibility of a Consolation Isolated from Religion: Falsafa al-Hayat Ode by İliyyâ Abû Mâdî

Abstract

Since the second half of the 19th century, when the Ottoman Empire entered the process of disintegration, many people from Lebanon, Syria, Palestine and Jordan immigrated to America for sociopolitical reasons. Among these immigrants, who suddenly found themselves in a completely different world, writers with literary competence came together and established associations. The literary products presented by this intellectual group, which will be defined as "Mahjar Literature" in the future, are the subject of literary studies with the expansions they bring to form and content. In this study, a poem of İliyyâ Abû Mâdî, one of the prominent names of Mahjar literature, which calls for an optimistic outlook on life, has been examined. The poet defends the principles and justifications of having a positive view of life in his poetry. It has drawn our attention that the poet tried to look optimistically even to an inevitable reality such as death, but did not refer to religious references while doing this. When we look at the whole poem, it is understood that the real consolation and support point that people need in life can be obtained with a perspective isolated from religion. Because the poet advises to face difficulties and not be afraid of death without using religious concepts such as resurrection, heaven, tawakkul and thawab. In the study, the possibility of such optimism and consolation is discussed through the aforementioned poem.

Keywords: *Arabic Language Rhetoric, Mahjar Literature, Arabic Poetry, İliyyâ Abû Mâdî, Optimism.*

Giriş

Şiir, roman, öykü vb. türleriyle edebî eserlerin sayılamayacak kadar çok farklı içeriklerinin ve amaçlarının olması yapıtın kendisinden çok ona muhatap olacak kitlelerin manevi ihtiyaçlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı edebiyattan beklenen şeyin ne olduğu sorusuna verilebilecek cevap çok fazladır. Zira her insanın hayattan beklentisi kendisine göre farklı olduğu gibi hayatı ve insanı yansıtan edebiyatın da her bireye sunacağı bir tarafı vardır. Kimisine göre edebiyat, stresten bir nebze olsun uzaklaşma aracıdır. Bir başkasına göre ise duygusal boşluğun tatmin edilme ihtiyacıdır. Ne ilginçtir ki gülmek isteyen de ağlamayı arzu eden de edebiyata başvurur.

Arap şiirinde Cahiliyeden itibaren şairler başta methiye olmak üzere gazel, fahir, mersiye, hiciv vb. temaları işlemişlerdir. İslamiyet'le birlikte bu temalara zühd, hikmet, aşk-ı ilahî, meth-i nebî ve tasvir gibi yenileri eklenmiştir. Şiire giren bu yeni temalar toplumda baş gösteren sosyoekonomik değişim ve dönüşümlerin göstergesi olmalıdır. Zira toplumların sosyal yapısı bir canlının bünyesi gibidir; gelişir, çevresel koşullardan etkilenir ve en önemlisi de beslendiği şeylerin tesiri altında kalır. Örneğin, *Sadr-ı İslam* denilen İslam'ın ilk yıllarında kesinlikle söylenmeyen shevî şiirler fetih hareketlerinin zirve yaptığı tarihlerde söylenir olmuş, şiir meclislerinde kadın ve içki tasvirleri başı çekmiştir. Bütün bunlar şiir hareketliliğinin toplumun kültürel yapısıyla ne kadar içli dışlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecinde olduğu son yüzyıllarının Orta Doğu'sunda siyasi otoritenin zayıflamasıyla birlikte ayrılıkçı hareketler baş gösterdi. Mezhep eksenli isyan hareketleri ortaya çıktı. Ticaret, sanayi ve tarımda yaşanan gerileme ve bunlardan da önemlisi İttihat ve Terakki döneminde uygulanan Türkçü politikalar Arap toplumlarında büyük bir memnuniyetsizliğe neden oldu.¹ Farklı mensubiyetlerle olabildiğince heterojen ve kırılğan bir yapıya sahip olan Lübnan'da yaşayan Hristiyan Araplar ve Dürzîler arasında çatışmalar meydana geldi.² Yaşanan ve onlarca yıl içerisinde teraküm eden olumsuzluklar, Amerika'ya doğru sayısız milyonları aşan bir göç dalgasını netice verdi. 1. Dünya savaşı sonrası pek çok yıkılış ve kuruluşlarla epey sancılı ve çalkantılı bir döneme sahne

1 Teysîr Cebbâra, *Târîhu'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 177-195.

2 Salîbî, *Târîhu Lubnân el-hadîs*, 115.

olan Ortadoğu'dan Amerika'ya göç etmek özellikle Hristiyan Araplar açısından bir kurtuluş olarak görüldü.³

Amerika'ya göç eden ilk Hristiyan Araplar, her ne kadar kendi dindaşlarının çoğunlukta olduğu bir ortama gitmiş olsalar da kültürel açıdan doğup büyüdüğü topraklardan bambaşka bir dünyaya gelmiş bulunuyorlardı. Hayat kilise, paskalya ve vaftiz olmaktan ibaret değildi. Dil, kültür, iklim ve tabiat çok farklıydı. Ait olmadıkları bir dünyaya ayak uydurmak zorunda kalmak onlar açısından hazmı kolay bir şey değildi. Mîhâîl Nuayme'nin ifadesiyle *asfalt, taş ve demirden müteşekkil New York adındaki bir dağda mutluluk iğnesi arıyorlardı*.⁴ Abdülmun'im Hafâcî'nin deyişiyle Mehcer edebiyatçılarının kaleme sarılması, ormanından ayrılmış bir aslanın hazînâne kükreyişi ve yuvasından ayrılmış bir bülbülün garibane ötüşünden başka bir şey değildi.⁵ Evet, ekonomik ve sosyal açıdan kendilerini daha güvende hissediyorlardı fakat insanın his dünyası ekonomik güvende olmanın huzurundan başka şeyler de arıyordu. Kısaca, Amerika'da farklı kültürden dindaşlarıyla yaşamak Lübnan'da başka bir dinden kültürdaşlarıyla hayat sürmekten daha zordu. Gurbeti tatmış Hristiyan Arapların içerisinde edebî hünere sahip olan entelektüel kesim, bu yepyeni dünyada başlarından geçen tecrübelerini ve hayata bakışlarını Amerika'nın manevi atmosferiyle mezcederek edebî form içerisinde aktarmak istediler. Düşüncelerini paylaşabilecekleri kültürel zeminler aradılar. Bunun neticesi olarak *er-Râbitatu'l-Kalemiyye* gibi güçlü dernekler, gazeteler, edebiyat dergileri vb. aracılığıyla geldikleri toprakların sesini gittikleri yerlerin sesiyle yoğurdular ve ortaya *mehcer edebiyatı* denilen bir türü ortaya çıkardılar.⁶

