

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 6-Sayı 2-Yıl: 2022

Kocaeli **Theology** Journal
Volume:6-Issue:2-Year:2022

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık) / Biannual (June/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ - 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • Kocaeli University Faculty of Theology,
Kocaeli/TURKEY • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

• huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |

Arş. Gör. Oğuzhan Yıldız, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Arş. Gör. Ahmet Faruk Gökşun, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet EKŞİ/İslam Hukuku

Dr. Ali İhsan KILIÇ / Tasavvuf

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ/Kelam

Arş. Gör. Kazım B. Özkardaş/İslam Tarihi ve Sanatları

Arş. Gör. Zülal KILIÇ/Hadis

Yayın Kurulu / Editörler Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
- Prof. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
- Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
- Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
- Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri, Türkiye
- Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
- Doç. Dr. Ali Cançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
- Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
- Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
- Doç. Dr. Mehmet Sakı Çakır, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Uşak, Türkiye
- Doç. Dr. Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
- Doç. Dr. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye
- Pro. Dr. Peter J. Kivisto, Augustana University, Illinois, Amerika Birleşik Devletleri (America)
- Prof. Dr. Hazem Said Mohammed Montasir, Ezher Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi, Mısır (Egypt)
- Dr. Hakkı Arslan University of Münster Münster, Almanya (Germany)
- Doç. Dr. Ahmed Fadlalla Ahimeir Abakar, University of the Holy Qur'an and Islamic Sciences, Sudan
- Doç. Dr. Bağır Babayev, Naxçıvan Dövlət Universiteti, Felsefe Bölümü, Naxçıvan, Azərbaycan
- Dr. Abdulrahman al-Salimi, Ministry of Endowments and Religious Affairs, Umman
- Dr. Sham Qayyum, Soas Universty of London, İngiltere (England)
- Doç. Dr. Admir Muloosmanovic, International University of Sarajevo, Saraybosna (Sarajevo)
- Doç. Dr. Tariq Mohammed Noor, University of Khartoum, Sudan
- Dr. Reşad Asgerov, Bakü Devlet Üniversitesi, Azərbaycan
- Dr. Pieter Coppens, Vrije Universiteit, Amsterdam, Hollanda

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Nader Edelbi

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Dr. Ahm Ershad UDDIN

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

- Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE |
- Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/ TÜRKİYE | Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE | Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE | Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/ TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Öğ. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published-before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.



Kocaeli İlahiyat Dergisi Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Turkey
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

Index Bilgisi / index information

Kocaeli İlahiyat Dergisi Index Copernicus tarafından taranmaktadır



<https://journals.indexcopernicus.com/search/form?search=kocaeli%20ilahiyyat>

Yazarlar, Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif haklarına tamamen sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı kapsamında açık erişim olarak yayımlamayı kabul ederler.

The authors fully own the copyrights of their works published in the Kocaeli Journal of Theology and agree to publish their works as open access under the Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ **ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI**

1. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
2. Kocaeli İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih ve Sosyoloji öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.
3. Kocaeli İlahiyat Dergisi; araştırma makalesi, derleme, çeviri, araştırma notu, teknik not, kitap değerlendirmesi/inceleme ve otobiyografi türü çalışmaları kabul eder.
4. Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %50'sini geçmemek üzere İngilizce ve Arapça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.
5. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır. Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Kasım, Haziran sayısı için ise 15 Mayıs'tır. Makale başvurusunun yoğunluğuna göre dergi daha erken makale gönderimini kapatabilir.
6. Kocaeli İlahiyat Dergisi'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
7. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 14.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
8. Başvuru esnasında 200-250 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır.
9. Çalışmalardaki atf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atf Sistemi kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/>
10. Dergimizde yayımlanan yazıların tüm telif hakları yazarlarına aittir. All copyrights of the articles published in our journal belong to the authors

TR DİZİN'İN ZORUNLU TUTTUĞU ETİK KURUL KARARI

1. Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplama gereken çalışmalar/makaleler için alınması zorunludur.
2. Yazarın bağlı olduğu üniversitenin Etik Kurul'undan onay almış olması gereklidir.
3. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir.
4. Makalenin yöntem kısmında veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır.
5. Onay belgesi DergiPark'a ek dosya olarak eklenmelidir.
6. TR Dizin'in Etik Kurul onayına dair görüşü için bk. <https://trdizin.gov.tr/tr-dizin-dergi-degerlendirme-kriterleri/>

Etik Kurul İzni Gerektiren Araştırmalar

1. Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
2. İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
3. İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
4. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
5. Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.

Bu çerçevede dergimizde değerlendirmeye alınacak çalışmalarda;

1. Olgu sunumlarında "Bilgilendirilmiş onam formu"nun alındığının belirtilmesi,
2. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
3. Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
4. Editörler, değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlar. Editörler, çalışmada kullanılan konularda etik kurulun onayı, deneysel araştırmalarla ilgili hiçbir izin olmadığında çalışmayı reddetme sorumluluğuna sahiptir. Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca makale ilk/son sayfasında yer verilmelidir. Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.

Açık Erişim Politikası: Kocaeli İlahiyat Dergisi Açık Erişimli bir dergidir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanmış makalelere erişim için abonelik gerekmez, erişim ücreti talep edilmez, makalelere erişim ve kullanılması için herhangi bir kısıtlama yoktur. Ancak bu lisansa göre eser dergiye atf verilerak indirilebilir ya da paylaşılabilir ancak değiştirilemez ve ticari amaçla kullanılamaz.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin içeriği Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. Kocaeli İlahiyat Dergisi, açık erişim politikası kapsamında da kütüphanelerin dergi içeriğini kütüphane katalog kayıtlarına almalarını önermektedir.

Arşivlenme: Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti: Kocaeli İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Yazarlara da herhangi bir ücret ödenmemektedir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Kocaeli İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk.

COPE Yönerge Türkçe). Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay Kararları (20/01/2018) Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımalarıdır. Hakemli makaleler bilimsel metodları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir.

Bk. İngilizcede Yayınlanan Bilimsel Makalelerin Yazar ve Çevirmenlerine Yönelik EASE (European Association of Science Editors) İlkeleri

Yazarlık Hakkında Temel İlkeler

1. Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.
2. İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir
3. Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır. Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metodlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

Yazarın Sorumlulukları

1. Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
2. Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
3. Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

Hakemliklerin Sorumlulukları

1. Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
2. Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
3. Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
4. Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

Editöryal Sorumluluklar

1. Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
2. Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
3. Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
4. Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
5. Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır. Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır. Okuyucu Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman huseyin.okur@kocaeli.edu.tr adresine mail atarak şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan TURNITIN aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Ön İnceleme ve İntihal Taraması:

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve TURNITIN programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'ten az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Alan Editörü İncelemesi:

Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur.

Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.

Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 100 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.

Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir.

Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması:

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü:

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü:

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

Türkçe Dil Kontrolü:

Hakem sürecinden geçen çalışmalar Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

İngilizce Dil Kontrolü:

Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Yayın Kurulu İncelemesi:

Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu'nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

Dizgi ve Mizanpaj Aşaması:

Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

YAZIM KURALLARI

1. Kocaeli İlahiyat Dergisine gönderilen yazılan İsnad Atıf sistemi 2. Versiyona göre düzenlenmelidir. (<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>)

2. Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.

3. Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılacak telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.

4. Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla kırk (40) sayfa, Microsoft Office Word programında 'Times News 12 punt büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır.

5. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 3, sol 3 ve alt 3 cm olarak ayarlanmalıdır.

6. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 9 punt 'Garamond, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmemiş olmalıdır.

7. Arapça metinlerin tümü metin içinde 'Traditional Arabic' fontu, 14 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

8. Makaleler 200-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

9. Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığı dipnotlar olarak belirtilmelidir.

10. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. Editör, yazıların imlâsı ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

11. Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.

12. İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.

13. Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

14. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır. Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 15 Kasım, Haziran sayısı için ise 15 Mayıs'tır. Makale başvurusunun yoğunluğuna göre dergi daha erken makale gönderimini kapatabilir.

15. Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 14.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.

16. Başvuru esnasında 200-250 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır.

17. Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: <https://www.isnadsistemi.org/>

18. Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.

19. Makale sonunda, Kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

Etik Beyan / Ethical Statement:

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

Yazar(lar) / Author(s) Asiye Aykıt - Gülistan Kızıleniş

Finansman / Funding:

Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: GK (%55), AA (%45)

Veri Toplanması / Data Collection: GK (%70), AA (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: GK (%60), AA (%40)

Makalenin Yazımı / Writing up: GK (%80), AA (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: GK (%90), AA (%10)

Çıkar Çatışması / Competing Interests:

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Makale Başlığı ve Yazar İsmi

Gönderilen metinde ilk sayfada yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

Örnek:

Abdullah Kahraman

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
İstanbul, Turkey

a.kahraman69@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9473-7358

Başlıklandırma

Başlıklandırma Formatı: Ondalık Sistemde olmalıdır. Bk. İSNAD: <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/2-yayinin-adi-ve-basliklandirma/>

Örnek:

Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri

Öz: *Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/4-oz-ve-ozet-yazimi/>

Anahtar Kelimeler: * Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/5-anahtar-kelimelerin-secimi/>

The Works of Ottoman Scholars on Abû Hanifa's Articles of Faith

Abstract:

Keywords:

Giriş

1. Ebû Hanîfe ve Akâid Risâleleri

2. Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri Üzerine Yapılan Çalışmalar

2.1. Fikhü'l-ekber'in Tercüme ve Şerhleri

2.1.1. Tercümeleri

2.1.2. Şerhleri

2.2. Fikhü'l-ebzat'ın Tercüme ve Şerhleri

2.2.1. Tercümeleri

2.2.2. Şerhleri

2.3. Âlim ve'l-müteallim'in Tercüme ve Şerhleri

2.3.1. Tercümeleri

2.3.2. Şerhleri

2.4. Risâle'nin Tercüme ve Şerhleri

2.4.1. Tercümeleri

2.4.2. Şerhleri

2.5. Vasıyye'nin Tercüme ve Şerhleri

2.5.1. Tercümeleri

2.5.2. Şerhleri

Sonuç

Ek

Kaynakça

Kocaeli İlahiyat Dergisi

Baş Editör

Doç. Dr. Hüseyin OKUR

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

Erken Dönem Şîa Hadis Kaynaklarında Gaybete Dair Rivayetlerin
Mevcut Olmaması Problemi Üzerine: Küleynî ve Nu'mânî Özelinde..... 393-420

Abdülhamit ERDİNÇ

İhyâü'l-Kulûb İsimli Eser Bağlamında Şeyh Mahmud el-Kürdî'nin
Tasavvufa Dair Hikmetleri..... 421-470

Mevlüt ÖZÇELİK

Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî'de Kadîm-Hâdis Ayırımı..... 471-496

Harun ÇAĞLAYAN

Kur'ân-ı Kerîm Elif-Bâsî ve Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal İsimli Eserin
Kur'ân Tedrisi Açısından Değerlendirilmesi..... 497-516

Mehmet ÖZÜDOĞRU-Ahmet GÖKDEMİR

Madrassa Education In Pakistan Context: It's History And Structure..... 517-534

Farkhunda JABEEN

Protestan Reformunda Philip Melanchthon'un Yeri ve Evharistiya Anlayışı..... 535-564

Merve DEMİREL

İslâm'ın Erken Döneminde Ribâ Yasasının Şer'î Temelleri..... 565-604

Doç. Dr. Ahmad HERSH / Doç. Dr. Mahmut SAMAR

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları 605-630

Mehmet Maşuk ACAR-Muhammet Fatih GENÇ

Kuzey Afrika Tasavvufunda Semâ' Müdâfaası: İbn Acîbe Örneği..... 631-652

Ramazan EMEKTAR

Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil ve Tenkidi.... 653-688

Hasan KÜÇÜKOSMAN

Devletlerarası Hukuk Bağlamında Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ve
Müşriklerle Münasebetleri..... 689-716

Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ

Toplantı Özeti

II. Uluslararası İslâm Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu "Kurban"..... 717-727

Abdulmuid AYKUL



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli **Theology** Journal

**ERKEN DÖNEM ŞİA HADİS KAYNAKLARINDA GAYBETE DAİR
RİVAYETLERİN MEVCUT OLMAMASI PROBLEMİ ÜZERİNE:
KÜLEYNÎ VE NU'MÂNÎ ÖZELİNDE**

**ON THE PROBLEM OF THE NONEXISTENCE OF AKHBÂR ABOUT
OCCULTATION IN EARLY SHĪA HADĪTH SOURCES: SPECIFIC TO
KULEYNĪ AND NU'MÂNĪ**

Abdülhamit ERDİNÇ

Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İzmir/Türkiye
keremerdin@yahoo, <https://orcid.org/0000-0002-4738-5142>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7443888>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03 Eylül 2022 / 03 September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Kasım 2022 / 12 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 393-420

Cite as / Atıf: Erdinç, Adülhamit. "Erken Dönem Şia Hadis Kaynaklarında Gaybete Dair Rivayetlerin Mevcut Olmaması Problemi Üzerine: Küleynî ve Nu'mânî Özelinde [On the Problem of the Nonexistence of Akhbâr About Occultation in Early Shīa Hadīth Sources: Specific to Kuleynī and Nu'mânī]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 393-420.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN ACCESS INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Şii gruplar arasında Ehl-i sünnet'ten farklı olarak ele alınan dinî liderlik (İmâmet) meselesi, buna bağlı olarak Resûlullah'tan sonra kimin halife ve imam olacağı hususu Şîa'nın en önemli meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ehl-i sünnet açısından Hz. Peygamber (s.a.v.) ölüm döşegindeyken bu sorun bey'at ve şûra mekanizmaları devreye sokularak çözüme kavuşturulmuştur. Ancak ashâbın çözümünü reddeden ve bu tasarrufu bir "gasp" aracı olarak görüp karşı çıkan İsnâaşeriyye İmâmiyesi son tahlilde Ehl-i beytin hakkını teslim etmediklerini iddia ederek sahâbenin çoğunu hıyanetle suçlamışlardır. Onlar sahâbe-i kirâmın bu konudaki rivâyetlerini reddetmişler ve Hz. Ali etrafında bir alternatif bakış açısı geliştirmek suretiyle, bu tezi destekleyen ve kuvvet veren bazı ashâbın rivâyetlerine dayanarak farklı bir sünnet ve hadis algısı oluşturmaya gayret etmişlerdir. Bu konuda onlara ait ilk dönem eserlerdeki rivâyetler, bu amaca yöneliktir.

Bu makalede ilk dönemden itibaren ortaya konan bu iradenin en önemli sonucu olan imâmetle doğrudan bağlantılı olarak ele alınan gaybet süreci ve gaybeti destekleyen rivâyetlerin değerlendirilmesi yapılacaktır. Ayrıca bu konu çerçevesindeki gaybete dair *ahbâr*'ın aslında varlığı tartışmalı mâsum son imamdan sonra tarih sahnesine çıkıp çıkmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Gaybet-i kübrânın başlangıç tarihi olan hicri 329 ile birlikte bu türden haberlerin Şîa muteber kitaplarında yaygınlık kazanması böylesi bir problem ile karşı karşıya olduğumuzu düşündürmektedir. Konu Küleynî'nin *Bâb fi'l-gaybe* ile Nu'mânî'nin *el-Gaybe* eserleri ile sınırlı olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Gaybet, İsnâaşeriyye İmâmiyesi, Asıllar, Kitâbü'l-gaybe

Abstract

The issue of religious leadership (imâmah), which is handled differently from Ahl al-Sunnah among Shîite groups, and accordingly, who will be the caliph and imam after the Prophet (pbuh), emerges as the most important issue of Shîa. In terms of Ahl al-Sunnah, when the Prophet was on his deathbed, this problem was solved by putting the *bey'at* and *shûra* mechanisms into action. However, the Imâmiyya Isnâashariyya, who rejected the solution of the companions and opposed this act as a means of "usurpation", claimed that they did not give the Ahl al-bayt their due in the final analysis, and accused most of the companions of treason. They rejected the narrations of the companions on this subject and by developing an alternative perspective around Imam Ali, they tried to create a different perception of sunnah and hadith based on the narrations of some companions which supported and strengthened this thesis. The narrations in their early works on this subject are for this purpose.

In this article, the process of occultation and the narrations supporting occultation will be evaluated in direct connection with the imâmate, which is the most important result of this will that has been revealed since the first period. In addition, within the framework of this subject, it will be tried to determine whether the akhbâr related unseen imam actually appeared on the stage of history after the last infallible imam whose existence is disputed. The prevalence of such news in the authoritative Shîa books with the Hijri 329, the start date of the great occultation, makes us think that we are faced with such a problem. The subject will be limited to the works of Kuleynî's *Bâb fi'l-Gayba* and Nu'mânî's *al-Gayba*.

Keywords: Hadîth, Ghayba, Isnâashariyya İmâmiyya, Kitâb al-Gayba

Giriş

İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nde gaybet düşüncesinin dayandığı rivayetler temelde Hz. Ali'nin Resûlullah'ın vasisi ve kendisinden sonraki ilahî ilmin koruyucusu olduğu konusu ile ilişkilendirilmektedir. Şia'da gaybet kavramı çerçevesinde ve bu kavramın sonucu olarak Hz. Peygamber tarafından dile getirildiği iddia edilen el-Mehdiyü'l-Müntazar hakkında yazılmış en önemli eserlerin başında İbn Ebî Zeyneb en-Nu'mânî'ye (ö. 360/971) ait *el-Ğaybe* adlı eseridir. Bu eserde Hz. Ali'den nakille aktarılan bir rivayette onun talebesi olan Kümeyl b. Ziyâd'a (ö. 82/701) şöyle dediği kaydedilmektedir: "...*Basiretsizce hak ehli olanlardan olma ki, onlar ilk şüpheli şeylerde dalâlete, körlüğe, hayrete ve başboşluğa düşerler. Zira onlardan çok azı ancak Allah'ın dini üzerine sebat ettiler ve onun ipine sımsıkı sarıldılar ve asla Allah'ın müstakim olan yolundan sapmadılar.*"¹ İmâmiyye'de gaybet düşüncesine dair erken dönemde yazılmış en muteber eserlerden biri sayılan bu eserdeki rivayetin çok zorlama bir te'vil ile bambaşka bir mânaya hamledildiği görülmektedir. Nu'mânî Hz. Ali'den rivâyet diye aktardığı bu haberden hak üzere sâbit olan ve fırtınaların bile sarsamayacağı, fitnelerin zarar veremeyeceği, serapların da aldatamayacağı fırkanın İmâmiyye olduğunu iddia etmektedir. Daha da önemlisi, bu rivâyette Hz. Ali'nin, talebesine bu fırkaya ancak mâsum² imam inancıyla girilebileceğini tembihlediği zorlama yorumu dikkat çekmektedir. Bu anlamı desteklemek için de başvurulmuş başka rivâyetler de zikredilmektedir. Bunlardan birine göre, İslam'a ricâl aracılığıyla -imâmet itikadını benimsememişlerden imam ya da sikâ kişilerden başka- girenin yine aynı kişiler tarafından dinden çıkarılacağı; Kitap ve Sünnet ile İslam'a girenin ise dağlar zeval bulmadan kendisinin zeval bulmayacağı ifade edilmektedir.³ Sözünü ettiğimiz bu rivâyetlerde ve daha birçok haberlerde açıkça imâmet itikadının ya da mâsum

1 Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer el-Kâtib en-Nu'mânî, *el-Ğaybe*, thk. Fâris Hassûn Kerim (Kum: Dârü'l-Cevâdeyn, 2011), 28.

2 Mâsum, ismet kavramı ve rivâyetleri hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammad Masharib Shah Syed, *Merviyâtü'l-İsme beyne ehli's-sünne vel-İmâmiyye* (İslamabad: el-Câmi'atü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye, Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisan Tezi, 2015); a.mlf., "Dikkate Alınması ve Anlaşılması Gereken İsmet Kavramları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/2 (Aralık 2015), 205-226.

3 Muhammed Bâkır b. Muhammed et-Takî el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr el-câmi'a li dürer abbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ', 4. Baskı, 1983), 2/105; Mirzâ Hüseyin en-Nürî, *Müstedrekü'l-vesâil ve müstenbatu'l-mesâil*, (Kum: Müessesetü'Âli'l-Beyt li İhyâit-Türâs, 1987, 17/307.

imamın zikredilmemesi göstermektedir ki, ilk dönemden itibaren bu tür rivâyetler kabul görmüş ve bu sayede İmâmiyye itikadının teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Özellikle ilk dönemlerden itibaren gerek Kur'ân âyetlerinin gerekse Hz. Ali'yi ve Âl-i beyt'i öne çıkaran birçok rivâyetin aynı mantık ve bakış açısıyla değerlendirildiği görülmektedir. Elbette ki bu bakış açısı kimilerinin dediği gibi meydana getirilmek istenen imâmî hadis kaynakları faaliyetlerinin öncül şartı gibi kabul edilebilir.⁴ Bununla birlikte bu konunun İmâmiyye'de alternatif bir sünnet ve hadis anlayışının vücuda getirilebilmesi açısından hayâtî bir önem arz ettiği görülmektedir. İlk dönem Ahbârî düşüncenin önemli temsilcilerinin eserlerinde geçen gaybet ve gâib on ikinci imam ile ilgili birçok rivâyet, Usûlî ekolün hâkim olmasıyla beraber yeniden yorumlanıp değerlendirilmiştir.⁵ İmâmiyye'nin Ehl-i sünnet'in aksine ve onlara alternatif bir inanç sistemi ve dolayısıyla farklı bir literatüre dayanarak kendilerini ifade etmek istemesinin birçok sebeplerinden en önemlisi, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin (260/874) erken vefatı, ardında imâmet hususunda derin sorunların doğmasıdır. Hasan el-Askerî'nin ölümü ve geride evlat bırakıp bırakmadığı hakkındaki görüş ayrılıklarının Şiî toplumda açtığı derin problemler özellikle Ahbârî anlayış açısından ciddi krizlere sebep olmuştur. On ikinci imamın varlığı ile ilgili birbirinden farklı ve çelişkili birçok rivayetin varlığı⁶ gaybetle birlikte Ahbârî ekolün bu konuda dayandıkları rivâyetlerin tartışılır olduğunu göstermektedir. Kaldı ki bazı İmâmî fırkalar Hasan el-Askerî'nin vefat ettiğini ve ardından herhangi bir evlat bırakmadığını da dile getirmektedir.⁷ Ancak bu bağlamda unutulmaması gereken en önemli husus, İsnââşeriyye İmâmiyyesi'nin temel inançlarından biri olan yeryüzünün hiçbir zaman Allah tarafın-

4 Jonathan Brown, "Şiâ'da Hadis", çev. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl (2012), 3/6, 137.

5 Bu konuda açıklayıcı bilgiler içermesi sebebiyle bk. Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmîte Shi'ite Thought*, (Princeton: Darwin Press., İnc. 1993).

6 Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 51-52; İbrahim Kutluay, "İmamiyye Şiâsî Hadis Literatüründe Mehdiye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdi Telakkisi Ehl-i Sünnet'e Şiâdan mı Geçti?", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, Sivas: yıl (2018), 409.

7 Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fırakuş-Şiâ*, (Beyrut: Menşûrâtür-Rızâ, 2012), 105; Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât vel-fırak*, tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matbaatü Haydarî, 1922), 107-108.

dan hüccetsiz bırakılmayacağıdır.⁸ Bu inançtır ki İmâmîlerin gaybetin sebep olduğu aşılması zor durumlardan kolay bir şekilde çıkmalarını sağlamıştır. Dikkatimizi çeken husus, ilk dönem eserlerde bu konudaki baskın duyguyla yapılan rivâyetlerin çokluğudur.⁹ Kanaatimizce bütün bu yoğun faaliyetin ve hatta kimilerine göre uydurma rivâyetlerin çokluğunun doğurduğu en önemli sonuçlardan biri, İmâmiyye Temel Hadis Kaynakları'nın yeniden ve sağlıklı bir tenkit sürecinden geçirilmesi olmuştur. Hâşim Ma'rûf el-Hasenî (ö. 1403/1983) gibi ciddi Şia ulemâsı söz konusu rivâyetlerden özellikle gâli içerikli olanların ayıklanması gerektiği hususunda epey mesai sarfetmiştir. O, *el-Mevzû'ât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr* adlı eserinde uzunca bu türden haberlerin nasıl uydurulduğu konusunu ele almıştır. Hasenî bu eserinde, *Besâirü'd-derecât*, *el-Kâfi* ve *el-Vâfi* gibi Şia tarafından muteber addedilen kaynaklarda bu konuda geçen rivâyetlerin daha çok bâtinî bir bakış açısıyla üretilip yorumlandığını ileri sürmektedir.¹⁰ Ayrıca Küleynî'nin *el-Kâfi* kitabındaki hadislerin sıhhati ile ilgili ele aldığı konuda, dörtlü hadis tasnifinin İmâmiyye'de büyük bir hâdise olduğunu kabul etmekle birlikte, Cemâlüddîn Ahmed b. Tâvûs el-Hillî (ö. 673/1275) ile talebesi Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1326) sayesinde İmâmiyye'nin en muteber kaynaklarında bulunup Kur'an'ın zâhirine muhalefet eden ve karânesiz zayıf hadisler¹¹ ile herhangi bir *As'*a dayandığı tespit edilen haberleri bile itibara alan Ahbârîler'i rahatsız ettiğini dile getirmektedir.¹² Onun bu tespitinin râvi ve isnad merkezli bakış açısına sahip bir Usûlî ilim adamına ait olduğu unutulmamalıdır. Bundan dolayı bu husus lehte veya aleyhte değerlendirmelere açık bir konu olarak görülebilir. Son olarak Hasenî'nin dikkatini çektiği çok önemli bir husus var ki o da, İmâmiyye âlimlerinin uydurma rivâyetler karşısındaki gecikmiş tutumlarıdır. Ehl-i sünnet henüz V. (XI) asrın ortalarından itibaren uydurma rivâyetleri ayıklayan *-el-Mevzû'ât-* onlarca eser vermesine rağmen İmâmîler, bu konu ile ilk zaman-

8 Nu'mânî, *Gaybe*, 136.

9 Bu kaynaklardan biri de Şeyh Saduk'un *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*'dir.

10 Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzû'ât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr -arz ve dirâse-*, thk. Üsâme es-Sâ'idi (Kum: 2009), 245-251; Krş. Muhammed Meşârib Şâh Seyyid, "İsbâtü'n-nakdi'l-metnî fi'l-hadis 'inde's-Şi'a", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (Haziran 2021), 67-82.

11 Şia nazarında zayıf hadislerin farklı çeşidinin tanımı, hükmü ve onların kendi kaynaklarından örnekleri için bk. Muhammed Meshârib Şâh Sayed, "Kendi Kaynaklarından Misallerle Şii Hadis İstihlâhları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (Aralık 2021), 361-371.

12 el-Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 84.

larda ilgilenmemişlerdir.¹³ Bu durumun, İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin gerek itikad gerek amelde dayandıkları haberlerin tedvin edildiği *Asıl*'lar ve diğer kitapların sıhhatini ve değerini belirleyici bir role sahip olduğu inkâr edilemez.

Gaybet konusunda IV. (X) asırdan itibaren İmâmiyye'de başlayan ve günümüze kadar devam eden yoğun teliflerin daha çok mezhepler tarihi, kelam ve mehdi kavramı üzerine siyasi çalışmalardan ibaret olduğu görülmektedir. Gaybet meselesinin gerek IV. (X) asırdan evvel gerekse sonrasında telif edilen kitaplarda rivâyet ve hadis bağlamında ele alındığı çalışmaları tespit edemedik. Buradan hareketle çalışmamızda, imamların râvilerinden intikal edildiğine inanılan haberlerin tedvin edildiği ilk eserlerdeki metinlerin, gaybete delâlet edip etmediğine odaklandık. Bu sebeple çalışmamız tespit ettiğimiz boşluğu doldurma hususunda mütevazi adımdan ibarettir. Bu bağlamda gaybet konusuna direkt ya da dolaylı temas eden ve ülkemizde yapılan çalışmalar da bulunmaktadır.¹⁴

Aşağıda özellikle erken dönemde kaleme alınmış eserlerdeki gaybet meselesi etrafındaki haber diye rivâyet edilen metinlerden örnekler verilecek ve İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin dayandığı rivâyetlerin güvenilir olup olmadıkları ortaya konmaya çalışılacaktır. Konu özellikle *On Altı Asıl*, Küleyni'ye (ö. 460/1072) ait *Bâb fi'l-ğaybe* ile Nu'mânî'nin *Kitâbü'l-ğaybe* adlı eserleri çerçevesinde ele alınacaktır.

13 el-Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 132-133.

14 Bk. Cemil Hakyemez, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5, 2004/1 127-144; Halil İbrahim Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât*, sayı 1, 2004, 139-156; Said Amir Arjomand, "İmâmiyye Şiasî'nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihî Bir Bakış Açısı", çev. Ali Avcu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2010), 535-568; Bekir Kuzudişli, "Şiâ'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1, (2018), 59-92; Ömer Özpınar, *Şii Hadis Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları (2018); Muzir Hekim, "Gaybet-i Sugrâ ve Gaybet-i Kübrâ Dönemi", *Misbah*, 8/15, 2019, 117-154; Yusuf Oktan, "İmâmiyye Şiasî'nin Ehl-i sünnetin On İkinci İmam'ın Gaybetini Kabul Ettiği İddiasının Tenkidi Eleştirel Bir Hadis Çalışması", *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, sayı 5, (2020), 4-37; Feyza Doğruyol, "Şii-İmâmiyye'de Gaybet İnanıcının Temellendirilmesi: İlk Dönem Ahbârî ve Usûlî Argümanlar Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 41, (2021/3), 67-85; Abdülkadir Dağ, İmâmiyye Şiasî'nda Gaybet-i sugrâ, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 92. İbrahim Kutluay, "Sistematik Ahbârîliğin Kurucusu Emin el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (Haziran 2021), 13-40.

1. Gaybet Konusunda Yazılmış İlk Eserler

Ehl-i sünnet'in dinî referansları arasında Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilen Sünnet,¹⁵ İmâmiyye düşüncesinde farklı formülasyonlarla ele alınmıştır. İmâmiyye bakış açısından hareketle Sünnet denildiğinde, sadece Hz. Peygamber'in değil aynı zamanda mâsum imamların da söz, fiil ve takrirleri itibara alınmakta ve bu bağlamda herhangi bir imamdan aktarılan haberler hadis statüsünde mütalaa edilmektedir. Bunun gerekçesi olarak Resûlullah'ın ve bütün peygamberlerin Allah'tan aldıkları ilahî bilgilerin Hz. Ali vasıtasıyla kendisinden sonraki mâsum imamlara aktarıldığı inancı delil gösterilmektedir.¹⁶ Bundan hareketle büyük gaybetin başlangıç tarihi olan hicri 329'a kadar telif edilmiş ilk İsnâaşerî-İmâmî eserlerinde imamların peygamberlerin vasîleri oldukları sürekli işlenmiştir. Ancak imamların siyasî konumu¹⁷ açısından hayatî bir öneme sahip olan gaybet kavramıyla ilgili mâsum imamlar döneminde telif edilmiş birçok eserden bahsedilmesine ve temel Şîa eserlerinde isimleri zikredilmesine rağmen¹⁸ bu eserlerden çok azı günümüze ulaşmıştır. Âgâ Büzürg-i Tahrânî (ö. 1390/1970), bunun sebepleri arasında dönemin siyasî çalkantılarını ve sonradan telif edilen *Kütüb-i Erba'a* gibi benzeri eserlere yönelinmesini göstermektedir.¹⁹ Bu noktada bizi ilgilendiren

15 Şîa'dan farklı olarak burada Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirleri kastedilmektedir.

16 Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakup b. İshâk el-Küleynî. *el-Kâfi* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1946), 1/222; Etan Kohlberg, "Gaybet Öncesi Şîada İmam ve Toplum", trc. Mazlum Uyar, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 3/7 (2000), 231-232.

17 Âhîrzamanda gelecek olan mehdi inancı, İmâmiyye'de yerleşik bir inanç halini almıştır. Buna dâir yapılan araştırmalar için bk., Yusuf Benli, "İslam Tarihinde İlk Mehdi Tasavvurları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. 253-284, (Sivas), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018; Ümüt Toru, "Mehdi Düşüncesinin Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısına Etkisi ve Çağdaş Yansımaları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. 599-616, (Sivas), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018; Hüseyin Güneş, "İslam Tarihinin İlk Mehdisi: Muhammed Bin Hanefiyye", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. 135-158, (Sivas), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018; Mahmut Çınar, "Sosyo-Psikolojik Bir Beklenti Olarak Mehdiliğin Teolojik Dayanakları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. 175-190, (Sivas), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

18 İmamların gaybetinden açıkça bahseden ilk eserlerden en önemlisi ve bugün elimize ulaşanı, Nevbahtî'nin *Fırakûş-Şîa'sıdır*.

19 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfiş-şeri'a*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 3. Baskı, 1403/1983), 2/128-135.

husus, özellikle *Dört Yüz Asıl* ya da günümüze kadar ulaştığı iddia edilen *On Altı Asıl* adı verilen hadis kitaplarının kaynaklık ettiği bazı temel eserlerdeki gaybete dair rivâyetlerin ne şekilde değerlendirildiği ve ne gibi sonuçlar doğurduğudur. İsnâaşeriyye'nin Usûlî ekolü tarafından birçok râvisi sebebiyle tenkide tâbi tutulan bu *Asıllardaki* gaybet düşüncesini destekleyen birçok rivâyet, sonradan adı geçen *-Asıllar-* esas alınarak tedvin edilen Şîa temel kitaplarının vazgeçilmez başlıklarında yerlerini sağlamlaştırmışlardır.

On Altı Asılda Gaybete Dair Rivâyetlerin Mevcut Olmaması

Mâsum imamlar döneminde yazılmış birçok sayfa veya eser daha çok imamların meşhur on sekiz ashâbı ve kimine göre dört bine yaklaşan ve sikâ kabul edilen hadis râvileri tarafından meydana getirilmiştir.²⁰ İsnâaşeriyye'nin muhafazakâr ekolü olan Ahbârîler, bundan dolayıdır ki bu zaman zarfında telif edilen eserlerdeki haberlere tam bir teslimiyet ile bağlı kalmışlar, dinî ve sosyal hayatlarını bu eserlerdeki haberlere göre tanzim etmişlerdir.²¹ Ayrıca gaybet meselesinin meydana getirdiği toplumsal çalkantıları bertaraf etmek için IV. (X) hicri asrın hemen başlarında konu ile ilgili ve savunma psikolojisiyle ciddi eserlerin telifine girildiği anlaşılmaktadır.²² Ancak gerek *Dört Yüz Asıl -el-Usûlül-erba'u mie-* gerekse bunlar esas alınarak telif edilen eserlere yönelik sonradan getirilen eleştiriler -çoğunlukla râvi ve sened merkezli- dolayısıyla İsnâaşeriyye'de bu konu hep tartışmalı kalmıştır. Tartışmanın merkezindeki iddiaların temeli, adı geçen *Asıllar*'ın tamamının bizlere kadar ulaşmamasına dayandırılmaktadır. *Dört Yüz Asıl*'ın tamamının değil *On Altı Asıl*'ın günümüze ulaştığı ya da neşredildiği bilinmektedir. Ancak tekrar belirtmekte fayda var ki, bu *Asıllar*'ın sayısı ve kimlere ait olduğu meselesi uzun tartışmalara müncer olmuştur. Bu tartışmanın ana sebeplerinden biri, kavramsal olarak *asıl*-kitap karmaşasının yaşanmasıdır. Günümüz İmâmî araştırmacılarından bazıları kavram bazında yaşanan karmaşıklığa ve fikir dağınıklığına eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu meselede neyin *asıl* neyin kitap olduğu hakkında-

20 Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, 187-207.

21 Muhammed el-Emin el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, thk. Rahmetü'llah er-Rahmeti el-Erâkî, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Baskı, 2003), 112.

22 Bulut, "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnanıcının Aklileşmesi," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 175.

ki birbirine zıt görüşlerin varlığı bu konunun netleşmesine engel olmuştur.²³ Bizi ilgilendiren husus, söz konusu eserlerde gaybet ile ilgili haberlerin olup olmadığıdır. Zira en erken dönem İsnâaşerî/İmâmî eserleri olarak sunulan bu eserlerde gaybet ve onunla ilintili olan on ikinci imama temas eden haberlerin mevcut olup olmadığı konumuz açısından hayatî önem arz etmektedir. Söz konusu eserlerdeki bilgilere göre bizlere bu türden haberlerin sonradan mı ortaya atıldığı veya en başından beri var olduğu fikri hakkında bir kanaat verecektir. Bu bakımdan çalışmamızda günümüze ulaştığına inanılan ve bugün elimizde bulunan *On Altı Asıl* ile bunlar referans kabul edilerek telif edilen İmâmiyye'nin diğer kadim eserlerinin incelenmesi esas alınmıştır.

On Altı Asıl'dan ilk söz eden Şîu müellifin Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1033/1692) olduğu bilinmektedir.²⁴ Bu telifler hakkındaki tartışmaları da bir nevi en aza indirmeyi başardığı söylenen Meclisî, kendi eserinde sadece *on üç Asl*'in ismini zikretmektedir.²⁵ Çağdaşı olan Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692) ile birlikte bu *Asıllar*'ın sayısının on altıya çıkarıldığı²⁶ hakkındaki kanaatler ve yaklaşımlar bizlere bu kitapların etrafında dönen tartışmaların yersiz olmadığını göstermektedir. Bu eserlerin sıhhati hakkındaki konuyu başka çalışmalara havale ederek, İsnâaşeriyye tarafından muteber addedilen bu eserlerdeki gaybete dâir haberlerin var olup olmadığına odaklanmak istiyoruz.

On Altı Asıl'da on altı müellife ait toplam olarak 647 haber bulunmaktadır. Söz konusu kitaplarda on iki imama dair birçok rivâyetlere rastladığımız halde gaybet veya ric'at düşüncesine doğrudan temas eden herhangi bir haber bulunmamaktadır. Özellikle Hz. Ali ve Ehl-i beyt ile ilgili birçok haber bulunmakta ve bu haberlerin çoğunda Hz. Peygamber'den sonra Ali ve evladının

23 Konu hakkında bk. Muhammed Hüseyin el-Hüseyin el-Celâli, *Dirâse havle'l-usûli'l'erba'i mie*, Merkezü intişârâtî'l-a'lemî, Tahran 1394/1974, 7-12; Bekir Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, 202-224; İbrahim Kutluay, *Şiâ'da Hadis Usûlü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2020, 135-139.

24 Kuzudişli, Bekir, *Şia ve Hadis*, 209.

25 Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 1/43-45.

26 Söz konusu On Altı Asıl şunlardır: 1. Kitâb Zeyd ez-Zerrâd (34 haber), 2. Kitâb Ebî Said Abbâd el-'Uşfûrî (19 haber), 3. Kitâb Âsım b. Humeyd el-Hannât (100 haber), 4. Kitâb Zeyd en-Nersî (51 haber), 5. Kitâb Ca'fer b. Muhammed b. Şurayh el-Hadramî (123 haber), 6. Kitâb Muhammed b. el-Müsennâ el-Hadramî (64 haber), 7. Kitâb Dürüst b. Ebî Mansûr (62 haber), 8. Kitâb Abdilmelik b. Hakîm (6 haber), 9. Müsennâ b. el-Velîd el-Hannât (23 haber), 10. Kitâb Hallâd es-Sindî (8 haber), 11. Hüseyin b. Osman b. Şüreyk (44 haber), 12. Abdullah b. Yahya el-Kâhîlî (13 haber), 13. Selâm b. Ebî 'Amre (10 haber), 14. Min Nevâdir Ali b. Esbât (31 haber), 15. Alâ' b. Razîn (59 haber), 16. Kitâb Ca'fer b. Muhammed el-Kuraşî (Haber tespit edilememiştir).

insanların en faziletli olması dolayısıyla imamet onların hakkı olduğu sürekli dile getirilmektedir. Öyle ki, Ali'nin velâyetini terkedenlerin İslam'dan çıkacaklarına dair aşırı ifadeler de bulunmaktadır.²⁷ Bu haberlere göre on iki imama inanmak gereklidir. Buna ait verilen bir haberde şöyle denilmektedir: “Şüpheli yok ki Allah, Muhammed'i, Ali'yi ve onun on bir evladını ululuğunun nurundan yaratmıştır; onları yeryüzünde kendi nurunun mümessilleri kıldı. Onların Allah'a olan ibadetleri insanların yaratılmasından öncedir. O'nu öylece tesbih ve takdis ederler ki onlar, Resûlullah'ın torunları olan imamlardır.” Bir başka haberde aynen şöyle ifade edilmektedir: “Ey Ali! -Bil ki- ben, sen ve on bir evladım yeryüzünün kazıkları, dağlarıyız ve yeryüzü bizler sayesinde sabit kılındı. Eğer bu on bir evladım yeryüzünden giderse hiç kimseye bakılmaksızın dünya yok olur gider.”²⁸ Bu haberlerden başka söz konusu kitaplarda geçen haberlerde daha çok ahlâk, fazilet, hayırlı ameller, fikhî bazı konular, Ehl-i beyt sevgisi ve onlara itaat gerekliliği gibi konular üzerinde durulmaktadır. Dikkatimizi çeken bir haber de, imam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) tâbilerine ileride gelecek olan mehdîden -sâhibü's-seyf- haber vermesidir, şöyle ki: “Beni kaybetmeden önce ne isterseniz sorun; zira ben gittikten sonra sâhibü's-seyf gelinceye kadar benim gibi size ders verecek kimseyi bulamayacaksınız.”²⁹ Bu türden birçok haber adı geçen *Asıllar*'da bulunmakla birlikte gaybet düşüncesini dile getiren ve o zamanlarda imamlar tarafından gaybetin olacağı hakkında herhangi bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Bu durum, tabiatıyla gaybet kavramının daha ileriki zamanlarda ortaya çıktığı fikrini desteklemektedir. Adı geçen *Asıllar*'da bu kavram ile ilişkili sadece on iki imam ve beklenen mehdîden söz edilmesi; beraberinde haklı olarak bir takım şüpheli yaklaşımları da getirmektedir. Eğer gaybet sonraki kaynaklarda geçtiği şekilde itikadî bir mesele olsaydı, muhakkak ki ilk dönemlerde ve bilhassa asr-ı huzurda³⁰ açıkça dile

27 *el-Usûlü's-sitte 'aşer mine'l-usûli'l-evveliyeye*, thk. Ziyâüddin el-Mahmûdî, (Tâhran: Dâru'l-Hadis li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2002), 216.

28 el-Mahmûdî, *el-Usûlü's-sitte 'aşer*, 139-140.

29 el-Mahmûdî, *el-Usûlü's-sitte 'aşer*, 242.

30 Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan imâmet tartışmaları, imâmetin Ehl-i beyt tarafından temsil edilmesi gerektiği iddiasıyla desteklenmiştir. Ardından gerek bazı tâli Ehl-i sünnet kaynaklarında gerekse Şîa kaynaklarında yer alan bazı rivayet ve haberlerle bu imamların on iki kişi olacağı görüşü ilk üç hicri asırda yerleşmiş bir itikat hâline gelmiştir. Buna rağmen IV. (X) asrın başlarından itibaren gaybet fikrinin itikat meseleleri arasına sokulması tamamen söz konusu dönemin ulemâsının ictihadi ve şahsî tasarrufları olarak açıklanabilir. Bu derece önemli ve itikadî mesele arasına dâhil edilen bir konunun en başından beri ihmal edilmiş olması on iki imam görüşünün sonradan geliştirildiğini düşündürmektedir.

getirilmesi gerekirdi. Ne yazık ki bu durumun aksine İmâmiyye itikadındaki gaybet anlayışının özellikle imâmetin kime ait olduğu ile ilgili çıkan tartışma ve bölünmelerin ardından anlam bulduğunu kabul etmek gerekir.³¹ Zira gerek Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünün ardından, gerek on birinci imam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) ölümüyle kimin imam olduğu meselesi İmâmîler arasında derin bölünmelere sebep olmuştur. Gaybetin ve ric'atin III. (IX) asrın sonlarına kadar İmâmîlerde pek gündem oluşturmamasının asıl sebebi fırkalar arasındaki münakaşanın henüz şiddetli bir şekilde açığa vurulmaması olarak gösterilebilir. Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre gaybet ve ric'at düşüncesinin öncüsü Sebeiyye fırkasına dayanmaktadır. Zira onlar çok erken dönemlerde Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer'den olma oğlu Muhammed bin el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) imâmetinde direktmişler ve onun gaybete gittiğine inanmışlardır.³² Bununla birlikte gaybet düşüncesini Hz. Ali'nin hayatta olduğu zamana kadar irca edip bu meseleyi o dönemdeki gulât hareketlerine de bağlayanlar vardır. Kimi araştırmacılara göre İslam dünyasının bu mesele ile ilk tanışması Hz. Ali'nin üçüncü oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye ile birlikte -Keysânîler- başladığı ve İmâmiyye'deki vasfını³³ Hasan el-Askerî'nin vefatıyla kazandığı kabul edilebilir.³⁴ Bununla birlikte günümüzde hâkim olan anlayış, on birinci imamın bir oğlu olduğu ve er ya da geç öldürülmesinden korktuğu için saklandığı yerden çıkıp dünyayı adaletle yöneteceği³⁵ Nakledilen haberlerde açık ifadelerle gâib imamın düşmanlarının kendisini öldürmesinden ya da kendisine zarar vermesinden korktuğundan söz edildiği görülmektedir.

31 Bulut, "Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı", *İslâmiyât* 8/1 (2004), 144.

32 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tsh. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/177.

33 İlhan, Avni, "Gaybet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996; Hakyemez, Cemil, "On İkinci İmamın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Marife* 8/3 (2008), 10.

34 İmâmet konusunda yaşanan bu ihtilafı dönemle birlikte birçok fırka kendi imamının gaybete girdiğini ve ric'at edeceğini savunmaya başlamıştır. Bu fırkalar arasında, Kaysaniyye, Cârûdiyye, Bâkriyye, Ca'feriyye, Nâvûsiyye, Müseviyye ve İsmâiliyye sayılabilir. Hasan el-Askerî'nin ölümünün ardından ise gaybet çerçevesinde oluşan fırkalar arasında da Vâkıfiyye, Ca'feriyye (Cafer b. Ali el-Hâdî), Muhammediyye ve Kat'iyye gösterilebilir.

35 Abdullah Fayyâz, *Târihül-İmâmiyye ve eslâfihim min'eş-Şi'a* (Bağdat: Şebeketü Kübübi's-Şia, Matba'atü Es'ad, 1970), 80.