Mehcer Edebiyatı sadece coğrafi ve tarihî bir sınırlandırmayı ifade etmez. Aynı zamanda biçim ve içerik açısından Arap edebiyatına getirilmiş yeni bir açılımın da ifadesidir. İlk paragrafta değindiğimiz gibi bu açılım başka bir kültürle ve onların dilleriyle temasın beklendik bir sonucudur.⁷ Bu açılım, Arap olmayan unsurların İslamiyet'e girmesiyle henüz hicri ikinci yüzyılda Arap şiirinde yeni üsluplar meydana gelmesi yahut

3 Abdüddâyim, *Edebu'l-mehcer: Dirâsetun Te'sîliyye*, 13.

4 Nâ'ûrî, *Edebu'l-mehcer*, 79.

5 Hafâcî, *Kıssatu'l-edebi'l-Mehcerî*, 72.

6 Safve, *İliyyâ Ebû Mâdî ve'l-hareketu'l-edebiyeye fi'l-mehcer*, 49.

7 Şeyha, *et-Teşkîlu'l-üslûbî fi'ş-şî'ri'l-mehcerîyyi'l-hadîs*, 14.

Endülüs Araçlarının Batı kültüründen etkilenecek *müveşşah* türünü keşfetmesi kadar tabiidir. Zira edebiyat insanın duygu ve düşünce dünyasını yansıtır ve bu dünyaya etki eden şeyler de harici âlemdeki iklim, coğrafya, kültür, din vb. olgulardır. Olgular değiştikçe duygular ve duyguların tezahürü olan edebî ürünler de o nispette biçim ve içerik bakımından değişim gösterecektir.

Amerika'ya göçün beraberinde getirdiği değişimi edebiyatına taşıyan isimlerden biri olan İliyyâ Ebû Mâdî,⁸ karamsar üslubuyla tam da İngiliz romantizmini terennüm eden çağdaşları Cibrân Halil Cibrân ve Mîhâil Nuayme gibi yazarların aksine iyimser bir dil kullanmaya özen gösterdi. Hayatın ve varlığın anlamını aradığı şiirlerinin yanı sıra insanları yaşamaya teşvik eden şiirler kaleme aldı. Pek çok şiirinde inancıyla ilgili kavramlara yer veriyse de bu şiirlerinde Allah, peygamber, tevekkül, şükür, ahiret, sevap, cennet vb. dinî kavramlar kullanmamaya dikkat etti. Muhtemelen şair, iyimser olma hususunda salık verdiği şiirlerinde hangi dinî mensubiyete ait olursa olsun tüm insanlığa evrensel bir çağrıda bulunmak istiyordu. Bu çalışmada şairin bu kabilden bir şiiri olan *Felsefetü'l-Hayât* kasidesi dinden soyutlanmış bir iyimserliğin imkânı muvacehesinde incelenecektir.

1. Düşünce

İliyyâ Ebû Mâdî'nin kasidesinin omurgasını oluşturan ana düşünce, tek bir cümle ile izah edilecek olursa, "evhamın esaretinden kurtulmak" şeklinde özetlenebilir. Zira şair neredeyse her bir beyitte bu ana düşünceye göndermede bulunmakta yahut ondan kuvvet almaktadır. İnsan, henüz daha vücuda gelmemiş gelecek zamanın kaygılarını hazır zamanına taşımaktadır. Bu takdirde içinde bulunduğu zaman diliminde herhangi bir musibete maruz olmasa bile muhtemel olumsuzlukların kaygısıyla bugüne ait yaşama sevincini berbat etmektedir. Zaten dikkat edilirse kasidenin ilk beyti de bu düşünceyi vurgulayarak başlamaktadır:

أَيُّ هَذَا الشَّكَايِ وَمَا بِكَ دَاءٌ كَيْفَ تَعْدُو إِذَا عَدَوْتَ عَلِيًّا؟

Hiçbir derdi olmadığı halde şikâyet eden kişi!

8 Şairin hayatı ve şairliği hakkında Türkçede yeterli düzeyde literatür oluşmuştur. Dolayısıyla bu hususta sözü uzatmanın gereksiz olduğu düşünülmüş ve buradan doğrudan ilgili kasidenin incelemesine geçilmiştir. Şair hakkında yapılmış Türkçe çalışmalar için bk. Fazlıoğlu, "Ebû Mâdî, İliyyâ", EK-1/366-367; Demirayak, "Ebû Mâdî'nin et-Talâsim "Bilmeceler" Şiirine Bir Muâraza", 307-327.

*Sen hasta olsan nasıl olurdu acaba?*⁹

Bu beyitte vurgulanan gereksiz gelecek kaygısı tüm kaside boyunca tekrarlı bir surette yerilmiş ve bu lüzumsuz kaygıların, insanın yaşama azmini nasıl olumsuz etkilediği düşüncesi beyitler içerisinde serpiştirilmiştir. Bu beyitte ifade edildiği gibi insan, büyük bir musibetle sınanmadığı halde, öyle şeylerden haksız yere şikâyetçi olur ki şair haklı olarak şöyle sorar: Sen bir de hasta olsan nasıl şikâyet ederdin kim bilir?

Psikiyatrinin kavramıyla *anksiyete* gibi duygu bozukluklarının tedavisinde başvurulan bazı psikoterapik yaklaşımların temel düşüncesine benzer bir şekilde şair, pek çok beyitte “evhama kapılmayın” fikrini telkin edecektir:

إِنَّ شَرَّ الْجُنَاةِ فِي الْأَرْضِ نَفْسٌ تَتَوَقَّى، قَبْلَ الرَّجِيلِ الرَّجِيلًا

Yeryüzünde kendine kötülük edenlerin en şerlisi,

Ölümden önce ölümden kaçınan kişidir.

Bu beyitte yer alan *شَرَّ الْجُنَاةِ* terkihi, harfi tercüme ile *canilerin yani suç işleyenlerin en şerlisi* anlamına gelmektedir. Şair, ölüm gelmeden ölümden korkan kişilerin kendilerine çok büyük bir kötülük yaptıklarını ve hazır zamanını ölümün korkusuyla çekilmez bir hale getirdiklerini bu suretle ifade etmiştir. Ebû Mâdî'nin bu beyitte, özellikle altını çizmek istediği husus yine evhamın esiri olmamak düşüncesidir. Zira insanı bu hayatta en çok kaygılandıran şey tabii ki elbet bir gün tadacağı ölümdür fakat ölüm, dermansız bir derttir ve korkunun ecele faydası yoktur. O halde dermanı bulunmayan ve korkmakla da kaçılması mümkün olmayan ölüm gerçeğinden korkmanın faydası nedir? Korkular insan hayatını olası tehlikelerden korumak için bir yere kadar gerekli duygusal kalkanlardır. İnsan yılandan ve ateşten korkar ve onlardan uzak durur. Bu suretle yılanın zehrinden ve ateşin yangınından kendisini kurtarabilir fakat ecel geldiğinde bütün tedbirler lal, tüm korkular kör olur. Akla bile gelmeyecek basit şeyler vefata sebebiyet verir. Bu takdirde ölümden boşu boşuna kaygılanmanın neresi mantığa uyar? Şair gereksiz gördüğü ölüm korkusuyla hayatın zevkini kaçırmanın anlamsızlığı düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir:

9 Ebû Mâdî, *İlyâ Ebû Mâdî el-A'mâlu's-ş-riyyetu'l-kâmile*, 255. Felsefetü'l-Hayât başlıklı kırk beyitlik kaside bu kaynağın 255-258 sayfaları arasındadır. Bu yüzden çalışmanın devamında her beyit için ayrıca kaynak belirtmeye ihtiyaç duyulmamıştır.

لَا تُؤَدِّتُكَ السَّمَاءُ لِحَيِّ فَلِمَ إِذَا تُرَاوَدُ الْمُسْتَحْيَا؟

Sema kubbesinin altında ölümsüzlük, nasip değil hiçbir canlıya.

Ne diye öyle ise kur yapıp durursun bir imkânsıza?

Ölümden kaçışın imkân haricinde olduğu ve her canlının mutlaka ölümü tadacağına vurgulandığı bu beyitte şairin, ölüm gerçeğine teslim olmanın gereğini ve ölümsüzlüğü hayal etmenin anlamsızlığını gayet yerinde bir kelime ile ifade eder. Burada şairin alelade bir kelimeyle fevkalade bir anlamı hayalde tasvir ettiği görülür. Arapçada kişinin karşı cinsten birinin kalbine girmek ve onu elde etmek için yaptığı bilimum girişimleri ifade eden رَاوَدَ رَاوَدَ عَنْ نَفْسِهِ kalıbı,¹⁰ bu beyitte “ölümsüzlük” hakkında ustaca kullanılmıştır. Türkçede “kur yapmak” fiilini çağrıştıran رَاوَدَ *râvede* kelimesi ile şair, hulûd yani ölümsüzlüğü âşık olunan bir kadına benzeter. Evet, gerçekten de ebedî var olmak isteyen ve ölümden şiddetle korkan insan kalbi açısından ölümsüzlük, aşk derecesinde arzu edilen bir sevgili olsa da vuslatı imkânsızdır. Öyle ise mademki bu sema kubbesi altında ölümsüzlüğün vuslatı mümkün değildir, o halde neden ölümsüzlüğe kavuşmak için insan boşuna hayaller kurar veyahut ölümden kaygılanır. Şair görüldüğü gibi epey uzunca izah edilen bir anlamı, çağrışımları zengin tek ve veciz bir lafız olan *râvede* fiiliyle dile getirmiştir. Buna göre insan, gereksiz bir korku olan ölümün kaygısı ve ölümsüzlüğün vuslatı ile meşgul olup günlük mutluluğunu harap etmemelidir. Şair bu düşüncesini pekiştirmek için bir sonraki beyitle insanların yıldızların halinden ibret alması gerektiğini ifade eder:

كُلُّ نَجْمٍ إِلَى الْأَفْوَلِ وَلَكِنْ أَقَّةُ النَّجْمِ أَنْ يَخَافَ الْأَفْوَلَا

Her yıldız batacaktır elbette... Fakat yıldızın afeti batmaktan korkmasıdır.

Şairin burada sözü insanın ölüm korkusundan yıldızlara getirmesi, hakikaten de anlamlı ve isabetli olmuştur. Zira insan dünyada ortalama altmış yetmiş yıllık bir ömür sürer. Hâlbuki yıldızlar milyonlarca sene varlığını devam ettirebilmektedir. Fakat milyonlarca yıllık ömürlerine rağmen yıldızlar da gökyüzünde devrini tamamladığında gece batmakta yahut eninde sonunda sönüp gitmektedir. Bu yıldızlar için bir gerçektir ve sorun değildir. Yıldız açısından asıl sorun, kaçınılmaz bir son olan ufûl yani batıp gitmekten kaygı duymasıdır. Şair, uzun bir ömür süren ve aynı zamanda korkunç bir enerji kaynağı olan yıldızların dahi batıp gittiğini

10 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/191.

insana gösterip kısacık ömrü ile insanın beyhude ölümsüzlük peşinde koşmaması gerekliliğine yıldızlarla delil getirir.

Şairin anlamsız bir evham olarak gördüğü ölüm korkusunun yanı sıra dünyadaki diğer olası sıkıntılara ait korkuların da gereksiz bir kaygı olduğu düşüncesini telkin ettiği beyitleri vardır. Muhtemel bu dertlerden birisi de diğer insanların olumsuz düşünceleridir. İnsanlar çoğu kez başkalarının kendileri hakkındaki fena zanlarından etkilenirler. Kendisine kötü nazarla bakıldığını düşünen bir kişinin bundan müteessir olmaması yahut keyfinin kaçmaması kolay değildir. Bu yüzden insanlar çoğunlukla, haklarındaki böyle zanları düzeltmek için kuruntulara kapılır ve başkalarını razı etmenin, onların kafalarındaki kendileri hakkında oluşmuş intibaları düzeltmenin yollarını ararlar. Hâlbuki bu, hayatı çekilmez kılar. Şair böyle bir kuruntuyla mücadele etmenin gereksiz olduğunu hatta bunu elde etmenin imkânsızlığını şöyle dile getirir:

فَالَّذِي يَتَّقِي الْعَوَازِلَ يُلْقَى كُلَّ حِينٍ فِي كُلِّ شَخْصٍ عَدُوًّا

Kınayanlardan kaçınan, herkeste her zaman bir kınayıcı elbette bulacaktır.

Anlaşıldığı kadarıyla şair, başkalarının düşünceleriyle meşgul olmak ve onların kendisi hakkında güzel düşünceler taşımasına çalışmak haletini, kişinin yaşama sevincini zir ü zeber eden kuruntulardan biri olarak görür. Fakat bu da ölümsüzlük gibi elde edilmesi imkânsız bir husustur. İnsan eleştirilmekten, kınanmaktan ne kadar çok korkarsa çevresinde kendisine kınayıcı gözle bakan daha fazla kişileri bulacaktır. Bu tarzda bir duyarlılığa sahip olan kişi, evhama kapılmanın sonucu olarak belki de insanların normal davranış ve sözlerine bile olumsuz anlamlar yüklemeye başlayacaktır. Havadan nem kapar hale gelen bu tür bir aşırı duyarlılık ile kişi, zamanla her sözle hedef alındığı ve her davranışla kastedildiği düşüncesine kapılır. Dolayısıyla böyle bir paranoyak kişiliğe sürüklenmek için şairin tavsiyesi bu kapıyı hiç aralamamaktır.