Bu türden rivayetlerin bedâ³⁶ anlayışıyla yorumlandığı anlaşılmaktadır. İleride bu konu ile ilgili örnekler verilecektir.

Yukarıda verilen bütün bilgilere rağmen şöyle bir problem ya da soru akla gelmektedir: İster Sebe'iyye, ister Muhammed b. el-Hanefiyye b. Ali b. Ebî Tâlib'in vefatı veya Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünün ardından onun çocukları hakkındaki ihtilaflar ya da Hasan el-Askerî'nin vefatına kadarki süreç olsun, gaybet fikrinin neden güçlü bir şekilde İmâmiyye'ye ait en eski eserlerde işlenmediğidir. Kaldı ki gaybet fikrinin kökenleri daha eskilere, İslam öncesine uzandığı, mehdî ve mesih ile alâkalı olduğu halde ve uygun zemin ve şartların oluşmasına rağmen, on iki imam anlayışının *Asıl* denilen eserlerde yer almasına mukabil, gaybetin neden daha geç dönemde yazılan İmâmî eserlerde işlenmesinin cevaplandırılması gerekmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatının akabinde İmâmiyye'de meydana gelen derin buhrandan dolayı İsnâaşeriyye'nin kendi içerisinde bütünlüğünü muhafaza edebilmesinin tek ve yegâne yolu, "gaybet" ve "ric'at" fikrinin (Hasan el-Askerî'nin olduğu inanılan oğlu hakkında)³⁷ gündeme getirilmesi olmuştur. Görünen o ki, İmâmîler aleyhindeki varolan siyâsî, ictimâî ve dinî ortamın bir an evvel sistematize edilmesinin lüzumu karşısında ilk dönem Ahbârî ulemâ tarafından; *Asıllar* esas alınarak telif edilen eserlerde bu konu ciddiyetle işlenmeye başlamıştır. Bu durum, IV. (X.) asrın başına kadar telif edilen İmâmîler'e ait eserlerde gaybet konusunun açıkça neden yer almadığı hususunu izah eder mahiyettedir.

Dikkat çeken bir başka husus, bazı çağdaş Şîa ilim adamlarının gâib on ikinci imamın er ya da geç tekrar geleceğini, adaletiyle meşhur ve sikâ kişilerin haberlerine dayandırmalarıdır.³⁸ Bu yaklaşım, İmâmîler açısından gaybet krizinin atlatılmasında haklı ve makul görülürse de, böylesi ciddi bir meselelerin neden daha sonraları birtakım zorlamaları ihsas ettiren olaylar neticesinde ortaya çıktığı ve ilk dönem eserlerinde açıkça görülmediği sorusu cevapsız kalmaktadır. Bunun yanında çağdaş Şîa münekkitlerinden olan el-Burka'î,

36 el-Bedâ', Şîa anlayışına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceği anlamında kullanılan bir terimdir.

37 Kimi Şîi eserlerinde Hasan el-Askerî'nin evlat bırakmadan öldüğü dolayısıyla yerine geçecek imamı tayin etmediği belirtilmiştir. Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, 96; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, 102; Fayyâz, *Târihül-İmâmiyye ve eslâfihim mine's-Şî'a*, 79.

38 Fayyâz, *Târihül-İmâmiyye ve eslâfihim mine's-Şî'a*, 80.

Meclisî'yi tenkit bâbında gaybet ile ilgili ondan naklettiği yirmi bir haberin hepsinin râvisinin yalancı, meçhul, mezhepsiz ve cahil olduklarını iddia etmektedir.³⁹ Netice olarak gaybet konusunda İsnâaşeriyye içinde belli bir birlik sağlanmış görünse de genel olarak meselenin tartışmalı olduğu ve bu konudaki birçok rivâyetin birbiriyle çeliştiği görülmektedir.⁴⁰ Aşağıda gaybet hakkında telif edilen bazı eserlerden örnekler sunularak bu meselenin nasıl sistemli bir şekilde ve sürekli işlendiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

3. Asıllar Sonrası Gaybetin Ele Alındığı Eserler

İmâmiyye'de mâsum imam ve imâmet kavramlarıyla doğrudan irtibatlandırılan küçük gaybetten önce, gaybet inancı ile ilgili II. (VIII) asra kadar götürülen bazı teliflerden söz edilmişse de bu eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Biyografik kitaplarda ismi geçen bu eserlerden bazıları şunlardır:

- a) Ali b. Hasan et-Tâî et-Tatârî, *Kitâbü'l-ğaybe*.
- b) İbrahim b. Salih b. Enmârî, *Kitâbü'l-ğaybe*.
- c) Hasan b. Ali b. Faddâl, *Kitâbü'l-ğaybe*.
- d) Ebû Saîd Abbâd b. Yak'ûb el-'Ufûrî, *Kitâb Ebi Sa'îd el-Ufûrî*.

Bu eserlerin yanında dört eserin daha ismi verilmekle birlikte⁴¹ bunlar günümüze kadar ulaşmamıştır. Söz konusu eserlerin sadece ricâl kitaplarında ismen anılması⁴² dolayısıyla itibara alınmayı gerektirmemektedirler. Ancak Cemil Hakyemez, konu bağlamında ilgi çekici bir tespitte bulunmuştur. Ona göre adı geçen bu eserler telif edilmiş de olabilir; aykırı yaklaşımlara tahammüllü olmayan egemen İmâmî grupların iradesi tarafından sistemli ve kasıtlı bir şekilde görmezden gelinmiş veya ortadan kaldırılmış da olabilir.⁴³ Bu görüşe katılmakla birlikte ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz, zira söz ko-

39 Ebû'l-Fazl b. er-Rızâ el-Burka'î, *Kesrû's-sanem*, trc. Abdürrahim Mollazâde el-Bellûşî (Amman: Menşûrâtü Ehl-i sünne fî İrân Dâru'l-Bayârik, 1998), 252-259.

40 Daha detaylı bilgi için Bekir Kuzudişli, *Şia ve Hadis*; 187-222; İbrahim Kutluay, *Şia'da Hadis Usûlü*, 135, 139.

41 Niyazi Kahveci, "Şia-Mu'tezile Gaybet Tartışması (Kadı Abdülcebbar-Şerif Mürtazâ)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 157-158.

42 Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On ikinci İmam el-Mehdî* (Ankara: İsam Yayınları, 2016), 152.

43 Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On ikinci İmam el-Mehdî*, 153.

nusu eserlerden hiçbir muhalif fırkanın da bahsetmemesi ve onlar tarafından ortaya konmaması telif edilmedikleri fikrini öne çıkarmaktadır. Ancak bu konuda ihtiyatlı davranan araştırmacılarımız da bulunmaktadır.⁴⁴ Öyle ya da böyle, bu türden eserler yazılmış olsun veya olmasın bizi ilgilendiren konu, gaybet-i sugrâ'ya (260/874) kadar gaybet düşüncesinin İmâmîler arasında pratikte var olmasına rağmen ve imâmetle bağlantılı olarak inanç meselesine dahil olduğu halde ilk dönemdeki kaynaklarda ne rivâyet düzeyinde ne de teorik olarak üzerinde durulmadığı anlaşılmaktadır. Gaybet-i sugrâ'dan sonra telif edilmiş ve İmâmiyye'nin en muteber eserleri arasında kabul edilen Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan es-Saffâr'ın (ö. 290/903) *Basâirü'd-derecât*'ında da gaybet ve ric'at ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu eser baştan sona imamların üstün vasıfları, beşer üstü ve hatta Hz. Peygamber dışında bütün peygamberlerden üstün oldukları hakkında yüzlerce haber içermektedir. Bu hacimli eserde bile sadece on iki imam anlayışını pekiştiren hadis adı verilen metinler zikredilmektedir. Bundan da anlaşılıyor ki, İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nde gaybet ile ilgili rivâyet ve haberler IV. (X) asırda gündemi meşgul etmeye başlamıştır.

Şimdi de *Asıllar* esas alınarak telif edilen gaybet-i sugrâ'dan sonra gaybete dair bazı haberleri değerlendireceğiz. Özellikle Küleynî'nin (ö. 329/941) *Bâbü'n fi'l-ğaybe*'si, ve İbn Ebî Zeyneb en-Nu'mânî'nin (ö. 360/971) *el-Ğaybe*'si açısından bu haberlerin bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Önce Küleynî'nin eserindeki konu ile alakalı haberleri değerlendirmek istiyoruz.

3.1. Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde Gaybete Dair Rivayetler

İsnâaşeriyye'nin en muteber ve kadim eseri olan Küleynî'ye ait *el-Kâfi* adlı eserin ilk cildinde “*Bâbü'n fi'l-ğaybe*” başlığı altında gaybet ile ilgili otuz dört rivâyet bulunmaktadır.⁴⁵ Bu başlık altında verilen haberlerde -tekrarlar dikkate alınmadan-, Ca'fer es-Sâdık'tan nakille bir gaybetin olacağı, insanların imamın gaybette olduğunu bilecekleri ve bilmeleri gerektiği, aksi halde Allah'ın gazabını çekecekleridir. Habere göre gâib imam bunun farkındadır ve onları izlemektedir.⁴⁶ Yine Ca'fer es-Sâdık'tan verilen ikinci haberde gizlenmiş

⁴⁴ Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, 187-224.

⁴⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/335-343.

⁴⁶ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/333.

imamla gizli halde yapılan ibadetin daha faziletli olduğu bilgisi verilmektedir.⁴⁷ Hz. Ali'den nakledilen bir habere göre o, yeryüzünün Allah tarafından hiçbir zaman huccetten eksik bırakılmadığını -ister açıkça bilinsin, ister korku sebebiyle gizlensin- bir hutbesinde geçen duasında ifade etmektedir. Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bir başka haberde, bu emrin sahibinin bir gaybetinin olacağını söylemekte ve gaybetin dinî bir vecibe olduğunu etrafındakilere tembihlemektedir.⁴⁸ Musa b. Ca'fer vasıtasıyla verilen bir habere göre de gaybetin Allah tarafından kullarına bir imtihan olduğu vurgulanmıştır ve bu işin sahibi bir gaybet geçireceğini iletmektedir.⁴⁹ Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen diğer bir habere göre ise, mâsum imamın senelerce ortadan kaybolacağı, hakkında "öldürüldü", "helak oldu", "nereye gitti acaba?" gibi söylentilerin olacağı, gözlerin onun yokluğu sebebiyle yaşının dinmeyeceğidir.⁵⁰ Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bir rivâyette de gâib imamın durumu aynı Hz. Yusuf'un başından geçenlere benzetilmektedir. O, Allah izin verdiğinde herkese görünecektir.⁵¹ Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan bir başka habere göre çocuğun -imam- gelmeden önce -kurtarıcı sıfatıyla- bir gaybetinin olacağı ifade edilmektedir.⁵² Bir başka haberde de, Hz. Ali'nin çok düşünceli olduğu bir halde kendisinden sonra ve onun neslinden gelecek olan on birinci imamın bir gaybet ve hayret dönemi geçireceğini etrafındakilere öğütlemektedir.⁵³ Bir başka habere göre Ca'fer es-Sâdık şöyle demektedir: "*Muhakkak ki gelecek olan kâim imamın kıyamından önce bir gaybet dönemi olacaktır.*" Bu haberde onun gaybetinin sebebinin öldürülmekten korktuğu şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁴ Yine Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan bir habere göre on ikinci imamın gaybete gittiği haberinin duyulması halinde bu haberi yalanlamamaları istenmiştir.⁵⁵ Ca'fer es-Sâdık'tan verilen bir başka haberde, on ikinci imamın iki gaybetinin olacağını, birinde zamana şahit olacağı-

47 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/334.

48 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/335-336.

49 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/336.

50 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/336.

51 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/337.

52 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/337.

53 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/338.

54 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/338, 340. "ان للقائم غيبة قبل ان يقوم انه يخاف"

55 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/338.

nı ve o insanları gördüğü halde onlar onu göremeyecekleri ifade edilmektedir.⁵⁶ Musa b. Ca'fer'den aktarılan bir habere göre ise, Mülk suresi 30. âyetinin “*de ki: De ki: “Söyleyin bana: Eğer suyunuz yerin dibine çekilirse, size kaynağından akıp duran yeni ve tatlı bir suyu kim getirebilir?”* tefsirinin gâib olan imama yorumlandığını müşahede etmekteyiz.⁵⁷ Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir başka habere göre o, gâib imamın iki gaybet dönemi geçireceğini, ilkinin kısa ikincisinin uzun olacağını dile getirmektedir. Birinci gaybetinde onun yerini ancak taraftarlarının en hasları bileceğini; ikincisinde ise yerini sadece en yakın dostları -mevâli- bileceğini söylemektedir.⁵⁸ Ca'fer es-Sâdık kanalından aktarılan diğer bir haberde, gâib imamın iki gaybete gireceğini, birincisinde tekrar ailesine döneceğini, ikincisinde ise hakkında helak oldu şâyiaları çıkacağını söylemektedir.⁵⁹ Ebû Hamza adlı bir ashâbı tarafından Ca'fer es-Sâdık'a, gelecek olanın kendisi veya torunlarından biri mi olduğunu sorduğunda ona, hayır dediği kaydedilmektedir. Gâib imamın Hz. Peygamber nasıl uzun bir fetret döneminden sonra gelmişse, aynen onun gibi bir fetret döneminin akabinde dünyayı zulümden temizleyip adaletiyle dolduracağını söylemektedir.⁶⁰ Bir başka haberde Muhammed el-Bâkır, İnşikâk 16. âyetini “*Yemin ederim akşamın alaca karanlığına*” şöyle tefsir etmektedir: İmam 260 yılında kaybolacak ardından akan bir yıldız gibi ortaya çıkacak, gece karanlığında parlayacaktır. O zamanı idrâk edenin gözünün aydın olacağı müjdelenmektedir.⁶¹ Bir başka haberde imam Ebu'l-Hasan er-Rızâ, kendilerinden bu iş için Allah mutlaka doğumu gizli ancak nesebinin bilinen bir çocuğunu gönderecektir, demektedir.⁶² Ca'fer es-Sâdık'a gaybetten sonra gelecek olanın kendisi olup olmadığı sorulması üzerine onun, ben değilim, demesi.⁶³ Ca'fer es-Sâdık'a biri, sabahlayıp akşamladığında kendisine tâbi olacağı bir imam bulmadığında ne yapması gerektiğini sorduğunda, o da ona, Allah gâib imamı açığa çıkarana kadar kimi

56 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/339. “اللقائم غيبتان يشهد في احدهما المواسم يرى الناس ولا يرونه”

57 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/339.

58 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/340. “اللقائم غيبتان احدهما قصيرة والاخرى طويلة الغيبة الاولى لا يعلم بمكانه فيها الا خاصة شيعة والاخرى لا يعلم بمكانه فيها الا خاصة موالبه”

59 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/340

60 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/340. “الذي يملأها عدلا”

61 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/341.

62 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/341-342.

63 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/342.

sevdiyse sevmeye devam etmesini, kimden buğzettiyse buğzetmeye devam etmesini öğütlemiştir.⁶⁴ Bir başka habere göre Ca'fer es-Sâdık gâib imam hakkındaki şüphelerin tamamını reddettiğini görmekteyiz.⁶⁵ Ca'fer es-Sâdık kanalıyla aktarılan bir habere göre o, Müddesir suresi 8. âyetinin gâib imama delâlet etmektedir. “*Sonunda Sûr'a üflendiğinde.....*” derken burada imamın uyarılacağı ve vazifeyi teslim alacağı ana işaret vardır, denilmektedir.⁶⁶

Küleynî'nin *el-Kâfi*'sindeki gaybete dair haberlerin değerlendirilmesine geçmeden önce bir konuya temas etmek isteriz. Her ne kadar Halil İbrahim Bulut Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinin *Kitâbü'l-hücce* adlı bölümünde geçen bazı haberlerin gaybet ile ilgili olduğunu ileri sürse de,⁶⁷ kanaatimizce bu tür haberler *On Altı Asıl*'da geçen rivâyetler sınıfında olup sadece on iki imam anlayışı ve ileride zuhur edecek mehdî ile ilgilidir. Zira işaret edilip ve mehdî olarak geleceği iddia edilen on ikinci imam konusunun gaybet ve ric'at meseleleriyle ilintileri olsa da, başlı başına bir konu hükmündedir. Daha önce de belirtildiği üzere İmâmiyye'deki beklenen mehdî konusu bütün imâmî grupları ilgilendirmektedir. Ancak bu çalışmamızdaki asıl konumuz gâib on ikinci imamın gaybetine dâir haberlerin değerlendirilmesidir. Bundan öte *On Altı Asıl*, Küleynî'nin *Bâb fi'l-ğaybe* ve Nu'mânî'nin *el-Ğaybe* adlı eserlerdeki haberler dikkate alındığında, on iki imam anlayışının hangi geçerli sebeplerle gaybet düşüncesi ve itikadına dönüştüğüdür.

Küleynî'nin *el-Kâfi*'sindeki gaybete dair haberlerin değerlendirilmesine geçecek olursak; bu haberlerin çoğunda sadece bir gaybetin meydana geleceği vurgulanmaktadır. On sekiz haberde doğrudan gâib imamın bir defasında gaybete -açıkça veya imâen- girdikten sonra tekrar zuhur edeceği ifade edilmesi karşılığında üç ayrı haberde bu gaybetin iki aşamada olacağı belirtilmiştir. İki gaybet olacağını ifade eden haberlerde ayrı ayrı anlamlara -hadis-Haber yorumu açısından bunu bir problem telakki etmeyebiliriz- işaret edildiğini görmekteyiz. Aslında bu üç haber birbiriyle telif de edilebilir. Bir habere göre “gaybetân / iki gaybet” zaman açısından neyi ifade ettiği bilinmemektedir. Bi-

64 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/342. “فاحب من كنت تحب وابعض من كنت تبغض حتى يظهره الله عز وجل”

65 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/342.

66 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/343.

67 Bulut, *İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı*, 58.

rinde onun insanları göreceğini ancak onların onu göremeyeceği belirtilmektedir. Buradan küçük-büyük gaybet anlamını çıkarmanın zorlama bir te'vilden öteye geçmediği muhakkaktır. İkinci haberde ise iki gaybetten birisinin kısa diğerinin uzun olacağı ifade edilmektedir. Bu haberdeki problem, hangisinin kısa olduğunun açık olmamasıdır. Ancak inanç konusunun sübjektifliği dolayısıyla, İmâmî ulemânın sonradan adı geçen iki gaybeti küçük-büyük ve sıralamalı bir şekilde gaybet olarak formüle ettiği anlamı çıkabilir. Dikkat çeken husus, gaybet döneminin sefirler boyutunu ilgilendirmesidir. Zira iki gaybet olacağını ifade eden habere göre gâib imamın yerini -ilk gaybetinde- sadece en hâs Şîa'sı bilecektir. Eğer bu haber doğru ise, onun bir gaybetinde -büyük-ona niyâbet eden sefirleri olduğunu bütün İmâmî kaynakları müttefiktirler. Ancak haberin devamında ikinci gaybeti esnasında yerini en hâs mevalisinin bileceği belirtilmektedir ki, bu bilgiyi açıklayan ve doğrulayan herhangi bir bilgiye sahip değiliz. En muteber Şîa kaynaklarına göre de gâib olan on ikinci imam ile irtibatı bulunan ve ondan aldıkları tevki'leri tâbilerine ileten sadece dört sefirdir. Bu yönüyle adı geçen haberin İsnâaşeriyye temel hadis literatürü açısından doğrulanamayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca iki gaybet olduğunu ifade eden üçüncü haberde onun, birinci gaybetten sonra ailesine döneceği ve bundan sonra da uzun gaybete gireceği belirtilmiştir ki, bu yönde bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Böyle bir iddia temelde sağlam bir bilgiye dayanmış olsaydı en azından İsnâaşeriyye hadis literatüründe daha ciddi bir şekilde ele alınması söz konusu olabilirdi.

3.2. en-Nu'mânî'nin *el-Ğaybe*'sinde Gaybete Dair Rivayetler

İbn Ebî Zeyneb en-Nu'mânî'nin (ö. 360/971) *el-Ğaybe*'si o güne kadar alanında telif edilmiş en kapsamlı eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde 26 bâb başlığı altında 340 haber nakledilmektedir. Nu'mânî eserinin mukaddimesinde gaybetin Allah tarafından kullarına bir imtihan olduğunu, Hz. Peygamber ve Ali'nin de bundan bahsettiğini zikretmektedir. O, ayrıca bu bilginin imamdan imama tevârûs yoluyla nakledildiğini, bunun farkında olmayanların kalplerinin şüphe ile bulandığını ifade etmektedir.⁶⁸ Bu sebeple meseledeki inancını pekiştirmek için de Ca'fer es-Sâdık'tan yukarıda da zikrettiğimiz şu haberi delil olarak ileri sürmektedir: "*Bu dine ricâl ile gireni aynı ricâl dinden çı-*

68 Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 28.

karır; ancak Kitap ve Sünnet ile giren, dağlar zevâl bulmadan ona bir şey olmaz.”⁶⁹ Nu'mânî'nin gaybet ile ilgili düşüncesinin net olduğu ve hocası Küleynî'den sonra bu meselenin en büyük savunucularından biri olduğunu gösteren ifadesi aynen şöyledir: “..... Sonunda en büyük hedef olan Allah'a yakınlığı arzu ettim. Bunun yolu da, gaybette olan en son imam dâhil bütün imamlar vasıtasıyla Emîrül-mü'minin'den gelen haberlerin işaret ettiği gaybete inanmaktır. Buna inananlar hakikatin nuruna kördürler; Allah onları bilgisinden (gaybet) uzak tutmuştur.İmamların yeryüzünde hüccet olmaları gaybetin meydana geleceğine en büyük delildir...”⁷⁰ Nu'mânî bizlere on iki imam inancının gaybet düşüncesiyle nasıl kaynaştırıldığını göstermesi açısından güzel bir örnektir. Zira kendi zamanına kadar on iki imam akidesi ile gaybet düşüncesini bu şekilde formüle eden başka bir Şîa âlimine rastlamadık. Onun gaybet meselesindeki bu farklı, belki de cesur tutumu kendisinden sonra gelen Şeyh Müfid (ö. 413/947) ve Tûsî (ö. 460/1050) gibi âlimlere tesir ettiği kabul edilmektedir.⁷¹

Nu'mânî eserini tanıtırken kendisinden önceki ulemânın Hz. Ali ve ondan sonraki imamların gaybet ve diğer başka konularda rivayet ettikleri “hadisleri” cem' ettiğini söylemektedir. Ona göre bu eserindeki rivayetler, zaman ve zemin müsait olmadığı ve hıfzına muvaffak olunamadığı için nakledilmesi gerekenin çok azıdır.⁷² Nu'mânî burada sanki *Dört Yüz Asıl* vb. eserlere gönderme yapmak istemektedir. O, özellikle gaybet dönemine atfen söylediği sözlerinden de, ilk dönemden itibaren bu meselenin gündemde olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır.⁷³ Bununla birlikte, daha önce de belirttiğimiz üzere, III. (IX) asrın sonuna kadar gaybet meselesinin kendi başına ve müstakil olarak hiçbir İmâmî kaynakta dile getirilmemiştir. Sadece on iki imam ve imâmetin gerekliliği üzerinde çok sayıda eser telif edilmiştir. Nu'mânî'nin yukarıdaki ifadesinden anlayabileceğimiz mâna, onun bu türden haberleri aynı zamanda gaybet kapsamında değerlendirdiğidir. Aksi durumunda kitabına aldığını söylediği ve çok azının gaybet ile ilişkili olan haberlere ne olduğu sorusuna kendisi de cevap verememektedir. Bu konuda yapılabilecek en muhtemel savunma,

69 Nu'mânî, *el-Gaybe*, 29.

70 Nu'mânî, *el-Gaybe*, 30.

71 Bulut, *İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı*, 60.

72 Nu'mânî, *el-Gaybe*, 36.

73 Nu'mânî, *el-Gaybe*, 36. “ان يضاف الى ما روي فيها بحسب ما حضر في الوقت”

Nu'mânî'nin hocası Küleynî'nin yaptığı gibi adı geçen haberlerin on iki imam ile birlikte gaybeti de kapsayacak bir şekilde yorumlanmasıdır. Nitekim böyle olduğu bu iki şahsiyetin bu alandaki öncü çalışmaları sayesinde gerçekleşmiştir. Tarihî açıdan da bakıldığında önce imâmetin gerekliliği ve Âl-i beyt'e ait olduğu, ardından imamların sayısının on iki olduğu pekiştirildikten sonra -ki bunlar III. (IX) yüzyılın sonlarına kadar işlenmiştir- on ikinci imamın tekrar dönüşünün bir mantığa oturtulması ve haklı verilerinin dile getirilmesi gerekmektedir. Kanaatimizce İmâmiyye İsnâşerriyyesi'nde söz konusu zaman zarfında gaybet ile ilgili metinlerin değerlendirilmesinde haberlerin geçirmiş oldukları süreç bu tarihsellik dikkate alınarak daha iyi anlaşılmalıdır. Nu'mânî'nin yukarıdaki sözlerini bu bağlamda değerlendirdiğimizde konu bizim açımızdan vuzûha kavuşmaktadır.

Nu'mânî'nin *el-Ğaybe'si* toplam olarak 26 bâbtan oluşmaktadır. Konumuzun ilgilendiren kısım onuncu bâb başlığı olan *Mâ rüviye fi ğaybeti'l-İmâm el-Müntazar es-sânî 'aşer....* ile başlayan ve yirmi altıncı bâba kadar devam eden kısımdır. *Birinci bâb'ta* on ikinci imamın gaybetinin sadece onun ehil olmayanlardan korunması ve saklanması açısından olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁴ Nu'mânî hocası Küleynî'den farklı olarak gaybetle ilgili verdiği haberlerin hem çokluğu hem de gerekli gördüğü bazı yerlerde gaybeti inkâr etmenin zorluğuna örneklerle dikkat çekmektedir. Bu türden haberlere dayanarak aslında Hz. Ali, Muhammed el-Bâkır ve özellikle Ca'fer es-Sâdık'ın gaybetin olacağı hakkındaki delilleri kendi yorumlarıyla vermektedir.⁷⁵ Kimi yerlerde bu rivâyetlerin mütevâtir⁷⁶ veya sahih⁷⁷ derecede olduğuna dikkat çekmektedir. Bu tarz bir yaklaşımı Küleynî'nin *Fi'l-ğaybe'sinde* göremediğimizi burada belirtmeliyiz.

Onuncu bâbta, beklenen imamın gaybeti ile ilgili tekrarlarla birlikte 90 haber verilmektedir. Birbirinden farklı lafızlarla ve birçok haberde gâib imam hakkında bilgiler verilmektedir. Genel anlamda bu başlıktaki haberlerde gâib ve beklenen imam konusunu ele alan haberlerde onun gaybete gireceği,⁷⁸ baş-

74 Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 41-45.

75 Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 147, 153, 159, 163, 174, 178, 180, 185, 189, 190, 192, 195, 198, 202 vd.

76 Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 163.

77 Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 178.

78 Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 143.

ka bir haberde gâib imamdan, “en-nüveme” şeklinde haber verilmiştir.⁷⁹ Bu haberdeki “en-nüveme” kelimesinin insanları bildiği halde kendisinin onlar tarafından bilinmeyen kişi olduğu belirtilmiştir.⁸⁰ Bir başka haberde farklı olarak “nüveme”nin onun bildiğini insanların bilmediği şeklinde de belirtilmiştir.⁸¹ Bundan farklı olarak gâib imama değişik lafızlarla da işaret edilmektedir.⁸² Ayrıca gâib imamın durumundan bahisle onun 260/874 senesindeki inkitâından sonra tekrar -parlak bir yıldız gibi- döneceği,⁸³ bununla birlikte isminin asla telaffuz edilmemesi gerektiği⁸⁴ ifade edilmektedir. Bunun sebebi, insanların henüz bu durumu kavramamasından dolayı bunu inkâr edecekleridir.⁸⁵ Bundan dolayı adı geçen haberlerde gaybetin ileride ortaya çıkacak olan nimetlerin başlangıcı ve mukaddimesi olması yönüyle bütün bu söylenenlere karşı sabırla mukabele edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁸⁶ Bu duyguyu yoğunlaştırmak için olsa gerek imamın gaybetinin Hz. Yusuf’un Mısır zindanlarındaki durumu ile aynı olduğu dile getirilmiştir.⁸⁷ Öyle ki gâib olup dönecek olan Mehdi’nin imamların en küçükleri olduğu⁸⁸ denilerek, bu mânada doğum hâdisesinin Hz. İsa’nın doğumuyla aynı⁸⁹ olduğu dile getirilmektedir. Bunlardan başka, onun doğumunun bilinemeyeceği,⁹⁰ adının bir peygamber adı olduğu⁹¹ ve ortaya çıktığında 32 yaşında bir genç suretinde olacağı⁹² gibi haberlerle gâib imam hakkında tafsilat verilmektedir. Bu örnekler, Nu’mânî’nin gaybet düşüncesini nasıl yorumladığını göstermektedir.

79 لَا يَنْجُو مِنْهَا إِلَّا التَّوَمَةُ

80 Nu’mânî, *el-Gaybe*, 144.

81 Mirzâ Hüseyin el-Muhaddis en-Nûrî, *Müstedrekü’l-vesâil ve müstenbatu’l-mesâil* (Kum: Müessesetü Âli’l beyt, 1987), 12/301.

82 Nu’mânî, *el-Gaybe*, 147. “غيبية المتغيب” ve “المتغيب”

83 Nu’mânî, *Gaybe*, 152.

84 Nu’mânî, *Gaybe*, 153. “اياكم والتنويه”

85 Nu’mânî, *Gaybe*, 157.

86 Nu’mânî, *Gaybe*, 165.

87 Nu’mânî, *Gaybe*, 168.

88 Nu’mânî, *Gaybe*, 190-191. “اصغرنا سنا”

89 Nu’mânî, *Gaybe*, 190-191. “واوتينا الحكم صبيا”

90 Nu’mânî, *Gaybe*, 173. “ولا تعرف ولادته”

91 Nu’mânî, *Gaybe*, 184-187.

92 Nu’mânî, *Gaybe*, 194-195. “يخرج اليهم صاحبهم شابا وهم يحسبونه شيخا كبيرا”

Onbirinci bâbta toplam 17 haber verilmekte ve gâib imam gelinceye kadar İmâmîlerin vazifeleri hakkında imamlardan nakledilen rivayetler üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde gâib imam açığa çıkıncaya kadar İmâmîler'in sükûnetlerini muhafaza etmeleri⁹³, sabırla beklemeleri,⁹⁴ acele edenlerin helâk olacağı,⁹⁵ işlerini gâib imama teslim edip ona yönelenlerin necâta ereceği⁹⁶ ile ilgili emir ve nasihat içeren haberler ele alınmaktadır. Hatta bu hal üzere iken vefat edenin gâib imamın gelişine yetişmese bile kurtuluşa erenlerden olacağı hakkında haberler de nakledilmektedir.⁹⁷ Son olarak taraftarlarına, gizli olan imam harekete geçtiğinde onunla birlikte emeklemeleri gerekse bile harekete geçmeleri⁹⁸ hususu tembihlenmektedir.⁹⁹ Nu'mânî yine aynı şekilde konuları ele alarak, önce konu hakkındaki haberleri sıralamakta ve uygun gördüğü yerlerde söz konusu haberlerin gâib imamın gelişine kuvvetli deliller olduklarını iddia etmektedir.

On ikinci bâb daha çok Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle ortaya çıkan fitnelere Hz. Ali'nin dikkat çektiğine dair 20 haber ihtiva etmektedir. Buradaki haberler genellikle Ca'fer es-Sâdık kanalıyla nakledilmektedir. Söz konusu fitnelerin doğurduğu karmaşanın ardından İmâmîler'in diğerlerinden tasaffi edeceğini, kâfirin mü'minden ayrılacağını, kimin kimden üstün olacağını herkesin göreceği ile ilgili haberler nakledilirken, gâib imamın işte bu esnada ortaya çıkacağı aktarılmaktadır.¹⁰⁰ Bu konuda dikkat çeken bir haber Muhammed el-Bâkır'dan rivâyet edilmektedir. Bu habere göre o, meclisinde bulunanların gâib imam hakkındaki konuşmalarını dinledikten sonra onlara, onun -gaybettteki imam- gelişinin ancak belirli sınamalardan,¹⁰¹ berâet anlayışı¹⁰² ile diğer sapmış-

93 Nu'mânî, *Gaybe*, 200. Arap alfabesinin altıncı harfi olan "hâ", ile yazılan "ahlâs", sakinlik, muhalif görünmemek ve aynı fikirdeymiş gibi görünmekten kinayedir. "فكونوا احلاس"

94 Nu'mânî, *Gaybe*, 205.

95 Nu'mânî, *Gaybe*, 203. "هلكت المحاضير"

96 Nu'mânî, *Gaybe*, 205. "ونجا المسلمون والينا يصيرون"

97 Nu'mânî, *Gaybe*, 207.

98 Nu'mânî, *Gaybe*, 200. "فاذا تحرك متحركنا فاسعوا اليه ولو حيو"

99 Nu'mânî, *Gaybe*, 200.

100 Nu'mânî, *Gaybe*, 213.

101 Nu'mânî, *Gaybe*, 217: "تمحصوا"

102 İsnâaşeriyye'de Hz. Ebû Bkîr, Ömer ve Osman'nın imâmetini reddetmeyenlerle her türlü ilişkiyi kesmek anlamındaki terim.

lardan ayrışmadan,¹⁰³ elekten geçirilmeden,¹⁰⁴ bir umutsuzluk müddetinden sonra ve zorluklardan sonra olacağını söylemektedir. O geldiğinde zaten saadeti hak edenlerin saadete ereceğini müjdelemektedir.¹⁰⁵ Bu ve benzeri haberlerle, yaşanacak olan bu fitneler karşısında herkesin kendini doğru yere konumlandırması istenmekte ve kurtuluşa erenlerin azlığına dikkat çekilmektedir.¹⁰⁶

Nu'mânî bu başlıkta değerlendirdiği ve Hz. Ali'den nakledildiğini söylediği bir habere dayanarak İmâmî olup bu itikadından saptıktan sonra tekrar pişman olanın tövbesinin kabul edileceğini, ancak tövbe etmeden bu hâl üzere ölürse bunun kişiye fayda sağlamayacağını iddia etmektedir.¹⁰⁷ Bu haber, İsnâaşeriyye ulemâsının IV. (X.) asrın başlarından itibaren imâmet ve gaybetle ilgili itikatları hakkında bilgi vermektedir. Bu türden haberlerin bu zaman zarfında yoğun bir şekilde ele alınmasını gerektirecek en önemli sebebin, gaybet düşüncesinin bir an evvel Şiî topluma kazandırılması olduğu dikkat çekmektedir.

Nu'mânî bundan sonraki bölümlerde mehdi olan gâib imamın sıfatları üzerinde durmaktadır ki, bu ayrıntıların bazıları daha önceki eserlerde gâib imamdan çok, doğrudan gelecek on ikinci imam hakkında söylenmiştir ve bunlar gaybetten ziyade imâmet meselesini ilgilendirmektedir. Bir farla ki, Nu'mânî ile bu sıfatların yoğun bir şekilde hem imâmet hem de gaybetteki imam hakkında işlendiğini görmekteyiz. On üçüncü bâbta kaydettiği haberlerde tamamen imamın üstün vasıfları ve imâmet, imamın varlığının gerekliliği üzerinde durulmaktadır. İmâmetin asla insanların seçimine bırakılmadığı,¹⁰⁸ imamın tayininin Allah'ın ihtiyarına teallük ettiği ve O'nun tarafından desteklendiği; imamın bütün hatalardan mâsum olduğu¹⁰⁹ dile getirilirken de, konunun öznesi on ikinci imam olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada mehdînin ismi hakkındaki haberlerde dikkatimizi çeken husus, kimi haberlerin aksine bu başlık altındaki rivâyetlerde gelecek olan imamın isminin "Muhammed" olduğuna işaret edilmesidir. Zürâre b. A'yun (ö. 149/766) kanalıyla ge-

103Nu'mânî, *Gaybe*, 217: "تميزوا"

104Nu'mânî, *Gaybe*, 217: "تغريلو"

105Nu'mânî, *Gaybe*, 217.

106Nu'mânî, *Gaybe*, 215.

107Nu'mânî, *Gaybe*, 215-216.

108Nu'mânî, *Gaybe*, 229.

109Nu'mânî, *Gaybe*, 230.

len haberde bir kişinin Muhammed el-Bâkır'a mehdînin ismini haber vermesini talep etmiş, imam ona, “onun ismi benim isimdir,”¹¹⁰ diyerek talebini yerine getirmiştir. Buradaki problem, gelecek imamın isminin gizli tutulması ve anılmaması gerektiğiyle ilgili haberlerle Muhammed el-Bâkır'dan gelen bu rivayetin çelişmesidir. Yine Muhammed el-Bâkır'dan nakledildiğine göre o, bu konuyu soran muhatabına mehdînin ismi hakkında hiç kimseye konuşmadığını, eğer konuşmuş olsaydı mutlaka ona da bu bilgiyi vereceğini söylemektedir.¹¹¹ Ayrıca Nu'mânî mehdî meselesini gaybet kavramıyla birleştirmeye çalışırken Ca'fer es-Sâdık'tan verdiği iki ayrı haberde önce on ikinci imamın gelişinin Allah tarafından bir haberde bir kere,¹¹² ikinci rivâyette ise iki kere ertelendiğini,¹¹³ bunun sebebi olarak da insanların sırra sâdık kalmadıklarını göstermektedir. Bir başka habere göre ise, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi Allah'ın gazabını çektiğini ve bunun üzerine hicri 70 senesinde göndermeyi va'dettiği mehdînin gelişini hicri 140 senesine ertelediğini belirtmektedir.¹¹⁴ Buraya kadarki haberlerin gaybetten çok gelecek on ikinci imamın gelişi ile ilgili olduğu dikkatimizden kaçmamıştır. Nu'mânî'nin kendisinden önceki ulemâdan farklı olarak on ikinci imam meselesini her haberin değerlendirilmesinde gaybet ile doğrudan doğruya irtibat kurmasıdır. Bunu hemen hemen her bâbta yapmaktan çekinmemiştir. Eserinin son bölümlerinde vurguladığımız bu gerçeği açıkça verdiği örnekle de desteklemektedir. O, bu konuda aynen şöyle demektedir: “Allah sizlere rahmet etsin ey mü'minler topluluğu! Kâim'in yaşı ve gizli olmasından dolayı bilinmezliği¹¹⁵ hususunda iki Sâdık'tan sizlere gelen haberlere dikkat ediniz”, gibi ahbâr onun gizli olacağını, kimsenin onu bilemeyeceğini ve anamayacağını ifade etmekle gaybetine işaret etmektedir.¹¹⁶ Daha önceki bölümlerde mehdînin sıfatları, yaşı, tavsiyeleri, geleceği vakitle ilgili vs. bütün haberlerin ardından Nu'mânî, meseleyi gaybetle birleştirmede sakınca görmez. Onu Küleynî'den ayıran en büyük özellik bu olduğu açıkça görülmektedir.

110Nu'mânî, *Gaybe*, 236.

111Nu'mânî, *Gaybe*, 300.

112Nu'mânî, *Gaybe*, 303: “قد كان لهذا الامر وقت وكان في سنة اربعين ومائة فحدثتم به واذعتموه فاخره الله”
”عز وجل”

113Nu'mânî, *Gaybe*, 303-304: “يا ابا اسحاق ان هذا الامر قد اخر مرتين”

114Nu'mânî, *Gaybe*, 304.

115Nu'mânî, *Gaybe*, 340, “اخملنا ذكرا”

116Nu'mânî, *Gaybe*, 340.

Sonuç

İsnâşeriyye İmâmiyyesi'ne göre imamların her biri, özellikle gelecek olan on ikinci/ son imamı (mehdî) haber vermişlerdir ve her biri onun zamanında olmayı ve ona hizmet etmeyi arzulamaktadır. Hicrî ilk üç asrın sonuna kadar tasnif edilmiş olan ilk temel İmâmiyye kaynaklarındaki *ahbâr* dikkatle incelendiğine bunların tamamen imâmet merkezli oldukları görülecektir. Gerek Sünnî düşüncenin gerekse muhalif İmâmî fırkaların baskısından kurtulmak, bunun yanında gaybet ile birlikte doğan krizlerin bir an evvel atlatılmasını temin açısından hep imamın varlığının lüzumu ile ilgili eserler telif edilmiş ve bu meseleye vurgu yapılmıştır. III. (IX.) asrın sonlarına kadar yazılan İsnâşeriyye İmâmiyyesi'nin temel eserlerindeki rivâyetlerin değerlendirilmesinden sonra ulaştığımız sonuçlar şöylece özetlenebilir:

1. İmâmiyye'nin, IV.(X.) asır âlimlerinin iddia ettiği gibi gaybet meselesinin Hz. Peygamber ile Ali'nin işaret ettiği bir konu olmadığı ve buna dair nakledilen haberlerin gerçeği yansıtmadığı görülmektedir.

2. III. (IX.) asra kadar gaybet ile ilgili olduğu belirtilen eserlerin hiçbirine ulaşılmadığı bizzat İsnâşeriyye ulemâsı ifade etmektedir.

3. En erken dönem eserleri olarak kabul edilen ve bugün elimizde olan *Dört Yüz Asıl*'dan günümüze ulaşabilen *On Altı Asıl*'da gaybete dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu eserlerdeki bilgiler tamamen on iki imam ve mehdî merkezlidir.

4. *On Altı Asıl* itibara alınarak III. (IX.) asrın sonuna kadar telif edilen ilk İmâmî hadis kaynaklarında gaybet mefhumu üzerinde durulmamaktadır.

5. İsnâşeriyye İmâmiyyesi'nde açık ve net bir şekilde gaybet konusunun, Küleynî ile başladığı ve Nu'mânî ile geniş bir şekilde Şîa'da itikada ait bir mesele halini aldığı görülmektedir. Küleynî'deki rivâyetlerin azlığına mukabil, Nu'mânî'de bu haberlerin neredeyse on katına ulaşması bu görüşümüzü desteklemektedir. Bu haberlerin fazlalığının en büyük sebebi, daha önce on iki imam hakkında nakledilen haberlerin çoğunun gaybet kavramı ile doğrudan ilişkilendirilmesidir. Bu durum İsnâşeriyye açısından bir problem olmaktan çok, emîn ve âdil ricâl tarafından bir nevi ictihad telakki edilmektedir. Nitekim Nu'mânî (ö. 360/971) ile başlayan bu alandaki yoğun gayret ve mesai teksifi Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Şeyh Müfid (ö. 413/1022) vd. arasında görülmektedir.

6. Küleynî, Nu'mânî, Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid vd. sayesinde gaybet meselesinin akla, tarihî verilere, sosyal gerçeklere ters düşmediği hususları çerçevesinde tamamen on iki imam ve âhîrzamanda gelecek olan mehdî inancıyla bütünleştirildiği ve günümüze kadar bu haliyle korunduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Arjomand, Said Amir. "İmâmiyye Şîası'nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihî Bir Bakış Açısı". çev. Ali Avcu. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2. (2010), 535-568.
- Benli, Yusuf. "İslam Tarihinde İlk Mehdi Tasavvurları". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 253-284. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Brown, Jonathan. "Şi'ada Hadis". çev. İbrahim Kutluay. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 137-153.
- Bulut, Halil İbrahim. "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 49-68.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şii Fırkalarında Gaybet ve Ric'at İnanç". *İslâmiyât*. sayı 1. (2004), 139-156.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnançının Aklileşmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 175-202.
- Celâlî, Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî. *Dirâse havl'l-usûl'l' erba'i mie*. Tahran: Merkezü İntişârâtî'l-A'lemî. 1394/1974.
- Çınar, Mahmut. "Sosyo-Psikolojik Bir Beklenti Olarak Mehdiliğin Teolojik Dayanakları". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 175-190. (Sivas): Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Dağ, Abdülkadir. İmâmiyye Şîası'nda Gaybet-i sugrâ. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Doğruyol, Feyza. "Şii-İmâmiyye'de Gaybet İnançının Temellendirilmesi: İlk Dönem Ahbârî ve Usûlî Argümanlar Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41. (2021/3), 67-85.
- Esterâbâdî, Muhammed el-Emîn. *el-Fevâidü'l-medeniyye*. thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî. 1424/2003.
- Fayyâz, Abdullah. *Tarihü'l-İmâmiyye ve eslâfihim mine's-Şi'a*. Bağdat: Şebeketü Kübübi's-Şi'a. Matbaatü Es'ad. 1390/1970.
- Güneş, Hüseyin. "İslam Tarihinin İlk Mehdisi: Muhammed Bin Hanefiyye". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 135-158. (Sivas): Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Hakyemez, Cemil. "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/5. (2004/1), 127-144.
- Hakyemez, Cemil. "On İkinci İmamın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı". *Marîfe*. 8/3 (2008), 9-25.
- Hasenî, Hâşim Ma'rûf. *el-Mevzû'ât fi'l-âsâr ve'l-abbâr -arz ve dirâse-*. thk. Üsâme es-Sâ'idî, Kum: yy. 1429/2009.
- Hekim, Muzir. "Gaybet-i Sugrâ ve Gaybet-i Kübrâ Dönemi". *Misbah* 8/15. (2019), 117-154.
- İlhan, Avni. "Gaybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kohlberg, Etan. "Gaybet Öncesi Şi'ada İmam ve Toplum". trc. Mazlum Uyar. *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2000), 227-256.

Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'ârî. *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*. tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matba'atü Haydarî, 1341/1922.

Kutluay, İbrahim. "İmamiyye Şi'ası Hadis Literatüründe Mehdiye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdi Telakkisi Ehl-i Sünnet'e Şi'adan mı Geçti?". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 399-432. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

Kutluay, İbrahim. *Şi'ada Hadis Usûlü: Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

Kutluay, İbrahim. "Sistematik Ahbârlığın Kurucusu Emin el-Esterâbâdî'nin *el-Fevâidü'l-Medeniyye* Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (Haziran 2021), 13-40.

Kuzudışli, Bekir. *Şia ve Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Kuzudışli, Bekir. "Şi'ada Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1. (2018), 59-92.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Kâfî*. 8 Cilt. 4. Baskı, Tahran: Dârü'l-Kütübü'l-İslâmiyye. 1365/1946.

Meclisi, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihârü'l-envâr el-câmi'a li düveri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. 110 Cilt. 4. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ'. 1404/1983.

Modarressî, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far ibn Qîba al-Râzî and His Contribution to Imâmîte Shi'ite Thought*. Princeton: Darwin Press. İnc. 1414/1993.