Şairin, gelecek kaygısı taşımamak ve evhamın esiri olmamak düşüncesini şiir boyunca defalarca vurguladığı görülür:

فَتَمَتَّعْ بِالصُّبْحِ مَا دُمْتَ فِيهِ لَا تَخَفْ أَنْ يَزُولَ حَتَّى يَزُولَا

Sabah saatlerinde olduğun sürece sür sefasını sabahın.

Sabah vakti (güzellikleriyle) geçinceye kadar bitmesinden korkmayasın.

وَإِذَا مَا وَجَدْتُ فِي الْأَرْضِ ظِلًّا فَتَفَيَّأُ بِهِ إِلَى أَنْ يَخُولَا

Yeryüzünde bir gölge bulduysan, geçinceye kadar orada gölgelen dur.

Aslında insanın geçmiş ve gelecekle alakadar bir akıl sahibi olduğu ve bundan ötürü kendisini gelecek kaygılarından tamamen tecrit edemeyeceği şairin de kesinlikle kabul edeceği bir hakikattir. İnsan yaratılışı gereği sabah vaktinin biteceğini, sıcaktan korunduğu gölgenin devamının olmadığını bilir. Bu bilgi kendisinde bulunduğu sürece elindeki nimetlerin son bulacağından kaygısız yaşaması elbette mümkün değildir. Fakat şairin düşüncesi, bu sonlarla kesinlikle meşgul olunmaması ve tabiri caiz ise gününü gün etmesi gibi görünmektedir. Ne var ki şairin böyle bir hedonizm tavsiyesinde bulunmadığını yine aynı şiirinden anlamaktayız.

كُنْ غَدِيرًا يَسِيرُ فِي الْأَرْضِ رَفْرًا قَا فَيَسْقِي مِنْ جَانِبَيْهِ الْخُفُولَا

Yeryüzünde coşkun akan bir nehir ol. Ta ki iki yakandaki tarlaları sulayasın.

Tek başına bu söz bile şairin gününü gün etme, hayatı eğlence ve zevk ü sefa ile tüketme bağlamında o sözleri söylemediğinin kanıtı olabilir. Zira şair, diğer insanlara faydalı olacak işler yapmakla kişinin, yeryüzünde bağlara bahçelere hayat taşıyan nehirlere benzediğini ifade eder. Sadece kendini düşünerek bencilce bir hayat sürmenin insanı düşürdüğü seviyeyi de nehrin tam aksiyle vafeder:

لَا وَعَاءَ يُقْفِدُ الْمَاءَ حَتَّى تَسْتَحِيلَ الْمِيَاهُ فِيهِ وَخُولَا

Suyu kısıtlayan bir kap olma ki sular içinde çamura dönmesin.

Sular akar bir halde geniş vadilere, büyük arazilere can götürmekte iken durağan bir su birikintisine dönüştüğünde bir süre sonra o birikinti kokuşur, sinek yatağı olur ve nihayet bir bataklığa inkılap eder. Şair, diğer kâm olan insanların çalışıp faydalı olarak nehre benzediği, hodkâm olanların ise kokuşmuş bir bataklığa dönüştüğünü güzel bir üslupla ifade eder. Öyle ise buradan hareketle şairin bu telkinleriyle, son zamanlarda sıklıkla dile getirilen *Carpe Diem /Anı yaşa* sadedinde tavsiyede bulunmaya çalıştığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında şairin sözleri; yalnız günlük hazlarının peşine düş değil de *insanlara faydalı olabilmek için gününü fırsat bil, elindeki imkânlarla meşgul ol, yarını düşünerek şevkini kaybetme* şeklinde anlaşılabilir. Diğer taraftan Ebû Mâdî, büyük olasılıkla edebî bir üslup olan mübalağalı anlatımla bu sözleri söylemektedir. Dolayısıyla bu

tür telkinlerde kendisinin bir psikolog değil, edebiyatın imkânlarından istifade etmeye çalışan bir şair olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

2. Duygu

Girişte bahsedildiği gibi Ebû Mâdî, Amerika'ya göç ettiğinde çağdaşları olan diğer Mehcer edebiyatçılarının hayata kötümser bakmayı ilke edindiklerini gördü. Kendisinin de bu akımdan etkilendiği ve bu kabilen şiirler kaleme aldığı bilinmektedir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla şair, böylesine bir karamsar bakışı edebiyatçının topluma bakan mesuliyetleri açısından uygun görmemiştir. Bu açıdan onun hayata olumlu bakmaya çağrıda bulunan iyimserlik içerikli şiirleri öne çıkmıştır. Çalışma konumuzu teşkil eden bu şiirinde şairi teselli vermeye çalışan bir bilge vasfıyla görürüz. Ona göre Amerika'ya göç etmiş ve sayıları bir buçuk milyonu bulan Arap milleti, gurbette teselliye muhtaçtır. Komşu, dost ve akrabalarla çevrili vatanları Lübnan'ı terk edip bambaşka bir dünyada ecnebi duruma düşmek onlar için sarsıntı verici olmuştur. Hayata tutunabilmeleri, yeni muhite uyum sağlamaları ve en önemlisi de yaşama sevinçlerini kaybetmemeleri için kendi içlerinden birilerinin teselli ve telkinlerini bekler bir haldedirler. Ebû Mâdî, böyle bir sosyal sorumluluğu omuzlarında hissetmiş ve teselli verme duygusuyla bu türden şiirler söylemiştir. Diğer taraftan şair pek çok beytinde hayata olumlu taraflarından bakmayan hep kötü sonuçlarla meşgul olan kişilere karşı tepkilidir. Şairin tepkili bu hali şu beytinde açıkça görülmektedir:

وَتَرَى الشُّؤْكَ فِي الْوُرُودِ وَتَعْمَى أَنْ تَرَى فَوْقَهَا النَّدىَ إِكْلِيبًا

Güllerde hep diken görürsün;

Lakin üstündeki damlacıklardan (oluşan) taca kördür gözlerin.

Gece çiğ olduğunda gül çiçeğinin üzerindeki nem tabakası sabah vakti damlacıklara dönüşmektedir. Sabahın ilk ışıkları gülün üzerindeki damlacıklara vurduğu zaman goncalar bir kraliçenin başı, üstündeki parıldayan damlacıklar ise bir taç gibi görünür. Şair, elmas ve pırlantalarla süslü taç giymiş bir kraliçeye benzettiği gül goncasına dikkat çekerken gülün bu güzelliğiyle değil de sapındaki dikenleriyle meşgul olan bedbin kimselere seslenir. Onlara karşı tepkisini dile getirirken “körsünüz” diyerek sitemde bulunur.

Şair, karamsar kimselere olan tahammülsüzlüğünü gizlemez. Onların bakış açılarının ne denli yanlış olduğu dile getirirken ifadelerinde sertlik hissedilir:

لَيْسَ أَشَقَى مِمَّنْ يَرَى الْعَيْشَ مُرًّا وَيَظُنُّ اللَّذَاتِ فِيهِ فُضُولًا

Hayatı acı görenden ve lezzetleri fuzuli bilenden daha bedbaht yoktur.

Hayatı yaşanmaya değer kılacak olan şey şairin gözünde lezzetlerdir. Varlık hazlarla süslüdür ve keyif veren şeylerle tatlıdır. Bu takdirde hayatı acı bilen ve lezzetleri de boş, yalan ve fuzuli gören kimseler şekavete duçar olmaktan kurtulamaz.

Ebû Mâdî'nin hedefinde, gülmeyi kendine adeta haram kılmış mutsuzlar da vardır. Mutsuzluğu hüner bilen bu kişiler gülmeye küsmüşler ve ağlamayı marifet bilmişlerdir. Şu beytinde onlarla istihza eder:

قُلْ لِقَوْمٍ يَسْتَأْذِنُونَ الْمَآئِي هَلْ شَفَيْتُمْ مَعَ الْبُكَاءِ عَلِيًّا؟

Ağlamayı tüketmiş kimselere söyle: Ağlayarak sadra şifa mı oldunuz?

Ağlamak kişinin kendini rahatlatmasına belki yardımcı olur. Bu suretle içini dökebilir. Fakat sürekli ağlayarak ömür tüketen kişilerin başkalarına sağladığı fayda nedir? Şair bu ifadelerinde alaycı bir dil kullanmıştır.

3. Edebi Sanatlar

Şair, kasidenin yapısını edebi sanatlarla daha da muhkem bir hale dönüştürmüştür. Şairin edebi sanatlara başvurmadığı bir beyti neredeyse yok gibidir. Bu sanatlara başlıklar halinde göz atmak faydalı olacaktır. Söz sanatlarının çeşitliliğinden dolayı sözü uzatmamak adına her bir sanattan bir örnek verilecektir.

3.1. Belîğ ve Müekked Teşbih

Teşbih edatı ve benzetme yönünün zikredilmediği belîğ teşbih türünde adından da anlaşılacağı üzere veciz olduğu için belîğ denilmiştir. Şair aşağıdaki beytinde gül goncasının üzerindeki parıldayan damlacıkları, taca teşbih etmektedir. Beytin mesajı yukarıda izah edildiği için şerh etmeye gerek görülmemiştir:

وَتَرَى الشُّوْكَ فِي الْوُرُودِ وَتَعْمَى أَنْ تَرَى فَوْقَهَا النَّدىَ إِكْلِيًّا

Güllerde hep diken görürsün;

Lakin üstündeki damlacıklardan taca kördür gözlerin.

Kasidenin sonuna doğru şair, ilhamını aldığı varlığa ait öğeleri kullanır. Onlara bakıp ibret alınmasını söyler. Örneğin; insanı gece vakti karanlık değil, etrafı aydınlatan bir yıldız gibi olmasına şöyle teşvik eder:

وَمَعَ اللَّيْلِ كَوَكْبًا يُؤْنِسُ الْعَا بَاتِ وَالنَّهْرَ وَالرَّبِّي وَالسُّهُوْلَا
لَا دُجَى يَكْرَهُ الْعَوَالِمَ وَالنَّأ سَنَ فَيُلْقِي عَلَى الْجَمِيعِ سُودَلَا

Gecede nehre, tepelere ve vadilere ünsiyet veren bir yıldız ol.

Âlemler ve insanların ikrah ettiği, herkesin üzerine kara perde atan bir gece olma.

Bu beyitte “yıldız ol” ve “gece olma” ifadelerinde teşbih edatı hazfedilmiş fakat benzetme yönü zikredildiği için müekked teşbih olmuştur.

3.2. Kapalı İstiare

Teşbihin iki rüknü olan benzeyen (müşebbeh) ve benzetilenden (müşebbehun bih) benzetilen tarafın hazfedilmesiyle yapılan bu tür istiarede, benzetilen şeyin lazımlarından biri zikredilir.¹¹ Bu suretle hayalî tasvirler zihinde canlanır. Şair aşağıdaki beyitte bu tür bir istiarenin cazip bir örneğini sunar:

وَإِذَا مَا أَظْلَلَّ رَأْسَكَ هَمٌّ قَصِرَ الْبَحْثُ فِيهِ كَيْلًا يَطْوِلَا

Başına bir dert gölge ettiğinde ondan bahsi kısa tut.... Ta ki uzayıp gitmesin.

Şairin bu beytinin de çok zengin bir anlatıma sahip olduğunu ifade etmek gerekiyor. Şöyle ki insanın kafasına takılan ve onu huzursuz eden bir sorun başın üzerine çökmüş bir gölge gibidir. Çubuk ve oklava gibi cisimlerin gölgeleri öğlen vakti kısa olur. Fakat zaman geçtikçe ikindi ve akşama doğru gölge uzayıp gidecektir. Gölgenin uzunluğu zamanla ilgilidir. Aynı şekilde insan, kafasına takılan bir sorun hakkında uzun süre düşünür ve onunla meşgul olmaya devam ederse bu sorun bir takıntıya dönüşecektir. Bu gölgeyi kısa tutmanın çaresi hakkında çok konuşmamak, onunla zihnen meşgul olmamaktır. Şair burada başa gelen sorunları doğrudan gölgeye benzetmemiş fakat “كَيْلًا يَطْوِلَا” “Uzamasın diye” ve “أَظْلَلَّ” “gölge etti” ifadeleriyle işaret etmiştir.

11 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 369

3.3. Hüsnü'l-İntihâ

Bedî' sanatlarından olan bu sanatta şair, şiiri boyunca vermek istediği mesajı en güçlü ve özlü bir şekilde yine sonda verir.¹² Ebû Mâdî'nin şiirini şu şekilde bitirmiş olması bu sanatın farkında olduğunu göstermektedir:

أَيْهَذَا الشَّكَايِ وَمَا بِكَ ذَاءُ كُنْ جَمِيلاً تَرِ الْوُجُودَ جَمِيلاً

Derdi olmadığı halde şikâyet edip duran. Güzel ol, varlığı güzel görürsün.

Son beyitte şair, tüm kasidenin bir bakıma ana fikri olan düşüncesini özlü bir şekilde ifade etmiştir. Bu beytin ilk mısraı aynı zamanda ilk beytin de ilk mısrası olmakla şair gayet estetik bir görüntü sunmaktadır.