Muzir Hekim. "Gaybet-i Sugrâ ve Gaybet-i Kübrâ Dönemi". *Misbah*, 8/15 (2019) 117-154.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ. *Fıraku'ş-Şia*. Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 1433/2012.

Nu'mânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer el-Kâtib, *el-Ğaybe*, thk. Fâris Hassûn Kerim, Kum: Dârü'l-Cevâdeyn, 1432/2011.

Nürî, Mirzâ Hüseyin. *Müstedrekü'l-vesâil ve müstenbatu'l-mesâil*. 18 Cilt. Kum: Müessesetü Âlî'l-Beyt li İhyâi't-Türâs. 1408/1987.

Oktan, Yusuf. "İmamiyye Şi'ası'nın Ehl-i sünnetin On İkinci İmam'ın Gaybetini Kabul Ettiği İddiasının Tenkidi Eleştirel Bir Hadis Çalışması". *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 5. (2020), 4-37.

Sayd, Muhammed Meshârib Şâh. "Kendi Kaynaklarından Misallerle Şii Hadis İstihlâları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (Aralık 2021), 361-371.

Seyyid, Muhammed Meşârib Şâh. "İsbâtü'n-nakdi'l-metnî fi'l-hadis 'indeş-Şi'a". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (Haziran 2021), 67-82.

Sherazi, Muhammed Masharib. "Dikkate Alınması ve Anlaşılması Gereken İsmet Kavramları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/2 (Aralık 2015), 205-226.

Syed, Muhammed Masharib Shah. *Merviyâtü'l-isme beyne ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye*. İslamabad: el-Câmi'atü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye. Külliyyetü Usûli'd-Dîn. Kısmü'l-Hadis. Yüksek Lisan Tezi, 2015.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*, tsh. Ahmed Fehmi Muhammed, 3 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1371/1992.

Tahrânî, Âgâ Büzürg-i. *ez-Zerî'a ilâ Tesâñfi'ş-Şerî'a*. 28 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1403/1983.

Toru, Ümüt. "Mehdi Düşüncesinin Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısına Etkisi ve Çağdaş Yansımaları". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 599-616. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

el-Usûlü's-sitte 'aşer mine'l-usûlü'l-evveliyye. thk. Ziyâuddîn el-Mahmâdî. Tahran: Dârü'l-Hadis li't-Tibâ'a ve'Neşr. 1423/2002.



Kocaeli ilahiyat Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

İHYÂÜ'L-KULÛB İSİMLİ ESER BAĞLAMINDA ŞEYH MAHMUD EL-KÛRDÎ'NİN TASAVVUFA DAİR HİKMETLERİ

THE WISDOM OF SHAYKH MAHMUD AL-KURDÎ ABOUT SUFISM IN THE CONTEXT OF THE WORK İHYÂ AL-QULÛB

Mevlüt ÖZÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tasavvuf Anabilim Dalı, Amasya/Türkiye
mevlut.ozcelik@amasya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1434-2135>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7443947>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05 Ekim 2022 / 05 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Kasım 2022 / 12 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 421-470

Cite as / Atıf: Özçelik, Mevlüt. "İhyâü'l-Kulûb İsimli Eser Bağlamında Şeyh Mahmud el-Kürdî'nin Tasavvufa Dair Hikmetleri [The Wisdom Of Shaykh Mahmud Al-Kurdî About Sufism In The Context Of The Work İhyâ Al-Qulûb]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 421-470.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN ACCESS INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Bu çalışma 18. yüzyıl Halvetiyye şeyhlerinden Mahmud el-Kürdî'nin (ö. 1195/1781) tasavvufa dâir kaleme aldığı hikmetleri incelemeyi hedeflemektedir. Tarikat silsilesinde Anadolu'da yetmişmiş Halvetî şeyhlerinin bulunduğu Kürdî'ye ait hikmetlerin yazma veya matbu herhangi bir nüshası tespit edilememiştir. Müstakil bir nüshasının bulunmaması, hikmetlerin şerhler üzerinden incelenmesini gerekli kılmıştır. Sözkonusu hikmetler Kürdî'nin halifelerinden Abdullah eş-Şerkâvî (ö. 1227/1812) ve Abdülkâdir er-Râfî'î (ö. 1230/1814) tarafından şerh edilmiş, her iki eser, tahkikli olarak neşredilmiştir. Yapılan araştırma neticesinde Râfî'î'ye ait olan *İhyâü'l-kulüb* isimli şerhin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlı olduğu tespit edilmiştir. Eserin tahkikli neşri temin edilerek bahsi geçen nüsha ile karşılaştırılmış, aralarında tahkik çalışması dışında hiçbir farkın bulunmadığı görülmüştür. Tahkikli metin üzerinden yürütülen çalışmada Kürdî ve Râfî'î'nin hayatı incelenmiş, hikmetler maddeler halinde verilmiş ve ilk on hikmet Râfî'î'nin şerhi çerçevesinde hulasa edilmiştir. Görüldüğü kadarıyla Kürdî tasavvufa dâir zühhd, tevekkül, mücadebe ve zikir gibi temel meseleleri; özellikle de mensubu bulunduğu Halvetiyye'de önemli yer tutan uzlet, halvet ve açlık gibi nefis terbiyesiyle ilgili kavramları gayet veciz bir şekilde ifade etmiş, şârih Râfî'î de sözkonusu hikmetleri, Kur'an, Sünnet ve tasavvufun temel eserlerini referans alarak kapsamlı ve anlaşılır bir üslupla şerh etmiştir. Kürdî'nin hikmetleri ve bu hikmetlere dair şerhler hakkında ülkemizde yapılmış akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma, bu sahadaki boşluğu bir nebze doldursa da Kürdî ve Râfî'î'nin tasavvufî düşüncelerinin tam mânâsıyla tespiti için hikmetlerin tamamının incelenmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Halvetiyye, Mahmud el-Kürdî, Abdülkâdir er-Râfî'î, İhyâü'l-kulüb, Hikmet

Abstract

This study aims to examine the wisdoms written by Mahmud al-Kurdî (d. 1195/1781) one of the eighteenth-century Khalwatiyya shaykhs, about Sufism. In the genealogy of the order, no written or printed copies of the wisdoms belonging to the Kurdî, in which the *Khalwatî* shaykhs raised in Anatolia were found, could not be found. The absence of a separate copy made it necessary to examine the wisdoms through the commentaries. These wisdoms were commented on by Abdullah al-Sharkavî and Abdülqadir al-Rafî'î (d. 1230/1814), one of the khalifas of the Kurdî, and both works were published with an verification. As a result of the research carried out, it was determined that the commentary named *Ihyâ al-qulüb*, which belongs to Rafî'î, is registered in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library. The investigation edition of the work was obtained and compared with the aforementioned copy, it was observed that there was no difference between them except the investigation study. In the study conducted in the context of the investigative text, the life of Kurdî and Rafî'î was examined, the wisdoms were given in items and the first ten wisdoms were summarized within the framework of Rafî'î's commentary. As far as can be seen, Kurdî expressed the basic Sufi issues such as asceticism (zuhd), trust (tawakkul), striving (mujâhadah) and dhikr in a very concise manner, especially the concepts related to methods of purification of the soul (nafs) such as isolation (uzlah), *seclusion* (khalwah) and hunger, which have an important place in the sect of Khalwatiyyah to which he belongs, the commentator Rafî'î also commented on these wisdoms with a comprehensive and understandable style by referring to the Qur'an, the Sunnah and the basic works of Sufism. There is no academic study conducted in our country about the wisdom of Kurdî and the commentaries on these wisdom. Although this study fills the gap in this field to some extent, all of the wisdoms need to be examined in order to fully determine the mystical ideas of Kurdî and Rafî'î.

Keywords: Sufizm, Khalwatiyyah, Mahmud al-Kurdî, Abdülqadir al-Rafî'î, Ihyâ al-qulüb, wisdom

Giriş

Ehl-i sünnet itikadı konusundaki hassasiyeti sebebiyle ulemâdan vüzerâyâ her kesimden Müslümanın iltifatına mazhar olan Halvetiyye,¹ Osmanlı tasavvuf düşüncesinin teşekkülünde ve toplumsal huzurun temininde önemli katkıları olan bir tarikattır. Şeyh Mahmud el-Kürdî Halvetiyye tarikatının yetiştirdiği şeyhlerinden biridir. O, bugün huzursuzluk ve terörün hüküm sürdüğü Ortadoğu'da nice yıllar huzur ikliminin yaşanmasına vesile olan bir sûfidir. Onu bu konuda başarılı kılan şeyin tasavvufu ilmî ve amelî cihetiyle özümseyerek yaşaması, müntesipleri ve muhibbânı üzerinde tasavvufî ahlâkı hâkim kılması olduğunu söylemek mümkündür. Kürdî'nin çalışmaya konu olan hikmetleri, onun tasavvufî düşüncesini son derece veciz bir şekilde dile getirmektedir.

Muhtevasında birçok mânâyı barındıran “veciz söz” diyebileceğimiz “hikmet”, h-k-m fiilinden türeyen “hüküm vermek” anlamındaki “hükm” mastarından isimdir. Bu kelime aynı kökten gelen “el-hakeme” ve “hâkim” kelimeleriyle ilişkilendirilmiştir. Şöyle ki “el-hakeme” çok süratli koşmasına engel olup dizginlenmesi için “atın ağzına yerleştirilen demir halka/gem”; “hâkim” “zâlimin zulmüne mâni olan kişi”;² “hikmet” ise “cehalet mâni olan şey (mârifet)” demektir. Buna göre hikmet (kişinin gelişi güzel her şeyi söyleyerek hataya düşmesini engelleyen ve) isabetli sözler sarfetmesine vesile olan bir meleke³ olmaktadır. Bu melekenin en önemli fonksiyonu insana hem kendisini hem de bütün mevcûdatın hakikatini tanıtarak onu ahlâken olgunlaştırmak ve yaratılış gayesine göre yaşayan bilinçli bilinçli bir insan haline getirmektir.⁴

1 Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/393; Mahmut Ulu, *IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2021), 102.

2 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tebzîbü'l-lügâ*, thk. Muhammed 'İvaz Mür'ib (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2001), 4/71.

3 Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed Herevî, *el-Ğaribeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999), 2/477. Ayrıca bk. Muhammed b. Fütûh Humeydî, *Tefşîru ğarib mâ fi's-sabîhayn el-Buhârî ve Müslim*, thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1995), 154; İyâz b. Mûsâ b. İyâz b. Amrûn el-Yahsubî Sebî, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâbi'l-âsâr* (B.y.: el-Mektebetü'l-Atika ve Dâru't-Türâs, ts.), 1/194; Neşvân b. Sa'îd Himyerî, *Şemsü'l-ulûm ve devâü kelâmî'l-'Arab minel-'külüm*, thk. Hüseyin b. Abdillâh el-'Umerî vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1999), 3/1533.

4 Hamdi Kızılar, “Muhammed b. Gazî el-Malatyavî'de Hikmet Tasavvurunun Tasavvufî Açından Değerlendirilmesi”, ed. Mustafa Yiğitoğlu (I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi, Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 442.

Hikmet hakkında “dini ve Kur’ân’ı bilmek, dinde derin anlayış sahibi olmak, ilâhî emir ve yasaklar konusunda Allah tarafından verilen anlayış”,⁵ “mânaları anlamak”,⁶ “en faziletli ilimler vasıtasıyla en faziletli şeyleri idrak etmek”,⁷ “bütün eşyanın mahiyetini bilmek ve muktezâsınca amel etmek”,⁸ “ilim ve akıl ile hakkı kavramak/idrak etmek”⁹ şeklinde farklı tarifler yapılmıştır. Tasavvuf ıstılahında ise hikmet genellikle “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi”¹⁰ olarak anlaşılmıştır.

Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988) hikmeti, “doğruya isabet etme” olarak tarif etmiş bunun da Resûlullah’ın (s.a.v.) sünneti, âdâbı, ahlâkı, fiilleri, halleri ve hakikatinden ibaret olduğunu söylemiştir.¹¹ İmâm-ı Gazâlî (ö. 505/1111) hikmetin “bütün ihtiyarî fiillerde, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kabiliyeti” olduğunu belirtip onu, güzel ahlâkın dört ana unsurunun başında saymıştır.¹² “Vahdet-i vücûd” nazariyesini sistemleştiren İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) hikmeti yukarıdakilere benzer şekilde “her şeye hakkını vermeyi ve her şeyi yerli yerine koymayı sağlayan” bir kuvve olarak tarif ederken¹³ onun takipçilerinden Kâşânî (ö. 736/1135) ise hikmeti, “eşyanın hakikatini, vasıflarını, husûsiyetlerini ve hükümlerini (aslî) mahiyetleri üzere bilmek; sebepler ile

5 Sebrî, *Meşâriku’l-envâr*, 1/194.

6 Himyerî, *Şemsü’l-’ulûm*, 3/1533.

7 el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi ğaribi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 1/419.

8 Muhammed Murtaşâ el-Huseynî Zebîdî, *Tâcu’l arûs min cevâhiri’l kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: el-Meclisü’l-vatanî li’s-sekâfe ve’l-funûn ve’l-âdâb, 2001), 31/512-513.

9 Râğıb İsfehânî, *Müfredâtü’l-elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2009), 249.

10 Mustafa Kara, “Hikmet (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 17/518-519.

11 Ebû Nasr es-Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru’l-Kütübî’l-Hadis, 1960), 130.

12 Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *İhyâü ’ulûmi’l-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 3/54-55; Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Mizânü’l-amel*, thk. Süleyman Dünyâ (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 1964), 264.

13 Tâhâ 20/50.

müsebbipler arasındaki irtibatı kurabilmek, varlık âlemindeki nizamın sırlarını idrak edip (bu bilgilerin) gereğince amel etmek” şeklinde tanımlamıştır.¹⁴

Hikmet kavramı farklı kalıplarıyla âyet¹⁵ ve hadislerde sıkça geçmektedir. Bir âyette Resûlullah'ın gönderiliş maksatlarından birinin “hikmeti öğretmek”¹⁶ olduğu bildirilmiş, başka bir âyette Allah'ın, hikmeti dilediği kişiye vereceği ve kendisine hikmet verilen kimseye, aslında çok büyük bir hayrın verildiği ifade edilmiştir.¹⁷ Bir hadiste hikmetin müminin yitik malı olduğu, onu nerede bulursa alması gerektiğine dikkat çekilmiştir.¹⁸ Hikmetin başının Allah'tan korkmak olduğu,¹⁹ kırk gün boyunca Allah'a ihlâslı bir şekilde ibadet eden,²⁰ dünyaya karşı zahit olan²¹ ve helal yiyen²² kimsenin kalbinden diline hikmet pınarlarının akmaya başlayacağı müjdelenmiş; hikmetin on cüz olup dokuzunun uzlette, birinin ise susmakta olduğu haber verilmiştir.²³ Resûlullah hikmetin şerefli kimsenin şerefini artırıp köleyi padişahlar meclisine oturacak seviyeye getiren bir haslet olduğunu,²⁴ kendisine dünyaya karşı zühd ve az konuşma hasletleri verilen bir müminin insanlara hikmeti telkin edeceğini haber

14 Abdürrezzâk Kâşânî, *Mu'cemü istilâhâti's-süfyye*, thk. Abdülâl Şâhin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 83-84; Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 91; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 169-170.

15 Hikmet kavramının Kur'an-ı Kerim bağlamında geniş tahlili için bk. Murat Kalkan, *Kur'an'da "Hikmet" Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 83-115.

16 el-Bakara, 2/151. Ayrıca bk. Âl-i İmrân, 3/164; el-Cuma, 62/2.

17 el-Bakara, 2/269.

18 Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Zühd”, 17.

19 Ebû Abdullah eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut, 1999), 62.)

20 Ebü's-Serî Hennâd b. es-Serî Dârimî, *ez-Zühd*, thk. Abdurrahmân Abdülcebbar el-Ferîyâî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1406), 2/257.

21 Muhammed b. Ali Ebû Tâlib Mekki, *Kütü'l-kulüb fi muâmeleti'l-mabbûb ve vasfı tarikü'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/321.

22 Mekki, *Kütü'l-kulüb*, 2/470.

23 Ahmed b. Hüseyin el-Horasânî Beyhakî, *Kitâbü'z-zühdi'l-kebir*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sakafîyye, 1996), 95; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed Hattâbî, *el-Uzle* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1399), 18.

24 Ebü'l-Hasan Ali el-Bağdadî Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986), 41. (Hz. Lokman'ın, oğluna “Yavrucağım! Şüphesiz ki hikmet, yoksulları (mesâkîn), meliklerin meclisine oturtur.” dediği rivayet edilmiştir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, 47.)

vermiştir.²⁵ İbn Mes'ûd (r.a.) ise Allah'ın kalben dünyaya meyledip dünyayı âhirete tercih etmeleri durumunda âlimlerin kalplerindeki hikmet pınarlarını kurutup hidayet kandillerini söndüreceğini söylemiştir.²⁶

Hikmetin değeri, elde edilme yolları ve kaybedilme sebeplerine dair vârid olan bu haberler sebebiyle sûfiler, daima hikmetin talibi olmuşlar; onu faklı ifadelerle tarif etseler de hikmet ehli olmanın nefsi, Resûlullah'ın sünnetlerine tâbi kılmaktan geçtiği konusunda ittifak etmişlerdir.²⁷ Hikmete verdikleri değer sebebiyle bazı sûfiler “hakîm” olarak nitelendirilmiştir.²⁸ Nefse dair ilk defa en geniş tahlilleri yapan²⁹ ve nefis muhasebesi konusundaki hassasiyeti sebebiyle “Muhâsibî” lakabıyla şöhret bulan³⁰ Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) hikmeti, “mârifet” olarak görmüş ve onu en büyük nimet saymıştır. Ona göre kul, bu mârifet sayesinde çokça ameli bulunan kimselerin erişemedikleri hayırlara ve Allah'a kurbiyet nimetine nâil olur;³¹ aralıksız yağış alan (bataklık) bir arazin ürün vermediği gibi dünya sevgisiyle dolu olan kalbe de hikmetin yerleşip meyve vermesi mümkün olmaz.³²

Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) hikmetin zühdün bir semeresi olduğunu³³ ve onun midisini yemekle dolduran kimsenin kalbine yerleşmeyeceğini,³⁴ Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872) onun semadan kalplere indiğini; içinde dünyaya karşı güven, gelecek kaygısı, kardeşi kıskanma ve şeref (makam) sevgisi bulunan kalplere yerleşmeyeceğini söylerken hikmet ehlerinden başka biri hikmeti elde etmenin dünya meşguliyetlerinden uzak bir beden, dünya nimetlerinden arınmış bir mide, dünya mallarından boş bir el ve âkıbetin nasıl

25 Abdülkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerif (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1/239.

26 Ğazâlî, *İhyâ*, 1/64.

27 Tûsî, *el-Lüma'*, 115.

28 Kara, “Hikmet (Tasavvuf)”, 17/519.

29 Hâris b. Esed Muhâsibî, *Kitâbü'l-'ilm*, thk. Muhammed el-Âbid Mezâlî (Cezayir: ed-Dâru't-Tünusiyye, 1975), 13.

30 Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/13.

31 Hâris b. Esed Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfus*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 163.

32 Hâris b. Esed Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidin*, thk. Abdüfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Marbûâtî'l-İslâmiyye, 1391), 160-161.

33 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/318.

34 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/39.

olacağına dair tefekkür sayesinde elde edileceğine dikkat çekmiştir.³⁵ Muhâsibî ile sohbet etme imkanı bulan, tasavvufun şeriat zemininde talim ve tatbiki konusunda kendinden sonraki sûfîleri derinden etkileyen Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) de tıpkı Muhâsibî gibi hikmeti “mârifetullâh” ile ilişkilendirip kula lazım olan ilk hikmetin yaratıcıyı tanıyıp sonradan meydana gelen (muhtes) varlıkların nasıl yaratıklarını bilmek olduğunu söylemiştir. Ona göre bu bilgiye sahip olan bir kul, yaratıcı ile yaratılanın ezeli olan ile sonradan meydana gelenin sıfatlarını bilir ve nihayet yaratıcısının davetine icabet edip ona kulluk yapmanın zorunluluğunu itiraf eder.³⁶ Cüneyd-i Bağdâdî ile aynı dönemde yaşayan Mîmşâd ed-Dîneverî (ö. 298/910) ise hikmet ehlinin (hukemâ) samt (sükût) ve tefekkür sayesinde hikmete varis olduklarını dile getirmiştir.³⁷

Bazı sûfîler tasavvufî meseleleri izah etmek için ilk dönemlerden itibaren “hikmet” hakkında eserler ortaya koymuşlardır.³⁸ Sonraki dönemlerde “tasavvufî hikmetler” diyebileceğimiz “hikem” tarzında eserler kalem alınmış, bunların bazılarında “hikem” ismi kullanılırken bazılarında kullanılmamıştır. Ahmed er-Rifâ'nin (ö. 578/1182) *el-Hikemür-Rifâ'iyye'si*, Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166) *Divân-ı hikmet'i*, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsul-hikem'i* ve İbn Atâullah el-İskenderî'nin (ö. 709/1309) *el-Hikemül-Atâiyye'si* bunların en dikkat çekenleridir. Genellikle şiirsel bir üslup taşıyan bu eserler, birçok derin manayı ihtiva etmeleri sebebiyle defalarca şerh edilmiştir. Söz konusu hikmetlerden biri de bu çalışmaya konu olan Kürdî'nin hikmetleri ve bahsi geçen şerhlerdir.

1. Mahmud el-Kürdî (ö. 1195/1781)

Mahmud el-Kürdî hakkındaki en geniş bilgi, çalışmamıza konu olan Abdülkâdir er-Râfî'nin bizzat kendisinden naklettiği bilgilere dayanmaktadır. Bu bilgilere göre Kürdî, (Suriye'nin Halep şehrine bağlı) Kûrân bölgesinin Sâkas beldesinde doğmuştur. On beş yaşına geldiğinde senenin tamamını oruç tutup her geceyi mescitte ihya edecek derecede ibadete düşkün bir genç haline gelmiştir. Bu haliyle meşhur olup halkın ziyaret akınına uğrayınca bulundu-

35 Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tenbihül-ğâfilin bi-ahâdisi Seyyidi'l-Enbiyâ-i ve'l-Mürselin*, thk. Yusuf Ali Bedyevî (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 2000), 240, 572-573.

36 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/21.

37 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/247.

38 Kara, “Hikmet (Tasavvuf)”, 17/519.

ğu camiyi terkederek yerleşim yerinin dışındaki harabelerde uzlete çekilmiş, sabahlara kadar ibadet ve evrad ü ezkârla meşgul olmuştur. Geceleri ibadetle geçirdiği için uyku ihtiyacını gündüz vaktinde karşılamıştır. Bu yoğun meşgulliyet sayesinde alenen ve rüya yoluyla defalarca Hızır (a.s.) ile görüşmek gibi birçok ilâhî mevhibe ve sırra nâil olmuştur.³⁹

Râfi‘î, Kürdî’nin uzlete çekildiği yıla kadar eğitim görüp görmediğine dair herhangi bir bilgi vermemekle beraber onun, uzlet hayatı boyunca hiç bir hocadan ders almadan İmâm-ı Gazâlî’nin (ö. 505/1111) *İhyâ’sını* okuyup hayatını bu kitaba göre tanzim ettiğini söylemektedir. Yine onun naklettiğine göre dünyaya karşı son derece zâhid olan Kürdî, genellikle kendi eliyle öğüt-tüğü undan yaptığı arpa ekmeği yiyerek beslenmiştir. Onun bu hali, kardeşleri özellikle de abisi tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. Kürdî, zengin ve hayır sahibi biri olan babasından kalan mirasını kardeşlerine bağışlayıp onlardan kendisini yanlarında bir misafir olarak kabul etmelerini istemiştir. Bu arada rüyasında kendisine Muhammed el-Hafnâvî (ö. 1181/1767) adında bir şeyh gösterilip onun, kendisinin şeyhi olduğu ve kalbini ona bağlaması gerektiği söylenmiş; bunun üzerine Kürdî, Mısır’a giderek Hafnâvî’den Halvetiyye âdâbını öğrenip önünde seyr ü sülûke başlamıştır. Bununla beraber o, seyrü-sülûkü boyunca “Kusayrî” adında bir şeyhin kendisine telkin ettiği evrâd ve ezkârla meşgul olmuş, Hafnâvî de bu konuda onu serbest bırakmıştır. Uzunca bir süre böyle devam ettikten sonra Hafnâvî ona Halvetiyye usulüne göre “esmâ-i seb‘a” zikrini öğreterek seyr ü sülûkünü tamamlamış, kendisine hem müridlerin terbiyesiyle hem de insanların irşadiyle meşgul olmak üzere icâzet vermiş ve o andan itibaren kendisine intisap için gelenleri Kürdî’ye yönlendirmiştir. Hafnâvî’nin bu derece güvenini kazanan Kürdî, daha sonra şeyhinin şeyhi Mustafa es-Siddîkî el-Bekrî (ö. 1162/1749) ile tanışıp ondan hakikat ilmine dair birçok ilim tahsil etmiştir. Bekrî, Kürdî’nin Halvetiyye evrâdını değil de Şeyh Kusayrî’den talim ettiği evrâdı okuduğunu görünce onu bu konuda uyarmıştır. Kürdî daha önce Hafnâvî’ye arz ettiği gerekçeyi ona da arz edince Bekrî, bu konuda istihâre yapmasını tavsiye etmiştir. Birkaç istihare

39 Abdülkâdir Râfi‘î, *İhyâül-kulûb şerhuş-şeyh Abdülkâdir er-Râfi‘î el-Fârûkî et-Tırablûsî ‘alâ hikemi şeyhibi Seydâ Mahmûd el-Kürdî el-Halvetî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 6; Abdurrahman b. Hasan Cebertî, *Acâibül-âsâr fi’r-terâcim ve’l-abbâr* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1998), 2/88.

neticesinde Kürdî'de Hafnâvî'nin öğrettiği evrâdı okuma yönünde bir kanaat hasıl olmuş, bunun üzerine Halvetiyye evrâdını benimseyip irşadî faaliyetlerini bu tarikatın usulüne göre yapmaya başlamıştır.⁴⁰

Râfi'nin ifadesine göre Kürdî Resûlullah'ın (s.a.v.) zâhidâne hayatını aynen nefsinde tatbik etmeye çalışan gerçek bir zâhidir. O, nefsinde uyguladığı sıkı mücâhede neticesinde istediği zaman Resûlullah'ı rüyasında görmek başta olmak üzere birçok keramete nâil olmuştur. O, bir gece rüyasında Muhiddîn-i Arabî'nin (ö. 638/1240), kendisine bir anahtar verip “Bununla hazineyi aç.” dediğini görmüş, uyandığında dilinde bir takım hikmetli sözlerin dönüp durduğunu ve kalbine aksettğini hissetmiş; bu sözlerin bir emr-i ilâhî olduğunu düşünerek hemen onları yazıya dökmüştür. Sadece dini konularda konuşan, her konuştuğu hikmet ve öğütten ibaret olan, insanlara özellikle de günahkarlara karşı son derece şefkat ve merhamet besleyen, gayet mütevazî, fakirlere bolca iyilik yapan, yanında dünyalık hiçbir mal bulundurmayan, eline geçen her şeyi Allah'a taat yolunda infak eden, dünyevî bir maksatla para biriktirmeyen, her işte vera' ile hareket eden ve sadece uhrevî işlere önem verip dünyayı umursamayan Kürdî, 3 Muharrem 1195 (30 Aralık 1870) yılında Kahire'de vefat etmiştir. Naaşı Şeyh Süleyman el-Cümel tarafından yıkanmış, namazı Ezher medresesinde kılınmış ve Sahrâ'da şeyhinin şeyhi Mustafa el-Bekrî'nin kabri civarına defnedilmiştir.⁴¹

1.1. Silsilesi

Şeyh Mahmûd el-Kürdî'nin tarikat silsilesi Resûlullah'tan kendisine kadar şu şekilde kaydedilmiştir:

Resûlullah (s.a.v.), Hz. Ali (k.v.), Hasan-ı Basrî, Habîb el-Acemî, Dâvûd et-Tâî, Ma'rûf el-Kerhî, Serî es-Sakatî, Cüneyd el-Bağdâdî, Mimşâd ed-Dîneverî, Muhammed ed-Dîneverî, Muhammed el-Bekrî, Vecîhüddîn el-Kâdî,

40 Râfi'nin, *İhyâü'l-kulüb*, 7-8; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, 2/88-89; Yûsuf b. İsmâil Nebhânî, *Câmi'ü kerâmâti'l-evliyâ*, thk. İbrâhim Atve Ivaz (Porbandar: Merkez-i Ehli Sünnet Berakât-i Razâ, 2001), 2/452-454; Muhammed b. Mahmûd Dâmûnî, *er-Ravdu'l-enik fi usûli't-tâlibin ilâ makâmi't-tabkik (Resâil sûfiyye mahtûta içinde)*, thk. Saîd Abdülfettâh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 35.

41 Râfi'nin, *İhyâü'l-kulüb*, 8-10; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr*, 2/90-92; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübî'l-Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/826, 12/192. Ayrıca bk. Nebhânî, *Câmi'ü kerâmâti'l-evliyâ*, 1/362, 2/452-453.

Ömer el-Bekrî, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi, Kutbüddîn el-Ebherî, Ruknüddîn Muhammed en-Necâsî, Şihâbüddîn Muhammed eş-Şîrâzî, Cemâleddîn et-Tebrîzî, İbrâhim ez-Zâhid et-Tekilânî, Muhammed el-Halvetî, Ömer el-Halvetî, Muhammed Mîrâm el-Halvetî, el-Hâc İzzeddîn, Sadrüddîn el-Hıyafî, Yahya el-Bâkûrî, Muhammed Bahâüddîn eş-Şîrvânî (el-Erzincânî), Cemal el-Halvetî (Çelebi Sultan), Hayreddin et-Tokâdî, Şa'bân el-Kastamonî, Muhyiddîn el-Kastamonî, Ömer el-Fuâdî, İsmâil el-Cürûmî, Ali Karabaş, Mustafa Efendi el-Edirnevî, Şeyh Abdüllatif el-Halebî, Mustafa el-Bekrî (es-Siddîkî), Kutbü'l-Aktâb Muhammed b. Sâlim el-Hafnâvî ve Mahmûd el-Kürdî.⁴²

1.2. Eserleri

Halvetiyye âdâbı üzere irşadî faaliyetlerde bulunan, Abdullah eş-Şerkâvî, Muhammed es-Sukât,⁴³ ve Abdülkâdir er-Râfî'î'nin de içinde bulunduğu birçok âlime hilâfet veren Şeyh Mahmûd el-Kürdî'nin *es-Sülûk li-ebnâi'l-mülûk*⁴⁴ adlı risâlesi ve çalışmaya konu olan hikmetleri dışında başka bir eseri bulunmamaktadır. Yapılan araştırma neticesinde bu iki risâleyle ilgili herhangi bir kütüphane kaydına rastlanmamıştır. Tasavvufî prensiplerin veciz bir şekilde ifade edildiği hikmetlerden oluşan risâle önce Abdullah eş-Şerkâvî sonra da çalışmaya konu olan Abdülkâdir er-Râfî'î tarafından şerh edilmiştir.⁴⁵ Râfî'î tarafından yapılan şerhin bir nüshası İ.B.B Atatürk Kitaplığı'nda "Osman Ergin Kitapları" bölümünde 743 numarada kayıtlıdır. Her iki şerh de Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkik edilmiştir. Râfî'î'ye ait olan şerh 2005 yılında Beyrut'ta, Şerkâvî'ye ait olanı ise 2008 yılında Kahire'de basılmıştır. Ancak ülkemizde gerek asıl risâle gerekse şerhleri hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Mezîdî'nin tahkîki esas alınarak ortaya konan bu çalışma bu sahadaki boşluğu doldurma adına atılmış ufak bir adım olarak değerlendirilmelidir.

42 Muhammed Reşid Mikâtî, *el-Eseru'l-hamid fi menâkibi Seyyidinâ el-Üstâz eş-Şeyh Muhammed Reşid* (Trablusşam: Matbaatü'l-Belâğa, 1341), 23-25; Muhammed Dernîka, *et-Turukû's-süfîyye ve meşâyihubâ fi Trablus* (Trablus: Dâru'l-İnşâ, 1984), 256-257; Ebü'l-Fütüh Seyyid Muhammed Kemâleddîn el-Bekrî Siddîkî, *el-Cevherü'l-ferîd fi halli "Bülğati'l-mürîd"* (B.y.: y.y., 1257), 4b-5a.

43 Abdürrezzâk b. Hasen Dimeşki, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlisi aşer*, thk. Muhammed Behcet el-Beydâr (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 1005-1006, 1415.

44 Ceberî, bahsi geçen risâlenin Mağrib bölgesi eşrâfından İbnü'z-Zarif altında birinin sorularına cevap mahiyetindeki 4 fasikül civarında mektuplardan oluştuğunu, nasihatlerden oluşan bu mektupların hacim itibarıyla kitap boyutuna ulaştığını söylemektedir. Bk. (Ceberî, *Acâibü'l-âsâr*, 2/92). Ancak yapılan araştırma neticesinde sözkonusu risâlenin hiçbir kütüphanede kaydına rastlanmamıştır.

45 Râfî'î, *İhyâü'l-kulûb*, 5-6.

1. Abdülkâdir er-Râfi'î (ö. 1230/1814)

Trablus'ta Hz. Ömer'in (r.a.) soyundan geldiği söylenen "Beysârî" adındaki bir aileye mensup olan Râfi'î'nin tam adı Abdülkâdir b. Abdüllatîf b. Ömer el-Beysârî'dir. Mensup olduğu ailenin geçmişinde Ebû Bekir el-Hamevî, Ukayl el-Münbicî ve Şihabüddin Ahmed el-Betâihî el-Hakkârî gibi meşhur şeyhler bulunmaktadır. O, ailesi içinde "er-Râfi'î" künyesiyle anılanların ilkidir. Bu lakabın verilmesi şeyhlerinden birinin ona, *أَنْتَ مِنْ رَافِعِي لَوَاءِ الْعِلْمِ* "Sen, ilim sancağını yükseltenlerdensin." diye iltifat etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶

Âlim ve mutasavvıf bir zat olan Râfi'î'nin dedesi Ömer el-Beysârî Trablus'ta Muallak Camii yakınındaki Uveynât bölgesinde zâviyesi bulunup bölgedeki tarikat şeyhleri ve diğer cemiyetlerle irtibat halinde olan meşhur bir şeyhtir. Trablus'taki tarikat şeyhleri onun zaviyesine gelip müritlerinin terbiyesiyle meşgul olurlardı. Bu esnada Trablus'a Halvetiyye tarikatının müceddidi olan Seyyid Mustafa el-Bekrî es-Sıddîkî adında bir şeyh geldi ve Ömer el-Beysârî'nin zaviyesine misafir oldu. Bir müddet sonra iki şeyh arasında güçlü bir kardeşlik bağı meydana geldi. Bu kardeşlik neticesinde Şeyh Ömer, müritleriyle birlikte Halvetiyye tarikatına intisap edip müritlerini, bu tarikatın âdâbına göre terbiye etmeye başladı. Sıddîkî daha sonra zâviyesini oğlu Abdüllatîf'e devretti. Abdüllatîf, oğlu Abdülkâdir (er-Râfi'î) dünyaya gelince ona ayrı bir ihtimam gösterdi. Eğitim çağı geldiğinde onu önce Trablus'un meşhur şeyhlerine teslim etti sonra da Mısır'ın meşhur Ezher medresesine gönderdi. Ezher'deki eğitimini tamamlayan Râfi'î ilim ve mârifet sahasında döneminin en parlak şahsiyeti konumuna yükseldi. Bir müddet sonra Şeyh Mahmûd el-Kürdî (ö. 1195/1781) ile tanışıp onun vasıtasıyla Halvetiyye tarikatına intisap etti. O, "Hâdimü'l-Kutbi'l-Kürdî" (Kutup Kürdî'nin Hizmetkârı) lakabını kullanacak derecede şeyhine muhabbet ederken şeyhi de kızıyla evlendirecek derecede ona muhabbet besledi ve kendisine şeyhlik icâzeti verdi. Râfi'î her ne kadar bu evlilikten çocuk sahibi olmasa da şeyhinin büyük iltifatlarına mazhar oldu.⁴⁷ Öyle ki şeyhi vasıtasıyla Hızır (a.s.) ona "Allah, sana

⁴⁶ Abdullah Habîb Nevfel, *Terâcimü ulemâi Trablus ve üdebâiha* (Trablus: Matba'atü'l-Hadâra, 1929), 41; Dernîka, *et-Turuku's-süfyye*, 227; Muhammed Reşîd Râfi'î, *Tercümetü hayâti's-Şeyh Abdülkâdir er-Râfi'î (es-sâni)* (Mısır: Dâru't-Tekaddüm, 1906), 5.

⁴⁷ Dernîka, *et-Turuku's-süfyye*, 228; Abdülganî b. Ahmed b. Abdilkadir Râfi'î, *Tersî'u'l-cevâhiri'l-Mekkîyye fi tezkiyeti'l-ahlâki'l-marzîyye* (Kahire: Matba'atü's-Şeyh Şeref Musa, 1301), 23; Râfi'î, *Tercüme*, 5-6; Nevfel, *Terâcim*, 41.

ve zürriyetine bereketler ihsan etsin. Onların küçükleri ve büyüklerini zeytin tane/leri gibi nurla dolu bir şekilde çoğaltsın!” şeklinde dua etti. Râfi‘î'nin torunlarından Abdülganî er-Râfi‘î'nin (ö.1308/1891) ifadesine göre bu duanın bereketiyle Râfi‘î'nin birçok çocuğu oldu ve soyu bereketlendi.⁴⁸

Râfi‘î kayınpederi ve şeyhi Mahmud el-Kürdî'ye on sene civarında hizmet etti. Özellikle ölümüne sebep olan hastalığa yakalandığı günlerde yanından hiç ayrılmadı ve şeyhi, ruhunu onun kucağında teslim etti.⁴⁹ Kendisi de 1230/1815 senesinde memleketi Trablusşâm'da vefat etti. Cenazesine münâvebeli olarak bölge idareciliği yapan Vezir Ali Paşa el-Es'ad (ö. 1242/1826) ve Mustafa Ağa Berber (ö. 1249/1833) gibi üst düzey devlet ricali katıldı ve naaşı bizzat Mustafa Ağa tarafından yıkandı. Râfi‘î'nin vefatı bölgede derin bir üzüntüyle karşılandı ve ardından mersiyeler yazıldı. Kabrinin hâlen teberrüken ziyaret edildiği söylenmektedir.⁵⁰

2. Mahmud el-Kürdî'nin Hikmetleri

• أَسْأَلُكَ مَسَلَكَ الْخَيْرِ لَتَسْلَمَ مِنْ كُلِّ هَمٍّ وَضَيْرٍ وَمَرَاتِبِ السُّلُوكِ ثَلَاثَةَ الْإِسْلَامِ
وَالْإِيمَانَ وَالْإِحْسَانَ

“Hayır yoluna gir ki bütün tasalardan ve zararlardan selâmete eresin. Sülûkün mertebeleri üçtür; İslâm, iman ve ihsan.”⁵¹

• إِذْهَدْ تُحْمَدُ

“(Dünyaya karşı) zâhid ol ki övülesin.”⁵²

• تَوَكَّلْ تُقَبَّلْ

“Tevekkül et ki kabul göresin.”⁵³

48 Râfi‘î, *Tersi‘u'l-cevâhiri'l-Mekkiyye*, 23. Râfi‘î'nin çocukların adedi hakkında kesin bir bilgi olmasa da Dernika, dört oğlundan bahsetmekte bunlardan her birinin ilim-irfan sahibi ve babalarının tarikatına bağlı birer mutasavvıf olduklarını söylemektedir. Bk. Dernika, *et-Turuku's-süfyye*, 228.

49 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 10; Dernika, *et-Turuku's-süfyye*, 228.

50 Râfi‘î, *Tercüme*, 11; Dernika, *et-Turuku's-süfyye*, 228-229; Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 224; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Kesfi'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l funûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/38.

51 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 11.

52 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 12.

53 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 21.

• اَجْهَدُ تَشْهَدُ

“Mücâhede et ki müşâhede edesin.”⁵⁴

• أَكْثَرُ مِنَ الذِّكْرِ تَرَى الْأَنْوَارَ الْبَكْرَ

“Zikri çoğalt ki görülmemiş (saf ilâhî) nurlar göresin.”⁵⁵

• عَلَيْنَا بِالْجُوعِ وَإِيَّاكَ وَكَثْرَةَ الْهُجُوعِ

“Açlığa sarıl, çok uyumaktan sakın!”⁵⁶

• الصَّمْتُ مِنْ صِفَاتِ الْأَضْفِيَاءِ وَالْجِدَالُ حِزْفَةُ الْأَعْيَاءِ

“Susmak, saf kulların (asfiyâ) sıfatlarından (bir sıfat), tartışma ise ahmakların mesleğidir.”⁵⁷

• الْعَزْلَةُ لِلْمُبْتَدِئِ سَلَامَةٌ لِدِينِهِ وَالْخُلْطَةُ لِلْمُنْتَهِي زِيَادَةٌ فِي يَقِينِهِ

“Yolun başındaki (mübtedî) hakkında uzlet dini için bir selâmet; yolun sonundaki (müntehî) için halkın arasına karışmak ise yakîni hakkında bir ziyadeliktir.”⁵⁸

• الْأَدَبُ مَعَ الْخَلْقِ رَاجِعٌ إِلَى الْحَقِّ وَالطَّمَعُ فِي الْخَلْقِ شَكٌّ فِي الْخَالِقِ

“Halka karşı sergilenen edep Hakk'a râcidir; halka tamah etmek ise yaratıcı hakkında şüphedir.”⁵⁹

• وَاحْذَرِ مِنَ الشَّرِكِ الْخَفِيِّ وَلَوْ كُنْتَ فِي الْخُلُوةِ لِأَنَّهُ إِذَا مَا خَلَصْتَ لَكَ النَّيَّةُ فَذَلِكَ مِنْ أَكْبَرِ الْمَصَائِبِ وَالْبَلْوَةِ

“Halvette (tek başına) bile olsan gizli şirkten kaçın. Çünkü senin için niyet halis olmadığında bu, musibet ve belâların en büyüklerindedir.”⁶⁰

54 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 31.

55 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 39.

56 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 51-59.

57 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 66, 69.

58 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 70, 79.

59 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 80-82.

60 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 84-86.

- افْتَع بِالْقَلِيلِ إِنْ كُنْتَ عَاقِلًا وَلَا تُهِنُ نَفْسَكَ إِنْ كُنْتَ كَامِلًا؛ مَا قَسِمَ لَكَ فَهُوَ لَكَ
وَمَا لَمْ يَكُنْ لَكَ لَيْسَ لَكَ

“Akıllı isen aza kanaat et; kâmil isen nefesine ihânet etme. Sana taksim edilen şeyler senin, sana taksim edilmeyen şeyler ise senin değildir.”⁶¹

- إِيَّاكَ وَالِدَعَاوَى وَلَوْ كُنْتَ صَادِقًا؛ وَمِنَ الْأَدَبِ الْفِرَارُ مِنْ دَعْوَى مَقَامٍ قَبْلَ بُلُوغِهِ
وَبَعْدَ بُلُوغِهِ

“Sâdık bile olsan (nefsânî) davalardan sakın. Bir makama ulaşmadan önce ve ona ulaştıktan sonra makam davasından kaçmak edeptendir.”⁶²

- عَلَيْكَ بِإِظْهَارِ الْعَجْزِ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا؛ فَالَسِّرْ لَا يُحْفَى وَتُورِ الْحَقَّ لَا يُطْفَى

“Şayet sâdık biri isen sana gereken acziyet izhar etmektir. Sır gizli kalmaz, Hakk’ın nuru sönmez.”⁶³

- وَاصْدُقْ فِي الطَّلَبِ وَلَا تَضْغِ إِلَى أَلْسِنِ الْعِبَادِ؛ فَمَا نَجَا مِنْهَا أَحَدٌ حَتَّى سَيِّدُ
الْأَسْيَادِ

“Talep konusunda sâdık ol ve kulların dillerine kulak asma. Efendilerin Efendisi dahil olmak üzere bundan hiçbir kimse kurtulamadı.”⁶⁴

- عُدْ لِنَفْسِكَ الْحِسَابَ حَتَّى فِي الْأَنْفَاسِ فَبِالْأُولَى الْمَطْعَمِ وَالْمَلْبَسِ وَالْمُنْكَحِ
وَالْأَسَاسِ

“Her nefeste nefsin için hesap (günün geldiğini) addet. Özellikle de yiyecek, giyecek, evlilik ve ev eşyaları hakkında (hesap vereceğini düşün)”⁶⁵

- لَا تَقْسِ نَفْسَكَ بِالْكَمَلِ مِنَ الرِّجَالِ وَلَا بِالْمَجَازِبِ

“Nefsini büyük zatlar ve meczûb kimselerle kıyaslama.”⁶⁶

61 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 87-94.

62 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 94-97.

63 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 99.

64 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 100-103.

65 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 106.

66 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 108.

• وَإِيَّاكَ وَحُبَّ الشُّهُرَةِ وَالْإِظْهَارِ؛ كَمْ فُتِنَ بِهِمَا سَادَةٌ أَحْيَارٌ

“Şöhret ve ortada görünme sevgisinden sakın. Bu iki sevgiyle hayırlı kullardan (ahyâr) nice Efendiler fitneye düşmüştür.”⁶⁷

• حَيْثُ لَا يُحْجَبُ بِالْحَمُولِ عَنِ الْوُضُولِ؛ بَلْ فَوْضَ أَمْرِكَ لِخَالِقِ الْفُرُوعِ وَالْأُضُولِ

“(Kişi), şöhretsizlikle vuslata karşı perdelenmez. Bilakis sen işini, torunların ve dedelerin yaratıcısına havale et.”⁶⁸

• لَا تَقْفُ بِالْمَقَامَاتِ عَنِ الْوُضُولِ، تَبَّهَ كَمْ فَوْقَكَ مِنْ كُمَّلِ الْفُحُولِ

“Makamlara (aldanarak) (Allah’a) vuslattan geri kalma. Uyanık ol! Senden üstte nice büyük zatlar var!”⁶⁹

• مَتَى وَصَلْتَ لَا تَكْسَلْ، وَعَنْ مَكْرٍ أَعْدَائِكَ لَا تَعْفَلْ، وَعَمَّا جَرَى لِأَبِيكَ آدَمَ لَا تَجْهَلْ

“Vuslata erdiğinde tembellik yapma; düşmanlarının hilesinden gafil olma, baban Âdem’in başına gelen (musîbete) karşı cahil olma!”⁷⁰

• لَا تَعْتَرَّ بِالطَّاعَاتِ الْعَبْرَةَ بِالْقَبُولِ وَلَا تَتْرِكِ الْمُجَاهِدَاتِ وَلَوْ صِرَتْ مِنْ أَهْلِ الْوُضُولِ

“Vuslat ehlinden olsan bile taatlerin kabul edildiğini düşünerek aldanma ve mücâhedeleri terketme.”⁷¹

• الْعُبُودِيَّةُ مَعَ الْإِسْتِقَامَةِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ كَشْفٍ وَكَرَامَةٍ

“İstikâmet ile (yapılan) kulluk, bin tane keşif ve kerâmetten daha hayırlıdır.”⁷²

67 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 111.