3.4. Tıbâk

İki zıt anlamlı lafzı bir arada zikretmek olan bu sanatla şair zıtları, uyum içerisinde birbirini gösteren aynaya dönüştürmektedir. Bunun örnekleri de şiirde epey sıklıkla göze çarpmaktadır. Örneğin bir beyitte şöyle der:

كُلَّمَا أَمْسَكَ الْعُصُونَ سُكُونٌ صَفَّقَتْ لِلْعُصُونَ حَتَّى تَمِيلاً

Dalları durağanlık her tuttuğunda onları hemen alkışlar ki hareket etsin.

Şair, yaşama ve çalışma azmini kaybetmiş kişilerin kuşlardan ibret alması gerektiğini söyler. Yaşama sevinci taşıma konusunda serçe gibi minik kuşları örnek gösterir. En az on beyitte onların lisan-ı haliyle anlattıklarına dikkat çeker. Bunlardan biri olan yukarıdaki beyitte kuşların hareketsizlikten hiç hoşlanmadıklarını, bir dalı atıl vaziyette görseler hemen ona konup kanatlarıyla alkış tuttuklarını ve dalı harekete geçirdiklerini anlatır. Bu beyitte geçen "سُكُونٌ" "hareketsizlik" ve "تَمِيلاً" "meyletmek" lafızları zıt anlamlıdır. Diğer taraftan şairin kullandığı "صَفَّقَتْ" "alkış tutar" ifadesi de hayalî imgeler uyandırmaktadır. Şöyle ki sanki dallar ilgisizlikten ve yalnızlıktan sıkılmışlardır. Kuşlar onların bu cansız ve donuk hallerini anlar ve üzerlerine konarak onlara moral vermek için alkış tutarlar. Dalları da bundan mutlu olur ve onlara eşlik ederek sallanıp dururlar.

12 Cebr, *Dirâsâtun fî 'ilmi'l-bedî*, 158

Tıbâk sanatına diğer bir örnek ise şu şekildedir:

أَنْتَ لِلْأَرْضِ أَوْلَى وَأَخْيَرًا كُنْتَ مَلِكًا أَوْ كُنْتَ عَبْدًا ذَلِيلًا

İster kral ol ister zelil bir köle. Sen evvel ve ahir toprağınslın.

Bu beyitte şair insanın ölümlü bir varlık olduğunu, eninde sonunda varacağı yerin toprak olduğunu veciz bir dille ifade eder. İkinci mısradaki görüldüğü gibi مَلِكًا ve عَبْدًا kelimeleri birbirleriyle zıtlık içerisinde olmakla tıbâk sanatına örnek olmaktadır.

3.5. Tekrarlar

Şair aynı anlamdaki lafızları bir araya getirmek anlamındaki tekrarlara başvurur. Bu açıdan şairin cinas gibi söz süsleme sanatlarının yerine tekrarı tercih ettiği görülür. Örneğin aşağıdaki beyitlerde ifade tekrarı, anlamı rencide etmeyecek bir tatlılıktadır.

وَتَوَقَّعْ إِذَا السَّمَاءُ اكْفَهَرَتْ مَطَرًا فِي السُّهُولِ يُحْيِي السُّهُولَا

Gökyüzü suratını astığında Vadilerde, vadileri ihya edecek bir yağmuru bekle.

Bu beyit, olumsuz görünen hadiselerin akabinde çok güzel neticeler zuhur edeceği şeklinde gayet teşvikkâr bir mesaj ihtiva etmektedir. Kur'ân'ın ifadesiyle de şer görünen şeylerde hayırlar gizlidir. Şair bu hakikati ifade ederken gökyüzü olaylarından delil getirir. Sema kapkara bulutlarla kaplı olduğunda bu ilk bakışta canı sıkılmış ve suratını asmış birine benzer. Hâlbuki o asık suratın arkasında sema, yağmurlarla güler ve vadilere hayat gönderir. Şairin ikinci mısradaki herhangi bir anlam farklılığı olmadan السُّهُولِ kelimesini tekrar etmesi dikkat çekmektedir. Benzer bir tekrarı aşağıdaki beyitte de görürüz:

كُلُّ مَنْ يَجْمَعُ الْهُمُومَ عَلَيْهِ أَخَذَتْهُ الْهُمُومُ أَخْذًا وَبِيَلًا

Kim ki başına dertleri toplarsa, dertler onu acımasızca cezalandırır.

Bu beytin ilk ve ikinci mısraında şair الْهُمُومَ kelimesini tekrar etmiştir. Hâlbuki dert ve tasa anlamına gelen Arapçada onlarca kelime bulunmaktadır. Şairin vezni ihlal etmeden yerine kullanabileceği diğer kelimeler yerine aynı kelimeyi tekrar etmesi tekrarı bir sanat olarak görmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Bu şekilde tekrarlar bu iki beyit dışında yaklaşık on beyitte daha görülmektedir. Anlaşılan şair yeni ve farklı

kelime arayışlarıyla şiirini tekellüften uzak tutmak istemektedir.

3.6. İntak/Kişileştirme

Şiirde dikkat çeken diğer bir yön ise şairin pek çok hayvana yer vermesi ve onların lisan-ı hallerinden yararlanmaya çalışmasıdır. Ebû Mâdî'nin bilgece tavsiyeler vererek iyimserlik ve ümitvar olma konusunda rol model olarak sunduğu yardımcıları hayvanlar olmaktadır. Nâ'ûrî'nin de dikkat çektiği gibi Ebû Mâdî, edebî gücünü suyu, göğü, kuşu, bitkisi her şeyiyle çevresini kuşatan varlık âleminde alıyordu.¹³ Edebiyatta teşhis denilen bu sanatla şair bülbül, karga ve serçe gibi kuşlara beşerî özellikler verir. Serçelerin, kısacık ömürleri olmalarına rağmen mutlu olabildiklerini insanın ise onca yıl yaşamasına rağmen hayatta mutsuz kaldığını şu şekilde dile getirir:

تَتَغَاى وَعُمْرُهَا بَعْضُ عَامٍ أَفْتَبِكِي وَقَدْ تَعِيشُن طَوِيلًا؟

(Kuşlar) Ömrü birkaç yıl olduğu halde şakiyip duruyor.

Sen ise uzun bir ömür yaşadığın halde öyle ağlıyor musun?

Şairin kuşların örnek alınması gerektiğini düşündüğü diğer bir yanı ise şu beyitte dile getirilir:

وَتَعَلَّمُ حُبَّ الطَّبِيعَةِ مِنْهَا وَاثْرَكَ الْقَالَ لِلْوَرَى وَالْقَيْلَا

Tabiat sevgisini onlardan öğren. Dedikoduyla insanlara bırak.

Ebû Mâdî'nin nazarında kuşlar gündüz boyunca çiçeklere, tepelere, ağaçlara yönelip ötüp dururlar. Hiç boş durmadan kanat çırpıp, toprağı, havayı ve ağaçları şenlendirirler. Onların başkalarını çekiştirmeye, dedikodu etmeye ayıracak zamanları yoktur. Zira tabiatın sevgisi dünyalarını tamamen doldurmuştur. Şair bu yönüyle kuşları ders ve ibret alınacak bir kürsüye oturtur.