68 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 115-116.

69 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 117-118.

70 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 119-121.

71 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 121-123.

72 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 123.

• الْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ خُسْرَانٌ وَالْيَأْسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ كُفْرَانٌ

“Allah’ın mekrinden emin olmak hüsrân, Allah’ın rahmetinden ümit kesmek ise küfrândır.”⁷³

• السَّعِيدُ يَعْمَلُ وَيَخَافُ مِنْ عَدَمِ الْقَبُولِ؛ وَالشَّقِيّ يَعْصِي وَيَقُولُ أَنَا الْمَقْبُولُ، اغْتَرَّ بِحَجَفِ الْقَلَمِ فِي الْخَيْرِ وَنَسِيَ «اعملوا، فكلُّ لِمَا خُلِقَ لَهُ مُيَسَّرٌ»

“Saîd (bahtiyâr) kişi, amel işler ve (bu amelin) kabul edilmemesinden korkar; şakî (bahtsız) kişi ise isyân eder ve “Ben makbûl (bir kulum).” der, kalem (nefsine ait) hayrı yazma konusunda kurduğunu (düşünerek) aldanır ve “Çalışınız. Herkes, yaratıldığı şeye müyesser kılınmıştır.”⁷⁴ (hadisini) unuttur.”⁷⁵

• مَتَى رَأَيْتَ مُسِيئًا مَكْرُومًا فَاعْلَمْ أَنَّهُ مَمْكُورٌ بِهِ وَمُسْتَدْرَجٌ وَمَتَى رَأَيْتَهُ مَتْرُوكًا فَبَشِّرْهُ بِأَنَّهُ مَحْبُوبٌ وَمُتَّوَجٌّ

“Her ne zaman ki kötü/günahkâr birini, kerâmet verilmiş halde görürsen bil ki o, tuzağa düşürülmüş ve istidrâc verilmiş biridir. Her ne zaman da (istikamet üzere olan) birini terkedilmiş halde görürsen ona, kendisinin sevilmiş ve başına taç giydirilmiş biri olduğunu müjdele.”⁷⁶

• مُخَالَفَةُ الشَّرِيعَةِ زُنْدَقَةٌ وَمُوَافَقَةُ أَهْلِ الضَّلَالِ مُوبِقَةٌ وَالتَّكْبُرُ عَلَى الْمُتَكَبِّرِ صَدَقَةٌ

“Şeriata muhalefet zındıklıktır; dalâlet ehline muvâfakat (azabı) gerektirir; kibirli kimseye karşı kibirlenmek sadakadır.”⁷⁷

• الْمَخَالَطَةُ مَعَ الْأَعْنِيَاءِ تُورِثُ الطَّمَعَ فِيمَا فِي أَيْدِيهِمْ وَمَعَ الْفُقَرَاءِ تُورِثُ الْقَنُوعَ وَزِيَارَةُ الْقُبُورِ تُورِثُ الْخُشُوعَ؛ وَمَجَالَسَةُ الْعُلَمَاءِ تَزِيدُ الْعِرْفَانَ وَمَجَالَسَةُ الْجُهَلَاءِ تُنْقِصُ الْإِحْسَانَ

73 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 129-132.

74 Rivayete göre Resûlullah (s.a.v.) **cennet veya cehennemdeki yeri önceden bilinmeyen hiç kimsenin olmadığını söyleyince** orada bulunanlar “Ya Rasûlellâh, öyleyse niçin amel işleyelim?” dediler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) **(Hayır), siz amel işlemeye bakın. Herkes, niçin yaratılmış ise ona müyesser kılınmıştır.’ buyurdu.**” Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu‘ayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 2001), 2/56 (No. 621).

75 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 134-136.

76 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 137.

77 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 138-140.

“Zenginlerle birlikte olmak onların ellerindeki şeylere tamahkarlığı, fakirlerle beraber olmak kanaatkârlığı, kabirleri ziyaret etmek ise huşûyu miras bırakır. Âlimlerle oturup (sohbet etmek) irfânı artırır, cahillerle oturup (sohbet etmek) ihsanı azaltır.”⁷⁸

• لَا تُخَالِطِ الْأَحْدَاثَ إِلَّا بَعْدَ الْكَمَالِ وَلَا تَمِلْ إِلَى السِّسَاءِ إِنْ كُنْتَ طَالِبَ الْوَصَالِ

“Kemâle ermedikçe toy delikanlılarla oturup kalkma. Şayet vuslat(-ı ilâhiyye) tâliplisi isen kadınlara meyletme!”⁷⁹

• عَلَيْكَ بِاِحْتِمَالِ الْأَذَى وَالصَّبْرِ عَلَى الْمَسْكَنَةِ وَعَلَيْكَ بِالصَّبْرِ عَلَى الْمَسْكَنَةِ وَالذُّلِّ
وَإِخْرَاجِ الرِّذَائِلِ مِنْكَ مِنَ الْحَسَدِ وَالْحَقْدِ وَالْغِلِّ

“Sana düşen ezâ-cefâya katlanmak ve yoksulluğa sabretmektir ve (yine) sana düşen yoksulluğa ve zillete sabredip kendinden haset, kin ve nefret türünden rezillikleri çıkarmaktır.”⁸⁰

• الْحِلْمُ مَحْمُودٌ وَالْغَضَبُ مَرْذُودٌ

“Hilim (yumuşak huyluluk) övülmüş, öfke ise reddedilmiştir.”⁸¹

• الصَّبْرُ صِفَةُ الْأَضْفِيَاءِ وَالْعَجَلَةُ نَعْتُ الْأَشْقِيَاءِ

“Sabır, (kalbi) saf kulların, acele ise (saadetten mahrum olan) şakî (bahatsız) kulların sıfatıdır.”⁸²

• وَاحْذَرِ أَنْ تَتَّصِفَ بِالْعُجْبِ وَالتَّكْبُرِ وَإِيَّاكَ الْكِبْدَ وَالتَّجْبُرَ

“Ucub ve kibirle vasıflanmaktan kaçın, yalandan ve zorbalıktan sakın!”⁸³

• لَا تُخَالِطْ مَنْ لَيْسَ مَطْلَبُهُ كَمَطْلَبِكَ وَلَوْ كَانَ شَرِيفًا وَاحْتَرِ لِنَفْسِكَ صَدِيقًا مِنْ
الْإِحْوَانِ وَاهْجُرِ الْخَوَانِينَ هَجَرَ أَهْلِ الْإِحْسَانِ

78 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 143-150.

79 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 150.

80 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 153-163.

81 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 166.

82 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 170-171.

83 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 172-176.

“Şerefli bile olsa arzusu senin arzun gibi olmayan kimseyle oturup kalkma, kendine ihvân arasından bir arkadaş seç ve ihsan ehlinin terkedişi gibi hâinleri terket!”⁸⁴

• قَلِيلَ الْأَسْفَارِ وَلَوْ بِالْفِكْرِ وَالْحَيَالِ لِأَنَّهَا تَقْطَعُ السَّالِكِينَ عَنِ الْوِصَالِ وَمَتَى وَصَلْتَ لَا تَعْتَزِلُ الْأَسْفَارَ

“Seferleri azalt, tefekkür ve hayal yoluyla da olsa (onu aklına getirme). Çünkü o (seferler), sâlikleri vuslattan alıkoyar. Vuslata erince de seferlerden geri kalma!”⁸⁵

• لَا تَحْجِبِ بِالْأَكْوَانِ عَنِ الْمُكُونِ وَلَوْ كَانَتْ كَعَبَةِ الْأَكْوَانِ

“Yaratılmışlar sebebiyle yaratıcıya karşı perdelenme. Vele ki bu yaratılmışlar, yaratılmışlardın Kabe’si bile olsun.”⁸⁶

• عَلَيْنِكَ بِمُرَاقَبَةِ الْمَوْلَى وَلَوْ كَانَتْ ضَعْبَةً

“Zor da olsa (her dâim) Mevlânı murâkabe et!”⁸⁷

• نَزَهُ مَوْلَاكَ عَنِ الْحُدُوثِ وَالْمَكَانِ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يَكْفِيكَ

“Mevlânı hudûs ve mekândan tenzîh et; “Onun gibi hiçbir şey yoktur.”⁸⁸ (âyet-i kerîmesi bu konuda) sana yeter.”

• أَلِدِّكْرُ مَعَ الْحُضُورِ وَالتَّفَكُّرِ فِي صِفَاتِ اللَّهِ يُورِثَانِكَ الْمَشَاهِدَةَ فِي ذَاتِ اللَّهِ

“Huzûr(-i ilâhîde bulunma bilinci) ile (yapılan) zikir ve Allah’ın sıfatları konusunda tefekkür, sana Allah’ın zâtı hakkında müşâhede (nimetini) miras bırakır.”⁸⁹

• الْوَفَاءُ بِالْعُهُودِ أَمَانَةٌ وَهِيَ مِنْ شَرْطِ الْمُؤْمِنِينَ

“Ahitlere vefalı olmak bir emanettir. O (emanet) ise müminlerin şartındandır.”⁹⁰

84 Râfi’î, *İhyâü’l-kulûb*, 179-180.

85 Râfi’î, *İhyâü’l-kulûb*, 182-183.

86 Râfi’î, *İhyâü’l-kulûb*, 185.

87 Râfi’î, *İhyâü’l-kulûb*, 186-187.

88 eş-Şûrâ, 42/11.

89 Râfi’î, *İhyâü’l-kulûb*, 191.

90 Râfi’î, *İhyâü’l-kulûb*, 200.

• الْجُودُ أَحْوَالُ الْمُقْبُولِينَ وَالْبُحْلُ أَعْمَالُ الْمَحْذُولِينَ

“Cömertlik makbul olanların halleri, cimrilik ise mahrum olanların fiilleridir.”⁹¹

• لَا تَعْتَرِ بِثَنَاءِ الْخَلْقِ عَلَيْكَ؛ لِأَنَّكَ أَعْلَمُ بِنَفْسِكَ وَلَا تَفْهَرُ بِذَمِّهِمْ؛ لِأَنَّهُ لَا مَفْرَ لَكَ عَنْهُمْ. فَمَتَّى مَدَحُوكَ مَعَ اسْتِقَامَتِكَ اشْكُرْ مَوْلَاكَ وَمَتَّى ذَمُّوكَ مَعَ جِنَائِكَ أَشْكُرْ لِمَنْ أَبْلَاكَ

“İnsanların sana karşı övgüleriyle aldanma. Çünkü sen, kendini (onlardan) daha iyi bilirsin. Onların (seni) kınamaları sebebiyle de kahrolma. Çünkü senin için onlardan bir kaçış yoktur. Ne zaman ki istikamet üzere olduğun halde seni methederlerse Mevlâna şükret. Ne zaman da seni, günahınla zemmederlerse halini, (bu günâhı) sana mübtelâ kılana şikâyet et!”⁹²

• الرَّضَا عَنِ النَّفْسِ عَلَامَةُ الْجُهْلَاءِ وَعَدَمُ الرِّضَا عَنْهَا عَلَامَةُ الْعُقَلَاءِ

“Nefsten hoşnut olmak cahillerin, ondan hoşnut olmamak ise akıllıların alâmetidir.”⁹³

• الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمٌ فِي الْأَوْزَاقِ وَعِلْمٌ بِالْأَذْوَاقِ؛ الْأَوَّلُ مَحْبُوبٌ مَعَ الْعَمَلِ وَالثَّانِي مَوْهُوبٌ مِنَ الْأَزَلِ

“İlim iki (çeşit)tir; (biri), kâğıtlarda (yazılı) olan ilim (diğeri) zevklerle (idrak edilen) ilimdir. Birincisi amel ile birlikte (olduğunda) sevilmiştir; ikincisi ise (kişiye) ezelde iken hibe edilmiştir.”⁹⁴

• اَلتَّطَهِيرُ مِنَ الْأَوْسَاحِ بِتَسْلِيمِ الرُّوحِ لِلْأَشْيَاحِ وَالْفَرَحُ لِلْأَزْوَاحِ بِتَطْهِيرِ الْأَشْبَاحِ

“(Mânevî) kirlerden temizlenmek ruhu (nefsi) şeyhlere teslim etmekle; ruhlar için ferah (mutluluk) ise hayallerden temizlenmekle olur.”⁹⁵

91 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 200-205.

92 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 206-209.

93 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 209-211.

94 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 212-214.

95 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 214-215.

• الطَّرِيقُ بِدُونِ الدَّالِ يَطُولُ وَمَعَهُ يَسْهَلُ الوُضُولُ

“Rehbersiz yol uzar; (ancak) onunla vuslat kolaylaşır.”⁹⁶

• الْعِلْمُ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ وَالْجَهْلُ أَفْبَحُ الْخِصَالِ

“İlim amellerin en faziletlisi, cehalet ise hasletlerin en çirkinidir.”⁹⁷

• الْفَضْلُ لِلْعَالِمِ وَإِنْ قَلَّ عَمَلُهُ عَلَى الْعَابِدِ وَإِنْ كَثُرَ عَمَلُهُ وَطَالَ أَجَلُهُ

“Ameli az da olsa âlimin âbid üzerine fazilet(i) vardır. Velev ki cahilin ameli çok, ömrü uzun olsun.”⁹⁸

• الشَّيْخُ مَنْ رَقَّكَ بِسِرِّهِ وَهَيَّأَكَ وَمَلَكَ فُؤَادَكَ وَصَفَاكَ وَعَمَّنْ سِوَاهُ نَقَاكَ

“(Gerçek) şeyh, seni sırrıyla terakki ettiren, (envâr-ı ilâhiyyeyi almaya) hazırlayan, kalbine malik olan, seni (beşerî kirlerden) arındıran ve mâsivâdan kurtaran kişidir.”⁹⁹

• الْمُرِيدُ مَنْ دَبَحَ نَفْسَهُ وَتَرَكَ الْأَكْوَانَ وَخَالَفَ هَوَاهُ وَزَهَدَ فِي دُنْيَاهُ وَنَجَا مِنَ الشَّيْطَانِ

“(Gerçek) mürid nefsinin kurban eden, yaratılmışları terkeden, hevâsına muhalefet yapan, dünyasına karşı zâhid olan ve (böylece) şeyandan kurtulan kimsedir.”¹⁰⁰

• وَهَذَا الْقَدْرُ يَكْفِي الصَّادِقِينَ وَغَيْرَهُمْ لَا يَكْفِيهِمْ أَسَاطِيرُ الْأَوْلِيَيْنِ وَالْآخِرِينَ؛ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ؛ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ خِتَامُ ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ بَعْدَ وَالسَّلَامِ

“Bu kadar (hikmet) sâdıklara yeter; başkalarına ise öncekilerin ve sonrakilerin efsaneleri yetmez. Benim başarım ancak Allah (vasıtası) iledir. Allah’ın dilediği şey/ler olur, dilemediği şey/ler ise olmaz. Allah Efendimiz Muhammed’e, onun âlesine ve ashâbına salâtüselâm eylesin. Allah’a hamd olsun (hikmetler) hitâma erdi. Sonra Nebî’ye (yine) salâtüselâm olsun.

96 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 215.

97 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 216.

98 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 217.

99 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 218.

100 Râfi’î, *İhyâü'l-kulûb*, 219-221.

4. İlk On Hikmetin Şerhi

4.1. اسئلك مسلك الخير لتسلم من كل هم و ضير و مراتب السلوك ثلاثة ثلاثاً
الإسلام والإيمان والإحسان

“Hayır yoluna sülûk et ki bütün tasarlardan ve zararlardan selâmete erisin. Sülûkün mertebeleri üçtür; İslâm, iman ve ihsan.”

Râfi‘î’ye göre Şeyh Mahmud’un bu hikmeti bundan sonra gelecek bütün hikmetlerin mânasını kendisinde toplayan kapsamlı bir hikmet, diğer hikmetler ise sanki bu hikmetin tafsilatı ve şerhi mahiyetindeki hikmetlerdir. Zira hayır yolları zühd, tevekkül, nefis mücâhedesi, zikir, açlık, uykusuzluk (sehr), susmak (samt), uzlet, mahlûkata karşı edepli olmak, insanların ellerindeki nimetlerden ümit kesmek, ihlâs, kanaat, acziyet izhar etmek ve Hak Teâlâ’yı talep etme konusunda sâdık olmak gibi kişiyi Allah’ın rızasına eriştiren yollardan ibarettir. Bu nedenle söz konusu hikmet Resûlullah’a (s.a.v.) verâset yoluyla elde edilen “cevâmiu’l-kelim” cinsinden bir söz olup risaledeki hikmetlerin tamamı, bunun içinde toplanmıştır. Yine ona göre sülûk edilmesi emredilen hayır yolları, aslında Allah’ın emirlerini tutup O’nun yasaklardan kaçınmaktan ibarettir ki bu da “Peygamber size neyi verdiyse onu alın, hangi şeyden sakındırıyorsa ondan sakının.”¹⁰¹ âyetinin hükmüne tâbi olmaktır. Bu âyet hem zâhirî organların fiillerini hem de kalbin amellerini düzenlemektedir. Allah’ın suretlere değil sadece kalplere bakacağını ifade eden¹⁰² ve Hz. Ebû Bekir’in oruç ve namazla değil, (kalbine) yüklenen bir ağırlık (vakar) sebebiyle sahabîlerin en faziletlisi olduğunu bildiren¹⁰³ hadisler kalbî amellerin önemine işaret etmektedir. Bu itibarla kalbin iştiraki olmaksızın organların hayır yoluna girmesi, onlara eziyet etmekten başka bir şey değildir ve hiçbir meziyet ifade etmez.¹⁰⁴

Râfi‘î’ye göre sülûkün üç mertebesinden “İslâm” bütün iman edenler için sülûk mertebelerinin ilki; “iman” müminlerin havası için kalbin ilk mira-

101 el-Hasr, 59/7.

102 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/495.

103 Ebû İshâk İbrâhim b. Abdillâh Huttelî, *el-Muhabbetü li’llâhi Sübhâneh*, thk. Âdil b. Abdîş-Şekûr er-Rızkî (Riyad: Dâru’l-Hadâra, 2003), 60; Ebû Bekr Muhammed b. Ebi İshâk Kelâbâzi, *Bahru’l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 276.

104 Râfi‘î, *İhyâü’l-kulûb*, 11.

cı; “ih̄san” ise mukarrebûn zümresinde bulunan ahasu’l-havas için ruhun ilk miracıdır. Bu üç mertebe “Cibrîl hadisi” olarak bilinen hadîs-i şerifte¹⁰⁵ tefsir edilmiştir. Râfi‘î bu hadisten hareketle İslam’ın beden ile ahkâm(-ı ilâhîyye) dair vazifelerin ifa edilmesinden; imanın kalp ile teslimiyet vazifelerinin yerine getirilmesinden; ih̄sanın ise ruh ile Allah’ın müşâhede edilmesinden ibaret olduğunu söyler. Ona göre bütün müminlerin sülûk etmesi gereken hayır yollarının ilki tövbedir. Tövbe her ne kadar mahiyetiyle ilgili farklı görüşler ortaya konmuş olsa da Allah’ı hakkıyla tanıyan ârifler nezdinde (vuslat-ı ilâhîye giden) yoldaki makamların ilkidir. Kimine göre tövbenin başlangıcı “yakaza”dır ki bu da kalbin gafletlerden uyanıp kalbî temizliğe vesile olan şeylere yönelmesi demektir. Râfi‘î’ye göre “İnsanlar uykudadırlar. Öldükleri zaman uyanırlar.”¹⁰⁶ hadisi “(İnsanlar) fâni olan (nefsânî) haz ve tercihlerine karşı öldükleri zaman kendileri için nurlar âlemi üzerindeki örtüler açılır ve onlar, basîret üzerine tarîk(-i müstakime) girerler.” mânâsına işaret etmektedir. Kimine göre tövbenin ilk merhalesi “zühd”dür. Zira dünyaya karşı zâhid olunmadığı takdirde mürid için hiçbir makamın hükmü yoktur. Çünkü bu durumda kalp, “ağyâr” denen mâsivâ ile meşguliyet içindedir. Böyle bir kalbe nurların gelmesi ise imkânsızdır. Zira Allah, insana sadece bir kalp vermiştir.¹⁰⁷ (Dolayısıyla kalbin hem mâsivâ ile hem de Allah ile meşgul olması mümkün değildir.) Bu gerçeğe işaret etmek üzere Şeyh Mahmud, bundan sonraki hikmetini söylemiştir.¹⁰⁸

4.2. اِذْهَدْ تُحَمِّدُ

“(Dünyaya karşı) zâhid ol ki övülesin.” Râfi‘î’ye göre şeyh, bu sözle hayır yollarının ilkinin kişinin hem Allah katında hem de insanlar nezdinde övülen bir kişi olmasına vesile olan dünya karşı zâhidlik (zühd) olduğuna işaret etmektedir. Nitekim hadîs-i şerifte “Dünyaya karşı zâhid ol ki Allah seni sevsin; insan-

105 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahibu’l-Buhârî*, thk. Komisyon (Mısır: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311), 1/19, “İmân”, 50.; Ebü’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc Neysabûrî, *Sahibu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/36, “İmân”, 8.

106 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Mısır: Matba’atü’s-Saâde, 1974), 7/52.

107 el-Ahzâb, 33/4.

108 Râfi‘î, *İhyâü’l-kulûb*, 12.

ların ellerindeki (dünyevî) şeylere karşı zâhid ol ki insanlar seni sevsin.¹⁰⁹ buyrulmuştur. Buna göre söz konusu hikmette geçen تُحَمَّدُ sözünün anlamı “(Şayet zâhid olursan) hem halk hem de Hâlık katında övülen bir kişi olursun.” demektir. O halde kişinin dünyaya karşı sergilediği zühdün miktarı insanların ona karşı sevgileri, yönelişleri ve ondan faydalanmaları nispetince olmalıdır. Zâhidlerin sultanı İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), dünyaya karşı zâhidliğin kişiyi âlemlerin imamı olmaya layık hale getirecek bir haslet olduğunu söylemiştir.¹¹⁰

Râfi'î, lügatte râğbetin zıddı olan¹¹¹ zühdün ıstılahta “bir şeye râğbet etmeyi bırakıp onun yerine başka bir şeye yönelmek” anlamında kullanıldığını söyler. Ona göre zühdün dört derecesi vardır: Birinci derece kişinin zoraki dünya karşı zâhidlik yapıp arzu etmekle beraber dünyayı terketme konusunda nefsiyle mücadele etmesidir. İkinci derece kişinin dünyayı, tamah ettiği şeye (yani âhirete) göre hakir bir şey olarak kabul etmesi sebebiyle dünyaya karşı isteyerek zâhidlik yapmasıdır. Bu, iki dirheme nâil olmak için bir dirhemi terketmeye benzediği için nefse ağır gelmez. Ancak bu tür zühdün geçek bir zühd sayılabilmesi için kişinin hem zühdü gereği terkettiği şeyi hem de kendisinin zâhid olduğu düşüncesini aklından çıkarması gerekir. Üçüncü derece kişinin hem dünyaya karşı hem de ortaya koyduğu zühde karşı isteyerek zâhidlik yapmasıdır. Bu durumdaki kişi, dünyanın değersiz bir şey olduğunu tam olarak bildiği için dünyaya karşı zâhid olmakla kendisinin önemli bir şeyi terkettiğini düşünmez. Râfi'î'ye göre bu kişinin durumu, deveyi terkedip yerine inci alan kişiye benzer. Bununla beraber bu derecedeki zâhid dünyayı âhiretle değiştirilecek derecede değerli bir varlık olarak görmez. Zira dünyanın âhret karşısındaki değeri, devenin inci karşısındaki değerinden daha düşüktür; hatta bu konuda mukayesese bile söz konusu değildir. Bu seviyedeki zühd ilk iki zühdden üstündür. Dördüncü derece ise kişinin Allah dışındaki varlıkların tamamından; hatta âhiretten bile yüz çevirip (kendisini, tamamen Allah'a hasretmesidir.) Böyle bir kişide Cenab-ı Hakk katında değeri olmayan

109 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (B.y.: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), c. 2/1373, “Zühd”, 37 (No. 4102).

110 Râfi'î, *İhyâü'l-kulüb*, 12.

111 Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed Râzî, *Muhtârü's-sihâb*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü't-Asriyye, 1999), 138; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 3/196..

şeylere karşı en ufak bir rağbet ve meyil olmadığı için onun Allah'tan başka bir muradı yoktur.¹¹²

Resûlullah, Allah'ın hidayete erdirmek istediği kulun sadrını İslam'a açacağını (şerh) ifade eden¹¹³ âyetteki “şerh”i “*Nur, kalbe girdiği zaman onun için sadır genişletilip açılır.*” diye tefsir etmiş, bunun alâmetinin ise dünyadan uzaklaşıp âhiret yönelmek ve gelmeden önce ölüme hazırlanmak¹¹⁴ olduğunu bildirmiştir. Buradan hareketle Râfi‘î kâmil mânadaki zühdün, kişinin Allah katında zemmedilmiş ve Resûlullah nezdinde kerih görülmüş bir varlık olması sebebiyle dünyadan ve dolayısıyla dünyayı sevenlerden yüz çevirmesinden ibaret olduğunu söyler. Ona göre gerçek zâhid, nefsi için zâhidlik sıfatı görmeyen; aksine kendisini dünyanın kirlerine bulaşmayı terketme konusunda başarılı kılması sebebiyle Allah’a minnettar olması gerektiğini düşünerek ortaya koyduğu zühdüne karşı da zâhid olan kişidir. Bütün şeriatlarda övülen ve selef-i sâlihîn tarafından uygulanmış olan gerçek zühd, işte bu ölçüde icra edilen zühddür. Yine ona göre âhiret nimetlerine erişme düşüncesiyle dünyadan yüz çeviren kişi gerçek zâhid değil, sadece bâki olan çok nimetlere olan tamahı sebebiyle fâni olan az nimeti terkeden kişidir.¹¹⁵ Zühd derecelerinin en üstünü sadece rıza-i ilâhî talep edilerek Allah dışındaki bütün varlıklardan yüz çevirmek şeklinde kendini gösteren zühddür. (Hayatın idamesi için gerekli olan) nimetlerden zaruret miktarı kadar istifade etmek bu tür zühde mâni değildir.¹¹⁶ Kişinin zühdünde sâdik olduğunun başlıca iki alameti vardır: Biri, onun sahip olduğu nietlerle mutlu olmayıp kaybettiği dünyalıklardan dolayı hüzünlenmemesi; diğeri ise dünya talebi ve dünyevî nimetlerden istifade etmenin onu, Rabbi katında kendisi için daha hayırlı olan şeylerden alıkoymamasıdır.¹¹⁷

112 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 13.

113 el-En‘am, 6/125.

114 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-sahibayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 4/346; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, *el-Câmi’ li-şü‘abi’l-îmân*, thk. Abdül‘alî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 13/133.

115 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 14.

116 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 15.

117 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 16-17.

4.3. تَوَكَّلْ تُقَبَّلْ

“Tevekkül et ki kabul göresin.” Râfi‘î, tevekkülü kalbin Allah’a güvenmesi ve (nimetleri elde etmek için) bu âlemde vazedilen (zâhirî) sebeplerin bulunmaması halinde sarsılmaksızın sükûnet içinde olması şeklinde tarif edip zâhirî sebeplerin yokluğu durumunda kalbi sarsılan kişinin gerçek anlamda mütevekkil olamayacağını söyler. Ona göre Allah’a olan tevekkülün aslı kalbin faydalı ve zararlı, kötü veya iyi her türlü işin Allah’ın (kudret) eliyle gerçekleştiğini; faraza bütün mahlûkat bir araya toplanmış olsa onların Allah’ın yazdığı dışında kendisine herhangi bir fayda veya zarar veremeyeceklerini bilmesinden ibarettir.¹¹⁸

Râfi‘î’ye göre bu hikmetteki تَوَكَّلْ sözünün anlamı “Allah Teâlâ katında makbul olasın.” demektir. Zira Allah kendine tevekkül edenleri sever.¹¹⁹ Allah tarafından sevilen kişinin ise hem Allah hem de insanlar nezdinde makbul bir kul olması kesindir. Çünkü ısrarla tevekküle devam eden kişi, Allah’a olan güvenci sebebiyle insanların ellerindeki nimetlere tamah etmeyi ve dünyaya dalmayı terkeder. Bu durumdaki kişiye Allah makbuliyet ve heybet elbisesi giydirip ona kanaat şerefi verir ve böylece onda bir kemâl/mükemmellik ortaya çıkar. Kul, işte bu mükemmellik sebebiyle hem avam halk hem de havas kullar nezdinde makbul bir kimse olur.¹²⁰

Râfi‘î, hakkında vârid olan ilâhî emir,¹²¹ tavsiye¹²² ve hadislerden¹²³ hareketle tevekkülün sadece nefislerini çöplüklere süpüren, nefsânî irade ve tercihlerden geçip Allah’ın iradesinde fâni olan kimselerin nâil olabileceği şerefli bir makam olduğunu söyler. Ona göre bu makam Hz. İbrahim’e aittir. Hz. İbrahim’in makamına giren kişinin her türlü tehlikeden emîn olacağını bildiren âyette¹²⁴ bu makama işaret edilmiştir. Binaenaleyh tevekkül mancinığa konup

118 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulüb*, 21.

119 Âl-i ‘İmrân, 3/159.

120 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulüb*, 21.

121 Âl-i ‘İmrân, 3/122; el-Furkân, 25/58.

122 et-Talâk, 65/3; Âl-i ‘İmrân, 3/159.

123 “Şayet sizler, Allah’a hakkıyla tevekkül etmiş olsaydınız sabah karınları boş olarak gidip akşam dolu olarak dönen kuş gibi rızıklanırdınız.” Muhammed b. Alî b. el-Hasen Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ahâdîsi'r-Rasûl (s.a.v.)*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/106; Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, 91.

124 Âl-i ‘İmrân, 3/97.

Nemrut'un ateşine atıldığı esnada Cebrail'in (a.s.) yardımına ihtiyaç duymadığı gibi halinden haberdar olması sebebiyle Allah'tan da yardım istemeye gerek duymayıp tam bir tevekkülle halini Rabbine havale eden ve bütün varlığıyla Allah'a yönelen İbrahim (a.s.) gibi davranmaktadır. Bu şekilde bir tevekküle sahip olan kişi, her türlü tehlikeden emin olur; onun için her şey kendiliğinden gerçekleşir, Nemrut'un ateşi, nefis ve şeytan ona karşı serinlik ve selâmete dönüşür.¹²⁵

4.4. أَجْهَدُ تَشْهَدُ

“Mücâhede et ki müşâhede edesin.” Râfi'î'ye göre bu sözün mânası “Alışkanlıklarından engelleyerek ve sırtına hevâsına zıt olan işleri yükleyerek nefsinle mücâhede et ki kalbin ile yerlerin ve göklerin Rabbini müşâhede edesin!” demektir. Nitekim ariflerden biri kişinin, zâhirini mücâhedeyle süslemesi durumunda Allah'ın onu müşâhede mimetiyle güzelleştireceğini söylemiştir. “Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri, mutlaka yolumuza erıştıririz.”¹²⁶ âyeti buna işaret etmektedir. Râfi'î'ye göre mücâhedenin hakikati nefsi davetçilerinin çağırıldığı yönün aksine sevk etmek, onu muhalefet kılıcıyla etkisiz hale getirmek ve bir tek nefeste bile ona itaat etmemektir. Zira nefis canlı olduğu müddetçe (fıtratı gereği) insanı sokmaya çabalayan bir yılan gibidir. O, İbn Atâ'nın (ö. 309/922) dediği gibi kötü edep tabiatı üzerine yaratılmış, kul ise edebe sınıksız sarılmakla emredilmiş bir varlıktır. Binaenaleyh nefis tabiatı gereği muhalefet meydanında at koşturmakta, kul ise kötü taleplerine karşı mücâhede etmek suretiyle onu engellemeye çalışmaktadır. O halde her kim onun yularını salıverirse bozgunculuğu konusunda onun ortağı olmuş demektir.¹²⁷

Râfi'î, şeyhinden naklen أَجْهَدُ emrinin (arzularına) muhalefet etmek suretiyle nefisle mücâhede etmeye davet ettiğini, bu tür muhalefetin nefis hakkında *mevt-i ahmer* (kırmızı ölüm)¹²⁸ olduğunu söyler.¹²⁹ Ona göre nefse muhalefet mübâh, mekruh ve mahzurlu olan konularda olmak üzere üç yerde olur. Esasen taatler konusunda nefse muhalefet söz konusu olmamakla birlikte nefsin hususi bir taat ve kurbiyete vesile olan bir amelden lezzet almaya

125 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 23.

126 el-Ankebût, 29/69.

127 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 31. (Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/216, 283.)

128 Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/64.

129 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 34.

başlaması durumunda onu lezzet aldığı taat ve amelden başka bir taat ve amele sevk etmek suretiyle ona muhalefet edilir. Şayet nefsin yanında her türlü ibadet ve taat eşit hale gelmişse bu durumda nefsin hususi bir ibadetten lezzet almasından emin olunmuş olur. Ancak bu durumda kişi temkinli olmalıdır; şayet nefsi kurbıyyete vesile olan hafif bir amelle meşgul oluyor (ve bundan zevk alıyorsa) onu daha meşakkatli bir amele sevk etmelidir. Zira bunun gibi durumlarda nefsin bir ameli alışkanlık haline getirerek sahibini önce mübâh, sonra mekruh sonra da mahzurlu olan amellere sürüklemesi mümkündür.¹³⁰

Râfi'î'ye göre mükellefiyet devam ettiği sürece nefisle mücâhedeye de devam edilmelidir. Ölümle birlikte mükellefiyet ortadan kalkınca mücâhedenin de hükmü ortadan kalkacaktır. Ona göre bir kul, ancak nefesine meşakkatli gelen şeylere karşı göstermiş olduğu mücâhede ve sabır neticesinde nefsi-râziyye ve nefsi-marziyye makamına çıkarak *kurbıyyet cenneti* olan Allah'ın huzuruna girmeye ve âlemde *hilâfet kaftanını* giymeye layık hale gelir.¹³¹

Râfi'î, mücâhedenin müritlerin kuvvet ve zaafiyet derecelerine göre farklılık arz ettiğini, dolayısıyla birçok mücâhede türünün bulunduğunu söyler. Ona göre bazı müritler her türlü mücâhedeye tahammül edebilirken bazıları sadece belli derecedeki mücâhedeye güç yetirebilirler. Müride hangi mücâhedenin daha meşakketli olduğunu bilmek için içinde bulunduğu hale, mücâhede zamanına ve benzeri hususlara bakılır. Örneğin padişahlar için oruç ve namaz ile yapılan mücâhede, sadaka verip köle azat etme yoluyla mücâhedenin daha ağır gelirken mallara karşı hırslı olan tüccarlar için durum tam tersidir. Hakeza yaz aylarında oruç ile yapılan mücâhede, kış ayındakine göre nefse daha ağır gelebilir. Bu sebeptendir ki hangi müridin ne tür bir mücâhedeyle meşgul olacağı konusunda yetki, müridlerin seyrüsülûkünden sorumlu olan müşide aittir. Müridin şahsi tercihinin göre mücâhede usulü benimsemesi doğru olmadığı gibi bu son derece tehlikeli bir durumdur. Bu konuda hikmetlerin musannıfı olan Şeyh Mahmud 'Bir kedinin emri altında olman, senin için nefsinin emri altında olmandan daha hayırlıdır.' demiştir. Yine o, şeyhi tarafından dağdan taş taşımakla görevlendirilen bir müridin mânevî fetihlere mazhar olmasının şeyhin emrine imtisal etmeye bağlı olduğunu belirtmiştir.

¹³⁰ Râfi'î, *İhyâü'l-kulüb*, 34.

¹³¹ Râfi'î, *İhyâü'l-kulüb*, 35.

Râfi‘î’ye göre böyle bir mürid için taş taşımak, nefsinin tercihiyle namaz kılıp oruç tutmasından daha faydalıdır. Hulasa olarak söylemek gerekirse; mücâhede her mümin için gerekli (ve faydalıdır) ancak bu, bir şeyhin işaretiyle yapılması durumunda daha etkili ve mânevî fetihleri daha hızlı celb edici olur. Zira tarikatta şeyhi olmayan bir mürid, kendisinden hiçbir fayda gelmeyen nesli kesilmiş adama benzer. Böyle bir mürid için faraza bir cezbe veya nefha-i ilâhiyye meydana gelmiş olsa yine de ona tâbi olmak doğru olmaz; böyle birinin helâki selâmetinden daha yakındır. Bu sebepten ricâl(ullâh) tarafından terbiye edilmemiş şeyhler, babası belli olmayan çocuğa (lakît) benzetilmiştir.¹³²

Râfi‘î’ye göre nefisle yapılan mücadelede başarılı olmanın sırrı onunla mücâhede yapmaya bağlı olmakla beraber bu başarı, ezelde inâyet-i ilâhiyye nâil kılınmış hususi kullar için söz konusudur. Bu muvaffakiyetin devamı ise kişinin nefesine ve hevâsına tâbi olmayı terketmesine bağlıdır. Şayet kişi hevâsına tabi olarak ahde vefayı terkederse gidişâtı cehenneme doğru yönelir. Binaenaleyh “*Cihâdın en faziletlisi senin, Allah Teâlâ’nın zâtı hakkında nefsin ve hevân ile mücâhede etmendir.*”¹³³ hadisinden dolayı nefse karşı yapılan mücâhede en faziletli cihâddır. Bu mücâhedenin birçok türü olsa da Şeyh Mahmud el-Kürdî, ahlâkın güzelleştirilmesi ve kalbin nurlandırılıp parlatılması konusunda en etkili yolun zikir olması sebebiyle mücâhededen sonra zikir-i ilâhî konusuna temas etmiştir.¹³⁴

4.5. أَكْثَرُ مِنَ الذِّكْرِ تَرَى الْأَنْوَارَ الْبَكْرَ

“Zikri çoğalt ki göz görmemiş (saf ilâhî) nurlar göresin!” Râfi‘î’ye göre bu hikmet zikir-i ilâhiyye çoğaltmaya dair bir emirdir. Zira zikir hiçbir müminin kendinden ayırlamayacağı mühim bir meşguliyettir. Nefse karşı yapılan mücâhedenin başarıya ulaşması ancak zikre devam etmek ve ömür boyu hiçbir nefesi zayi etmeden her nefesi zikirle geçirmekle mümkündür. تَرَى الْأَنْوَارَ الْبَكْرَ ibaresinin mânası “Kalbine ilâhî nurlar doğsun ve (bu nurlar) seni, vehmî olan ağyârın (mâsivânın) zulmetinden koruyup iyiler silsilesine dahil etsin.” demektir. Nurların البكر (bekar) olarak nitelendirilmesi onların şâibelerden ve

¹³² Râfi‘î, *İhyâü’l-kulûb*, 36-37.

¹³³ Celâlüddin Suyûtî, *Cem‘ül-cevâmi‘: el-Câmi‘u’l-kebir*, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic vd. (Kahire: el-Ezheru’ş-Şerîf, ts.), 1/745.

¹³⁴ Râfi‘î, *İhyâü’l-kulûb*, 38-39.

tabîat zulmetinden arınmış, daha önce başkası tarafından görülmemiş, hiçbir el tarafından dokunulmamış ve çadırında hicâb arkasında durup ehlerinden başkasına görülmemiş (gelin gibi sadece kendisine zuhûr eden kimseye ait) olmalarından dolayıdır.¹³⁵

Râfi'î'ye göre zikir Allah yolunda ve tasavvufî hayatta büyük bir rükün ve umdedir. Hiçbir kimsenin zikre devam etmeden vuslat-ı ilâhîye nâil olması mümkün değildir. Bu gerçeği ifade etmek üzere Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1014) zikrin velâyetin diploması olduğunu; ona muvaffak kılınan kimseye velâyet diplomasının verildiğini, ondan mahrum bırakılan kimsenin ise velâyetten azledildiğini¹³⁶ söylemiştir. Mutlak mânada “zikir” denince bununla Kur'ân okumak, tesbih çekmek, istiğfarda bulunmak, Resûlullah'a (s.a.v.) salâtüselâm getirmek, hadis ve fıkıh gibi ilimlerini öğrenmek, zikir meclislerine katılmak ve isimlerinden herhangi biriyle Allah'ı zikretmek gibi şeyler kastedilse de musannıfın bu hikmette “zikir” ile murad ettiği şey, bazı âyet¹³⁷ ve hadislerde¹³⁸ emredildiği üzere Allah'ı isimlerinden herhangi biriyle çokça zikretmektir. Râfi'î'ye göre Allah'ın sevdiği kullarını anmak da zikrullah kapsamına dahildir. Nitekim peygamberlerden bahsetmenin ibadet, sâlihlerden bahsetmenin keffâret, ölümü hatırlamanın sadaka, kabri hatırlamanın ise cennete yaklaşıtııcı bir amel olduğunu bildirilmiştir.¹³⁹ Bazıları zikirden muradın Allah ile tam mânasıyla ünsiyet kurup mahlûkattan uzaklaşmak (vahşet) olduğunu söylemişlerdir. Ârifler nezdindeki hakiki zikir ise Allah'ı herhangi bir gaflet ve kusur ile fasıla vermeksizin devamlı huzûr-ı ilâhîde bulunduğu bilinciyle zikretmektir. Fâsıla verilerek yapılan zikre ise “tezekkür” denir.¹⁴⁰

Râfi'î'ye göre zikir, sürekli olarak devam eden bir vâridir. Bu nedenle mürid dilini her daim zikirle ıslak tutmalıdır. Bununla beraber mürid sadece

135 Râfi'î, *İhyâü'l-kulüb*, 39-40.

136 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/375.

137 el-Bakara, 2/152; en-Nisâ, 4/103.

138 “(Münafıklar), ‘Bu adam kesinlikle delidir.’ deyinceye kadar Allahü Teâlâ'yı çokça zikrediniz.” Bk. Muhammed Abdurraûf Münâvî, *Feydu'l-kadîr şerhu'l-câmi'is-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 2/84 (No. 1397).

139 Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâleddîn Suyûtî, *el-Fethu'l-kebir fi zammî'z-ziyâde ilâ Câmi'is-sağîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 2/115.

140 Râfi'î, *İhyâü'l-kulüb*, 40-41.

bir zikirle iktifa edip bütün vakitlerini aynı zikirle geçirmemeli; farklı zikir türleriyle de meşgul olmalıdır. Zira aynı zikirle meşguliyet bir müddet sonra bıkkınlık, aciziyet ve tembelliğe sebep olabilir.¹⁴¹ Yine ona göre göre zikirden maksat zikir esnasında (mânen) Allah'ın huzurunda bulunma şuuru erişmeştir. Müridin bu şuuru kazanması, ancak kalbini tasfiye etmesiyle mümkündür. Kalbin tasfiyesi ise açlığın bir semeresir. Binaenaleyh midenin tam olarak doldurulması durumunda kalpteki tefekkür söner. Tefekkür sönünce kalbe vesveseler gelmeye ve organlar tembelleşip ibadetlerden geri durmaya başlar. İşte bu sebepten Şeyh Mahmud, bir sonraki hikmetinde açlığın önemi-ne dikkat çekmiştir.¹⁴²

4.6. عَلَيْنِكَ بِالْجُوعِ وَإِيَّاكَ وَكَثْرَةَ الْهَجُوعِ

“Açlığa sarıl, çok uyumaktan sakın!” Râfi‘î عَلَيْنِكَ بِالْجُوعِ sözünün “Açlığı nefisine şart koş ve onu, gecende ve gündüzünde kendine şîâr ve kaftan edin!” anlamına geldiğini söyler. Ona göre açlık Hak ehlinin karakteri, mânevî fetihlerin ve sadakatin anahtarı, nefisle yapılan mücâhedenin rükünlerinden bir rükün, sülûk ehli için hikmet pınarlarının fışkırmasına bir sebep ve hakikat ehlinin sıfatlarından bir sıfattır. “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele.*”¹⁴³ âyetindeki “sabredenler”, “korku” ve “açlık” karşısında sabredenlerdir. Râfi‘î, açlığın faziletine ve Resûlüllah’ın (s.a.v.) bazen günlerce bir şey yemeden aç kaldığına dair rivayetlerden hareketle açlığın sünnet olduğuna dikkat çeker¹⁴⁴ ve açlığın başlıca on faydası olduğunu söyler: Ona göre açlık;

1. Kalbin saflaşmasına, midenin küçülmesine ve basîretin açılmasına vesile olur. Tokluk ise ahmaklığa sebep olur; kalpteki idrak hislerini ve beyindeki tefekkür melekesini köreltir.

2. Kalbin Allah’a münâcattan lezzet alıp zikir-i ilâhîden etkilenmesini sağlar. Bazen kalp huzur ile icra edilse bile zikirden lezzet alıp etkilenmez. Bunun sebebi kalbin tokluk sebebiyle katılaşmasıdır.

141 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 43.

142 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 51.

143 el-Bakara, 2/155.

144 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 51, 53-54.

3. Kalbe gönül kırıklığı (inkisar) ve zillet duygularının yerleşmesine, tuğyanın kaynağı olan şımarıklık ve (aşırı) neşenin kaybolup Allah'a karşı gafletin ortadan kalkmasına vesile olur. Zira nefis, açlık dışında hiçbir sebeple gönül kırıklığı ve zillet duygusuna sahip olmaz; ancak açlıkla terbiye edilirse Rabbine karşı sükunet ve huşu ile kulluk yapar, acizlik ve zelilliğinin farkına varır. İnsanın saadeti nefisini sürekli olarak zillet ve acizyet nazarıyla; Rabbini ise izzet ve kudret nazarıyla müşâhede etmekle elde edilir. Bu sebepten insanın daima aç olup kendisini Rabbine muhtaç halde hissetmesi gerekmektedir.