3.7. İstifham

Edebî bir sanat olarak istifham muhatabın dikkatini çekmek için edebiyatçıların sıklıkla başvurduğu bir ifade biçimidir. Ebû Mâdî'nin de bu şekilde istifhamlarda bulunduğu görülmektedir. Hatta kasidenin ilk beyti bir istifhamla başlamaktadır. "Hasta olsan kim bilir nasıl olurdu?" şeklindeki bir istifhamla sürekli bir şey-

13 Nâ'ûrî, *Edebu'l-mehcer*, 374.

lerden şikayet eden mutsuz muhatabının vicdanını harekete geçirmek ister. Diğer bir beyitte de أَفَتَبْكِي وَقَدْ تَعِيشُ طَوِيلًا؟ “Bu kadar uzun bir hayat yaşadığın halde hala ağlıyor musun?” diyerek yine şikâyetçi kişinin düştüğü kötü durumu sorgulamasını arzu eder. Başka bir beyitte de فَلِمَ إِذَا تُرَاوِدُ الْمُسْتَجِيلًا؟ “Neden imkânsız bir şeye kur yapıyorsun?” der ve ölümsüzlüğün bu dünyada mümkün olmadığını bildiğin halde ne diye ölümden bu derece anlamsız bir şekilde korkuyorsun? Diyerek akli kullanmaya davet eder.

4. Dil ve Üslup

Ebû Mâdî'nin şiirinde edebi dil özelliği olarak söylenebilecek en belirgin husus onun sade bir dil kullanmakta olduğudur. Şiirde kullandığı kelimelere dikkatle bakıldığında onun az kullanılan kelimelerden uzak durduğu ve genel okuyucu kitlesini gözettiği hemen fark edilmektedir. Fakat onun sade ve kolay bir dile başvurmuş olması şiirin kalitesi hakkında bir olumsuzluk olmamıştır. Örneğin, aşağıdaki beyitte şairin sade bir dili benimsediği açıkça görülecektir:

لَا غُرَابًا يُطَارِدُ السُّودَ فِي الْأَزْ
ضِ وَبُومًا فِي اللَّيْلِ يَبْكِي الطُّولَا

Ne yeryüzünde kurt peşinde bir karga

Ne de gece harabeler üzerine ağlayan baykuş ol.

Bu beyitte şair karga ve baykuşu bazı özellikleriyle sakınılması gereken iki figür olarak kullanır. Karga gün boyu karnını doyurmak için börtü böcek gibi haşerelerin peşinde koşar. Hayatı karnını doyurmak için değersiz şeylerin ardında tükenir. Şair böylesine bir hayatı insana yakıştıramaz. Sadece karnını doyurmak ve maişetini temin etmek için insan hasis, hakir ve ehemmiyetsiz şeylerle uğraşmamalıdır. Hayatın gayesi sadece rızkını temin etmek olmamalıdır. Diğer taraftan baykuş gibi de olmalıdır insan. Zira baykuş insanların terk ettiği evlerin çatılarına konar ve orayı yurt edinir. Adeta orada gidenlerin peşinden ağlayıp durur gibi öter. Baykuş ötüşü hazin bir ayrılık habercisine âlem olmuştur. Şair böylesine bir hayattan sakındırır. İnsan, ölüm ve gurbet gibi sebeplerden dolayı ayrı kaldığı sevdiklerinin arkasından bakarak sürekli bir matem havasında yaşamamalıdır. Geçmişe değil gelecek günlere ve onlarda karşımıza çıkacak yeni kişilere odaklanmak gerektiğini vurgular. Bu manaları aktarmak isteyen şairin bu beyitte seçtiği kelimeler ise herkes tarafından anlaşılacak basitliktedir. Baykuş ve karga üzerinden yapılan anlatım kolay anlaşılacak

bir üslupta gelmiştir. Şairin bu yönüne örnek olarak her beyit verilebilir.

Burada şairin şiirinde kullandığı fiillere yönelik bir taramanın şairin sade üslubunu ortaya çıkarması bakımından faydalı olacaktır. Aşağıdaki tabloda şairin kullandığı tüm fiiller verilecektir:

غدا	يَظَلُّ	تَمِيلَا	يَجْمَعُ
يَتَوَقَّى	تَتَغْنَى	تَعْلَمُ	أَتَى
تَرَى	تَتَلُو	أَتَرَكَ	أَرَاَحَ
تَعْمَى	تَبْكِي	يَلْقَى	أَخَذَ
يَظُنُّ	تَعِيشُ	تَرَاوَدُ	يَسْقِي
أَحْسَنُو	تَلْقَطُ	أَسْبَقُ	يَسِيرُ
أَظَلُّ	تَتَاجِي	وَجَدُ	يَطَارِدُ
قَصْرُ	تَجْرُ	تَفِيأُ	يَمْلَأُ
تَمْتَعُ	وَقْفُ	يَحُولُ	يَكْرَهُ
يَطُولُ	صَفْقُ	تَوَقُّعُ	بَاتُ
يَزُولُ	تَطْلُبُ	يَحْيِي	يُؤْنَسُ
خَافُ	أَمْسَكَ	يُبَالِي	يُوسِعُ

Bu tabloda yer alan 48 fiil şairin edebî dilde sadeliğe ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Bu fiillerin hiçbirisi orta seviyede Arapça bilen birisi için nadir kullanılan türden fiiller değildir. Hepsisi de gayet anlaşılır, günlük hayatta karşılaşılan ve şerhe ihtiyaç bırakmayan fiillerdir. Bu, şairin kolayca anlaşılacak istediğini açıkça ortaya koymaktadır denilebilir.

Şairin üslubunu gösteren diğer bir hususiyeti ise onun didaktik bir dil kullanmaya özen göstermesidir. Ebû Mâdî, sözlerinde kendi duygularını aktarmak isteyen bir romantik olmanın çok ötesinde şefkatli bir vaiz veyahut tecrübeli bir muallim olarak karşımıza çıkar. Bundan dolayı O'nu sıklıkla inşaî cümlelerden emir siygası kullanırken görürüz. Kırk beyitlik şiirin on beytine emir ve nehiy siygaları ile başlaması ve şiirin neredeyse tamamının hikemî tavsiyelerden müteşekkil olması, benimsediği “bilge üslubu”nun bir yansıması olmuştur.