4. Allah'ın belâ ve azabını akılda tutup belâyaya uğrayan kimseleri unutmamaya vesile olur. Zira (hiç açlık çekmeyip daima) tok olan kişi, (açlık hissini unuttuğu için) açın halini anlamaz. Herhangi bir zillet, illet (hastalık), kılllet (darlık) ve belâ içinde bulunmayan kişinin âhîret azabını unutmaması kaçınılmazdır. Bu nedenle kulun dünyadayken ya bizzat kendisi belâ ile müptelâ olması ya da belâyaya uğrayanları müşâhede etmesi gerekir. Bu belâlardan en uygunu ise âhîret azabını hatırlatması dışında daha birçok faydayı ihtiva eden açlıktır.

5. Kalpte günahlara karşı meydana gelecek arzuları kırıp kötülüğü çokça emreden nefis-i emmâreyi istila eder ki bu faydaların en büyüğüdür. Zira her türlü günahın kaynağı şehevî arzu ve kuvvetler, onların kaynağı ise yemeklerdir. Bu itibarla yemeklerin azaltılması (günahların kaynağı konumunda bulunan) şehevî arzu ve kuvvetlerin azaltılmasına vesile olur. İnsanın bütün saadeti nefse hâkim olmaktadır. Nasıl ki azgın bir hayvan açlıkla dizginlenip tokluk ile iyice azgınlaşırsa nefis de böyledir. Açlığın bu faydası aslında sadece bir fayda değil birçok faydayı ihtiva eden faydalar hazinesidir. Bu itibarla açlığın Allah'ın hazinelerinden bir hazine olduğu söylenmiştir.

6. İbadetlere sıkı bir şekilde sarılmayı kolaylaştırır. Yemek çokça ibadet etmeye mâni olur. Zira yemek gerekli gıdaların satın alınması, pişirilmesi, yenmesi, temizlenmesi ve benzeri gibi birçok meşguliyeti beraberinde getirmesi sebebiyle zaman alan bir iştir. Şayet kişi yemek yemeye ayırdığı zamanları zikir, münacat ve ibadet için sarfetmiş olsa daha karlı olur.

7. Bedenin sağlıklı olmasını ve hastalıkların defedilmesini sağlar. Fazla miktarda yemek yenip midede ve dolayısıyla kanda farklı türden gıdaların toplanması hastalıklara, hastalıklar da ibadetlerin (hakkıyla) eda edilmesine,

zikre ve tefekküre mâni olup kalbin ifsat olmasına ve bunalımlı bir hayat yaşanmasına sebep olur.

8. Geçim derdinin hafif olmasını sağlar. Zira az yemeyi alışkanlık haline getiren kişiye az miktarda mal yeterli olurken doygunluğu alışkanlık haline getiren kimsenin karnı, sürekli aç ve yemek bekler vaziyette olur. Böyle bir mideye sahip olan kişi her gün ne yiyeceğini düşünür, bu nedenle rızkını temin için bütün yollara başvurur; ya haram yoldan mal kazanıp günaha düşer ya da zillete düşecek derecede helal yoldan mal kazanmaya kalkışır; bazen de insanların mallarına karşı tamahkârlık yapar ki bu zilletin en ileri noktasıdır. Hâlbuki (gerçek) mümin, geçim derdi hafif olan kişidir.

9. Yemek konusunda yetim ve miskinleri nefse tercih etmeye sebep olarak diğergamlık (isâr) ve sadaka verme sıfatların kazanılmasına vesile olur. Bu sıfatlara sahip olan kişinin kıyamet gününde sadakasının gölgesi altında bulunacağı bildirilmiştir.¹⁴⁵

10. Uykunun defedilip uykusuzluğun devamlı olmasına vesile olur. Zira çok yemek yiyen çok su içer, çok yiyen çok uyur. Bu sebepten şeyhlerden biri yemek hazırlandığında müritlerine çok yememelerini, aksi takdirde çok su içip neticede çokça hüsrana uğrayacaklarını söylemiştir. Bu itibarla yetmiş tane siddîkın görüşü, çok uyumanın çok yeme sebebiyle gerçekleşen çok suç içmeden kaynaklandığı konusunda birleşmiştir. Bu hakikate binâen Şeyh (Muhammed el-Kürdî), “açlık” ile ilgili nasihatinin peşinden *وَأَيَّاكَ وَكَثْرَةَ الْهَجُوعِ* “Çok uyumaktan sakın!” demiştir.

Bu hikmette geçen *الْهَجُوعِ* uyku demektir. Bir âyet-i kerimede “Onlar, geceden az bir vakitte uyumazlar.”¹⁴⁶ buyrulmuştur. Râfi‘î’ye göre uykusuzluk kişiyi “abdâl” derecesinde velî yapan dört rükünden biridir ki bunlar, uykusuzluk, açlık, samt/sükût ve uzlettir. İmâm-ı Şa‘rânî, uykunun hayat ile ölüm arasında bir berzah olduğunu, dolayısıyla uyuyan kimsenin ne diri ne de ölü sayılabileceğini söyleyerek uykunun bir vecihten ölümün kardeşi olduğuna dikkat çekmiştir. Bu düşünceden hareketle Râfi‘î, “Uykunuzu sizin için ra-

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/568 (No. 17332).

¹⁴⁶ *ez-Zâriyât*, 51/17.

hatlama (vesilesi) kıldık”¹⁴⁷ âyetini “Sizin için uykunuzu kabirdeki halinize alışmanız için bir vesile kıldık.” şeklinde yorumlar ve berzadaki halin suretteki uyku gibi olduğunu söyler. Ona göre “*Uyku ölümün kardeşidir. Cennet ehli ölmezler.*”¹⁴⁸ hadisi uykunun uhrevî ve dünyevî hayatta birçok zararının bulunduğuna işaret etmektedir. Yine ona göre uyku gaflete, unutkanlığa, tabîi ve nefsânî mizacın bozulmasına, balgamın artmasına, midenin zayıflamasına, ağzın kokuşmasına, “garh” denen kurtçuğun meydana gelmesine, gözün ve menînin zayıflamasına, meninin ifsat olup bundan meydana gelecek çocukta müzmin hastalıkların meydana gelmesine ve beden zayıflamasına sebep olur. Bu derece zararları bulunan uyku, sabah ve ikindi haricindeki uykudur. Bu iki vakitteki uykunun zararlıysa diğer uykuların zararından daha şiddetlidir. Âriflerin uykusu onların evrâdî kapsamına dahil olmaklaâ beraber kendisine vahyin (veya ilhâmın) eşlik etmediği uykular, evraddan sayılmaz.¹⁴⁹

Râfi‘î, Allah’ın uyuklama ve uykudan münezzehe olduğunu ifade eden âyeti¹⁵⁰ ve âhirette cennet ehli için uyku sıfatının olmamasını uykusuzluğun faziletine delil getirir; İbnü’l-Arabî’den naklen uykusuzluğun göz uykusuzluğu ve kalp uykusuzluğu olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyler. Kalp uykusuzluğu kalbin müşahedelere talip olmak için gaffet uykularından uyanık olması; göz uykusuzluğu ise müsâmere talebiyle kalpte meydana gelen müşâhedenin devamlı olmasına rağbet etmektir. Zira göz, uyuduğunda kalbin ameli tembellişir. Göz uyuduğu halde kalbin uyumaması daha önceki uykusuzluktan elde ettiği müşâhedeye devam etmesinden dolayıdır. Uykusuzluğun amacı ise kalbin amelinin devamlı olmasını sağlamak ve Allah katında gizli olan yüce mertebelere çıkmaktır. Uykusuzluk hali özellikle sâlik ve muhakkik kimse için içinde bulunan vakti mâmur etmektir. Ancak muhakkik olanlar uykusuzluk hallerinde rabbânî ahlâk ile daha fazla ahlâklanma gerçekleştirirler ki bunu sâlik bilmez.¹⁵¹ Nitekim Resûlullah (s.a.v.) gözlerinin uyuduğunu ancak kal-

147 en-Nebe’, 78/9.

148 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Husrevcirdî Beyhakî, *el-Ba’s ve’n-nüşûr*, thk. eş-Şeyh Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Merkezü’l-Hademât ve’l-Ebhâsi’s-Sakâfiyye, 1986), 257.

149 Râfi‘î, *İhyâü’l-kulüb*, 59-60.

150 el-Bakara, 2/255.

151 Krş. Abdülvehhâb Şârânî, *Levâkıhu’l-envâri’l-kudsîyyeti’l-müntekât mine’l-Fütühâti’l-mekkiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 1/641.

binin uyumadığını bildirmiştir. Münâvî (ö. 1031/1622) bu hadisi şerh ederken gözüün uykusu ve bedeninin istirahati sebebiyle nefis-i kâmile makamındaki zatların idraklerinin zayıflamayacağını, bu nedenle Resûlullah'ın uyuduğu zaman uyandırılmadığını¹⁵² ifade etmiştir.¹⁵³

4.7. الصَّمْتُ مِنْ صِفَاتِ الْأَصْفِيَاءِ وَالْجِدَالُ حِرْفَةُ الْأَغْيَاءِ

“Susmak, (kalbi) saf olan kulların sıfatlarından (bir sıfat), tartışma ise ahmakların mesleğidir.” Râfi‘î’ye göre kişinin kendisini ilgilendirmeyen konularda konuşmayıp sükût etmesi anlamına gelen “samt”, insanı abdâl dercesinde velî makamına çıkararak (uykusuzluk, açlık, samt/sükût ve uzletten ibaret olan) tarikatın dört rûknünden biridir. Nitekim iman edenlere Allah’tan sakinmaları ve (sadece) doğru söz söylemeleri emredilmiş,¹⁵⁴ boş sözlerle karşılaştıklarında (susup) vakarla geçip gidenler övülmüş¹⁵⁵ ve faydasız sözleri satın alanlar şiddetli bir azapla tehdit edilmiştir.¹⁵⁶ Râfi‘î’ye göre boş söz (lağv), tevâhid inancı neticesinde ortaya çıkan (iman) nûrunun sönmesine sebep olur. Bu nedenle “samt” Allah’ın huzûr-i ilâhîsi için özel seçtiği saf kullarının sıfatları arasında yer almış ve kurtuluşun kapısı olmuştur. Nitekim Resûlullah, kurtuluşa ermekten hoşnut olacak kişinin suskunluğa (samt) sarılması,¹⁵⁷ Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimsenin ise ya hayır(lı bir söz) söylemesi ya da susması gerektiğini bildirmiş¹⁵⁸ ve susan kimsenin kurtulduğunu müjdelemiştir.¹⁵⁹ Susmanın faziletine dair vârid olan bu hadislerden dolayı hakikat ehli suskunluğun “asil”, konuşmanın ise “ârızî” bir durum dolduğunu söylemiştir. Râfi‘î sûfilerin suskunluğun mu yoksa konuşmanın mı daha faziletli olduğu

152 Münâvî, *Feydu'l-kadir*, 3/269 (No. 3367).

153 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 62.

154 el-Ahzâb, 33/70.

155 el-Furkân, 25/72.

156 Lokmân, 31/6.

157 Ebû Bekr Abdullah İbn Ebi'd-Dünyâ, *es-Samt ve âdâbü'l-lisân*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 11; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvazillâh b. Muhammed vd. (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 2/264 (No. 1934).

158 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 2/480 (No. 14); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/64 (No. 7626).

159 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/19 (No. 6481).

konusunda ihtilaf edildiğini söyler. Ona göre bu konuda doğru olan her ikisinin de yerli yerinde yapılmasıdır. Zira hakikati söylemeyiip susmak haramdır. Nitekim Ebü Alî Dekkâk hakikati konuşmaktan geri duran kişinin “dilsiz şeytan” olduğunu söylemiş, Bişr-i Hâfi (ö. 227/841) de (nefsin) konuşmaktan hoşlanması durumunda susmanın, susmaktan hoşlanması halinde ise konuşmanın daha hayırlı olduğuna işaret etmiştir.¹⁶⁰

Râfi'î “samt”ı, avam ve havasa ait olmak üzere iki kısma ayırır. Avamın samtı dilin yalan ve gıybetle karşı tutulması, havasın samtı ise heybet(-i ilâhî)nin kalbi istilâsı karşısında dilin tutulmasıdır. Ona göre samt huzurda bulunmanın âdâbından bir edeptir. Bu tür samt da avam ve havasa göre iki kısma ayrılır. Avam (halk) huzurda iken sadece dilini tutarken havas zümresindekiler diliyle birlikte kalplerini de tutarlar. Buradan hareketle Râfi'î, kalbi rızık talebine karşı suskun olan kişinin “mütevekil”, (takdîr-i ilâhîye) itiraza karşı suskun olan kişinin ise “râzî” olduğunu söyler. Râfi'î'ye göre saf kullar (asfiyâ), konuşma eyleminde bulunan tehlikeler sebebiyle sükûtu tercih etmişlerdir. Nitekim kişi (etkili bir) konuşma yaptığında övülür ve akranları arasında ön plana çıkar ki bu halden nefis hoşnut olur. Bu nedenle Dâvud et-Tâî (ö. 165/781 [?]) tasavvuf yoluna girince inzivâya çekilip uzlet boyunca konuşmamak üzere nefsiyle muâhede yapmış; Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) nefsinin hoşuna gidecek iyi bir yazı yazdığında derhal onu yırtıp başka bir yazı yazmış; Hz. Ebû Bekir (r.a.) ise az konuşmak için yıllarca ağzına (küçük bir) taş koymuştur. İbn Mesud (r.a.) tutulmaya dilden daha müstehak hiçbir uzvun olmadığını söylerken Zünnûn-i Mısırî “en iffetli” kişinin diline en iyi sahip çıkan kimse olduğunu belirtmiştir. İmâm-ı Kuşeyrî de “Kur'ân okunduğunda dinleyiniz ve susunuz.”¹⁶¹ ve “(Cinler), o (peygamberin) huzuruna gelince ‘susunuz!’ dediler.”¹⁶² âyetlerinden hareketle samtın (Allah ve Resûlünün) huzurunda bulunmanın âdâbından olduğunu söylemiştir. Ona göre susmak belli bir maksada binaen icra edilen bilinçli bir davranıştır. Şöyle ki bazen konuşan kişi nefisini edeplendirmek için bazen mecliste konuşmaya kendinden daha layık biri olduğu için bazen meclisindeki insan veya cinlerin

160 Râfi'î, *İhyâü'l-kulüb*, 67. Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/245, 247.

161 el-A'râf, 7/204.

162 el-Ahkaf, 46/29.

dinlemeye ehil olmamaları sebebiyle bazen de fitneye sebep olmaktan uzak durmak maksadıyla susar.¹⁶³

Râfi‘î’ye göre sükûtun en önemli olduğu vakitlerden biri ezan okunma ânıdır. Bu esnada konuşmak, kişinin Allah’ın nefretine mâruz kalmasına sebep olur. Âriflerden biri, ezan okunurken Allah için konuşmasını terkederek kişinin insanlar arasında şânının yüceltilip hesabının kolaylaştırılacağını söylemiştir. Bu itibarla ezan okunurken yapılması gereken sadece susmak değil müezzine kulak verip söylediklerini tekrar etmek, sonra meşhur olan ezan duasını okuyup ardından dilediği gibi dua etmektir. Zira ezanla ikâmet arasında yapılan duaların reddolunmayacağı bildirilmiştir.¹⁶⁴ Ona göre konuşmanın en çirkin olduğu vakit ise tartışma ânıdır. Zira bu esnada konuşma kalplerin kinle dolup katılmasına, neticede düşmanlık ve nefretin doğmasına sebep olur. Bu sebeple Mahmûd el-Kürdî tartışmanın ahmakların (ağbiyâ) mesleği olduğunu söylemiştir.¹⁶⁵

Râfi‘î’ye göre “ağbiyâ” nefislerine kul olup huzûr-i ilâhiye giremeyen cahillerdir. Tartışılan kişiyi fikren ezip ona galip gelme maksadıyla deliller getirilerek yapılan tartışma, terkedilmesi durumunda cennette sarayla mükâfatlandırılmaya¹⁶⁶ vesile olan tartışmadır. Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) tartışmanın nefislerde bulunan kin ve öfke sıfatından doğan bir sıfat olduğunu, tartışma ve mücâdeleyi terketmenin ise nefislerini terbiye etmiş sûfilerin ahlâkından bir ahlâk olduğunu söylemiştir.¹⁶⁷ Buradan hareketle Râfi‘î mizacı, güzel ahlâk ve insanlarla geçim konusundaki zorluklara karşı sabır sıfatıyla şekillenmemiş kişinin kolay kolay tartışma ve mücadeleyi terkedemeyeceğini; bu nedenle böyle kişilerin insanlardan zâhiren ve bâtinen uzaklaşıp uzlete çekilmesi gerektiğini savunur. Ancak ona göre inzivaya çekilen kişi uzletle kendisini insanların şerrinden kurtarmaya değil, insanları kendi şerrinden kurtarmaya niyetlenmelidir. İşte bu maksatla yapılan uzlet

163 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 67-69. Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/247-249.

164 Süleyman b. Dâvud b. el-Cârûd Tayâlisî, *Müsnedü Ebi Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Mahmud b. Abdil‘l-Muhsin et-Türki (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/576 (No. 2220).

165 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulûb*, 69.

166 İbn Ebi‘d-Dünyâ, *es-Samt*, 105.

167 Şehâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *‘Avârifü'l-ma‘ârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 157.

kurtuluş vesiledir. Bu hakikat sebebiyle Kürdî, bir sonraki hikmetini uzlet hakkında söylemiştir.¹⁶⁸

4.8. الْعَزْلَةُ لِلْمُبْتَدِئِ سَلَامَةٌ لِدِينِهِ وَالْخُلْطَةُ لِلْمُنْتَهِي زِيَادَةٌ فِي يَقِينِهِ

“Yolun başındaki (mübtedî) hakkında uzlet dini için bir selâmet; yolun sonundaki (müntehî) için halkın arasına karışmak ise yakîni hakkında bir ziyadeliktir.” Tarikat ehli yanında genel kabul görmüş tarife göre uzlet, kişinin kendini insanların şerrinden, insanları da kendi şerrinden kurtarmak için halkı terkedip evine kapanmasından ibarettir. Râfi‘î’ye göre nefsin terbiye edilmesine vesile olan uzlet, halkı terketmekle sınırlı kalan değil riyâzet ve mücâhedeyle süslenmiş olan uzlettir. Şayet mürid halvet halindeyken uzletin şartlarına riayet ederek nefsinin, insanlarla ünsiyet neticesinde ortaya çıkan her türlü alışkanlıklarından kesecek olursa uzletten gerçek mânada istifade etmiş olur. Râfi‘î Hz. İbrâhim’in “Sizi, Allah’tan başka taptıklarınızla bırakıp çekiliyorum...”¹⁶⁹ âyetinden ve Allah’a en sevimli gelen kişilerin dinlerini alıp insanlardan firar eden garip kimseler olduğunu bildiren hadisten¹⁷⁰ hareketle uzlet ve halvetin aslında şer’an talep edilen şeylerden ve vuslat ehlinin sıfatlarından olduğunu söyler. Yukarıda da ifade edildiği üzere ona göre uzlete çekilen kişi uzlet ile nefsinin insanlardan şerrinden kurtardığına değil, insanları nefsinin şerrinden kurtardığına inanmalıdır. Çünkü uzletle nefsinin insanlardan şerrinden kurtardığını düşünen kişi, kendinde bir meziyet görmüş olur ki bu onun kibirli olduğunun göstergesidir. Diğer düşüncedeysen nefsi hakir görmek vardır. Bu nedenle uzlet yapacak kişi uzleti âdâbına göre icra etmelidir. Bu âdâbı maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür: Uzlete çekilecek kişi,

1. Öncelikle şeytanın kendisini yoldan çıkarmaması için tevhid inancını muhafaza edebilecek derecede dinî bilgilerini tashîh sonra da farzları eda etmesine imkân tanıyacak şekilde şer’î ilimleri tahsil etmelidir.

Râfi‘î, uzletin aslında vatandan uzaklaşmak değil kınanmış hasletlerden uzaklaşmak ve kötü sıfatları değiştirmek olduğunu söyler. Ona göre uzlet, avam ve havasa ait olmak üzere iki türdür: Avamın uzleti kurtuluşa ermek

168 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulüb*, 69-70.

169 Meryem, 19/48.

170 Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, 66; Beyhakî, *Kitâbü’z-zühdi’l-kebir*, 116.

için insanlardan uzaklaşmak, havasın uzletiyse insanların arasına karışmış halde ve onlarla komşuluk içinde olmakla beraber beşerî sıfatları melekî sıfatlara uyum sağlar hale getirmektir. Bu nedenle zâhirin insanlarla bâtının (kalbin) onlardan uzak (Hak Teâlâ ile) birlikte olmak gerektiği¹⁷¹ söylenmiştir. Ebû Ali Dekkâk da insanların giydiklerini giyip yediklerini yemekle beraber kalben onlardan uzak olmak gerektiğini belirtmiştir.¹⁷² Âdâbına riâyet edilerek icra edilen uzletin birtakım faydaları vardır. Şöyle ki uzlete çekilen kişi gıybet, riyâ ve münâfıklıktan, dünyanın zîneti ve boş işleriyle meşguliyetten, arkadaşların can sıkıcı hallerinden, düşmana, alaycı kimselere ve acı çektiren arkadaşlara muhtaçlık arzedip (zillete düşmekten) kurtulur; ilimle daha yoğun meşgul olmak ve okuduklarından ibret alabilmek için boş zaman bulmuş olur.

2. Mürid uzlet boyunca sadece Allah'ın zikriyle meşgul olmalı,

3. Rabbinin iradesi dışındaki her türlü iradelere soyutlanmalı,

4. Sadece nefsini edeplendirip onu güzel ahlâk ve iyi alışkanlıklarla tezyin etmeye çalışmalıdır. Zira sûfiler nezdinde gerçek uzlet kötü sıfatlardan uzaklaşmaktan başka bir şey değildir.¹⁷³

Râfi'î'ye göre uzlet yapmaya muvaffak olmak ebedî saadete nâil olduğuna bir delildir. Zira insanların arasına karışan kişinin onları idare etmesi ve kendilerine gösteriş yapması; gösteriş yapanın münâfıklık yapması; münâfıklık yapanın ise cehennemden en aşağı derekesine düşmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle akıllı kişiye lazım olan (nefsini terbiye edinceye kadar uzlete çekilip) isminin insanların kalp ve dillerinden silinmesini sağlamaktır. Zira (insanlar tarafından) tanınmak bir belâ; halk arasında ismi tanınan kişi nâkıs; ismi tanınmayan (şöhretten uzak) kişi ise kemâle ermiş kişidir. İsim ve ünvan taliplisinin zâhiri mâmur bâtını harap, Hak ve hakikat taliplisinin ise bâtını rahmet zâhiri azap içindedir. Bu tehlike sebebiyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) şeyhi Serî es-Sakatî (ö. 251/865) içinde buldukları zamanın uzlet vakti ol-

171 Bu hal, Nakşibendîyye tarikatında "halvet der encümen" olarak ifade edilmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mevlüt Özçelik, "Abdülğani b. İsmail en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve Miftâhu'l-Ma'îyye Adli Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esâsı", *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (30 Haziran 2020), 317-319.

172 Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/223.

173 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 71-72.

duğunu; dolayısıyla dinini selâmete, bedenini rahata erdirmek isteyen kişinin insanlardan uzak durmaları gerektiğini; Abdülvehhâb-ı Şa' rânî de insanlardan çokça uzak durup ihtiyaç olmadıkça aralarına karışmamanın sûflerin ahlâkından olduğunu, onların halktan biriyle kaynaşmadıkları her günü kendileri için bir bayram kabul ettiklerini söylemiştir.¹⁷⁴ Buradan hareketle Râfi'î havas tabakasının meclislerinin bile gıybet ve dedikodudan uzak olmadığı kendi döneminde uzlet yapmanın daha zorunlu olduğunu, kendisinin bunu bizzat müşâhede ettiğini dolayısıyla mümkün mertebe bu tür meclislere katılmamaya çalıştığını söylemiştir.¹⁷⁵

Râfi'î uzletin gerekliliğini sahabe-i kirâm ve selef ulemâsından nakledilen birçok söz ve menkıbeyle delillendirir. Çalışmanın sınırlılığı açısından bunlardan birkaçını vermekle iktifa edelim. Rivayete göre Hz. Ömer (r.a.) "Uzletten nasibinizi alınız." buyurmuş,¹⁷⁶ tâbiünden ünlü muhaddis ve fakih İbn Sîrîn (ö. 110/729) ise uzletin bir ibadet olduğunu söylemiştir.¹⁷⁷ Râfi'î'ye göre uzletini, türlü ibadetler ve Allah'a yakınlığa vesile olan amellerle süslemeyen kişinin uzleti boşa gitmiş olur. Bu gerçeğe dikkat çekmek üzere Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) "Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile oturmayan kişinin uzleti boşa gitmiştir." demiştir. Kendisine onlarla oturma'nın nasıl olması gerektiği sorulunca uzlet yapan kişinin Kur'ân'ı tefekkürle okuduğu, Resûlullah'ın ve sahebe-i kirâmın söz ve fiillerine ibret nazarıyla baktığı takdirde Allah, Resûlullah ve sahebe-i kirâm ile konuşmuş olacağını söylemiştir.¹⁷⁸ Buradan hareketle Râfi'î uzletteki kişinin bir ihtiyaç için halkın arasına karıştığında, değiştirmeye gücünün yetmeyeceği bir kötülüğü veya kendisini Allah'a karşı gaflete düşürecek bir manzarayı görememek için başını şal veya taylasanla örtmesi ve insanların az bulunduğu yollardan yürümesi gerektiğini söyler. Ona göre uzlet mutlak mânada halktan kaçış değil, nefsin

174 Krş. Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed Şa' rânî, *Tenbihül-muğterrin evâbirâ'l-karni'l-âşir alâ mâ hâlefû fihî selefihümü'r-tâhir*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahmân (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ts.), 246.

175 Râfi'î, *İhyâü'l-kulüb*, 72-73.

176 Ebû Süfyân er-Ruâsî Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferivâi (Medîne-i Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1984), 517 (No. 253).

177 Beyhakî, *Kitâbü'z-zühdi'l-kebir*, 95; Gazâlî, *İhyâ*, 2/222; Hattâbî, *el-'Uzle*, 16.

178 Şa' rânî, *Tenbihül-muğterrin*, 248.

terbiyesi için ayrılmış yoğun bir dinî yaşam tarzıdır. Bu kavramla birlikte mü-talaa edilen “halvet” ise uzletten daha özel bir meşguliyet anıdır. Kalbi muha-lefet kirlerinden arındırıp sadece bir tek zikir ve hakikat ile meşgul etmekten ibaret olan halvet, özü ve sureti itibariyle aslında “itikaf”ın bir türüdür. Şu kadar var ki itikaf sadece mescit (veya mescit hükmündeki mekanlarda) Ra-mazan ayının son on gününde icra edilirken¹⁷⁹ halvet, mescitle beraber farklı mekanlarda ve herhangi bir vakit sınırı olmaksızın icra edilebilir. Bununla beraber Hz. Mûsâ'nın halkından uzaklaşarak Tûr-i Sînâ'da Allah'la kırk gün konuştuğunu bildiren âyet¹⁸⁰ ve kırk gün Allah'a ihlâsla kulluk yapan kişinin kalbinden diline hikmet pınarlarının fışkıracağını müjdeleyen hadis¹⁸¹ halvetin kırk gün olabileceğine işaret etmektedir. Ancak halvette sünnet olan vakit otuz gündür. Bundan fazlası kâmil kişi için kemâlinin ziyadeleşmesine, başka-ları için ise mânen terakki etmeye vesiledir. Halvetten istenen neticenin hâsıl olması ise onun bir şeyh kontrolünde yapılmasına bağlıdır.¹⁸²

Râfi'î'ye göre seyrüsülûkünü tamamlamayı fenâya eren ve Allah Teâlâ'nın haklarında “... *ben onun işiten kulağı ve gören gözü olurum.*”¹⁸³ dediği makama yükselen ârifler için halkın arasına karışmak uzletten daha hayırlıdır. Zira onlar nefislerine tam mânasıyla hâkim olmuş ve fenâfillâha ermiş kimselerdir. Böyle kimselerin dili sadece rabbânî fütuhâtla konuşan birer ilâhî tercümân, gözleriyse mânevî bir iksirdir. Onların halkın arasına karışması çok büyük hayırlara vesiledir. Bu nedenle Kürdî, halkın arasına karışmanın seyrü-sülûkün sonuna ulaşanlar müntehîlerin yakînlerinde bir ziyâdelik olduğunu söylemiştir. Zira bu zatlar kâinattaki her şeyden yardım alırlar ve varlık âle-mindeki her zerrede bir olan Allah'ı müşâhede ederler. Bu itibarla halkın arası-na karışmak onlara zarar vermez. Üstelik hasta ziyareti, cenaze merasimi, sıla-i rahim, kardeşleri ziyaret, hayırlı insanların sohbetine iştirak ve bir peygamber

179 İtikâf hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Şener, “İtikâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/457-459.

180 el-Bakara, 2/51; el-A'râf, 7/142.

181 Dârimî, *ez-Züh'd*, 2/257.

182 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 73-78.

183 Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 8/105; Ebû Bekr Ahmed b. Amr Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr: el-Babru'z-Zehhâr*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. (el-Medînetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Ulûmi'ş-Şâfi'î, 1988), 15/270; Kelâbâzî, *Babru'l-fevâid*, 44.

vazifesi olan insanları Allah'ın yoluna irşad etmek gibi işlerin tamamı halkın arasına karışmakla gerçekleşen şeylerdir.¹⁸⁴ Ancak halkın arasına karışmanın da birtakım âdâbı vardır. Bu itibarla Kürdî bir sonraki hikmetinde bu âdâbın gerekliliğine işaret etmiştir.

4.9. الْأَدَبُ مَعَ الْخَلْقِ رَاجِعٌ إِلَى الْحَقِّ وَالطَّمَعِ فِي الْخَلْقِ شَكٌّ فِي الْخَالِقِ.

“Halka karşı sergilenen edep Hakk’a râcidir; halka tamah etmek ise yaratıcı hakkında şüphe dir.” Râfi‘î, bütün yemek çeşitlerinin üzerinde toplandığı sofraya “me‘debe” denmesinden hareketle edebi hayır hasletlerinin tamamının bir kişide toplanması olarak tarif eder; edepli kişinin (edîb) kendisinde bütün hayırların toplandığı kişi olduğunu söyler ve edebi dünya ehline, din ehline ve havas tabakasına karşı sergilenmesi gereken edep olarak üç kısma ayırır. Dünya ehline göre edep fesahat, belâgat, padişahların eserleri, Arap şiirleri gibi konulara hâkim olmaktan ibarettir. Din ehline göre edep daha çok nefislerin terbiyesi, organların olması gerektiği gibi eğitilmesi, had ve hududun gözetilmesi ve şehevî arzuların terkedilmesinden ibarettir. Havas zümresinin edebiyse kalplerin temizliği, sırların muhafazası, ahitlere vefa gösterilmesi, vakitlerin zayi edilmemesi, kalbe gelen düşüncelere (havâtır) iltifat edilmemesi Allah’tan bir şey talep etme anında, huzûr-i ilâhîde ve kurbîyyet makamlarındayken hüsn-i edeble hareket edilmesi şeklinde kendini gösteren edeptir. Bu zatların edebi daha çok Allah’la mânevî beraberlik hakkındaki edeptir. Râfi‘î’ye göre bu tür edeple en mükemmel mânada vasıflanmak ancak peygamberler ve siddîk makamındaki zatlara mahsustur. Allah’a karşı edebî huzûr-i ilâhîde bulunmanın âdâbına riayet etmek olduğu söylenmiştir. Halka karşı edep ise onlarla iyi geçinmek, büyüklerine hürmet küçüklerine merhamet etmek, kendisinde bulunmasını istediği şeyleri onlar için de istemek, onların görünen hatalarını öğütle ve uyarı yoluyla düzeltmek, kimseyi hoşlanmadığı sözlerle anmamak bu âdâbdan bazılarıdır. Başka bir ifadeyle halka karşı edep “*Birbirlerini sevip merhamet etme konusunda müminlerin misali bir uzvu hastalandığında diğer bütün uzuvlarını uykusuzluk ve ateşlenme saran beden gibidir.*”¹⁸⁵ hadisine göre hareket ederek layık olup olmadığına bakmaksızın iyisiyle-kötüsüyle insanların tamamına iyilik

184 Râfi‘î, *İhyâü'l-kulüb*, 78-79.

185 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/223; Müslim, “Birr”, 66.

yapmaktır. İnsanlardan gelen eziyetlere katlanmak; kendisine kötü söz söyleyen, kaba davranan ve eziyet edenlere haklarını helal etmek, zorda kalanların işini kolaylaştırıp belâya uğrayanları rahatlatmak, iffetlerini korumak, şereflerine leke sürdürmemek, kendisine zulmedeni affetmek, kötülük yapana iyilik yapmak, akrabalık bağıni koparanla ilgiyi kesmemek, kendisini iyilikten mahrum bırakana vermek, herkes hakkında hüsnüzan beslemek ve hiç kimseyi kıskanmamak da halkın arasında bulunmanın gerektirdiği edeplerden bazılarıdır.¹⁸⁶

Râfi‘î’ye göre gerek halka gerekse Allah’a karşı sergilenmesi gereken âdâb konusunda başarılı olmak insanların ellerindeki varlıklara tamah etmemekten geçtiği için Kürdî, halkın elindeki şeylere tamah etmenin Hâlık (olan Allah) hakkında şüpheye düşmek mânâsına geldiğini söylemiştir. Râfi‘î tamahı, nefsin insanların ellerindeki şeylere karşı meyletmesi olarak tarif eder. Ona göre bu tamah rızık konusunda verilen ilâhî güvenceye¹⁸⁷ itimatsızlık anlamına geldiği için Allah hakkında “şüphe” olarak değerlendirilmiştir. Bu tür tamahkârlık kınanırken Allah’ın affına ve mânevî yakınlığına nâil olma konusundaki tamahkârlık ise övülmüştür. Ancak bu tamahkârlık kişinin Allah’a karşı zillet, gönül kırıklığı ve muhtaçlık içinde olmasını gerekli kılmalıdır. Kul bütün tamahlarını Allah’ın katındaki (maddî ve mânevî) nimetlere yöneltip mâsivâdan tamamen ilgisini kestiği takdirde gerçek bir kanaatkâr olur ve “Biz ona güzel bir hayat yaşatırız.”¹⁸⁸ âyetinde vaad edilen güzel hayata nâil olur. Zemmedilen tamahkârlık hakkında birçok hadis vârid olmuştur. “Sizi tamahkârlıktan sakındırırım. Çünkü o, hazır halde bulunan bir fakirliktir.”¹⁸⁹ bunlardan sadece biridir. Ka‘b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) tamahkârlığın âlimlerin kalplerinden ilmi silip götüren bir illet olduğunu söylemiştir.¹⁹⁰ Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893) ise tamahkârlığın başının kader hakkında “şüphe”, yolunun “zillet”, sonucunun ise “mahrumiyet” olduğunu bildirmiştir.¹⁹¹ Râfi‘î bu ve benzeri rivâyetlerden sonra tamahkârlığın nefislerin âfetlerinden bir âfet olduğunu

186 Râfi‘î, *İhyâü’l-kulûb*, 80-82.

187 Örnek olarak bk. el-En‘âm, 6/151; Hûd, 11/6; el-İsrâ, 17/31.

188 en-Nahl, 16/97.

189 Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat*, 7/369 (No. 7753).

190 Ebû Ömer Yusuf İbn Abdî’l-Berr, *Câmi‘u beyâni’l-‘ilm ve fadlih*, thk. Ebû’l-Eşbâl ez-Züheyrî (Suûdiyye: Dâru İbni’l-Cevzî, 1994), 1/693 (No. 1225).

191 Beyhakî, *Kitâbü’z-zühdi’l-kebir*, 91 (No. 113).

bu nedenle tamahkâr kişinin daima hayal kırıklığı içinde bulunacağını söyler. Ona göre birçok insan para-pul konusundaki tamahkârlıkları sebebiyle her türlü tehlikeli işe dalmayı, onca arsızlık ve ayıpla vasıflanmayı; hatta küfür ile imanı değiştirmeyi bile göze alabilmektedir. Bu gerçeğe dikkat çekmek üzere Hasan-ı Basrî (ö.110/728) dinin fesâdının tamahkârlık, ıslâhının ise vera' olduğunu söylemiştir.¹⁹² Râfi'î'ye göre mürid kemâlâtına, ibadet ve mücâhedelelerine insanların muttali olmaları konusunda tamahkârlık yapması durumunda farkına varmadan “gizli şirk” denen riyâyaya¹⁹³ düşer. İşte bu nedenle Kürdî bir sonraki hikmetinde müridleri gizli şirkten sakındırmıştır.¹⁹⁴

4.10. **وَاحْذَرِ مِنَ الشِّرْكِ الْخَفِيِّ وَلَوْ كُنْتَ فِي الْخَلْوَةِ لِأَنَّهُ إِذَا مَا خَلَصْتَ لَكَ
النِّيَّةُ فَذَلِكَ مِنْ أَكْبَرِ الْمَصَائِبِ وَالْبَلْوَةِ**

“Halvette (tek başına) bile olsan gizli şirkten kaçın. Çünkü senin için niyet hâlis olmadığında (bil ki) bu, musibet ve belâların en büyüklerinden- dir.” Râfi'î, şirki *gizli* ve *açık* olmak üzere iki kısma ayırır. Açıktan yapılan şirk kişinin ebediyen cehennemde kalmasını gerektiren şirktir. Birçok türü olan bu şirkin en büyüğü Allah ile birlikte başka bir ilah edinmektir. Gizli şirk ise imanın aslına zarar vermemekle beraber onu nakzeden ve amelin iptal olmasına sebep olan şirktir. Ona göre Allah'ın korudukları dışındakilerin bu şirkten tam mânasıyla korunması mümkün değildir. Nitekim Resûlullah, üm- meti hakkında şirkin karanlık gecede karıncanın yürüyüşünden daha gizli (ve sessiz) olduğunu söylemiştir.¹⁹⁵ Bazı müfessirler “Onların çoğu ancak müşrik oldukları halde Allah'a iman ederler.”¹⁹⁶ âyetinde dilleriyle Allah'ın her şeyi takdir eden ve düzenleyen zat olduğuna iman etmelerine rağmen sebeplere itimat konusunda şirke düşen kimselere işaret edildiğini söylemiştir.¹⁹⁷ Râfi'î'ye göre müridin gizli şirkten tam anlamda sakınması ancak bütün fiille- rinde, sözlerinde, harekât ve sekenâtında ihlâsla hareket etmesiyle mümkün

192 Ebü'l-Hasan Nüreddîn Ali b. Sultan Muhammed Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l- mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 7/3108.

193 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/384.

194 Râfi'î, *İhyâü'l-kulüb*, 82-84.

195 Suyûtî, *el-Câmi'u'l-kebir*, 3/776.

196 Yûsuf, 12/106.

197 Mekki, *Kûtü'l-kulüb*, 2/21.

olur. İhlâs ise Ebû Alî ed-Dekkâk'ın ifadesiyle kulun taatiyle sadece Allah'a yaklaşmayı istemesidir. Kuşeyrî'ye göre ise ihlâs, amelin insanların mülâhazalarından arındırılmasıdır.¹⁹⁸ Nitekim insanlar ihlâslı bir şekilde Allah'a kulluk yapmakla emrolunmuşlardır.¹⁹⁹ Bir hadîs-i kudsîde ihlâsın, Allah'ın sevgili kullarının kalbine bırakılan ilâhî bir sır olduğu bildirilmiştir.²⁰⁰ İhlâsın en mükemmel hali, "ihlâsta ihlâs" olarak tabir edilmektedir. Râfi'î bu ihlâsı kişinin ihlâsını görmemesi, yani ihlâslı olduğunu düşünmemesi olarak tarif edip ihlâsı görmeyenin ihlâsta bir eksiklik olarak değerlendirildiğini nakleder. Zünnûn-i Mısrî'nin ifadesine göre ihlâsın üç alameti vardır: (İşlenen amelden dolayı) halktan gelen övgü ve yerginin eşit görülmesi, yapılan amelleri unutmak ve o amellerin âhirette sevabı gerektirdiğini hesap etmemek. Serî es-Sakatî, esasen kendinde olmayan bir şeyle insanlara karşı süslenen kişinin, Allah'ın gözünden düşeceğini söylemiştir.²⁰¹ Bu nedenle Kürdî, "halvette bile olsun gizli şirkten sakın!" derken gizli şirke düşme tehlikesinin sadece halkın arasına karışanlarla sınırlı kalmadığını, halvette tek başına kalanlar için de geçerli olduğuna işaret etmiştir. Çünkü şeytan her an insanı gözetleyip durmaktadır. Halvetteki müridin düşeceği şirkin en asgari düzeyi, yaptığı ibadet ve riyâzelerin insanlar tarafından görülmesini sevmesidir ki bu kesin olarak gizli şirktir. Bu tehlikeye dikkat çekmek üzere İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), kişinin biri tarafından görülmemesi durumunda da riyâyâ düşebileceğini, bu nedenle sürekli olarak kalbi riyâ ve benzeri şâyibelerden arındıracak mücâhedelelerle meşgul olmak gerektiğini söylemiştir.²⁰²

Râfi'î'ye göre insanların kendisine hürmet etmelerini sağlamak amacıyla halvete çıkan kişi, aslında daha işin başındayken gizli şirke düşmüş demektir. Bu nedenle halvet konusunda yapılması gereken ilk şey hâlis bir niyete sahip olmaktır ki bu gerçeği ifade etmek üzere Kürdî, niyetinin hâlis olmamasının halvete çekilecek mürid için çok büyük bir musibet ve belâ olduğunu söylemiştir. Zira niyet, yokluğu durumunda amelin ortadan kalkmasına sebep olan amelin asıl rüknüdür. Nitekim Resûlullah (s.a.v.) amellerin ancak niyetlere göre değer

198 Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/359.

199 el-Beyyine, 98/5.

200 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Büstânü'l-ârifîn* (B.y.: Dâru'r-Reyyân, ts.), 26.

201 Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/360-361.

202 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 84-85.

kazanacağını bildirmiştir.²⁰³ Râfi'î'ye göre bu hadis, niyetin ıslahı konusunda vârid olan hadislerin en dikkat çeken ve fıkıh kâidelerinin medârı, merkez noktasıdır. Allah için işlenen amellerde ihlâslı olmak ve gizli şirkten kurtulmak, insanlara karşı tamahkârlığı kalpten çıkarmakla; bu ise kanaat elbisesine bürünüp insanların ellerindeki nimetlerden ümit kesmekle mümkün olur.²⁰⁴

Sonuç

Şeyh Mahmûd el-Kürdî, silsilesinde Hayreddin et-Tokâdî, Şa'bân el-Kastamonî, Muhyiddîn el-Kastamonî, Ömer el-Fuâdî, Ali Karabaş ve Mustafa Efendi el-Edirvevî gibi Anadolu'da yetişmiş Halvetiyye şeyhlerinin bulunduğu bir sûfidir. Kaleme aldığı hikmetler, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat itikadı üzerine yükselmiş olan sünnî tasavvuf düşüncesinin temel prensiplerini gayet veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Hiçbir kütüphanede sözkonusu hikmetlerin kaydına rastlanmamıştır. Hayat hikayesini aktaran eserlerin verdiği bilgiler, Şeyh Mahmud el-Kürdî'nin, geleneksel usule göre uzun yıllar ilim tahsil ederek şeyhlik makamına geçen biri değil, Gazâlî'nin *İhyâ'sını* okuyarak tasavvufa meyleden, döneminin Halvetiyye şeyhlerinden birinin denetiminde seyr ü sülûkünü tamamlayarak irşad makamına geçen bir mürid-i kâmidir. O, çalışmaya konu olan hikmetlerini rüyâ yoluyla talim etmiştir. Onun bu hali sûfilerce benimsenen keşif ve ilham yoluyla ilim öğrenmeye örnek teşkil etmektedir.

Hikmetlerin verdiği mesajlar, Kürdî'nin şeriata bağlılığı esas alan tasavvufi bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle Cibrîl hadisine atıfta bulunan ilk hikmet, "İhsân"dan ibaret olan tasavvufun imanının ve İslâm'ın şartlarına tam bir mutâbaat içinde olmasına işaret etmektedir. Nefsin terbiyesini merkeze alan bir tarikata mensubiyetinin doğal bir neticesi olarak Kürdî zühd, tevekkül, mücâhede, açlık, uykusuzluk, suskunluk, halvet gibi mücâhede ve riyâzet usulleriyle nefsin kemale erdirebileceğine dikkat çekmekte; sâlikin halvette bile olsa ihlâstan ayrılmaması, nefsânî davalardan uzak durup acziyet içinde yaşaması, her nefeste hesap gününe hazırlık yapması, şöhretten kaçınması, eriştiği mânevî hallerle aldanmaması, istikamet üzere olup keramet meraklısı olmaması, asla şeriata muhalif düşünce, hal ve hareket içinde olması gibi tavsiyelerde bulunmaktadır.

203 Buhârî, *Sahîbu'l-Buhârî*, "Bed'ü'l-vahy", 1; İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce*, "Zühd", 26 (No. 4227).

204 Râfi'î, *İhyâü'l-kulûb*, 86-87.

Şârih Albülkâdir er-Râfi‘î’ye gelince; o da hikmetleri şerh ederken aynı Kürdî gibi tasavvufî düşüncede şeriata sınımsız bağlılığı esas aldığını hissettirmektedir. Hikmetleri, öncelikle âyet ve hadisler çerçevesinde şerh etmekte sonra tasavvufun temel kaynaklarına atıfta bulunmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den ve onun tesirinde kalan Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî'den yaptığı nakiller, Râfi‘î'nin vahdet-i vücûd düşüncesine vâkıf olduğunu göstermektedir.

Hulasa olarak söylemek gerekirse gerek Kürdî'nin hikmetleri gerekse Râfi‘î'nin *İhyâül-kulûb*'ü, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat itikadî çerçevesinde gelişmiş olan tasavvufî düşüncüyü en veciz şekilde ifade etmektedir. İlk on hikmetin şerhiyle sınırlı kalan bu çalışmada ihsan, zühd, tevekkül, mücâhede, zikir, açlık, uykusuzluk, sükût, uzlet, edep, ihlâs ve bunlarla ilişkili konular incelenmiştir. Diğer hikmetlerdeki tasavvufî düşüncelerin ortaya konması için yeni çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu‘ayb el-Arnâvut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *ez-Zühd*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut, 1999.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horasânî. *Kitâbü'z-zühdi'l-kebir*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sakâfiyye, 3. Basım, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Husrevcirdî. *el-Ba's ve'n-nüşûr*. thk. eş-Şeyh Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Merkezü'l-Hademât ve'l-Ebhâsi's-Sakâfiyye, 1986.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *el-Câmi' li-şü'abi'imân*. thk. Abdül'ali Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr: el-Babru'z-Zehbâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. el-Medinetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Ulûmi's-Şâfi'i, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Komisyon. 9 Cilt. Mısır: el-Marbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311.
- Ceberti, Abdurrahman b. Hasan. *Acâibü'l-âsar fi't-terâcim ve'l-abbâr*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1998.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dâmûnî, Muhammed b. Mahmûd. *er-Ravdu'l-enik fi usûli't-tâlibîn ilâ makâmi't-tahkik (Resâil süfîyye mah-tûta içinde)*. thk. Saïd Abdülfettâh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Dârimî, Ebû's-Serî Hennâd b. es-Serî. *ez-Zühd*. thk. Abdurrahmân Abdülcebbar el-Feriyâî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1406.
- Dernika, Muhammed. *et-Turuku's-süfîyye ve meşâyihuhâ fi Trablus*. Trablus: Dâru'l-İnşâ, 1984.
- Dımeşkî, Abdürrezzâk b. Hasen. *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlisi aşer*. thk. Muhammed Behcet el-Beydâr. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1993.

- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed İvaz Mür'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mizânü'l-amel*. thk. Süleyman Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1964.
- Hakim et-Tirmizî, Muhammed b. Ali b. el-Hasen. *Nevâdirü'l-usûl fi ahâdisi'r-Rasûl (s.a.v.)*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *el-'Uzle*. Kahire: el-Matbaatü's-Selâfiyye, 2. Basım, 1399.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Ğaribeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadis*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 6 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- Herevî, Ebû'l-Hasan Nüreddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Himyerî, Neşvân b. Sa'îd. *Şemsü'l-'ulûm ve devâü kelâmi'l-'Arab minel-'külûm*. thk. Hüseyin b. Abdillâh el-'Umerî vd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1999.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Tefsîru ğarîb mâ fi's-sahihayn el-Buhârî ve Müslim*. thk. Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1995.
- Huttelî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdillâh. *el-Muhabbetü li'llâhi Sübhâneh*. thk. Âdil b. Abdi's-Şekûr er-Rızkî. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2003.
- İbn Abdi'l-Berr, Ebû Ömer Yusuf. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadlih*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah. *es-Samt ve âdâbü'l-lisân*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn-i Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Esir, el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvi - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1974.
- İsfahânî, Râgîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Kalkan, Murat. *Kur'ân'da "Hikmet" Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kara, Mustafa. "Hikmet (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul, 1998.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Mu'cemü istilâhâti's-süfiyye*. thk. Abdülâl Şâhin. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk. *Babru'l-fevâid*. thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kızıler, Hamdî. "Muhammed b. Gazi el-Malatyavî'de Hikmet Tasavvurunun Tasavvufi Açından Değerlendirilmesi". thk. Mustafa Yiğitoğlu. 441-454. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kuşeyri, Abdülkerim b. Havâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali el-Bâğdâdî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1986.

Mekkî, Muhammed b. Ali Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfı tariki'l-mürîd ilâ makâmi'r-tevhîd*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mikâtî, Muhammed Reşid. *el-Eseru'l-hamîd fi menâkıbi Seyyidînâ el-Üstâz eş-Şeyh Muhammed Reşid*. Trablusşam: Matbaatü'l-Belâğa, 1341.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Âdâbü'n-nüfûs*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Kitâbü'l-'ilm*. thk. Muhammed el-Âbid Mezâlî. Cezayir: ed-Dâru't-Tünusiyye, 1975.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Risâletü'l-müsterşidin*. thk. Abdüfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1391.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feydu'l-kadîr şerhu'l-câmi'is-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.

Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil. *Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ*. thk. İbrâhim Atve İvaz. 2 Cilt. Porbandar: Merkez-i Ehli Sünnet Berakât-i Razâ, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Büstânü'l-'arifîn*. B.y.: Dâru'r-Reyyân, ts.

Nevfel, Abdullah Habîb. *Terâcümü ulemâi Trablus ve üdebâiha*. Trablus: Matba'atü'l-Hadâra, 1929.

Neysabûrî, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Özçelik, Mevlüt. "Abdülğani b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve Miftâhu'l-Ma'yye Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esâsi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (30 Haziran 2020), 293-326. <https://doi.org/10.18498/amailad.581697>

Râfi'î, Abdülğani b. Ahmed b. Abdilkadir. *Tersü'u'l-cevâhiri'l-Mekkiyye fi tezkiyeti'l-ahlâki'l-marziyye*. Kahire: Matba'atü's-Şeyh Şeref Musa, 1301.

Râfi'î, Abdülkâdir. *İhyâü'l-kulûb şerhu's-şeyh Abdülkâdir er-Râfi'î el-Fârûki et-Trablûsî 'alâ hikemi şeyhihi Seydâ Mahmûd el-Kürdi el-Halvetî*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Râfi'î, Muhammed Reşid. *Tercümetü hayâti's-Şeyh Abdülkâdir er-Râfi'î (es-sâni)*. Mısır: Dâru't-Tekaddüm, 1906.

Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *Muhtârû's-sihâb*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü't-Asriyye, 1999.

Sebtî, İyâz b. Müsâ b. İyâz b. Amrûn el-Yahsubî. *Meşâriku'l-envâr alâ sıbâhi'l-âsâr*. 2 Cilt. B.y.: el-Mektebetü'l-Atîka ve Dâru't-Türâs, ts.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tenbihü'l-ğâfilîn bi-ahâdisi Seyyidi'l-Enbiyâ-i ve'l-Mürselin*. thk. Yusuf Ali Bedyevî. Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 2000.

Siddîkî, Ebû'l-Fütûh Seyyid Muhammed Kemâleddin el-Bekri. *el-Cevherü'l-ferîd fi halli "Bülgati'l-mürîd"*. B.y.: y.y., 1257.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâleddin. *el-Fethu'l-kebir fi zammi'z-ziyâde ilâ Câmi'is-sağîr*. thk. Yusuf en-Nebhânî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.

Suyûtî, Celâlüddin. *Cem'ul-cevâmi': el-Câmi'u'l-kebir*. thk. Muhtar İbrahim el-Hâic vd. 25 Cilt. Kahire: el-Ezheru's-Şerîf, 2. Basım, ts.

Sühreverdi, Şehâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Avârifü'l-ma'ârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Levâkihü'l-envâri'l-kudsîyyeti'l-müntekât mine'l-Fütühâti'l-mekkiyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed. *Tenbihü'l-muğterrîn evâbirü'l-karni'l-âşir alâ mâ bâlefü fihî selefühümü't-tâbir*. thk. Vâil Ahmed Abdurrahmân. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.

Şener, Mehmet. "İtikâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. İvazillâh b. Muhammed vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Mahmud b. Abdil'l-Muhsin et-Türki. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmûd - Tâhâ Abdülbâki Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.

Ulu, Mahmut. *IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2021.

Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2. Basım., 2005.

Vekî' b. Cerrâh, Ebû Süfyan er-Ruâsî. *Kitâbü'z-Zühd*. thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferivâi. Medîne-i Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1984.

Zebîdî, Muhammed Murtaşâ el-Huseynî. *Tâcu'l arûs min cevâhiri'l kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatani li's-sekâfe ve'l-funûn ve'l-âdâb, 2001.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

KELÂM SIFATI ÖZELİNDE MÂTÜRİDÎ'DE KADİM-HÂDİS AYRIMI

THE QADİM-HADİTH DISTINCTION OF MÂTURİDÎ ON THE ATTRIBUTE OF KALÂM

Harun ÇAĞLAYAN

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kırıkkale/Türkiye
caglayanharun@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0228-5164>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444110>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Eylül 2022 / 27 September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Kasım 2022 / 15 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 471-496

Cite as / Atıf: Çaçlayan, Harun. "Kelâm Sıfatı Özelinde Mâtürîdî'de Kadîm-Hâdis Ayrımı [The Qadîm-Hadîth Distinction of Mâtürîdî On the Attribute of Kalâm]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 471-496.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN ACCESS INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Kelâm ilminin kuşkusuz en önemli konusu, ulûhiyet meselesidir. Teolojik bir sistemde tanrının varlığını kabulden daha önemli olan husus, onun sıfat ve niteliklerinin nasıl anlaşılacağıdır. Doğru bir tanrı anlayışı sadece mâkul bir din anlayışı için değil, aynı zamanda medeniyetlerin varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmesi için de oldukça önemlidir.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ilk tartışmalar, her ne kadar haberî sıfatlar konusuyla başlamış olsa da Allah'ın isim ve sıfatları konusundaki temel ilkeler, tanrısal sıfatlardan hangilerinin fiilî olup olmadığıyla ilişkilidir; çünkü bu tartışmalarda sadece Allah'ın hangi niteliklerinin ezeli olduğu değil, aynı zamanda O'nun varlıkla olan etkileşimine konu olan fiillerin nasıl anlaşılması gerektiği de konuşulmaya başlamıştır. Müslüman düşüncesinde, dinî konuların yorumlanmasında naklin yanı sıra akla da önem veren bilginler arasında olan İmam Mâtürîdî'nin özel bir yeri vardır. O, yaşadığı bölgede etkin olan düalist karakterli dinlerin tanrı anlayışıyla mücadele etmiş ve çift tanrı anlayışının yanlışlığını rasyonel delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.

İlâhî sıfatların kadîm-hâdis olarak tasnifinde selef, ayırım yapmaksızın tüm ilâhî sıfatları Allah'ın zâtıyla aynı ve kadîm kabul eder. Mu'tezile, değişik yaklaşımlar olmakla beraber genel olarak Allah'ın sadece zâtının kadîm olduğu, sıfatlarının ise hâdis olduğu kanaatinindedir. Eş'arîlik, ilâhî sıfatların zâtî ve fiilî olarak iki çeşidi olduğunu ve bunlardan zâtî olanların zâtıyla kadîm, fiilî olanlarının ise zâtı dışında hâdis olduğunu söyler. Mâtürîdîlik, ilâhî sıfat konusunda sünnî görüşleri savunurken, tekvîn sıfatı gibi subûtî sıfatlardan bazıları konusunda farklı tutumlar sergileyebilmiştir. Mâtürîdî'nin bu tarz bir tutum sergilemesinde onun kadîm ve hâdis olarak sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili görüşlerinin etkili olduğu görülmektedir. O, sıfatların zâtî ve fiilî olarak ayırımını sadece dilde mümkün görmekte; ancak gerçekte her ikisini de aynı kabul etmektedir. Buna göre fiilî sıfatlar da dâhil tüm ilâhî sıfatlar, Allah'ın zâtıyla aynı ve kadîm olduklarından sonradan olmaları düşünülemez.

Çalışma, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatlarıyla sınırlı tutulmuş olup sıfatların kadîm veya hâdis nitelikler olduklarına ilişkin değerlendirmeler, ağırlıklı olarak kelâm sıfatı üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin kadîm-hâdis ayırımına dair fikirlerini yansıtan araştırma, tümevarım yöntemi kullanılarak zâtî ve fiilî sıfatlar hakkında genel bir analiz denemesi olarak görülmelidir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, İlâhî Sıfatlar, Kadîm, Hâdis.

Abstract

Undoubtedly, the most important subject of the science of kalâm is the issue of divinity. More important than accepting the existence of god in a theological system is how to understand his attributes and qualities. A correct understanding of god is very important not only for a reasonable understanding of religion, but also for the survival of civilizations in a healthy way.

Although the first discussions about the attributes of the God started with the subject of khabar attributes, the basic principles about the names and the attributes of the God are re-

lated to which of the divine attributes are actual or not. Because in these discussions, it has been started to be discussed not only which qualities of Allah are eternal, but also how the actions that are the subject of His interaction with existence should be understood. Imam Mâturidi has a special place in Muslim thought, who is among the scholars who attach importance to the mind as well as the narration in the interpretation of religious subjects. He struggled with the dualist understanding of religions with dualist character in the region where he lived and tried to reveal the falsity of double god concept with rational evidence. In the classification of the attributes of the God in the context of qadîm-hâdith, Salaf, accepts all divine attributes as the same and qadîm as the God's essence. Although there are different approaches, Mu'tazila is of the opinion that only god's essence is eternal and his attributes are hâdith. Ash'ariyya says that there are two types of divine attributes, intrinsic and actual, and that the intrinsic ones are eternal, and the actual ones are hâdith outside of the person. While Mâturîdiyya defended the views of Sunnî on the subject of the attributes of the God, he was able to display different attitudes about some of the subûtî attributes such as the attribute of takwîn. It is seen that Mâturîdî's views on how to understand the adjectives as qadîm and hâdith are effective in displaying such an attitude. He sees the distinction of attributes as intrinsic and actual only possible in language; but in reality it accepts both as the same. Accordingly, since all divine attributes, including actual attributes, are the same and ancient as the God's essence, they cannot be thought of as being later. The study has been limited to the personal and actual parts of the attributes of the god, and evaluations that adjectives are qadîm or hadis qualities have been dealt with mainly on the attribute kalâm. In this context, the research, as an element that reflects Mâturîdî's ideas about qadîm-hâdith distinction, should be seen as a general analysis attempt about the personal and actual attributes by using the inductive method.

Keywords: Kalâm, Mâturîdî, The Attributes of The God, Qadîm, Hâdith.

Giriş

Sağlıklı bir tanrı anlayışı, kişisel olarak mâkul bir din algısı için gerekli olduğu kadar, toplumsal olarak medeniyetlerin varlığını sürdürebilmesi için de gereklidir. Nitekim tanrı algısıyla bireysel, sosyal ve kurumsal açıdan medeniyetlerin sahip oldukları kültür kodlarının birbirini nasıl etkilediğine ilişkin çeşitli kanıtlar mevcuttur. Bu bağlamda insanların içine doğdukları algı dünyasından tümüyle bağımsız bir tanrı tasavvuruna ulaşabileceklerini düşünmek zorlaşmaktadır.¹

Müslüman kültüründe, ilâhî sıfatlarla ilgili ilk felsefi tartışmalar; isim, sıfat, fiil ve hâl gibi varlığa dair niteliklerle Allah'ın nasıl tanımlanacağına dairdir. Bu tartışmalarda, hem Allah'ın hangi niteliklere sahip olduğu hem bunlardan hangilerinin ezeli ve zâtıyla bir olduğu hem de tanrısal mahiyetin kendisi dışındaki varlıkla etkileşimine konu olan ilişkilerin nasıl olması gerektiği mevzuları gündeme gelmiştir. Bu yönüyle ulûhiyet bahsi, sadece tanrı anlayışlarının bir analizi değil, gerçekte ilgili anlayışların teşekkül ve gelişimine konu olan kültürel mirasın bir değerlendirilmesi olarak da okunabilir.

Müslüman düşüncesinde, dinî hususların yorumlanmasında naklin yanı sıra akla da önem veren bilginler arasında Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) özel bir yeri vardır. O, yaşadığı coğrafyanın sosyo-kültürel, politik, ekonomik ve bilimsel açıdan önde gelen medeniyetlerine beşiklik etmesinden dolayı, tevhit anlayışını açıklarken farklı din ve düşünce sahiplerinin anlayabileceği bir dil kullanmaya özen gösteren bir bilgidir.² Mâtürîdî, özellikle düalist (çift tanrı) din anlayışıyla mücadele etmiş ve bu inancın yanlışlığını rasyonel delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda onun tevhit ilkesini yorumlama çabalarının Ortadoğu'daki muadillerine oranla; sadece Allah-insan ilişkilerini öne çıkaran değil, Allah-insan ve Allah-âlem ilişkilerindeki dengeyi gözetten bir yapıda olduğu söylenebilir.³ Doğru bir tanrı anlayışı için O'nun varlığı kadar niteliklerinin de nasıl anla-

- 1 Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eski Yeni Dergisi*, (2015), 26.
- 2 Rudolph Ulrich, *Semerkan'ta Ehl-i Sünnet Kelamı, Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 39, 40.
- 3 Harun Çağlayan, *Erik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*, Ankara: Grafiker Yayınları (Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2015), 23.

şılacağı önemli olduğundan⁴ Mâtürîdî'nin farklı açılardan ulûhiyeti izah etme girişimleri anlamlıdır. Çünkü Arap yarımadasındaki kültür, güçlü bir tanrı etrafındaki uydu tanrılardan oluşan bir şirk anlayışına sahip iken,⁵ Mâtürîdî'nin çevresinde iyilik ve kötülüğün iki farklı tanrı tarafından yaratıldığını savunan bir şirk anlayışı vardı.⁶

Araştırmada, tümevarım yöntemi kullanılarak kadîm ve hâdis bağlamında Allah'ın sıfatları meselesiyle ilgili tartışmalarda Mâtürîdî'nin itizâlî ve sünnî düşünceyle hangi noktalarda uzlaştığı veya ayrıştığı ortaya konularak gerçekte onun nerede durduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Kadîm ve hâdis açısından sıfatların tasnifinde Mâtürîdî'nin yaklaşımını bilmek, sadece onun nasıl bir tanrı tasavvuruna sahip olduğu anlamak açısından değil, aynı zamanda kendini Mâtürîdî ekole nispet eden düşüncenin Allah-insan ilişkilerini sağlıklı bir şekilde tespit açısından da önemlidir.

Çalışma, diğer sıfatlardan daha çok kelâm sıfatı üzerinden Allah'ın kadîm veya hâdis niteliklere sahip olmasıyla ilgili analizlerle sınırlı tutulmuştur. Ancak ihtiyaç duyuldukça araştırmada ilâhî sıfatlarla ilgili tartışmalara yer verilmiştir. Yapılan mukayese, analiz ve yorumlarda itizâlî görüşleri temsilen Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Mahmûd el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) görüşleri esas alınmış olup mukayese yapmaya imkân vermesi ve sünnî düşünce içerisinde Mâtürîdî'nin farkını ortaya koymak açısından Eş'arî yaklaşıma ait fikirlere de değinilmiştir.

1. Zât-Sıfat İlişkisi

İnsan düşüncesi, ancak bir parçası olduğu evren içinde tanık olduğu varlığa ilişkin ürettiği kavramlarla kendini gerçekleştirebilir. Onun bu yönünün en açık göstergesi dildir. Dil, birey ve toplumların iletişim kurmalarını sağlamanın ötesinde onların düşünme ve hayata bakış açılarını da belirler. Bundan dolayı dilbilgilerindeki ad/isim, ön ad/sıfat, eylem/fiil veya belirteç/zarf gibi sözcük çeşitlerini, gerçekte her medeniyetin sahip olduğu düşünsel birikimin bir ifade biçimi veya yansıması olarak görmek mümkündür.

4 Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 50.

5 Ebu'l-Feth Abdulkarîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Mühennâ Emîr Alî (Beirut: Dâru'l Ma'rife, 1993), 585-586.

6 Şehristânî, *el-Milel*, 290-302.

İnsanın evreni ve yaşam gayesini anlama ve anlamlandırma çabasında, öğrenme yeteneği son derece önemlidir. Bu yönüyle “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti.” (el-Bakara, 2/31) ayetinde ifadesini bulan isimlerin öğrenilmesini (*ta’lîmü’l-esma*), varlığı kavramlaştırarak düşünmek şeklinde anlamak mümkündür.⁷ İnsanı diğer canlılardan ayıran dil ve konuşma gibi nitelikler de zaten düşünce ve sosyalleşmenin açık birer göstergeleridir. Sistematik kelâm geleneğinin başlangıcından itibaren varlığın mahiyet ve niteliklerine dair literatür, fiziksel varlıklar için *cevher-araz*; metafiziksel varlıklar içinse *zât-sıfat* kavramları kullanılarak meydana getirilmiştir.⁸

Müslüman teolojisinde ilâhî sıfatlar meselesi, Allah’ı yetkin sıfatlarla vasıflandırmak ve noksan sıfatlardan tenzih etmek esası üzerine kurgulanmıştır.⁹ Bu yönüyle farklı görüş ve yaklaşımlar olmasına karşın, ilâhî sıfatlar hakkındaki tartışmaların merkezinde Allah’ı yüceltmek olduğu açıktır. Allah’ın sıfatlarını incelerken çoğunlukla kelamcıların *zâtî*, *subûtî*, *fiilî* ve *haberî* olmak üzere dördümlü bir tasnife göre konuları işledikleri görülür.

İlâhî sıfatlar hakkındaki ilk değerlendirmeler, daha çok Allah hakkında ayetlerde haber verilen el (*yed*), göz (*ayn*), yüz (*vech*), oturmak (*istivâ*), inmek (*nuzûl*), gelmek (*ityân-meci*) ve yakın olmak (*cenb-garîb*) gibi nitelikleri¹⁰ ifade eden haberî sıfatlarla ilgilidir. Mu‘tezile, Allah’a atfen Kur’an’da geçen istivâdan kastın üstünlük ve egemenlik, gelmesinden kastın emrinin gelmesi, elden kastın güç ve nimet, gözden kastın bilmek, yüzden kastın zâtın kendisi gibi mecâzi anlamlar taşıdığını savunur.¹¹ Selef, haberî sıfatların mevcudiyeti mâlum, keyfiyeti meçhul, inanılması vacip ve sorgulanmasını bidat sayar.¹² Halef ise özde selefle uyumlu bir yaklaşıma sahip olmasına karşın,

7 Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.), 31.

8 Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâil Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’btılâfî’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısıryye, 1950), II/8, 156.

9 Ebü Muhammed Nüreddîn b. Mahmûd Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, ed. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2013), 86.

10 Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd ilâ kavâti’i’l-edilleti fi usûli’i’rikâd*, thk. Mûsa Muhammed Yûsuf (Bağdat: el-Mektebu’l-Hancı, 1950), 155-158.

11 Eş’arî, *Makâlât*, 1/248.

12 Şehristânî, *el-Milel*, 1/105.

delil olmaksızın lafzî manasından ayrılmamak, aşırıya kaçmamak ve kesinlik iddiasında bulunmaksızın haberî sıfatların dil ilkeleri bağlamında yorumlanabileceğini savunur.¹³

Zâtî sıfatlar, sadece Allah'a özgü olan ve diğer varlıklarda bulunması imkânsız ebedî nitelikler iken; subûtî sıfatlar, mevsuflarında bulunan bir illete bağlı olarak kendileriyle vasıflananlar için sabit olan niteliklerdir.¹⁴ Bu yaklaşım ölçü alındığında Ehl-i Sünnet'e göre zâtî sıfatlar; vucûd, vahdaniyet, kîdem, bekâ, zâtıyla kaim olma (*kıyâm bi nefsihi*) ve yaratılmışlara benzemekten uzak olmak (*muhâlefetu'l-havâdis*) iken;¹⁵ subûtî sıfatlar hayat, ilim, irâde, kudret, semî', basar, kelâm¹⁶ ve tekvîndir.¹⁷ Olumsuz şeklini de Allah için düşünmemiz mümkün olan yaratmak (*halk*), rızıklandırmak (*rızk*), ödül ve ceza vermek (*sevâb ve ıkâb*) gibi sıfatlar ise fiilî sıfatlardır.¹⁸

Klasik kelâm eserlerinde geçen Allah'ın tüm sıfatlarını, Müslümanların kendisi, evren ve tanrı hakkındaki mukayeseli analizleri neticesinde ulaştığı teolojik tanımlamalar olarak değerlendirebiliriz. Çünkü detaya inildiğinde kaynaklarda ilâhî sıfat olarak bahsi geçen tüm nitelendirmelerin, akli ilkeleri gözetmelerine rağmen gerçekte teşekkül ve tasnif açısından Müslüman tanrı algısının birer ürünü oldukları görülmektedir.

Zâtî, subûtî ve fiilî sıfatların nitelik ve sayıları tartışmalıdır. Örneğin vücut sıfatının zâtın kendisi olduğundan dolayı müstakil bir sıfat olarak ka-

13 Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 114, 115; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâr İbn Zeydün, ts.), 34, 40, 41.

14 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, thk. Ahmed Haydar İmâdüddin (Beyrut: Muessese Kutubu'l-Segâfiyye, 1987), 298, 299.

15 Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 45-77; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 30-55.

16 Abdülkâhîr b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 90-109; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 261; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 61-98.

17 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *et-Temhid fi usûli'd-dîn*, thk. Abdulhay Kâbil (Kahire: Dâru's-Segâfe, 1987), 28.

18 Eş'arî, *Makâlât*, 2/174; Bâkîllânî, *Temhid*, 299; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 99.

bul edilip edilmemesi konusunda farklı yaklaşımlar olduğu gibi,¹⁹ bekâ sıfatının vâcib sıfatının zorunlu bir sonucu olduğundan ayrıca zikredilmesinin gerekli olmadığını söyleyenler de vardır.²⁰ Aynı şekilde tekvîn sıfatı, Mâtürîdîlere göre kudret ve irade gibi gerçek (*hakîkî*) bir sıfat iken Eş`arîler için kudret sıfatının taalluku olan göreceli (*izâfil itibârî*) bir sıfattır.²¹ Eş`arîlere göre imkân dâhilinde iradeye uygun olarak gerçekleşen şey, kudrete nispet edildiğinde kudretin gereği (*icâb-ı kudret*), kâdire nispet edildiğinde ise halk ve tekvîn gibi isimler alır. Buna göre zât, kudreti içinde olan şeye ezelde değil yaratma anında taalluk edecek bir biçimde muktedir olur. Yani Eş`arîlere göre Allah'ın rızıklandırmak (*terzîk*), biçimlendirmek (*tasvîr*), yaşatmak (*ihyâ*) ve öldürmek (*imâte*) gibi fiilî sıfatları, ezeli (*kadîm*) değil yaratılmış (*hâdis*) sıfatlardır.²² Mâtürîdîlere göre ise hangi sıfat çeşidi olduğuna bakılmaksızın Allah'ın tüm sıfatları kadîmdir ve hâdis olmaları düşünülemez.²³

Mu'tezile ve Eş`arîlere göre ilâhî nitelikler, özü itibariyle *zâtî* ve *fiilî* hâdis şeklinde iki çeşittir. Bunlardan *zâtî* olanları, Allah'ın zatıyla mündemiç olan ezeli veya kadîm sıfatlar iken; fiilî olanları O'nun *zâtî* dışında yaratılmış veya hâdis olan sıfatlardır. Fiilî sıfatlar, adından da anlaşılabilir gibi ancak bir eylem veya oluş sebebiyle Allah'a nispet edilebilen²⁴ ve olumsuz formunun da Allah'a nispet etmenin ulûhiyet açısından bir sıkıntı olmadığı düşünülen niteliklerdir.²⁵ Mu'tezile, kelâm ve irâde sıfatlarını fiilî sıfat sayarken Eş`arîler, tekvîn sıfatının da fiilî sıfatlar içinde sayılması gerektiğini söyler.²⁶

Mâtürîdîlere göre ilâhî sıfatlar, özü itibariyle *zâtî* ve *subûtî* olarak tasnif edilebilir. Bu tasnife göre fiilî sıfatları, müstakil sıfatlar olarak kabul etmek yerine subûtî sıfatlardan biri olan tekvîn sıfatı altında toplamak mümkün-

19 Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 30.

20 Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000), 44.

21 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, thk. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 72.

22 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 72.

23 Nesefî, *et-Temhîd*, 21; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 99.

24 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 122.

25 Eş`arî, *Makâlât*, 2/174.

26 Ebû Muhammed Nûreddîn b. Mahmûd Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 1969), 49, 50, 67.

dür. Çünkü fiilî sıfatlar, yapıları gereği gerçekte tekvin sıfatının birer açılımı olup (*taalluk*) neticede onunla irtibatlıdır. Diğer bir deyişle fiilî sıfatlar, ne Eş'arîlerin savunduğu gibi izâfî nitelikler ne de Mâveraunnehir bilginlerinden bazılarının inandığı gibi bağımsız sıfatlar değil, tekvîn sıfatının birer yansımalarıdır. Bu yönüyle tekvîn sıfatı, eğer hayata taalluk ederse *ihyâ*, ölüme taalluk ederse *imâte*, şekil vermeye taalluk ederse de *tasvîr* olur.²⁷

Tekvîn sıfatını, fiilî sıfat sayan Mu'tezile ve Eş'arîler, onun mükevvenle aynılığı veya ayrılığı konusunda farklı düşünürler. Eş'arîler, tekvînün mükevvenle aynı olduğu söylerken Mu'tezile'den her iki görüşte olanlar da vardır.²⁸ Mâtürîdîler ise tekvînün mükevvenenden ayrı olduğunu savunurlar. Onlara göre tahlîk, halk, îcâd, ihdas, ihtirâ, ibdâ ve tekvîn kelimeleri 'yoktan var kılmak' anlamına gelen eşanlamlı sözcüklerdir. Tekvîn sıfatıyla çıktısı olan mükevvenin aynı olduğu kabul etmek; vurmak, kırmak ve yemek fiilleriyle bunların *mükevvenleri* olan vurulan, kırılan ve yenilen nesnelere aynı olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Oysa bunların birbirlerinden farklı oldukları açıktır. Ayrıca tekvînle mükevven şayet aynı olsaydı, evrenin yaratıcısı Allah değil, varlığın kendisi olurdu ki yaratılmış olanın (*muhdes*) kendini yaratması olanaksızdır.²⁹

Mesûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), tekvîn konusunda iki sünnî ekol arasındaki farklarını verdikten sonra, tarafların hangi noktadan hareket ettiklerine bağlı olarak kendi içlerinde haklı oldukları noktaların bilinmesinin önemine dikkat çeker. Bu yönüyle Mâtürîdîler, kadîm ile hâdis olanın birlikte olamayacağı gerekçesiyle tekvin sıfatının ezeli olmasına karşı çıkan Eş'arîlere cevap olarak kâdim olanın hâdis olana taallukunun hudusu gerektirmediğini söylerken kendine göre haklıdır. Aynı şekilde Mâtürîdîlerin açık bir gerçek olarak savundukları tekvin ile mükevvenin ayrı olduğu ilkesini, Eş'arîlerin kabul etmeyerek bunların aynı şey olduğunu söylemelerinin de kendilerince haklı nedenleri vardır. Eş'arîler, her açıdan tekvînün mükevvenle aynı şey olduğunu söylemezler. Onların tekvînün mükevvenle aynı olduğunu iddia etmeleri, fiil anında fâilin mefulüne nispet edilmesinin hariçte mefulden

27 Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Fıkḥ-i Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yusuf Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 42, 44.

28 Neseî, *Tebîrâ*, 1/400, 401; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 67, 68.

29 Neseî, *et-Temhîd*, 29; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 76.

farklı olan hakikî bir şey olmasından değil, akılda meydana gelen itibârî bir mana olmasından dolayıdır.³⁰

Tekvîn sıfatı özelinde ilâhî sıfatların kadîm ve hâdis olmaları konusunda farklı analizler yapılabilir.³¹ Ancak meselenin konumuzla ilgili olan kısmı, fiilî sıfatların Mâtürîdîlere göre tekvîn sıfatının taallukları iken Eş'arîlere göre kudret sıfatının taallukları olmalarıdır. Şu kadar ki Mâtürîdîler için tekvîn sıfatının kendisi gibi taallukları olan fiilî nitelikler de kadîm iken; Eş'arîler için kudret sıfatının kendisi kadîm ama taallukları olan fiilî sıfatlar hâdistir. Aynı şekilde Mâtürîdîlere göre tekvîn ve mükevven birbirinden farklı olup tekvîn kadîm iken mükevven hâdistir. Yani Mâtürîdîler için tekvîn sıfatı veya onun taallukları olan fiilî sıfatlar, ezeli iken; bu sıfatlar aracılığıyla meydana gelen evren ve içindeki oluşlar ezeli değildir. Eş'arî bakış açısına göre ise tekvîn sıfatı, müstakil değil, diğer fiilî sıfatlar gibi kudret sıfatının bir taalluku olduğundan dolayı tekvîn ve mükevven aynı şey olup her ikisi de ezeli değildir.

Mu'tezile, Allah'ın nitelikleri sayılırken dilbilgisi açısından hây, âlim, kâdir, semî, basîr, mürîd ve mütekellim gibi türetilmiş isim formunda ifadelerin kullanılmasını mümkün görürken hayat, ilim, kudret, irade ve kelâm gibi yalın sıfat formunda nitelenmesine karşı çıkar.³² Onlara göre müstakil sıfat formundaki kelimelerle Allah'ın tasvir edilmesi, ezeli varlıkların çokluğu (*te-addüdü-i kudemâ*) sorununa neden olur. Diğer bir deyişle varlığının başlangıcı olmayan manasında kadîmlik niteliği sadece Allah'a ait olabileceğine göre onun sıfatları anlamında olsa bile zâtından bağımsız müstakil başka hiçbir kavramın ezeli olduğu düşünülemez. Eğer düşünülecek olursa Allah'ın zâtının veya sıfatlarının hangisinin daha önce geldiği tartışmalı olacağından ulûhiyete dair bir açmazla karşı karşıya geliriz.³³

Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki kadîm-hâdis açmazına çözüm olarak üretilen teorilerden biri de Mu'tezile'den Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933)

30 Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 70-72.

31 Bk. Temel Yeşilyurt, "Maturidilerde Tekvîn Sıfatı ve Temellendirilmesi", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 15-18.

32 Sâbûnî, *el-Bidâye*, 49.

33 Ebü'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerîm Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), I/181-183, 195, 197.

Ahvâl Teorisi'dir. Ebu Hâşim'e göre hâl, kendi başına değil ancak bir zâtla beraber düşünülebilen mevcûd, madûm, mâlum ve meçhul gibi niteliklerdir. İnsan, bir şeyi mutlak bilmekle sıfatları aracılığıyla bilmek arasındaki ayrımın farkındadır. Dolayısıyla zâtı bileninin onun ilmîni de bildiği anlamına gelmediği gibi cevheri bileninin de cevherin arazları olduğunu bilmesi beklenmez. Bununla birlikte akıl, varlıkların bazen ortak bazen de farklı oldukları noktaları idrak eder; ayrıca zorunlu olarak varlıkların ortak oldukları şeylerin ayrıldıklarından farklı olduğunu bilir. İşte şeylerden bağımsız olarak var veya yoklukları hakkında hüküm verilemeyen eşyanın varoluş biçimlerini ifade eden bu niteliklere hâl denir.³⁴ Görüldüğü üzere bu teori, ilâhî nitelikler konusunda isim, sıfat ve fiil kavramları yerine, hâl kavramından faydalanılmasını önermektedir.

Ahvâl teorisine göre hâller, ne zâtın kendisiyle aynı ne de zâtın dışında müstakil manalar olarak kabul edilmediği için, Ebu Hâşim'in sıfatlar konusunda itizâlî ve sünnî yaklaşımların sıkıntılı gördüğü noktaları açıklama mecburiyetinden kurtulduğu düşünülebilir.³⁵ Bu teorinin, farklı bir açıdan sünnî sıfat anlayışının metodunu kullandığı görülmektedir. Bir farkla ki sünnî bakış açısı, sıfatların Allah'ın ne aynı ne gayri olduğunu söylerken; ahvâl teorisi, Allah'tan bağımsız olarak hallerin ne varlığından ne de yokluğundan söz edilebileceğini savunmaktadır.

Zât-sıfat ilişkileri bağlamında ilâhî sıfatları, zâtî ve fiilî olarak sınıflandırmada öncelikle Allah'ın mahiyetiyle ilgili olanlar ve evrenle ilişkisiyle ilgili olanlar şeklinde bir tasnifin etkin olduğu görülmektedir. Bu yaklaşıma göre fiilî sıfatlar, Allah'ın zâtıyla değil evrende meydana getirdiği oluşlarla ilgilidir. Tanrısal zâtın aşkın ve değişmez bir mahiyete sahipken göreceli ve değişebilir evrenle olan etkileşimin veya fiillerinin, kadîm ve hâdis tasnifindeki yeri hakkında kelamcılar, ihtilaf etmiştir. Mu'tezile ve Eş'arî, varlıkla etkileşim içinde olduğundan fiilî sıfatların da yaratılmış (*hâdis*) olduğunu iddia ederken; Selef ve Mâtürîdî ise, Allah'ın mutlaklığına zarar gelir endişesiyle diğer sıfatlar gibi fiili sıfatların da kadîm olduğunu savunmuştur.

34 Ebu'l-Feth Abdülkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*, thk. el-Ferîd Ceyyûm (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 127-130; Şehristânî, *el-Milel*, I/92, 93.

35 Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 209.

2. Mâtürîdî ve Mu‘tezile’nin İlâhî Sıfat Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler

Dil ve mantık kuralları çerçevesinde Mâtürîdî, akıl-nakil ilişkileri ve hikmet anlayışı gibi mevzularda Mu‘tezile’ye yakın bir çizgide olmasına rağmen önemli konularda onları eleştirmiştir.³⁶ Ona göre Mu‘tezile, temel görüşleri olan tevhit konusunda bile Müslümanların hak yolundan sapmıştır.³⁷ Bu bağlamda Mâtürîdî’nin Allah’ın sıfatları meselesinde kendine rakip gördüğü anlayış, öncelikle Mu‘tezile mezhebi olmuştur.

Dönem ve coğrafya olarak aralarındaki yakınlık nedeniyle olsa gerek Mâtürîdî’nin Mu‘tezile eleştirilerinin merkezinde sıklıkla ismi geçen kişi, Mu‘tezile’nin imamı olarak kabul edilen Ka‘bî’dir.³⁸ Ka‘bî’nin zâtî sıfatlar kavramıyla ifade etmeye çalıştığı husus, bu sıfatlara ait olumsuz (*menfî*) niteliklerin Allah için mümkün olamayacağı gerçeğidir. Yoksa kadîm veya hâdis fark etmeksizin tüm sıfatlar zaten tanrısal mahiyetin dışındadır. Bu yönüyle bizim sıfat olarak tanımladığımız tüm nitelikler; ya bizim Allah hakkındaki sözlerimiz ya da O’nun kendi kitabındaki kendisiyle ilgili sözleridir. Bunlar ise belli bir zamanda yaratılmış olduğundan Allah’ın zâtıyla birlikte olmaları mümkün değildir.³⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Ka‘bî, aralarındaki mahiyet farkından dolayı ilâhî olan veya olmayan unsurların hiçbir şekilde birlikte olamayacağından dolayı esasen tüm sıfatların tanrısal mahiyetin dışında olması gerektiğini savunmuştur.

Müslüman bilginler arasında Allah’ın mütekellim olduğu ve hakikî manada kelâmı olduğu konusunda ittifak varken; bu kelâmın mahiyeti konusunda ihtilaf vardır. Mu‘tezile’nin herhangi bir nakli delile ihtiyaç duymaksızın ayetleri aklî ilkelere göre yorumlamalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığı ifade edilen ‘Kur’an mahlûktur’ meselesi,⁴⁰ Mâtürîdî’nin düşünce dünyasında Ka‘bî’nin kelâm sıfatını hâdis kabul etmesinin sakıncalarını anlatırken karşı-

36 Bk. Yuldus Musahanov, *Mâturidi’nin Mu‘tezile Eleştirisi (Ebu’l-Kasım el-Kabî el-Belhî bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Mücteba Altındaş, “Va‘d-Vaid Konusunda Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’ye Yönelttiği Eleştiriler”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 61-86.

37 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, 142-146.

38 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, 78.

39 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, 85, 86.

40 Eş‘arî, *el-İbâne*, 7.

mıza çıkar. Ka'bî, kelâm sıfatı ve onun yansıması olan Kur'an'ın hâdis olduğunu değişik şekillerde kanıtlamaya çalışır. O, kelâm sıfatının zâtî sıfat kabul edilmesi durumunda tüm fiilî sıfatların da aynı şekilde zâtî, yani kadîm kabul edilmesi gerekeceğini söyler. Kur'an'da neshin olması, sure ve ayetlerden oluşması gibi değişken nedenleri gerekçe gösteren Ka'bî, kelâm sıfatının kadîm olamayacağını savunur; çünkü ona göre Allah, yaratılmışlara özgü değişim ve ayrışmaya açık böylesi hâdis nitelendirmelerden uzaktır.⁴¹

Ka'bî, kelâm sıfatının hâdis oluşunu kanıtlamak için haberî sıfatlardan 'gelmek' (*ityân-meci*) niteliği üzerinden akıl yürütür. Allah'ın 'gelmek' fiilini kendine nispet ederek kullanmasını, yaratılmışlardaki gibi anlamamak gerekir; çünkü Allah'ın kelâm sıfatı, yaratılmışlar için geçerli olan değişim ve yok oluştan uzaktır. Şu hâlde Hz. İbrahim'in; "*Ben, böyle sönüp batanları sevmem.*" (el-En'âm 6/76) dediği gibi halden hale geçen hâdis sıfatlar, yaratılmış olup günün birinde yok olacaklarından tanrısal mahiyet için uygun nitelikler değildir. Ka'bî'ye göre Kur'an'ın ezberlenebiliyor olması (*hifz*), kelâm sıfatının yaratılmış olduğunun delillerinden biridir. Onun bu yaklaşımı Mâtürîdî'ye göre 'hifz' kelimesini yanlış anlamasıyla ilgili bir durumdur. Hifz kavramının Allah'ın nispet edilmesinin anlamı, O'nun belirlediği sınırlar ve ilâhî hitabın içindeki emirlerin korunması anlamına gelir. Bu açıdan gündelik dilde kullanılan Allah'ın kelâmı (*Kur'an*) ifadesi de O'nun kelâm sıfatının bilinmesine aracılık etmesi için kullanılmış mecaz bir ifadedir. Dolayısıyla 'Allah'ın kelâmı' ifadesi, O'nun yardımı, gelişi ve ahdi kavramlarında olduğu gibi gerçek anlamda Allah'a nispet edilmez.⁴²

Mu'tezile'ye göre aslında Allah'ın herhangi bir sıfatı yoktur; O'nu tanımlamak isteyenlerin niteleme ve isimlendirmeleri vardır. Hâlin ve şahsın değişmesini kabul eden sıfatlara fiilî sıfat denir. Örneğin rızıklandırma sıfatı (*terzîk*) aktifken Allah, merhamet eder, aksi durumda merhamet etmez; aynı şekilde kelâm sıfatı aktifken konuşur; değilken konuşmaz. Bu tarz değişimi kabul eden sıfatlar, ebedî olmayan ve duruma göre zıddına dönüşmesi mümkün olan sıfatlardır. Dolayısıyla Allah'ın *hayat*, *ilim* ve *kudret* dışındaki tüm vasıfları, fiilî sıfattır. Hayat, ilim ve kudret sıfatlarının zâtî sıfat olmasının nedeni ise bunların zıddını Allah hakkında düşündüğümüzde O'nun mahiye-

41 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 84.

42 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 83, 84.

tinde bir değişimin gündeme gelmesidir. Buna göre rahmet ve kelâm gibi içinde kudretin olduğu olan her sıfatı fiilî; olmadığı her sıfatı ise zâtî sıfat saymak gerekir. Burada; “Allah, bilmeye muktedir midir, değil midir?” diye sorulmaz; çünkü bu soru, doğrudan Allah’ın değişiklik kabul etmeyen zâtıyla ilgilidir. Tanrısal mahiyetle ilgili hükümler, zâtın kendisi gibi ebedi olduğundan dolayı bu illet devam ettiği müddetçe illetle vücut bulan niteliğin de ebedi olması gerekir.⁴³ Anlaşılan Mu‘tezile’ye göre Allah için eğer bir değişimden bahsedilecekse bunun zâtında değil ancak fiillerinde olmasından bahsedilebilir.

Sıfatların müstakil bir nitelik olarak değil, insanların Allah hakkındaki sözleri olarak anlaşılmasını eleştiren Mâtürîdî, insanların sıfatlar hakkındaki sözleriyle kastettiklerinin zaten Allah’ın gayrındaki bir şey olmadığını söyler. Aslında ona göre Ka‘bî’nin; “Ulûhiyet makamında hariç (*gayr*) mevcut değildir.” demesinden sonra, sıfatların zâtın aynı olmadığı söylemesinin bir anlamı yoktur; çünkü bu söz, Allah’ın ne aynı ne de gayrı olduğunu savunanların görüşüne yakın bir yargıdır. Nitekim Ka‘bî, iddiasındaki çelişkiyi görmeyerek bir yandan sıfatların zâtî ve kadîm olarak Allah ile aynı olduğunu söylerken diğer yandan fiilî ve hâdis olarak Allah’ın haricinde olduğunu iddia etmektedir.⁴⁴ Kanaatimizce Ka‘bî’nin subûtî sıfatları inkâr ederken hayat, ilim ve kudret sıfatlarını zâtî; irâde ve kelâm gibi diğer subûtî sıfatları ise fiilî sıfat sayması, Mâtürîdî’nin haklılığını artırmaktadır. Ka‘bî’nin ayırt etmeksizin subûtî sıfatları hepsini ya zâtî ya da fiilî sıfat sayması daha toparlayıcı olabilirdi.

Ka‘bî, ‘Rahîm’ ismini Allah için sıfat kabul ediyorken ‘Rahmet’i gerçek manada bir sıfat kabul etmemesini şöyle açıklar: “Bir şeyi betimleyen kimse, bununla kendini değil vasıflandırdığı şeyi anlatır. Örneğin birini öven veya yeren kişi, bunlarla kimleri kastetmişse onları anlatır. Rahmeti yaratmakta böyledir; Allah, kendisi için ‘Ben Rahîmim’ demediği müddetçe, sırf rahmeti yarattı diye biz O’nu rahmetle vasıflandırmazdık. Aynı şekilde Allah, kırmızılığı elbisede veya hareket ve sükûnu cisimlerde yaratmakla bunları o nesnelere için sıfat yaptığı hükmüne ulaşamayız. Bununla birlikte kırmızılık vasfının kırmızı nesnenin sıfatı, rahmetin ise hakiki değil mecâzen fiilî sıfat olması mümkün-

43 Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Tevlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 6/314, 315; 8/267; Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, 78, 79.

44 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, 86.

dür.”⁴⁵Anlaşılan Ka‘bî’nin anlatmaya çalıştığı, kırmızılığın kendi başına sıfat olsa da bir nesne için zorunlu olarak sıfat olmasının düşünülmemeyeceğidir. Çünkü eğer bir nesnenin sıfatı olarak kırmızılıktan bahsediliyorsa bu, ancak bir fiilî sıfat olabilir. Yani kırmızılık, ilgili nesnenin özülle tümleşik ve ondan ayrı düşünülmesi mümkün olmayan bir zâtî nitelik değil, sonradan ona eklenmiş ve ondan ayrılması mümkün olan bir nitelik olarak kabul edilmelidir.