Hayatın anlamı, ölüm, varlığın hakikati gibi mevzularda dinî referanslara atıfta bulunmayan şairin, تَتَلُو سُوْرَ الْوَجْدِ وَالْهَوَى تَرْتِيْلَا “Kuşlar tertîl üzere aşk ve coşku sûreleri tilavet ediyorlar” demesi açıklaması zor bir çıkıştır. Zira “sûre”, “tilavet” ve “tertîl” kıraat ilmi ile ilgili

kavramlardır. Şairin bu kavramlara özellikle yer verdiği ve bunlarla aynı kültürü paylaşmış olduğu Müslüman Araplara göz kırpmak istediği ihtimal dâhilindedir.

Ebû Mâdî, mesel olabilecek türden veciz cümleler kurarak şiirinin kolayca ezberlenmesini amaçlamaktadır denilebilir. Örneğin bir mısradaki şöyle demiştir: كُنْ جَمِيلاً تَرِ الْوُجُودَ جَمِيلاً “Güzel ol ki varlığı güzel göresin.” Emir ve cevap şeklinde kurulan böyle bir hikemî cümle hafızada kalıcı olacaktır.

Şairin, hayata karamsar bakarak diğer insanların şevklerini kıran ve onları harekettten geri bırakan kişileri hedef aldığı kullandığı üsluptan da anlaşılmaktadır. Bu yüzden şair belirli özelliklere sahip olanları tanıtmak ister: وَالَّذِي نَفْسُهُ بِغَيْرِ جَمَالٍ “Zanneden kimse”; مَنْ يَظُنُّ “Nefsinde bir güzelliğe sahip olmayan”; مِمَّنْ يَرَى الْعَيْشَ مُرًّا “Hayatı acı zanneden kimse”; فَالَّذِي يَتَّقِي الْعَوَادِلَ “Ayıplayanlardan sakınan kişi”; كُلُّ مَنْ يَجْمَعُ الْهُمُومَ “dertleri başına toplayan kişi” vb. Görüldüğü gibi şair, ism-i mevsuller kullanarak sakındırmak istediği sıfatlara sahip olan kişileri müşahhas hale getirerek somutlaştırmak ister.

Değerlendirme

Bu çalışmada Lübnan asıllı Mehcer şairi İliyyâ Ebû Mâdî'nin *Felsefetu'l-hayât* başlıklı kırk beyitlik kasidesi içerik ve edebî sanatlar açısından incelenmiş ve dinden mücerret bir hayat tesellisinin imkânının olup olmadığı sorgulanmıştır. Kaside, yaşama dair bir teselli sunması için beklenen her şeye gücü yeten bir yaratıcı inancı, ebedî hayat ümidi, kadere teslimiyet, tevekkül vb. dini inançla ilgili kavramlara hiç atıfta bulunmamaktadır. Gayet akıcı bir üslup ve sade bir dil ile şair varlığa odaklanmakta ve muhatabına varlık üzerinden dayanak noktası göstermeye çalışmaktadır. Kendisini havada ve karada kuşatan tehditlere rağmen kuşlar kısacık ömürleriyle mutlu olmayı başarmaktadır. Bülbül kafese konsa da ötüşünden taviz vermez. Nehirler gürül gürül akarak vadilere, ovalara hayat taşır. Yıldızlar karanlıkları yararak dağlara ormanlara aydınlığın ünsiyetini götürür. İnsan dışında canlı cansız tüm varlık âlemi bir faaliyet içinde dilşâd bir halde koşturup dururlar. Hâlbuki yıldızlar bir gün batacak, kuşlar kısa bir süre sonra ölecek ve nehirler ise kuruyup gidecektir. Buna rağmen sonlarını düşünmeden lezzet ve zevk içerisinde işlerine bakarlar, neşe ile ötüp cıvı cıvı yaşarlar. İnsan bunlara bakıp ibret almalı ve sonu-

nu düşünmeden gününden faydalanmayı bilmelidir. Bu tavsiyelere Allah ve ahiret inancı olan bir Müslüman edebiyat araştırmacısı olarak şöyle bir değerlendirmemiz olacak: Şairin bu tavsiyeleri, okuyucuya çalışma şevki verdiği için her hâlükârda faydalıdır. Allah ve ahiret inancına sahip kişiler için tembellik ve rehabetin bertaraf edilmesi, insanlığa faydalı amellerin özendirilmesi ve en önemlisi de varlığın sürekli bir faaliyet içerisinde olduğunun gösterilmesiyle kâinata ayak uydurmaya davet etmesi gibi açılardan kaside okunmaya değerdir. Diğer taraftan kişi hangi dine mensup olursa olsun geleceğin gereksiz detaylarıyla uğraşarak lüzumsuz yere canını sıkıyor olabilir. Kafasında geleceğe dair kötü senaryolar üreterek gününü kaygılara boğması da muhtemeldir. Böyle bir hataya Müslüman da düşebilir. Dolayısıyla şairin “Anı yaşa” kabilinden tavsiyelerinde cihanşümul nitelik bulunmaktadır. Kasidenin doğrudan dinî referanslara başvurmuş olması veyahut sahibinin gayrimüslim hüviyeti, içeriğindeki tavsiyelerin zararlı yahut faydasız olmasını gerektirmez. Bu gibi hususlardan dolayı şairin mezkûr kasidesinin okunmasının ve daha da önemlisi bir bütün halinde çevirisinin yapılarak Türk okurla buluşturulmasının fayda sağlayacağı kanaatimizdir.

Kaynakça

Abdüddâyim, Sâbir. *Edebu'l-mehcer*: Dirâsetun Te'sîliyye. Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1993.

Cebbâra, Teysîr. *Târîhu'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Ramallah: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 2015.

Cebr, Mustafa es-Seyyid. *Dirâsâtun fî 'ilmi'l-bedî'*. B.y.: Duraym li't-tibâ'a, 2007.

Demirayak, Kenan. "Ebû Mâdî'nin et-Talâsim "Bilmeceler" Şiirine Bir Muâraza". *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 307-327.

Ebû Mâdî, İliyyâ. *İliyyâ Ebû Mâdî el-A'mâlu's-şer'iyyetu'l-kâmile*. haz. Abdulkerîm el-Eşter. Kuveyt: Muessesetu Câizeti Abdilazîz Su'ûd, 2008.

Fazlıoğlu, Şükran. "Ebû Mâdî, İliyyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-1/366-367. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *Kıssatu'l-edebi'l-mehcerî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Lubnânî, 1973.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

Kemâl Salîbî, *Târîhu Lubnân el-Hadîs*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991.

Nâ'ûrî, İsâ. *Edebu'l-mehcer*. Mısır: Dâru'l-Maârif bi-Misr, ts.

Safve, Necde Fethî. *İliyyâ Ebû Mâdî ve'l-hareketu'l-edebiyye fi'l-mehcer*. Bağdat: Matbaatu'l-Hukûmet, 1945.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

Şeyha, Muhammed el-Emîn. *et-Teşkîlu'l-üslûbî fî's-şer'i'l-mehcerîyyi'l-hadîs*. Beskera: Muhammed Haydar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008-2009.