Mâtürîdî’ye göre Ka‘bî, değil ilâhî sıfatlar hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmak, dildeki sıfat-mevsuf ve mecaz-hakikat konuları hakkında bile yeterli bilgiye sahip değildir. Çünkü Ka‘bî’nin iddia ettiği gibi sıfat, sadece niteleyen kimsenin betimlediği şey olsaydı, bu durumda varlığın cevher ve ârazilardan oluştuğu hükmü geçersiz olurdu. Yine bu durumda cevherler, hem nitelendiren kimsenin vasıflandırması dışında kalır hem de bileşik-basit ve hareket-sukûn gibi ârazilara dair hükümler anlamını yitirirdi. Oysa bu nitelikler, cevherden ayrılmayan ve onun yaratılmış olduğunu gösteren temel vasıflardır.⁴⁶ Görünen o ki Mâtürîdî, Ka‘bî’nin sıfat anlayışını eleştirdiği gibi onun dilin temel mantığını anlama konusunda da sorunları olduğunu düşünmektedir.

Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin zâtî ve fiilî sıfat nitelendirmelerinden hareketle Allah’ı sıfatlardan soyutlama girişimini, mantıksız bir iş olarak görür. Çünkü ona göre her ne kadar sıfatlar, zâtî ve fiilî olarak tasnif edilse de sonuçta ilâhî olanı tanımlama noktasında aralarında bir fark yoktur. Nitekim Allah, her âlemde gerçek anlamda âlim, kâdir ve hâlik olarak isimlendirilir. Bu tıpkı; “Allah, birinin duasını işitti, diğerinin duasını işitmedi.” veya “Allah, onu şu vakitte benden bildi, falanca vakitte benden bilmedi.” cümlelerindeki kullanıma benzer. Bu cümlelerde geçen ilim ve işitme sıfatlarının müspet ve menfi manada kullanılmış olması, onların zâtî sıfat olmalarına engel değildir. Dolayısıyla rahmet ve kelâm sıfatları için de aynı mantığı yürütmek mümkündür. Burada, yukarıdaki cümleleri sarf eden kimsenin bileni değil bilineni, işiteni değil işitleni nefyettiği söylenecek olursa; cevap olarak bu tarz bir itirazın tüm sıfatlar için de geçerli olduğunu hatırlatmak yeterli olacaktır.⁴⁷ Görüleceği üzere Mâtürîdî için sıfatın bizzat kendisi ile herhangi bir nesneye nitelik olması arasında bir fark olmadığı anlaşılmaktadır.

45 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 10/645; Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 87.

46 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 87, 88.

47 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 79.

Mu'tezile'ye göre yaratma, birkaç kısma ayrılır. Allah'ın bunlardan sadece bazılarıyla isimlendirilmiş olması, yaratma sıfatında bir değişikliğe neden olmaz. Şu hâlde onlara; aynı şeyin neden diğer sıfatlar için de geçerli olmadığı sorulmalıdır. Eğer Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın yaratma ve rahmet sıfatları ezelde mevcut değilken sonradan kudret sıfatının mahlûkata taallukuyla ortaya çıktığı kabul edilecek olursa, aynı şekilde yine kudret sıfatının mahlûkatın ibadet etmesi için de sonradan bir mabûd yaratmış olmasını kabul etmek gerekirdi. Bu durumda mâbud, hâlık ve rahman niteliklerinin hepsi sonradan yaratılmış (*muhdes*) olurdu.⁴⁸

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin zâtî ve fiilî sıfat ayırımına dayalı olarak sıfatları atıl bırakmasını gereksiz bulduğu gibi sıfatların sadece müspet ve menfi manada Allah'a isnat edilebileceği hükümlerinin de yanlış olduğunu söyler. İlâhî sıfatların herhangi bir şekilde sonradan meydana gelen niteliklerle vasıflandırılması bâtül bir görüştür. Eğer böyle bir şeyi Allah için kabul etmenin imkânı olsaydı; düzelten ve bozan gibi ulûhiyet için uygun olmayacak sıfatlarla da O'nun vasıflandırılması mümkün olurdu.⁴⁹ Anlaşılan o ki Mâtürîdî, Mu'tezile'nin savunduğu gibi sadece müspet manada Allah'a nispet edilen sıfatların zâtî; hem müspet hem de menfi manada nispet edilen sıfatların ise fiilî şeklinde tasnif edilmesini doğru bulmaz. Çünkü ona göre yeri geldiğinde sadece fiilî değil, zâtî sıfatlar da değişkenlik gösterebildiğinden dolayı sıfatlar arasında müspet-menfi ayırımı yapmaksızın her iki sıfat çeşidini de ezeli olarak Allah'a nispet etmek gerekir.

İşitme ve ilim sıfatlarının her ikisinin de subûtî sıfat kabul eden Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ilim sıfatını zâtî, işitme sıfatını ise fiilî sıfat saymasının yanlış olduğunu kanıtlamak için şöyle der: "Ses çıkarmayan bir varlık için 'Allah, onu işitir' demek mümkün olmasa da 'Allah, onu bilir' demek mümkündür. Fiilî durumun izahındaki bu farklılığa rağmen işitme ve ilim sıfatlarının Allah'a nispet edilmesinde bir fark yoktur. Yani Allah'ın zâtında herhangi bir değişikliğe neden olmadığı için bu sıfatlar arasında bir ayırım yapmaya gerek yoktur. Bu ilkedен hareketle, olumsuz (*nefiy*) mümkün olduğu için fiilî sıfat sayılarak Allah'ın haricinde sayılan diğer sıfatların da Allah'ın zâtından sayılmasının önünde bir engel yoktur."⁵⁰

48 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 82.

49 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 79.

50 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 79, 80.

Mâtürîdî'ye göre zâtî sıfatlar da sadece fiilî sıfatlar için kabul edilen olumsuz kullanım için uygundur. Yani zâtî sıfatların da Allah'a nispet edilmesinde duruma göre değişikliklerin olması mümkündür. Ancak onun bununla kastettiği şey, hidayet verip vermeme örneğindeki gibi bir sıfatın olumsuz tarzının Allah'a isnadı değil, bir sıfatın başka bir sıfatın etki alanında işlevsiz kalmasıyla ilgilidir. Örneğin ilâhî ilmin taalluk ettiği bazı şeylerin kudretle, kudretin taalluk ettiği bazı şeyler işitmeye, görmenin taalluk ettiği bazı şeyler keremle, cûd (cömertlik) ve hikmetin taalluk ettiği bazı şeyler ise işitmeye vasıflandırılması uygun olmaz. İşlevleri farklı olmasına karşın bu sıfatları tasnif ederken aralarında herhangi bir ayırım yapmaksızın hepsiyle Allah'ın ezelde muttasıf olduğunu kabul etmek gerekir.⁵¹ Çünkü Allah'ın ezelde sahip olduğu sıfatlar, tecelli ettiği her varlıkta vucûd bulmuştur. Bununla birlikte varlık olmadan önce de Allah'ın sıfatları zâtıyla kaimdir. Bu tıpkı henüz yaratılmadan önce insanların ibadet ve teslimiyetle mükellef olmaları veya "*Din gününün sahibidir.*" (el-Fâtiha, 1/4) ayetinde haber verildiği gibi Allah'ın daha sonraki bir zaman ve mekân dilimindeki varlığın yaratıcısı olmasına benzer.⁵² Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, ilâhî sıfatların ezeli olarak Allah'ın zâtıyla beraber olduğunu kanıtlamak için onlarla taallukları arasındaki uzay-zaman farklılığını dikkate almadan konuyu açıklamayı tercih etmektedir.

Sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye karşı çıkarken Mâtürîdî'nin daha çok ulûhiyeti koruma endişesiyle hareket ettiğini ve dogmatik bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz. Çünkü kendisi, sıfatlar konusunun geçtiği her meselede, doğrudan savunmaya geçerek zâtî sıfatlar gibi subûti ve fiilî sıfatların da ezeli olduğunu söyler.

3. Kelâm Sıfatı ve Mâtürîdî'nin Kadîm-Hâdis Anlayışı

İnsan, sahip olduğu yetenekler ölçüsünde ancak Allah'ı tanıyabilir veya tanımlayabilir. Diğer bir deyişle kişi, tanrı hakkında konuşurken içinde bulunduğu ortamın imkân verdiği kavramlarla düşünebildiğinden ancak dışarıdan edindiği isim ve sıfatlarla Allah'ı tanımlamaya çalışır. Ancak insan, Allah'ın eşi ve benzeri olmadığına iman etmişse O'nu tanımlamak için kullandığı niteliklerle ulûhiyetin aynı şey olmadığını ve bunların birbirinden farklı olduğunu bilir.⁵³

51 Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhid*, 81, 82.

52 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 10/645.

53 Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhid*, 147.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kâdir, âlim, hây, kerîm ve cevâd gibi sıfatlarla vasıflandırılması veya isimlendirilmesinin imkânı hususunda çok sayıda naklî ve aklî delil mevcuttur. Bu deliller, dilin ifade gücünün geliştirilmesi ve sağlıklı bir dil geleneğinin kurulması için gereklidir. Nitekim inancın özünü teşkil eden tevhidin doğru bir şekilde muhataba anlatılabilmesi için dilin imkânlarını kullanmaktan başka bir yol olmadığından dolayı tüm ilâhî kitaplarda bahsi geçen sıfatlarla Allah'ın nitelendirildiğine tanık olmaktadır.⁵⁴

Allah'ı kelâm, ilim ve fiil gibi sıfatlarla yüceltebilmek için öncelikle O'nun bu sıfatlara sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Eğer bunun aksi olsaydı Allah'ın bu sıfatlarla vasıflanmadığı başka bir zaman diliminin de varlığını kabul etmemiz gerekirdi. Bu durumda bizlere meçhul olan bazı vakitlerde Allah için; 'Ey Rahmân olmayan, Ey Rahîm olmayan ve Ey Hâlik olmayan!' demek mümkün olurdu ki bu, ulûhiyeti yermek ve yaratılmışların seviyesine düşürmek anlamına gelirdi. Bu açmazdan kurtulmak için Allah'ın zâtıyla rahmân, rahîm ve hâlik olduğunu kabul etmek gerekir.⁵⁵

Mâtürîdî'nin tenzih anlayışını, Allah ve diğer varlıklar arasında herhangi bir benzerliğin imkânsızlığı üzerine kurduğunu söyleyebilir. Ancak onun benzerlikten anladığı şey, duruma göre değişiklik arz edebilmektedir. Nitekim kendisinin bir yandan Allah'ın diğer varlıklara benzemesi anlamına gelen insan biçimcilikle (*antropomorfizm*) mücadele ederken, diğer yandan benzer gerekçelerle yaratılmışlara ait vasıfların ilâhî zâta nispetine karşı çıkan Mu'tezile'ye karşı çıktığı görülmektedir.

Mâtürîdî, sadece isimlendirme yoluyla iki şey arasında benzerliğin ortaya çıkacağı kanaatinde değildir. Farklı olay ve olguların aynı isimle adlandırılmış olması, onların benzer olduğu anlamına gelmez. Mâtürîdî'ye göre Allah, kendini andığı adlarla gerçek anlamda isimlenmiş (*müsemma*) ve zâtını nitelediği sıfatlarla muttasıf olmuştur.⁵⁶ Ancak mahiyeti itibarıyla diğer varlıklardan farklı olduğundan dolayı Allah'ın herhangi bir vasfıyla adlandırılması (*tesniye*) veya herhangi bir niteliğiyle tasvir edilmesi (*mevsuf*), yaratılmış (*muhdes*) varlıklardan farklı olmak

54 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 10/648; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

55 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 10/645; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85.

56 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

zorundadır.⁵⁷ Allah'ın kendi dışındaki varlıkların sahip olduğu görmek, işitmek ve konuşmak gibi fiillerine benzeyen sıfatları, ilâhî kudretin bu fiillere yönelmesiyle olur. Kudret sıfatının bu fiillere meyli ise gerçek manada değil, Allah'ın irade etmesi (*murâd*) şeklinde mecaz yoluyla olur. Bu, emir yoluyla yapılan bir şeye 'emir' denilmesine benzer. Fiilî sıfat olarak bilinen tüm sıfatların durumu, bunun gibidir. Yani konusuna göre farklı olsa da aslında bütün fiilî sıfatlar, ilâhî murâdın mecaz yoluyla bu fiillere yönelmesinden başka bir şey değildir.⁵⁸

İlâhî sıfatların Allah'ın zâtıyla kadîm olması meselesinin Mâtürîdî'ye göre farklı gerekçeleri vardır. Öncelikle Allah'ın zâtı; değişim, dönüşüm ve yaratılmış olmaktan uzaktır. Dolayısıyla O'nun sıfatlarının da bu nitelikleri taşıması gerekir. Allah'ın övgüye mazhar olması, sonradan yaratılanların sıfatlarından münezzehe olmasıyla veya hadîs sıfatlara mekân olan nesnelere ve zamanla ilintili olaylardan bağımsız olmasıyla olur.⁵⁹ Kanaatimizce Mâtürîdî, Allah'ın müstağnilik sınırlarını geniş tutarak kadîm kabul ettiği fiilî sıfatların varlıkla olan etkileşiminde ortaya çıkacak olası durumların ulûhiyete zarar vermesine engel olmaya çalışmaktadır.

Allah'a nispet edilen isim veya sıfatlara benzer niteliklerin başka varlıklarda da olmasının ulûhiyete zarar vereceği düşünülebilir. Ancak sıfatların bu şekilde isnadından varlık ve ulûhiyet arasında eğer bir benzerlik meydana gelseydi, o zaman tevhide zarar vereceğinden dolayı Allah'ı hiçbir sıfatla nitelendirmenin imkânı kalmazdı. Aynı şekilde Allah'ın sıfatlarla nitelendirilmesi inkâr edilse bile bu sefer, mevcut olmayan sıfat ve isimlerle O'nun nitelendirilmesi gündeme gelirdi.⁶⁰ Bundan dolayı Mâtürîdî, isim ve sıfatlar olmaksızın insanın ne fiziksel ne de metafiziksel herhangi bir şeyi bilmesinin mümkün olmadığını söyler. Nitekim insan, kendisine bir lütuf olarak verilen isim verme yeteneği sayesinde ancak varlık hakkında bir fikir sahibi olabilmektedir.⁶¹

Sistematiğe açıdan Mâtürîdî'nin ilâhî sıfatlardaki kadîm-hâdis ayrımına ilişkin görüşlerini daha iyi anlayabilmek için onun kelâm sıfatı üzerinde yaptığı-

57 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 6/314, 315.

58 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82.

59 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 10/645, 649.

60 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

61 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 1/76, 79.

ğı analizlerin özel bir yeri vardır. Ona göre Allah'ın kelâm sıfatına sahip olduğu konusunda akli ve nakli deliller sabittir. Nakli delil olarak; “*Onlardan bir grup var ki Allah'ın kelâmını dinler.*” (el-Bakara 2/75) ve “*Allah bizimle konuşmalı değil mi?*” (el-Bakara 2/182) gibi ayetlerde Allah, masdar formunda kendini kelâm sıfatıyla nitelemiştir. Sonuncu ayette (2/182), Allah'ın insanlarla asla konuşmayacağı değil, kibirli ve azgın inkârcılarla konuşmayacağına vurgu yapılmıştır. Akli delil olarak ise şahit âleminde, âlim ve kâdir olan herkes kendilerinde olan bir nitelik sayesinde konuşuyor olmaları ileri sürebiliriz. Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran övgüye layık temel niteliği konuşma yeteneğidir. Dolayısıyla bir insan ancak kendisinde bir noksanlık veya kusur olması durumunda konuşmaktan geri durur. Bu, görmek ve duymak için de aynıdır. İnsanların bile sahip olduğu konuşma sıfatından Allah'ın yoksun olması mâkul değildir.⁶²

Allah'ın Hz. Mûsâ ile nasıl konuştuğunun gerçekte bilinmeyeceğini ifade eden Mâtürîdî; “*Allah, Mûsâ ile konuştu.*” (en-Nisâ 4/164) ayetinde anlatılmak istenenin peygambere ilâhî mesajın iletildiğinin bilinmesi olduğunu söyler. Bu bilgi aktarımın şekli konusunda farklı görüşler olabilir; ancak genel olarak ezeli bir nitelik olan kelâm sıfatının harf ve ses cinsinden olmadığı için gerçek anlamıyla değil ancak mecaz anlamıyla iletmiş olabileceğini kabul etmek gerekir. Buna benzer ifadeler başka ayetlerde de rastlanılabilir. Örneğin; “*Eğer müşriklerden biri senden izin isterse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona fırsat ver!*” (et-Tevbe 9/6) ayetinde ifadesini bulan müşriklerin Allah'ın sözünü işitmesi, ezeli kelâm sıfatının duyulması değil, onun harf ve seslerden oluşan okunuşunun (*kirâat*) duyulması anlamındadır.⁶³ Bu tarz kullanım ve yorumları, çeşitlendirmek mümkündür.⁶⁴

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kelâm sıfatını, hâdis kabul etmemiz durumunda onun insan, kuş, karınca ve dağ gibi diğer varlıkların sözüne benzetmiş oluruz. Bu varlıkların kendine göre sözleri vardır. Oysa biz, hem Allah'ın hiçbir şeye benzemediği (42/11) hem de bütün varlıklar birleşseler de O'nun sözü gibi bir sözü getiremeyeceklerine (17/88) inandığımızdan dolayı ilâhî zât ve sıfatları,

62 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 88, 89.

63 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 3/166.

64 Bk. Mehmet Tözluyurt, *Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin Eleştiri Anlayışı* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 126 vd.

başka şeylerle karıştırmaya imkân verecek şekilde tarif etmekten kaçınılır. Buna karşın; “*Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma, onlarca birbirine benzer mi göründü?*” (er-Rad 13/16) ayetinin, fiil benzerliğinin zât benzerliğine kapı açması şeklinde okunması durumunda bir tercih yapılması gerekir. Kelâm sıfatını ya ulûhiyetin dışında düşünüp hâdis varlıkların muhtâc-lik halini ilâhî zâta isnat edeceğiz ya da zâtıyla bir olduğunu düşünüp Allah'ın zâtıyla mütekellim, kâdir ve âlim olduğunu söyleyeceğiz.⁶⁵ Burada Mâtürîdî'nin tercihi, kelâm sıfatının ezeli olarak Allah'ın zâtıyla birlikte olduğu yönündedir.

Müslüman teolojisinde, kelâm sıfatının kadîm ve hâdis olmasıyla ilgili olarak Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışılmıştır. Selefî söyleme göre kelâm sıfatının varlığını kabul edip ikrar etmek veya onun yaratılmış olup olmadığı konusunda fikir beyan etmek, anlamsız ve gereksizdir. Mu'tezile'nin çoğuna göre ise Allah, konuşmayı arzuladığı zaman kendisi için bir kelâm yaratır ve onunla konuştuğundan sonra mütekellim ismini alır. Dolayısıyla kelâm sıfatı ezeli değil, yaratılmıştır. Mu'tezile'den bazılarına göre Allah'ın kelâmındaki harf ve sesler, telaffuz edilecek mahalde yaratılmışken bazılarına göre levh-i mahfuzda yaratılır. Ehl-i sünnet buna karşı çıkarak, Allah'ın ezelde kelâm sıfatına sahip değilken sonradan bu sıfatla muttasıf olmasının ulûhiyette değişiklik meydana getireceğini; değişikliğin ise ancak mümkün veya yaratılmış varlıklara özgü bir nitelik olacağından dolayı bu görüşün reddedilmesi gerektiğini savunur.⁶⁶

Mâtürîdî'ye göre sahiplerine isnat edilmeleri yönüyle risale, kaside ve söz gibi insanlar tarafından seslendirilen ve işitilen Kur'an'a, ‘*kelâmullah*’ denilmesi caizdir; ancak onun ses ve harflerden oluşan metni ve okunuşu Allah'ın zâtına ait değildir. Çünkü işitilen şeyin âraz ve cisim türünden bir şey olması durumunda, aynı anda iki mekânda olması mümkün olmayacağından dolayı duyulduğu itibarıyla, Allah'ın zâtında ve okuyanın hançeresinde birlikte yer tutması muhaldir. İşitilen şeyin âraz ve cisim türünden olmaması durumunda ise mekândan bağımsız olması gerekir. Oysa biz biliyoruz ki işitilen her şeyin bir mekânı vardır. Bir de Allah'ın kendi kelâmını başka bir kelâmı da bize duyurması mümkündür. Nitekim insanlar da kendi sözlerini tümüyle aynı olmasa da başka şekillerde duyurabilirler. Allah'ın Hz. Musa'ya

65 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 89, 90.

66 Sâbûnî, *el-Bidâye*, 60.

kelâmını işittirmesi, yaratmış olduğu harf ve sesler aracılığıyla olmuştur. Böylece Allah, mahlûk olmayan kelâm sıfatını mahlûk olan vasıtalar aracılığıyla herkese işittirmiştir.⁶⁷

Mâtürîdîlerin genel sünnî tavra uygun olarak, kelâm sıfatının çift yönlü yapısının olduğunu savunmaları, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarında onların orta yolu bulmaya çalışanlar grubunda olduğu göstermektedir. Bu bağlamda onlara göre kelâm sıfatının bir çıktısı olan Kur'an'ın harf ve seslerden müteşekkil duyulabilen kısmı (*kelâm-ı lafzî*) yaratılmış (*mahlûk*) iken; kelâm sıfatının bizâtihi kendisini ifade eden kısmı (*kelâm-ı nefsî*) yaratılmış değildir.⁶⁸ Kur'an'ı bu şekilde algılayan Mâtürîdî bakış açısının izlerini, Numân b. Sâbit Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) fiilî sıfat anlayışına kadar takip etmek mümkündür. Nitekim ona göre fail olarak Allah, *ezelî* olduğu gibi yapıp etmesi (*sun'*) anlamında fiili de *ezelî*dir; ancak yapılan iş anlamında *mef'ulu* *ezelî* değildir.⁶⁹ Yani Allah, evreni yarattıktan sonra değil, öncesinde de zaten hâlik sıfatına sahiptir.⁷⁰

Ebû Hanîfe'ye göre Kur'an, hulul olmaksızın mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dilde kıraat edilen Allah'ın Hz. Peygamber'e indirdiği sözüdür. Onun okunuş ve yazılması yaratılmış (*mahlûk*); ancak kendisi yaratılmış değildir. Yani Kur'an, *ezelî*dir. Şu kadar var ki, Kur'an'da haber verilmesi nedeniyle Allah'ın kelâmı olarak kabul edilen Firavun, İblis ve Hz. Musa gibi peygamberlerin sözleri sahiplerine isnat edilmeleri itibarıyla mahlûktur.⁷¹ Burada Kur'an'dan maksadın kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzîyi içeren kelâm sıfatının kendisi olduğunu düşünecek olursak kelâm-ı lafzînin Allah'tan nefyedilmesi doğru olmaz. Çünkü kelâmulullah, hakikat ve mecaz tartışmalarına konu olsa da sonuç itibarıyla Allah kelâmının müşterek bir ismidir.⁷²

67 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 91.

68 Neseî, *Tebîrâ*, I/345; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 60-67.

69 Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Azamî'nin Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 53.

70 Ahmed b. Hasan Beyâzîzâde, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 105.

71 Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Azamî'nin Beş Eseri*, 53, 66, 67.

72 Ali el-Kârî, *Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, 50.

Mâtürîdî düşünce açısından yapılan işin sonradan olması, iş yapmanın yaratılmış olmasını zorunlu kılmaz. Allah'ın işleri, hâdis değil kadîm bir fiille gerçekleşir; eğer Allah'ın işlerinin yaratılmış olduğu düşünülürse yaratıcıların birden fazla olması gerekirdi.⁷³ Mâtürîdîlere göre kelâm sıfatının yaratılmış olduğu düşünüldüğünde üç durumdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, Kerrâmiye'nin iddia ettiği gibi kelâmın Allah'ın zatında yaratılmış olmasıdır ki, ulûhiyetin yaratılmışlara mahal olamayacağı ilkesinden dolayı bu mümkün değildir. İkincisi, herhangi bir mahal olmaksızın kelâmın yaratılmış olmasıdır; bu da mekân olmadan varlığın olmayacağı ilkesinden dolayı aklen mümkün değildir. Üçüncüsü ise Allah'ın zatından başka bir mahalde kelâmın olacağını kabul etmektir. Bu son durumda ise kelâmın mevsufu, meydana geldiği mekâna olacağından dolayı Allah'a isnat edilemez. Cisimler için yaratılan renk ve hareket gibi sıfatlar da bunun gibidir.⁷⁴ Diğer bir deyişle sonuncu durumda, cisimlere sıfat olan renk ve hareket gibi nitelikler, Allah tarafından yaratılmış olmasına rağmen nasıl ki Allah'a değil cisimlere isnat ediliyor; aynı şekilde başka bir mahalde meydana geldiği için kelâm sıfatının da Allah'a isnat edilmesi uygun olmazdı.

Kelâm sıfatı yaratılmadığı halde onun mahlûk veya gayr-i mahlûk olduğu hakkında yorum yapmamak veya diğer bir deyişle duraksamak (*tevakkuף*), Mâtürîdî'ye göre iki nedenden olabilir. Bunlardan ilki, doğru bir tutum olan kişinin düşünmesi neticesinde kelâm sıfatının Allah'ın ne aynısı ne gayrısı olduğunu söylemesidir. Diğer ise kelâm sıfatının Allah'ın zâtının aynı veya gayrı olduğunu kişinin bilinmemesinden kaynaklanan yanlış bir duraksamadır. Bu durumdaki kişiye düşen başkalarını taklit değil, işin aslını öğrenip bir karara varmasıdır. Sonuç itibarıyla '*kelâmulah*' ifadesiyle Kur'an'ın harf ve seslerden oluşan kısmı kastediliyorsa bunun zâttan ayrı bir nitelik olduğunu; eğer mesajın aslını oluşturan manalar kastediliyorsa da zât ile aynı olduğunu bilmek gerekir.⁷⁵

Allah'ın mahlûkat üzerinden zâtıyla kudret sahibi olduğu ve bunun yaratılmışlar üzerindeki etkileri açıkça görüldüğüne göre aynı şekilde ilâhî fiillerin de tümüyle diğer yaratılmış varlıkların fiillerden farklı olduğu bilinebilir.⁷⁶

73 Ali el-Kârî, *Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, 48.

74 Sâbûnî, *el-Bidâye*, 61.

75 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 91.

76 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 4/105.

İlâhî sıfatların diğer varlıklara ait sıfatlardan farklı olmasının temel nedeni, onların sadece Allah'ın zâtıyla mevcut olmalarıdır. Yani yaratılmışlara ait sıfatlar, kendileri dışındaki unsurlara bağlı olarak sonradan kazanılmış iken Allah'a ait sıfatlar, kadîm olarak O'nun zatıyla beraberdirler.⁷⁷

Kadîm olan ilâhî niteliklerle hâdis olan mümkün varlıklar arasında bir benzerliğin olması düşünülemez. Çünkü Allah'ın diğer varlıklardaki sıfatlarla nitelenmesi mümkün olsaydı zâtı dışındaki unsurlarda bulunan her tür vasıfla da ilişkilendirilmesi gerekli olurdu. Yine bu durumda şahit âleminde bu niteliğe haiz başka varlıkların da bulunması gerekirdi. Değişimi kabul eden şahit âlemde böyle varlıklar olmadığına göre Allah'ın da bu tarz nitelermelerden uzak olduğu kanıtlanmış olur.⁷⁸

Sonuç

Müslüman teolojisinde, Allah'ın isim ve sıfatları konusundaki tartışmalar, her ne kadar ilâhî mahiyetin yapısına ilişkin yorumlar gibi görünse de daha çok ulûhiyetin evrenle olan etkileşim biçiminin nasıl tarif edileceğiyle ilgilidir. Bu yönüyle Allah'ın sıfatlarına dair her türlü teolojik yaklaşımın gerçekte ulûhiyet üzerinden tarafların insan-evren ilişkileriyle ilgili düşüncelerinin bir aktarımı olduğu görülmektedir.

Kelamcılar arasında Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili konuşmanın imkânı konusunda herhangi bir sıkıntı bulunmazken bu konuşmanın mahiyetine dair farklı görüşler vardır. Genel olarak Müslüman teolojisinde zâtî sıfatlar, sadece Allah'a ait nitelikler olup O'ndan başka hiçbir varlıkta bulunmaz iken; subûtî sıfatlar, Allah için düşünüldüğünde aşkın ve ebedî formda iken diğer varlıklarda noksan ve geçici formda bulunabilirler. Fiilî sıfatlar ise olumsuz şekillerinin de Allah'a nispeti mümkün olan sıfatlardır. Mu'tezile ve Eş'arî için fiilî sıfatlar, Allah'ın dışında ve ebedi olmayan geçici sıfatlardır. Mâtürîdî'ye göre ise fiilî sıfatlar da dâhil, hangi sıfat kategorisinde kabul edilirse edilsin ayırt etmeksizin tüm ilâhî sıfatlar, Allah'ın zâtıyla aynı ve kadîmdir; dolayısıyla da zâtın dışında ve hâdis olmaları mümkün değildir. Bu bağlamda tekvîn,

77 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 8/267.

78 Mâtürîdî, *Kitâbü'r-Tevhid*, 85.

kelâm ve irâde gibi herhangi bir subûtî sıfatın fiilî sıfat sayılması durumunda bile onun ezeli olma vasfı değişmeyeceğinden yaratılmış olması düşünülemez.

Kadîm-hâdis açısından ilâhî sıfatların tasnifindeki farklı yaklaşımları kelâm sıfatı üzerindeki tartışmalarda açıkça görebiliriz. Selefî söylem, herhangi bir ayrıma gitmeksizin Allah'ın tüm sıfatlarını zâtıyla aynı ve kadîm olarak görür. Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın sadece zâtını kadîm kabul ederek sıfatlarını hâdis sayar. Ehl-i sünnet bilginlerinden Eşâ'ri, Allah'ın sıfatlarını genel olarak kadîm kabul ederek onlardan fiilî olanlarını hâdis sayarken; Mâtürîdî ise ayrım yapmaksızın tüm ilâhî sıfatları kadîm sayar. Onun bu tercihinde kadîm ve hâdis bağlamında sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili görüşlerinin etkili olduğu görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre kadîm ve hâdis olduğu konusu tartışmalı olan fiilî sıfatların kendileri (*tekvîn*) kadîm; ama bu sıfatların çıktıkları olan varlık (*mükevven*) hâdistir.

Son tahlilde Mâtürîdî, sıfatların zâtî ve fiilî olarak ayrımını sadece dilde mümkün görmekte; ancak gerçekte her ikisini de aynı kabul etmektedir. Bu yaklaşımıyla o, genel olarak fiilî sıfatların imkânını kabul etmesiyle diğer kelâmcılarla aynı düşünürken; bu sıfatları kadîm nitelikler saymasıyla onlardan ayrılmıştır. Böylece Mâtürîdî, ilâhî sıfatlar konusunda hem Mu'tezile'ye karşı çıkmış hem de Ehl-i sünnet içinde farklı bir duruş sergilemiştir. Ancak onun bu duruşu, Allah-evren ilişkileri bağlamında Müslüman kültüründe özgürlükçü bir teolojik düşüncenin gelişmesinden daha ziyade ulûhiyeti korumaya odaklı dogmatik bir tavrın teşekkülüne hizmet eden yaklaşımlardan biri olarak anlaşılmasına neden olabilecek bir nitelik arz etmektedir.

Kaynakça

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fıkh-i Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*. çev. Yusuf Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.

Altındaş, Mücteba. "Va'd-Va'id Konusunda Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Yöneltiği Eleştiriler". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 61-86.

Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eski Yeni Dergisi*, 25-50. Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Tembidü'l-evâ'il ve telbisü'd-delâ'il*. thk. Ahmed Haydar İmâdüddin. Beyrut: Muessese Kutubu'l-Segâfiyye, 1987.

- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan. *İmam-ı Azam Ebü Hanîfê'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Yûsuf. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fî usûli'l-irrikâd*. thk. Mûsa Muhammed Yûsuf. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1950.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2015.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıryye, 1950.
- Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007), 45-62.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- İkbâl, Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. thk. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 195-214.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü'l-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tevîlâtü Ehlî's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Musahanov, Yulduş. *Mâturîdî'nin Mu'ezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belbi bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Tevhîd fî usûli'd-dîn*. thk. Abdülhay Kâbil. Kahire: Dâru's-Segâfe, 1987.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tevsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Pezdevî, Ebü'l-Yûsuf Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddîn b. Mahmûd. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. İskenderiye: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddîn b. Mahmûd. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. ed. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2013.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Mühennâ Emîr Alî. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem*. thk. el-Ferîd Ceyyûm. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Ak'idi'n-Nesefiyye*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2000.
- Tözlyurt, Mehmet. *Ebül-Mu'în en-Nesefî'nin Eleştirisi Anlayışı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Ulrich, Rudolph. *Semerkan'ta Ehl-i Sünnet Kelamı, Mâturîdî*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Yeşilyurt, Temel. "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 9-25.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**KUR'ÂN-I KERÎM ELİF-BÂSİ ve KUR'ÂN-I KERÎM TİLÂVETİNE
MEDHAL İSİMLİ ESERİN KUR'ÂN TEDRİSİ AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ^{1*}**

**EVALUATION OF THE QUR'AN-I KERİM ELIF-BASI AND THE
QUR'AN-I KERÎM RECITATION MEDHAL IN TERMS OF QUR'AN
EDUCATION**

Mehmet ÖZÜDOĞRU

Yüksek Lisans Öğrencisi Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
dogru-mehmet@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8842-4016>

Ahmet GÖKDEMİR

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'ân Okuma ve Kıraat Bilim Dalı,
ahmetgokdemir81@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5436-0541>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444116>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mayıs 2022 / 14 May 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Ağustos 2022 / 25 August 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 497-516

1 *Bu çalışma, "Ahmed Edib ve Veled Çelebi'nin Kur'ân-ı Kerîm Elif-Bâsı ve Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal isimli eserleri (inceleme-metin)" adlı yüksek lisans tezinden istifadeyle hazırlanmıştır.

Cite as / Atıf: Özüdoğru, Mehmet-Gökdemir, Ahmet. “Kur’ân-ı Kerim Elif-Bâsı ve Kur’ân-ı Kerim Tilâvetine Medhal İsimli Eserin Kur’ân Tedrisi Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of the Qur’an-ı Kerim Elif-Bası and the Qur’an-ı Kerim Recitation Medhal in Terms of Qur’an Education]”.

Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 497-516.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Yazar(lar) / Author(s): Mehmet ÖZÜDOĞRU- Ahmed GÖKDEMİR

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MÖ (%60), AG (%40)

Veri Toplanması / Data Collection: MÖ (%70), AG (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: MÖ (%70), AG (%30)

Makalenin Yazımı / Writing up: MÖ (%80), AG (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MÖ (%80), AG (%20)

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Öz

Makalede Osmanlı eğitim sisteminden bahsedilerek, o dönemdeki Kur'an eğitim kurumları olan mahalle mekteplerinde, sıbyan okullarında ve medreselerdeki Kur'an tedrisi anlatılmıştır. Ayrıca mezkur kurumlarda eğitimde kullanılan elif-bâ cüzlerinin tarihi gelişimi hakkında bilgiler verilmiştir. Araştırmada ana hatlarıyla ele alınan bir başka konu da Cumhuriyet dönemine geçiş sürecindeki Kur'an tedrisinin tarihi sürecidir. Mezkûr çerçeve içerisinde Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı ve Kur'an-ı Kerim Tilâvetine Medhal isimli eserin incelemesi ve tanıtımı yapılacaktır.

Makalede amaçlanan temel hedef; kaleme alındığı dönem itibarıyla özgün, sade, pratik metotlarla küçük çocuklara Kur'an-ı Kerim okumasını öğreten bu eserin tanınmasını sağlamak ve kaleme alındığı dönemde Kur'an öğretimine yapmış olduğu hizmeti ortaya koymaktır. Ayrıca çalışmada eseri bugünün Kur'an öğrenci ve öğretmenlerinin de istifadesini sunmanın yanı sıra akademik çalışmalara da kaynaklık etmesi amaçlanmaktadır.

Çalışmada ilk olarak eserin daha iyi anlaşılabilmesi için müellifleri tanıtılmış; hayatları, ilmi kişilikleri ile önemli eserleri zikredilmiştir. Daha sonrada eserin içerdiği konular hakkında bilgiler verilmiş, eserin üslûbu ile Kur'an öğretim metotları hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışmanın nihayetinde ise eserin özgünlüğünden ve yazıldığı dönemin özel koşullarından bahsedilmiş; döneminde icra ettiği fonksiyonları anlatılmaya çalışılmış ve eserin Kur'an tedrisinde yaptığı büyük katkı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuran, Osmanlı, Tedris, Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı, Medhal

Abstract

In the article, the Ottoman education system was mentioned and the Qur'an education institutions in that period were explained. In this context, the teaching of the Qur'an in neighborhood schools, primary schools and madrasas is explained and information about the historical development of the elif-bâ juz used in education is given. Another subject that is discussed in the research with its main lines is the historical process of the teaching of the Qur'an in the transition period to the Republican period. In this context, the subject of research is the Qur'an al-Karim Elif-basi and the Qur'an-i Kerim Recitation Medhal work.

The main objective of this article; The aim of the study is to ensure the recognition of this work, which teaches young children to read the Qur'an with original, simple and practical methods, and to reveal the service it has made to the teaching of the Qur'an at that time. In addition, in this study, it is aimed to facilitate academic studies by presenting the work of today's Qur'an students and teachers.

First of all, the authors of the work were introduced in order to better understand the work; Their lives, scientific personalities and important works are mentioned. Afterwards, information about the subjects included in the work was given, and evaluations were made about

the style of the work and the teaching methods of the Qur'an. At the end of the study, the originality of the work and the special conditions of the period in which it was written were mentioned; It has been tried to explain the functions that he performed during his period. In this context, the great contribution of the work to the teaching of the Qur'an is emphasized.

Keywords: Qur'an, Ottoman, Tedris, Qur'an Elif-bası and Qur'an Recitation Medhal

Giriş

Osmanlı eğitim sisteminin ilk kademesini mahalle mektepleri oluşturmaktaydı. Buralardaki eğitim, elif-bâ cüzlerinden Kur'an-ı Kerim'in öğretilmesinin yanı sıra bir takım dinî bilgiler öğretiminden ibaretti. Osmanlı Devleti'nde, eğitim hususunda, Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimi, Cumhuriyet dönemine kadar her devirde yerini almıştır. Bu bağlamda sıbyan mekteplerinde Osmanlıca'yı öğreten elif-bâ ile eğitime başlanır; Kur'an öğretimi için elif-bâların sonuna ihtiyaç duyulan ilaveler yapılırdı. Şöyle ki Osmanlı eğitim sisteminde, anadilde okuma-yazma ile Kur'an-ı Kerim öğretimi aynı alfabeden yapılmış, Kur'an öğretimi için ayrı bir elif-bâ kullanılmamıştır. Bu çerçevede ilk önce Kur'an eğitimi verilip daha sonra Osmanlıca okuma-yazma öğretilmiştir. Ancak bu iki farklı durum, öğrencilerin Kur'an'ı öğrenmesi açısından bazı sıkıntılar ortaya çıkarmıştır. Osmanlı eğitim sisteminde bu tarz sıkıntıların giderilmesi adına bazı zamanlarda birtakım yenilikler yapılmış; ancak bu değişiklikler zorlukların giderilmesine yetmemiştir. Söz konusu durum, 1911'de Selanik Muallimler Kongresi'nin gerçekleşmesine kadar sürmüştür. Mezkûr kongrede Osmanlı Türkçesi ile Kur'an-ı Kerim öğretiminin ayrı ayrı yapılması kararlaştırılmış ve bunun sonucunda Kur'an öğretimi için ayrıca *Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı* kitabının basılması fikri ilk defa bu kongrede bir görüş olarak ortaya atılmış, içeriğine dair de bazı tavsiye kararları alınmıştır.²

Osmanlı'da Kur'an-ı Kerim tedrisi ara vermeden devam etmiştir. Cumhuriyet'in ilk kuruluş yıllarında da devam eden Kur'an eğitim ve öğretimi; 1924 yılında Tevhid-i Tedrisât kanununun çıkarılmasıyla sınırlandırılarak, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Kur'an kurslarında yapılmaya başlanmıştır. Makalenin konusu olan *Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı ve Kur'an-ı Kerim Tilâvetine Medhal* isimli risâle, yukarıda zikredilen Cumhuriyet'e geçiş döneminde ilk mektebin ikinci sınıf öğrencilerine Kur'an-ı Kerim okumayı öğretmek için Ahmed Edib ve Veled Çelebi tarafından ders kitabı olarak hazırlanmış bir te-

2 Konuyla ilgili bk. Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elif-bâlar (1824-1928)* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 59-60; İbrahim Tunç, *Elif-bâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elif-bâ Önerisi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018) 11; Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 242.

liftir. Bu bakımdan eser, yazıldığı döneme özgü anlatım tarzı içermekte olup, harf devriminin hemen öncesinde kaleme alınmış, Osmanlıca yazılmış resmî bir eserdir. Dolayısıyla mezkûr çalışma, Cumhuriyet elif-bâsı özelliği taşıması nedeniyle önem arz etmektedir. Zira eser, bir bakıma geçiş dönemi teliflerinden olup bu nedenle incelenmeye değerdir.³

1. Eserin Müellifleri

Bir eseri iyi tanımak ve ondan gereği gibi istifade edebilmek için eserin müellifleri ve yazıldığı dönem hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Bu amaçla makalenin bu başlığında eserin müelliflerinin hayatı, ilmî kişilikleri ile yazıldığı dönem hakkında bilgi verilecektir.

1.1. Ahmed Edib

O dönem Osmanlı vilâyeti olan Yemen’de defterdarlık memuriyetinde bulunan Halil Mümtaz Efendi’nin oğlu olarak Rûmî takvime göre 1868’de (1285/H.) İstanbul’da⁴ dünyaya gelen Ahmed Edib, ilk eğitimini mahalle mektebinde, orta öğrenimini ise Davud Paşa Rüşdiyesi’nde tamamlamıştır. Akabinde de Mülkiyenin idâdî bölümünde lise öğrenimi gören Edib, 1890 yılının Temmuz ayında yaşadığı dönemin yüksek öğrenimi kabul edilen Mekteb-i Mülkiye-i Şahâne’yi bitirmiş, aynı yıl Trabzon İdâdî Mektebi’nde kimya ve jeoloji öğretmeni olarak ilk memuriyetine başlamıştır. Osmanlı eğitim kurumlarında öğretmen ve yönetici olarak çeşitli görevler yapan Edib, 1928 senesinde kendi isteğiyle emekliye ayrılmıştır.⁵

Edib, Mülkiye Mektebi’ni mezun olduktan sonra kaymakam veya vali gibi idareci olmak yerine eğitimci olmayı seçmiş; bu bağlamda eğitim konulu yazılar yazmış, süreli yayınlanan dergiler çıkarmış ve eğitime yönelik eserler telif etmiştir. Bu durum, Edib’in hayatında, her zaman eğitim faaliyetlerine öncelik verdiğini göstermektedir. Şöyle ki o, yaşadığı toplumun problemlerini

3 Erdal Aslan, “Türkiye Cumhuriyeti’nin İlk Ders Kitapları”, *Eğitim ve Bilim Dergisi* 35/158 (2010), 222.

4 Musa Bardak-Nihat Topaç, *Eğitici Çocuk Oyunları; Bir Osmanlı Pedagogu Ahmed Edib ve Terbiyevi Çocuk Oyunları* (İstanbul: Efeakademi Yayınları, 2019), 1.

5 Kevser Topkar-Resul Köse, *Musavver Vücûd-ı Beşer* (İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, 2019), 1.

aydın bir bakış açısıyla değerlendirmiş ve toplumun sorunlarının temelini kadının ve çocuğun eğitiminin oluşturduğunu belirlemiştir.

O, eserlerinde özellikle kadın ve çocuk eğitimin önemine vurgu yapmış, ayrıca sıkıntılı geçiş dönemde kadın ve çocuk eğitiminin ilerlemesine yönelik bazı bilimsel çalışmalar ortaya koymuştur. Bu bağlamda o, çocukların fitrat olarak oyuna meyilli yaratıldıklarını savunmuş, bu durumun, çocuklarda özgüven gelişimi ile kurallı ve düzenli çalışmaya katkı sunduğunu, bunun sonucunda da başarının yakalanacağı söylemiş; söz konusu durumun bir fırsat olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. O, toplumların sağlam temeller üzerine inşa edilebilmesinin tam bir özgüvene sahip nesillerle mümkün olacağını savunmuş; çocukların, oyunlarda aldıkları karakterlerine uygun görevlerin özgüvenlerini artırdıklarını söylemiştir.⁶

Toplumların gelişmesinde kadının rolünün son derece önemli olduğunu düşünen Edib, onu toplumun saygın bir bireyi olarak kabul etmiş; kadın eğitimi desteklemek için “Bilgi Yurdu” gibi kadın eğitimi veren dershaneler açmıştır. O, bu dershanede okuma yazma öğretiminden dikiş nakış kursuna, Türkçe, matematik, fen derslerinden Almanca, İngilizce gibi yabancı dil eğitimine kadar birçok farklı alanlarda kadınlara eğitim vermiştir.⁷

Ahmed Edib'in, eserlerini, hitap ettiği toplumun anlayabileceği şekilde anlaşılır ve sade bir dille kaleme alması, eserlerinin bugün bile kolayca anlaşılmasını sağlamıştır. *Terbiyevi Çocuk Oyunları*, *Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı ve Kur'an-ı Kerim Tilâvetine Medhal* isimli eserleri ile *Ev Hocası Dergisi*, onun önemli eserlerindedir. Bunun yanı sıra süreli yayın ve almanak olarak basılmış birçok eseri mevcuttur.⁸

1.2. Veled Çelebi

Veled Çelebi, h/1284 Rebûlevvel' 14 (16 Temmuz 1867) tarihinde Konya'da dünyaya gelmiştir. Gerçek adı Muhammed Bahâüddîn Veled'dir. Baba tarafı 18. Göbekten Mevlânâ'ya dayandığı için Çelebi olan Veled, soyadı kanunu çıkınca İzbudak soyadını almıştır.

6 Bardak-Topaç, *Eğitici Çocuk Oyunları*, 4-7.

7 Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991), 83.

8 Topkar-Köse, *Musavver Vücut-ı Beşer*, 1.

Çelebi, küçük yaşlarda konuşmaya başlamış ve akranlarına nispeten her zaman ilerde olmuştur. O, okumaya ve ilim öğrenmeye karşı çok büyük bir sevgi duymuştur. Öyle ki arkadaşları, alfabeyi yeni öğrenmeye başlarken o, Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona hatmetmiş; onlar, henüz Kur'ân okumaya başlarken o harekesiz metinleri okumaya başlamıştır. Mezkûr durumda en büyük pay, ona çocukluğunda kitapları, hikayeleri ve şiirleri okuyarak sevdiren büyük annesindedir.⁹

Veled, 4-5 yaşlarında iken Elmas Hoca ve Çarçar Hoca'nın mekteplerinde ilk eğitimini almış; bu mektepler düzensiz ve disiplinsiz olduklarından, buralara devam etmek istememiştir. O, akabinde de annesinin teklifi üzerine Rüşdiye mektebine kaydolmuştur. Mahalle mekteplerine göre daha düzenli ve disiplinli olan Rüşdiye okuluna iki yıl devam eden Çelebi, iki yılın ardından Mevlânâ dergahının içinde bulunan Sultan Veled Medresesi'nde eğitimine devam etmiştir. O, burada üç yıl boyunca Arapça, Farsça eğitiminin yanı sıra dinî ilimler tahsilinde de bulunmuş; daha sonraki üç yıl ise medresede mualim olarak dersler okutmuştur. Bununla birlikte o, zamanının büyük bölümünü medresenin kütüphanesinde çeşitli eserler okuyarak geçirmiştir. Bu sayede o, sayısız eserleri okuyup bilgisini geliştirme fırsatı bulmuştur.¹⁰

Veled Çelebi, yoğun geçen bu eğitim hayatının ardından annesinin ısrarı üzerine valilikte memuriyet hayatına başlar. İlk başlarda büyük bir aşkla yaptığı memuriyet hayatından, zamanın valisi ile arasının bozulması sonucu istifa edip İstanbul'a gitmek için babasından izin ister. Onun İstanbul'a gitme isteğinin arkasında yatan gerçek sebep ise meşâhir-i müslimînden olarak İslâm'a hizmet etmektir.¹¹ O, rûmî 1305 yılının mart ayında (21.03.1889) çarşamba günü İstanbul'a gelir ve Eyüp'de bulunan Bahariye Mevlevîhânesi'ne yerleşir.¹² Çelebi, iki yılını geçirdiği bu dergâhtayken herhangi bir memuriyet görevi olmadığından; Konya'da kazandığı ilmî bilgisini geliştirmek için zamanının önemli bir bölümünü kütüphanelerde geçirmiş, bu esnada birçok eser telif etmiştir. O, Fuzûlî'nin *Su kasidesi*'nin şerhi olan, *Aynü'l-hayât*

9 Metin Akar, *Veled Çelebi İzbudak* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999), 17-18.

10 Akar, *Veled Çelebi İzbudak*, 22.

11 Akar, *Veled Çelebi İzbudak*, 23-25.

12 Yakup Şafak-Yusuf Öz, *Tekke'den Meclis'e Sıra Dışı Bir Çelebi'nin Anıları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 49-50.

ile Mevlânâ eseri olan *Vasiyetname*'yi üç dilde yazarak, edeb ve ahlâk konulu ilâvelerle *Hayru'l-kelâm* adlı eseri telif etmiştir. O, Bahâriye Mevlevîhânesi'nde bunlardan başka birçok eser yazarak ilmî tecrübesini ilerletmiştir.

Çelebi, bu iki yıllık süre zarfında Mevlevî şeyhleri ile önde gelen devlet ricâlini tanıyıp görüşmüş, fırsat bulduğu zamanlarda da İstanbul'un gezilip görülmesi gereken yerlerini gezmiş, İstanbul'un âdâb-ı muâşerete dair kurallarını öğrenmiş, böylece kendini hem ilmî hem de kültürel açıdan geliştirmiştir.¹³

Daha sonra İstanbul'da tanıdıkları devlet adamları sayesinde memuriyet görevi alan Çelebi, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden bir süre önce İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olmuş; meşrutiyetin ilan edilmesiyle de memuriyet görevinden istifa ederek yazarlık gibi kültürel faaliyetler yapmaya başlamıştır. Bu dönemde diğer yazar arkadaşlarıyla birlikte Türk Derneği adında bir cemiyet de kuran Veled Çelebi, yine bu derneğin ismiyle bir dergi de çıkarmıştır. Bu nedenle o, Türkçülük davasını ilk başlatan kişi olarak tanınmıştır.

İki kez Mevlânâ postnişinliği de yapmış olan Veled Çelebi, ilk postnişinliği esnasında çıkan I. Dünya savaşına gönüllü dervişlerden kurduğu Mücâhidîn-i Mevleviyye alayı kumandanı olarak, Kanal Harekatı'nda askere moral amacıyla katılmıştır. 1919 yılında postnişinlikten azledilen Veled, kaçak yollardan Ankara'ya gelerek Mustafa Kemal'in başlattığı Kurtuluş Savaşı'na destek vermiştir. Atatürk'ün isteğiyle Kastamonu ve Yozgat milletvekilliği de yapan Veled Çelebi, 4 Mayıs 1953 tarihinde vefat etmiş ve Asrî mezarlığına defnedilmiştir.¹⁴

Çelebi, ömrünün son zamanlarında Türk dili üzerinde çalışmalar yapmış ve Türkçenin çeşitli lehçelerini öğrenmiştir. O, yapmış olduğu bu çalışmalar sebebiyle Mustafa Kemâl Atatürk tarafından da desteklenmiştir. *Dîvân-ı Türki-i Sultan Veled, Türk Dili ve Türk Diline Medhal, Oğuz Ata-Orhun Abideleri, Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı ve Kur'an-ı Kerim Tilâvetine Medhal* önemli eserlerindedir. Bunların haricinde, onun; makale ve şiir olarak kaleme alınmış sayısız eserleri vardır.

13 Şafak-Öz, *Tekkeden Meclis'e*, 53-55.

14 Mustafa Kara, "İzbudak, Veled Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/503-505.

2. *Kur'ân-ı Kerîm Elif-Bâsı ve Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal* İsimli Eser

Bu kısımda eser hakkında genel hatlarıyla bilgi verilecek; daha sonra da eserin içeriğine değinilecektir.

2.1. Eser Hakkında Genel Bilgiler

Edib ve Çelebi, makaleye konu olan *Kur'ân-ı Kerîm Elif-bâsı* ve *Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal* isimli eserlerini Osmanlıca yazı alfabesiyle yani Arap harfleriyle kaleme almak suretiyle öğrencilerin kolayca öğrenmesini sağlayacak sade bir dil kullanarak basit bir anlatım metoduyla Kur'ân öğretmeyi amaçlamışlardır.

Araştırmalar neticesinde söz konusu eserin matbû bir nüshasına Milli Kütüphanenin EHT 1946 A 1477 numarasında, bir başka nüshasına ise İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) *Osmanlıca Risâleler Kataloğu*'nun 026979 demirbaş numarasında rastlanılmıştır. Ancak mezkûr eserin Milli Kütüphane'deki nüshasının orijinale daha yakın olduğu mütaala edildiği için makalenin hazırlanması aşamasında eserin söz konusu nüshası dikkate alınmıştır.

Edib ve Çelebi, eserlerini iki bölüm halinde oluşturmuşlar; birinci bölüme *Kur'ân-ı Kerîm Elif-bâsı*, ikinci bölüme ise *Kur'ân-ı Kerîm Tilâvetine Medhal* ismini vererek iki bölümü iki kapak arasında cem etmişlerdir. Onlar, birinci bölümde; Kur'ân okumayı ilk defa öğrenecek öğrencilere lazım olacak elif-bâ konularını işlemişler, mezkûr konuları sade bir dille anlatarak ilkokul ikinci sınıf öğrencilerinin anlayacağı bir tarzı benimsemişler ve birinci bölümün son sayfalarında ise talebelerin seviyelerine uygun bir şekilde ezberlemeleri gereken kısa namaz duaları olarak bilinen dua ve sûreleri yerleştirmişlerdir. İkinci bölümde ise müellifler, elif-bâ cüzünü bitirerek Kur'ân okumaya yeni başlayan öğrencilerin bilmeleri gereken temel tecvîd kurallarının bir kısmından bahsetmişler ve fazla detaya girmeden pratik metotlarla öğrencilere bu kuralları öğretmeyi amaçlamışlardır.

Kapak bilgisine göre eser, Bâb-ı Âlî Caddesi Kitaphâne-i İslâm-18 numaralı adreste bulunan İstanbul-Matbaa-i Âmire'de İbrahim Hilmi tarafından basılmıştır. Mezkûr eserin basım yılı ise 1343/Muharramü'l-harâm aydır.¹⁵

2.2. Eserin İçeriği

Bu başlıkta makaleye konu olan eserin birinci ve ikinci bölümleri ayrı başlıklar halinde değerlendirilecek; bölümlerdeki konulardan örnek anlatımlar verilecek, böylece müelliflerin kendilerine özgü anlatım tarzları ortaya konmaya çalışılacaktır. Onların, Kur'an-ı Kerim'i küçük yaştaki öğrencilere öğretirken nasıl bir metot izledikleri dikkatlere sunulacak, vermiş oldukları pratik bilgiler değerlendirilecektir. Böylece eserden günümüz öğretici ve öğrencilerinin de istifade etmesi sağlanacaktır.

2.2.1. Birinci Bölümün Değerlendirilmesi

Müellifler, eserin birinci bölümünü 21 sayfa olarak kaleme almış, konuları "Birinci Ders, İkinci Ders" şeklinde başlıklandırmak suretiyle, otuz iki derste elif-bâ konularını işlemişlerdir. Yine onlar, İFÂDE başlığı altında bölüme bir mukaddime yazmış, bu kısımda muallimlere şöyle tavsiyelerde bulunmuşlardır: "Türkçe Elif-bâ öğretildikten sonra Kur'an-ı Kerim Elif-bâsında o kadar güçlük yoktur. Şöyle ki Türkçe hurufât bilindiği için yalnız bir kısım hurûf-u imlâ olarak ibâre arasına ve bir kısmı da işaret olarak harfin altına-üstüne konulan hareketleri bilmek ve onlara dikkat ettirmek temin-i muvaffakiyete kâfidir. Çocuklara hareketlerin her birini ayrı ayrı öğretip mümârese ettirmelidir. Harflere gelince evvel emirde elif-bâ harflerini Arapça'da kullanılan miktarda yalnız olarak okutmalıdır. Yine Kur'an-ı Kerim'in kıraatinde âmilin ancak hareke olduğunu yani hangi harf üzerinde nasıl hareke varsa öyle okunacağını üzerinde hareke olmayan harflerin bit-tab'i okunmayacağını zihinlerine yerleştirmelidir."¹⁶

15 Muharremü'l-Harâm ayı yazmasından bu tarihin hicri olduğu anlaşılmaktadır. Zikredilen tarih; hesaplamalara göre rûmî olarak Ağustos 1340 tarihine, milâdî olarak da Ağustos 1924 tarihine denk gelmektedir. Buna göre; eserin, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk yıllarında yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eserin ikinci bölümünün kapak sayfasında 1340 tarihi yazılıdır. Muhtemelen bu tarih Rûmî takvime göredir. Eserin İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Osmanlıca Risâleler Kataloğu'nda 026979 demirbaş numarasıyla kayıtlı bulunan nüshasında ise ikinci bölümde herhangi bir tarih yazmamakta; eserin basıldığı günle ilgili de eserin üzerinde bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

16 Ahmed Edib-Veled Çelebi, *Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı ve Kur'an-ı Kerim Tilâvetine Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1924) 3.

Devamındaki sayfada ise müellifler, konulara Osmanlı elif-bâ cüzlerinde gelenek olduğu üzere “Eûzü besmele” ve “Rabbi yessir velâ tü’assir Rabbi temmim bi’l-hayr”¹⁷ duasıyla başlamışlar, ilk ders olarak da harfleri tanıtmışlardır.

Birinci Ders

(ء، ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، و، ه، لا، ي)¹⁸

Görüldüğü gibi müellifler, diğer *elif-bâ cüzlerinin* aksine hemze ile elifi ayrı birer harf aldıklarından otuz harfli bir alfabe oluşturmuşlardır. Bugün dahi Kur’ân kurslarında küçük çocuklara mezkûr iki harfin ayrımını yaptırmakta zorluklar çekildiği göz önünde bulundurulursa, müelliflerin yaptığı bu farklılığın olumlu olduğu değerlendirilebilir. Ancak müellifler, Kur’ân alfabesini işlerken hangi harflerin kalın ve hangilerinin ince olduğunu belirtmemişlerdir. Oysa Kur’ân-ı Kerîm’i güzel bir fonetikle tilâvet edebilmek için harflerin mahreçlerini doğru bölgeden çıkarmak çok önemlidir. Kur’ân’ı güzel bir eda ve sedayla okumanın temelinde harf taliminin güzel bir fonetikle öğrenilmesi vardır. Bu da ancak harf talimi eğitiminin uygulamalı olarak fem-i muhsin¹⁹

17 “Rabbim! Kolaylaştır zorlaştırma. Rabbim! Hayırla sonuçlandır” manasına gelen mezkûr dua, Osmanlı’da Elif-bâ cüzlerinin ilk sayfalarında eûzü-besmeleden hemen sonra gelenek olarak yazılmaktadır. Söz konusu durum, Osmanlı’da sıbyan mektebine ilk defa başlayacak çocuklara yönelik düzenlenen Âmin Alayı’nda yapıldı. Mektebe başlama töreni olarak bilinen Âmin Alayı diye isimlendirilen ve evlerde gerçekleştirilen bu törende Hocaefendi, eûzü-besmele’den sonra “Rabbi yessir, velâ tü’assir rabbi temmim bi’l-hayr” duasını önce kendisi okur, sonra da mektebe yeni başlayacak talebeye tekrar ettirerek ezberletir, devamında ise ilk ders olarak “Elif” harfini öğretip ilk dersini yapardı. Kur’ân-ı ilk defa öğrenmeye başlama esnasında yapılan bu törende; amaç, çocuğu öğrenmeye hazırlamak ve mektebi sevdirmektir. Bugünün anlayışıyla bu törenle pedagojik hedefler söz konusudur, denilebilir. Mehmet Bulut, “Allah’ım! Kolaylaştır, zorlaştırma!”, *Diyanet Aylık Dergi* 165 (Eylül 2004), 34.

18 Edib-Çelebi, *Kur’ân-ı Kerîm Elif-bâsı*, 4.

19 Fem-i muhsin, Kur’ân-ı Kerîm taliminde mahreçleri aslına uygun ve harfleri doğru biçimde asli fonetiğine uygun telaffuz eden üstat kimseye denir. Kıraat ve talimini bu konuda uzman bir hocadan alarak alanında uzmanlaşan ve kendisi de Kur’ân tilâvetini güzel bir eda ve seda ile edâ eden, Kur’ân’ı hem okuma hem de okutma yeteneği elde eden kişiye mukrî/üstat/fem-i muhsin denilmektedir. bk. Mehmet Ali Sarı, *Kur’ân-ı Kerîm’i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: Nümune Matbaacılık, ts.), 31-32; Kılıç, “Kur’ân Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Renklendirme Yoluyla Yararlanma”, 236. bk. Murat Akkuş, “Sekte’nin Uygulanma Nedeni(Asım Kıraatinin Hafs Rivayetine Göre)”, *INCISS/ Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 105.

bir ağızdan alınmasıyla mümkündür. Bu bağlamda kalın ve ince harflerin iyi talim edilmesi ve doğru mahreclerden çıkarılması önemlidir.

Daha sonra harflerin seslendirilmesi için kullanılan Osmanlıca esre, üstün ve ötre diye adlandırılan hareketlerin öğretimine geçen müellifler, öğrencilere bu işaretleri öğretirken çok pratik bir uygulama yaparak, öğrencilerin birinci sınıfta Osmanlıca okuma yazmayı öğrenmelerinden faydalanmış, Osmanlıca'da okutucu harfler²⁰ diye tanınan harflerin seslendirilmesinde kullanılan (و), (ى), (ل), (ه) imlâ harflerinin fonksiyonlarını örnek vermişlerdir. Kısa birer cümlelerle hareketleri tanıtan müellifler, konuyu izah ettikten sonra harflerin hareketli hallerini örnek olarak vermişlerdir. Konu anlatımının ardından da harflerin hareketlerle yazılışlarını gösteren alıştırma dersi yapmışlardır. Ardından uzatma harfleri ile tenvinler konusunu da sade bir üslupla anlatan müellifler, üzerinde hareke bulunmayan harflerin okunmayacağı temel kuralını eserlerinin birkaç yerinde hatırlatmışlardır. Müellifler, uzatma harflerini tanıtırken, çocukların kavramakta zorluk çekebileceğini düşündükleri âsâr²¹ isimi verilen elif-i mukadderi “ل” anlatmışlar, küçük talebelerin anlaması için söz konusu işarete küçük elif adını vermişlerdir. Onlar, üzerinde konduğu harfi yukarı doğru çektiğini ve bu işareten sonrada çekilmeye işaret olarak elifin geldiğini belirtmişler, devamında da alfabedeki harflerin mezkûr işaretle okunuşlarını yazmışlardır. Onların, yedinci derste konuyu anlatımları şu şekildedir: “[ل] Küçük elif harfi gibi harekedir. Mezkûr işaret bir harfin üzerine konursa onu yukarı doğru çeker ve ondan sonra da yukarı çekmek alameti olarak bir elif gelir ki hareketi olmadığından bi't-tabi kendisi okunmaz.”

بَا تَا جَا حَا كَا خَا بَا دَا مَا رَا بَا زَا لَا سَا شَا بَا صَا لَا ضَا رَا طَا رَا عَا شَا غَا بَا فَا زَا فَا بَا
كَا دَا لَامَا تَامَا وَا سَا هَا بَا لَا لَامَا يَامَا²²

Görüldüğü gibi müellifler, konuyu anlatırken öğrencilerin seviyelerine uygun bir dil kullanmışlar, konuyu öğrencilere kolayca anlatmışlar, görsel olarak da harflerin her birini söz konusu işaretlerle yazmışlardır.

20 Ali Öztürk-Reyhan Çorak, *Osmanlı Türkçesi Ders Notları* (İstanbul: İstanbul Üniv. Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi İlh. Tm. Programı, 2010), 34.

21 Ramazan Pakdil, *Tâlim, Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 137.

22 Edib-Çelebi, *Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı*, 8.

Diğer sayfada onlar, Kur’ân-ı Kerîm okurken harfleri birleştirmeye yaran cezm ve şedde işaretlerini tanıtmışlar; cezm’e Osmanlıca tutar ismini vermişlerdir. Onlar, konuları Osmanlıca cüzlerde gelenek olan mukattaa harflerini öğretmekle; akabinde de Kur’ân-ı Kerîm’deki huruf-u mukattaa harflerinin okunuşunu vererek bitirmişlerdir. Onlar, birinci bölümün son sayfalarını ise ikinci sınıf öğrencilerinin, yavaş yavaş namaz kılma çağına geldikleri için, seviyelerine uygun ezberlemeleri gereken; Âmentü, Sübhâneke, Kunut duaları, Etehiyyâtü, Salli ve Bârik duaları ile Fâtıha sûresinin okunuşlarına ayırmışlardır.

Müellifler, birinci bölümde konuları işlerken; ilk önce konu ile alakalı kısa ve özlü bir izahat yapmışlar, öğrencilerin kafasını karıştırabilecek detaya girmekten kaçınmışlar, akabinde de bol bol örnekler vererek alıştırmaya dersi işlemişlerdir. Onlar, konulara verdikleri örnek kelimeleri de çoğunlukla Kur’ân’dan seçmişlerdir. Ayrıca müellifler, Kur’ân okumayı yeni öğrenecek öğrencinin dikkat etmesi gereken harekesiz harflerin okunmayacağı temel kuralını pratik bilgi olarak öğrencilere şöyle anlatmışlardır:

“Kur’ân-ı Kerîm okunurken hareketlere dikkat olunacağını bir daha söyleriz. Hangi harf olursa olsun üzerinde hareke bulunmazsa okunmaz. Misal vermek gerekirse فَادْهُبُونَ [Elif harekesizdir okunmaz]; وَأَتُوا الزَّكَاةَ [Elif لام ile او harfleri harekesizdir okunamaz]; ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ”²³

2.2.2. İkinci Bölümün Değerlendirilmesi

Edib ve Çelebi, eserin ikinci bölümünün Kur’ân- Kerîm Elif-bâsından sonra okunacağını ve bu iki bölümün Kur’ân tilâvetine şamil olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Bu kısım, Kur’ân-ı Kerîm Elif-bâsı olan ilk kitap okunduktan sonra okunacaktır. *Kur’ân-ı Kerîm Elif-bâsı* ile işbu *Medhal*’i okuyan talebe bi ‘inâyetillahi Teâlâ tilâvet-i Kur’ân-ı Azîmü’ş-Şân’a intisâb eylemiş sayılabileceğinden evlâd-ı müslimîn için en nâfi‘ bir eser-i mukaddestir.”²⁴

Yazarlar, ikinci bölümde; hemzenin yazılış şekilleri, sekte, zamir, bazı vasl ve vakf durumları ile idğâm-ı şemsiyye, izhâr-ı kameriyye gibi tecvid kurallarından bahsetmişlerdir. Öğrencilere ilk Kur’ân okumaya başladıklarında ge-

²³ Edib-Çelebi, *Kur’ân-ı Kerîm Elif-bâsı*, 17.

²⁴ Edib-Çelebi, *Kur’ân-ı Kerîm Elif-bâsı*, 23.

rekli olan temel kuralları öğretmekle yetinmişlerdir. Bu durumda müelliflerin çocuk eğitimi konusunda pedagojik²⁵ bilgiye sahip olduklarını göstermektedir.

Müellifler, ikinci bölüme “muallimîn-i kirâma” başlığıyla iki paragraflık bir mukaddime ile başlayıp; burada, hemze'nin resmi hatt'ta kelime içinde yazılışlarını, fazla detaya girmeden sade bir şekilde anlatmışlardır. Müelliflerin hemzeyi anlatımı şu şekildedir:

“Hurûf-u hecâ meyânında ilk harf hemzedir ki adı (elif)'tir. Elif üstünü çıkardığı için /elif denilmiştir. Sâmitlerin ilk tebârüz iden şekli ve diğerlerine nisbetle en yavânı olduğundan mehâric mertebeleri meyânında ilk başa geçmiştir. Bunun üç şekli vardır. Biri (ء) hemzedir. Bu dâimâ (sâmit) olarak kullanılır. Mahreçde ve şekilde 'ayna benzer fakat bunun kıyası yoktur. Ânın için buna [kuyruğu kesik 'ayn] dirler. Bu resm-i hatt'ta birkaç şekilde tecellî eyler. Ya müstekillen diğer samâmitler sırasında yazılır [هواء] gibi yâhût bir boş dendâne kürsîsi üzerine vaz'î olunur. Melâiketü gibi ve yâhût hurûf-u 'illet veya hurûf-u imlâ ve hurûf-u hareke diye müte'addid nâmelerle tevsîm eyledigimiz [و،ى،ا] kürsülerinden biri üzerine konulur: [يؤمنون، لشيء، نبأ] gibi. Elif kürsîsi üzerine konulduğu vakit [hemze elif] dirler: [ان تيوأ] gibi. Ba'zen de [elif] harfi [hemze] vazîfesini korur. [ءانذرتهم] lafz-ı şerîfindeki hemzeden sonra gelen elif gibi. Bunlar, mu'allimîn-i kirâma 'âid kavâiddir ki icâbında ezkiyâ-i tullâbe vazih eyler. Fakat 'alel'âde Kurân-ı Kerîm'i okuyabilmek isteyenler için dâimâ şu 'umûmî kâ'idemizi söyleriz: Elif; şu şekillerde olur: [ء، ا] Bunların üzerinde hangi harekeyi görürsek öyle okuruz. Harekesiz olanı bitab'î okumayız.”²⁶

Müellifler, yukardaki izahatı yaptıktan sonra, hemzeyle ilgili Kur'an-ı Kerim kelimelerinden örnekler vermişler; bunlardan, öğrencileri tereddüde düşürecek hemzenin istisnai olarak kural dışı yazıldığı (دَابَّأ), (مُتَّكَا), (مَانَشَوْأ), (أَسَاوَالسَّوَأَى), (شَفَعَوْأ), (عُلَمَاوَأ), (الَّتْ), (التَّيَكَّة), (أَنَابِرْءُوَأ), (يَابِتْسَس), (الموؤدة), (أَسَاوَالسَّوَأَى), (شَفَعَوْأ), (عُلَمَاوَأ), (الَّتْ), (التَّيَكَّة) gibi kelimeleri dipnotlarda izah etmişlerdir. Ayrıca onlar, muallimlerden mezkûr kelimelerin şekl-i Osmânî'sini öğrencilere izah etmesini istemişlerdir. Müelliflerin anlatımı şu şekildedir. “Şekl-i Osmânî'sine gâyet dikkatli bakub tâlibe aklı irecek sûret de izâhdan çekinmemelidir.” Bununla birlikte onlar, söz ko-

25 Eğitim bilimsel. *Güncel Türkçe Sözlük*, “Pedagojik”, (Erişim 23 Mayıs 2022).

26 Edib-Çelebi, *Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı*, 24.

nusu durumunda Resm-i Osmânî'nin kıyâsî değil ayrı bir imlâ-i Kur'ân olduğunu da şöyle vurgulamışlardır: “Bu gibi misallerden anlaşılıyor ki Resm-i Osmânî ayrıca bir imlâ-i Kur'ân dır.”²⁷

Müellifler, risâlenin sonlarına doğru “Muallimîn-i Kirâma Müteferrik İhtârât” başlığı altında kısa kısa izahatlarla şu önemli hatırlatmaları yaparak tecvid konularını bitirmişlerdir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1- Zamirleri ve cemi vâvı vasl olursa med idilmez. Olunmazsa med idilir. Mîsâlimizde ki [بنصره]’nin ha’sı medde, [به]’nin ha’sı kasma, [اسلموا]’nun vâvı medde, [اوتوا]’nın vâvı kasma misalleridir.

يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَاَنْ أَسْلَمُوا أَوْ تَوَّالِكِنَابِ

Müellifler, eserin genelinde olduğu gibi zamir ve cemii vâvı'nın vasl durumundaki okunuşlarını gayet pratik bir cümleyle izah etmişlerdir. Onların kısaca izah ettiği söz konusu durum, ilkokul öğrencilerine yönelik açılan günümüz yaz Kur'ân Kursları'nda kullanılabilecek güzel bir yöntem olması açısından önemlidir.

2-Bazı kelimelerde zamme-i memdûde alâmeti bulunduğu halde med idilmez. Âtîdeki üç mîsalde olan birinci vâvlarla (الَّتِكَ)’nin vâvı gibi.

وَأُوتُوا بِهٖ مُتَشَابِهًا أُولَئِكَ نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو أَبَاسٍ شَدِيدِ

[هؤلاء-انبؤا-شركؤا-شفعاؤنا] ile âhire gibi kelimelerde hemzenin kürsîsi olduğındadır.

3-Bazı yerlerde sâmit vâvını mazmûm olarak med ider ayrı vâv yazılmamıştır. Fakat med ile okunurlar.

لَا يَسْتَوْنَ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنْ تَلُّوا

Yukarda yazarların değindiği iki konu ilkokul öğrencilerinin kolay kavrayabileceği bir konu değildir. Bu açıdan bu kelimeleri tek tek öğrenciyeye muallimin öğretmesi ve okurken uygulaması gerekir. Günümüzde Kur'ân-ı Kerîm'de böyle kelimelerin altına küçük harflerle kasr ve med yazılarak bu sorun aşılmaya çalışılmıştır.

27 Edib-Çelebi, *Kur'ân-ı Kerîm Elif-bâst*, 26-27.

4-İbtidâda ve vesatta bulunan bazı harfler, akabinde harf-i med gelmediği halde med olunur. Malûmdur ki biz kıraette harekeye bakdığımızdan bizi eşkâli iylemez.

هُؤُلَاءِ ذَٰلِكَ أَوْلَٰئِكَ فَالْتَنَنَّ بِأَشْرُوهُنَّ يَمْحَقُ اللَّهُ آلَ رَبِّبَا هَذَايَٰئِ

6- Bazı meddi icâb iden harfler üzerine alâmet-i med yerine fetha konulmuştur. Bu ister eski imlâdan biri böylece gelmiş olsun. Çünkü Arabca'da hâlis med yoktur. Ve gerekse hattatların ihtiyârına bırakılmakla bazısı alâmet-i med yerine böyle fetha koyivirmekte muhtâr bulunsun. Her hâl ve kârde mini mini talebelerimize bunların da misâllerini gösterub bu bab da dahi onlari haberdar itmemiz lazım gelir işte misaller:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذَا إِدَارَكُوا سَاءَ مَثَلًا فَرِيقَانِ تَقَاسَمُوا أَيَّانَهُ لَا يَسْمَعُونَ ذَاتِ الْوَاحِ

[Yalnız müfred mütekellime delalet iden [انا] lafzının nûnı akabinde bir elif gelirse de med idilmez ve harekesi de fetha atilir fakat bunların hiçbirisi imla-i Kur'ân'i eşkal eylemez. Zira bu [انا] lafzını da Kur'ân-ı Kerîm'de bunun meddiyle yani işba'la okusa hata sayılmaz.]

7- Kur'ân-ı Kerîm'in birkaç yerinde uzun med vardır ki yekdigere idğamiyle bir hareke olduklarından diğer medlerden biraz daha bariz olarak çekilir.

أَلَا أَلَا وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ اللَّهِ أَدِنَ لَكُمْ

[Aslı (ءالآن) ve (ءالله) olduğu cihetle iki harekeden bedel olmak üzere bariz sûrette çekilir.]

Tecvid alimlerinin medd-i lazım konusunda işlediği yukardaki konuyu müellifler uzun med olarak öğrencilere kolay bir dille öğretmişlerdir.

8- Kur'ân-ı Kerîm'in dört yerinde sekte vardır:

عَوَجًا قَيْمًا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا وَقِيلَ مَنْرَاقٍ كَلَّا بَلْ زَانَ

[Bunlar (عَوَجًا- قَيْمًا) ve (مَنْ- رَاقٍ) ve (مِنْ مَرْقَدِنَا- هَذَا) ve (بَلْ- زَانَ) gibi okunur. Bihakkın telaffuzu fem-i muhsinden telakkî eylemekle müyesser olur.]²⁸

28 Akkuş, "Sektenin Uygulanma Nedeni", 105-108.

Müellifler sektenin nasıl yapılacağı hususunda yazılı anlatım yapmamışlar, bu tecvid kuralının bir hocadan alınarak uygulamalı öğrenilmesi gerektiğini önermişlerdir. Sekte gibi tecvid kurallarını bizzat göstererek ve uygulatarak öğretmek gerekir.

Elif-bâ kitablarının bazısında (hurûf-u kameriyye) ve (hurûf-u şemsiyye) mebhasleri vardır ki büsbütün ehemmiyetden ârîdir. Bunu bilmeyenler eski nücûme göre bu harflerin bazısından ay'a bazısından gün'e âid bir istihrac yapilir zehâbına düşerek bu mebhasin elif cüzüne tealluki ne oldığını kendi kendine sorar. Hakikaten bu o derece müstebiddir.

Bu tesmiyelerin vechi şudur ki (القمر) lafzının kâfi misali başda (ء ب ء ب ء ب) harflerini hâvî kelimelerin evvellerine (ال) harfi gelirse (ال) okunmaz. Ondan sonraki harf evvela sakın, sonra müteharrik olmak üzere şeddeli okunur. [التواب، الشكور، الصبور، الله] Bu harfi şemsiyye ve kameriyye gürültülerine bedelde yine bizim kesdirme kâidemiz tatbik olunur. Hangi harfin üzerinde hareke bulursak okuruz. Harekesiz harfi her nerede olursa olsun okumayız. Etfâle birçok kavâid öğretilmez.”²⁹

Müellifler son olarak kameri ve şemsi harfleri tanıtmışlar, bunların aslında önemsiz olduğunu belirtmişlerdir. Bu harflerin bazısının ay'a bazısının ise güneşe aid olduğu düşüncesine kapıldıklarını söylemişlerdir. Onlar, söz konusu durumun kısaca açıklamasını yaparak konuyu sonlandırmışlardır.

Edib ve Çelebi, birçok ilmî hakikatlerin üzerine tesis edildiği halde resm-i Osmânî'nin değişmeksizin muhafaza edilmesinin Kur'ân'ın mucizesinden olduğunu, bunun da Kur'ân'ın şeklinin dahi mütevâtir olduğunu gösterdiğini şu ifadelerle belirtmişlerdir. “Fakat şurası ihtâra çesbandır ki Resm-i Osmânî nice hakâyıklı ilmiyye üzerine müessese olduğu gibi değiştirmeksizin işbu şeklin muhâfaza idilmesi dahî mu'cizât-ı Kur'âniyedir. Kur'ân-ı Kerîm'in şekli bile mütevâtirdir.”

Müellifler, birinci bölümün sonunda olduğu gibi ikinci bölümünün sonunda da öğrencileri Kur'ân-ı Kerîm okumaya alıştırmak için seçtikleri örnek âyetlerin okunuşunu eklemişlerdir. Onlar, neden bu âyetleri seçtiklerini

29 Edib-Çelebi, *Kur'ân-ı Kerîm Elif-bâst*, 29-30-31.

de şöyle izah etmişlerdir: “Çocukları kıraete alıştırmak için yazdığımız iş bu âyât-ı Kerîme hem medhalin şamil olduğu usûl ve kavâidden haylisini şâmil, hem de deavât-i müstecâbe-i câmidir.”³⁰

Sonuç

Araştırmanın konusu olan *Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı ve Kur'an-ı Kerim Tilâvetine Medhal* isimli eser; Cumhuriyet'in ilk yıllarında Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmeden hemen öncesinde kaleme alınmış ve okullarda resmi ders kitabı olarak okutulmuş geçiş dönemi eseridir. Cumhuriyet elif-bâsı diyebileceğimiz bu eser, yazıldığı dönemin Kur'an öğretim metodunu yansıtmaya açısından özgün bir eserdir. Yukarıda eserden verilen örnek konu anlatımlarında görüldüğü üzere; eser öğrencilerin zihinlerini karıştıracak detaylara girmemiş, onların konuyu basit bir şekilde anlaması için pratik kurallar vermiştir. Söz konusu bu durumun müelliflerinin eğitimci ve pedagog olmalarından kaynaklandığı söylenilebilir. Bu açıdan da eser, kendi zamanında Kur'an öğretimi hususunda önemli bir boşluğu doldurmuştur.

İlk mektep talebelerine özel hazırlanan bu eser, Kur'an-ı Kerim okumasını pratik yöntemlerle öğretmeyi amaçlamış; harflerin üzerinde hangi hareke varsa ona göre okunması, harekesiz harfin ise asla okunmaması gerektiği pratik bilgisini müteaddid defalar zikretmiştir. Müellifler ders kitabı amacıyla hazırlanmış olması sebebiyle de hocalara tavsiyelerde bulunmuş, çocuklara tek tek uygulamalı eğitim yapmalarını önermiştir. Onlar, her konudan sonra alıştırtma dersi işlemiş, Kur'an'dan bolca örnek kelime ve âyetlerin okunuşlarını vermiştir. Yine onlar, iki bölüm halinde hazırlanan eserin, her iki bölümünün sonuna öğrencilerin yaşlarına uygun olacak şekilde namaz kılariken okumaları gereken kısa dua ve sûrelerle Kur'an'dan bazı âyetleri seçerek eklemişlerdir.

Anlatımının özgünlüğü açısından küçük bir risâle özelliği taşıyan söz konusu eserin sunduğu pratik öğretim yöntemleri, bugün ki elif-bâ ve tecvid kitaplarında olmamakla birlikte; özellikle camilerde açılan yaz Kur'an kurslarında küçük öğrencilere Kur'an okumasını öğretirken hâlihazırda bu bilgiler kullanılmakta ve bunların çocuklarda kalıcı olduğu müşahede edilmektedir.

30 Edib-Çelebi, *Kur'an-ı Kerim Elif-bâsı*, 33.

Ayrıca bugün dahi çocuklara öğretilcek dua ve sûreler cüzlerin sonuna eklenmektedir. Söz konusu durumlardan Osmanlı Kur'ân tedris geleneğinin etkisini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Akar, Metin. *Veled Çelebi İzbudak*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Baskı, 1999.
- Akkuş, Murat. "Sekte'nin Uygulanma Nedeni (Asım Kıraatinin Hafs Rivayetine Göre)". *INCISS/ Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2017), 105.
- Aslan, Erdal. "Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Ders Kitapları". *Eğitim ve Bilim Dergisi* 35/158 (2010), 215-231.
- Ayar, Hatice. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'ân Öğretim Materyali Olarak Elif-bâlar (1824-1928)*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Bardak, Musa-Topaç, Nihat. *Eğitici Çocuk Oyunları; Bir Osmanlı Pedagogu Ahmed Edib ve Terbiyevi Çocuk Oyunları*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Bulut, Mehmet. "Allah'im! Kolaylaştır, Zorlaştırma!". *Diyanet Aylık Dergi* 165 (Eylül 2004), 33-34.
- Edib, Ahmed-Çelebi, Veled. *Kur'ân-ı Kerim Elifbâsı ve Kur'ân-ı Kerim Tilâvetine Medhal*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1924.
- Buharî, Muhammed b. İsmail. *Sahib-i Buharî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Baskı, 1992.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 23 Mayıs 2022. <https://sozluk.gov.tr>
- Kara, Mustafa. "İzbudak, Veled Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/503-505. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kılıç, Mustafa. "Kur'ân Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Renklendirme Yoluyla Yararlanma: Zıt Sıfatlar Örneğinde Bir Yöntem Önerisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (Güz 2019), 233-280.
- Kur'ân-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 2010.
- Kurnaz, Şefika. *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı 1991.
- Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998).
- Öztürk, Ali-Çorak, Reyhan. *Osmanlı Türkçesi Ders Notları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi İlhyt. Lns. Tm. Programı, 2010.
- Pakdil, Ramazan. *Talim, Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Basım, 2019.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: Numune Matbaacılık, tsz.
- Şafak, Yakup-Öz, Yusuf. *Tekkeden Meclis'e Sıra Dışı Bir Çelebi'nin Anıları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Baskı, 2009.
- Topkar, Kevser-Köse, Resul. *Musavver Vücut-ı Beşer*. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Tunç, İbrahim. *Elif-bâ (Kur'an) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elif-bâ Önerisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Zihni, Mehmet. *Ni'met-i İslâm*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1. Baskı, 1990.



Kocaeli **İlahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

MADRASA EDUCATION IN PAKISTAN CONTEXT: IT'S HISTORY AND STRUCTURE

PAKİSTAN'DA MEDRESE EĞİTİMİ: TARİHİ VE YAPISI

Farkhunda JABEEN

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
jabin066@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2130-8699>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444124>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Temmuz 2022/ 22 July 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 05 Ekim 2022 / 05 October 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 /20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 517-534

Cite as / Atıf: JABEEN, Farkhunda. "Madrasa Education in Pakistani Context: It's History and Structure [Pakistan'da Medrese Eğitimi: Tarihi ve Yapısı]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 517-534.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Abstract

The article sheds light on Madrasas structure in Pakistan. The establishment of Madrasa system, its background, its curriculum and some major strategies that led to some changes in Pakistani Madrasa system, 6 major madrasa boards are also discussed in the following article. Madrasa system play a vital role in our society. Now a days Madrasas are outcasted and society is quite confused about madrasa. The article also highlights different schemes and initiatives which were considered time to time for betterment of the Islamic teachings.

These teaching have helped society from different perspectives. Over time Madrasas system was developed in Pakistan. The article discusses Madrasa system pre partition as well as post partition. Initially Pakistan did not pay attention to the development towards education which is also enlightened in this article. The basis of establishment of Madrasa in sub-continent was also enlightened in the article. The article helps to understand different types of Madrasas and enlightens with some major differences between them. The paper also enlightens flaws as well as strengths of Madrasa system in Pakistan. The paper is helpful for the researchers in order to know difference between Madrasa and Maktab. It is essential for the researchers to have an in depth knowledge of Madrasa and its structure.

Keywords: Pakistan, Madrasa, Education, Education History, Religious Education.

Öz

Pakistan'daki medrese yapısına ışık tutan bu makale, medrese sisteminin kuruluşu, arka planı, müfredatı ve Pakistan Medrese sisteminde değişikliklere yol açan bazı önemli stratejiler ve altı büyük medrese hakkında bilgi vermektedir. Medrese sistemi Pakistan toplumunda hayati bir rol oynamaktadır. Fakat günümüzde medreseler Pakistan toplumunda önemini kaybetmeye başlamış ve Pakistan toplumunda medreseler hakkında birçok ön yargı ve tartışma gündeme gelmiştir. Bu çerçevede Pakistan'da hükümet medreselere yönelik devlet denetimini artırma planları yapmış, İslami eğitim veren okulların ve medreselerin müfredatını yenilemek için yasal düzenlemeler hazırlamıştır. Bu makalede Pakistan'daki medrese sistemine ve medrese eğitiminde İslami öğretilerin iyileştirilmesi için zaman zaman düşünülen farklı şemalara ve girişimlere değinilmektedir. Bunun yanında Pakistan'daki farklı medrese türleri hakkında bilgiler sunarak bu medreseler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Pakistan, Medrese, Eğitim, Eğitim Tarihi, Din Eğitimi.

Introduction

The prevailing perception of Madrasas outcasts in today's world, and that Its graduates are incapable of making any kind of input to society. It's essential to make this distinction between Maktab 'and the Madrasa. A palace where only Holy Quran is imparted is known as Maktab. A madrasa¹ is a place where Arabic is used to teach Islamic law (Dars Nizami). It might be either visual or verbal (Nazra or Hifz, respectively). The prevalent understanding concerning Pakistan's Madrassas, both domestically and internationally, must be revised. People often share their opinion regarding Madrassas built on data that they got it from unofficial sources. On finishing the elementary level examinations in their normal school; fifth grade; enrolling in Dars Nizami classes. The Qur'an, with the capacity to understand and appreciate the spirit of the rulings conveyed inside it, and Hadis, the rules and orders and what Prophet Muhammad (PBUH) said and did, are practically identical on the Madrassas' syllabus. The only thing left is a note or a clarification. Most of the time, the general public is unable to distinguish different among Madrasa classes and subclasses. Sectarian Differences is the base of Madrassas which most of people acknowledge and that they make radicals those were instructed for changing anybody who crosses their path to their mode of thinking. If this is accurate, Madrasa graduates would have converted a significant percentage of the population into faithful followers after freedom.

This is not the case, though. As an outcome, a thorough examination of the structure and functioning of Madrassas is required in order to teach oneself on the evidences and current affairs surrounding Religious schools in Pakistan.

Background and establishment of Madrasas

At the time of the arrival of Islam, Arabia was during a gloomy epoch. The Arabs' lifestyles were revolutionised by Islam, which inspired to pursue education and knowledge. The Holy Prophet (PBUH) did not only give his people wisdom given by Allah, but also encouraged them to gain worldly wisdom. Through an education system that originated in mosques and grew

1 Serdar Özdemir, *Osmanlı Devletinde Değişirme Sistemi* (İstanbul: Rağbet Yılmaz, 2008), 1-25.

into a comprehensive school system known as a -Madrasa: a place of study-, Muslims ensured the safeguarding and dissemination of information. Nizam al Mulk al Tusi (1018 – 14 October 1092 AD, 408-485 AH) present Madrasa structure is ascribed to him. He worked for a Saljuke monarch as a Wazir (counsellor). The Saljuks ascended their power by beating the Ghaznavides during various battles between 1028 and 1039 AD. Ismaili Shia Dynasty “The Fatimids” drove the Abbasid Caliph from Baghdad. Afterwards receiving permission from the Abbasid Caliph, the Saljuks drove the Fatimids out of Baghdad. The Fatimids established a network to disseminate of their understandings throughout the middle East and Central Asia. With help of Nizam al Mulk al Tusi, the Saljuks dedicated themselves to spreading Sunni interpretations to oppose Shia influence and allow Muslims to execute their tasks more precisely and confidently. He built a beautiful Madrasa in his honour.²

Muslim monarchs across the globe finally adopted Al Nizamiyyah and established their educational institutions according to Nizam al Mulk al Tusi’s blueprint. The structure of madrasa is built on the same framework to a large extent in Pakistan.³

Establishment of Madrasa Education in Pre partition and Post partition Pakistan

In 1021, Mahmood of Ghazna appointed Malik Ayaz as his first Muslim governor to establish Muslim dominance in the Punjab.⁴ It remained under Muslim administration until the late 18th century, when Sikhs separated it into numerous tiny territories, which Maharaja Ranjit Singh ultimately reunited in 1799 AD.⁵ The British invasion of the Punjab in 1849 brought an end to Sikh sovereignty. The British government assumed through authority of the Indo-Pakistan Subcontinent in 1858, and was subsequently called India.⁶

2 Mont J. Harmon, *Political Thought; From Plato to the Present* (New York: McGraw Hill Book Company, 1964), 11-74.

3 Ahmad Shalbi, *Tarekh Taleem o Tarbiat Islamia* (Lahore: Idara Sakafat Islamia, 1999), 104-105.

4 Shalbi, *Tarekh Taleem o Tarbiat Islamia*, 83-86. Abdulhamit Birişik, “Batı İçin Pakistan Medreselerinin İfade Ettiği Anlam Uzerine Yeniden Bir Bakış”, *DEM Dergisi* 1/3 (2008), 72-82.

5 Kasım Kocaman - Ershad Uddin, “Babgladeşte Dini/İslami Eğitimi Kurumları: Medreseler”, *Talim: Journal of Education in Muslim Societies And Communities* 5/2 (Aralık 2021), 156-182.

6 Gottlieb W. Leitner, *History of Indigenous Education in the Punjab* (Lahore: Sang-e-Meel, 2002), 6.

In 1856, Mr. Arnold, the first Director of Public Instructions in Punjab, stated natives would have own native school systems, which mostly focused on religious teaching. Madrassas were governed by contributions and trust holdings, and Hindus, Sikhs, and Muslims each had their own academic institutions.⁷

In British India, especially the Punjab, the British constructed innovative institutes and, in roughly, supported current institutes to disseminate contemporary education. There were numerous tiny local schools, known as Koran Schools or Quran Schools, that taught people how to recite the Qur'an. Following the introduction of British rule in India in 1859 AD, the Madrassa system in the Indo-Pakistan peninsula shifted gears.⁸ It was completely committed to religious instruction to save the religion from the assault of Westernization.⁹

The earliest governments of Pakistan were unconcerned with the education sector, as well as many other essential elements of system development. The state and corporate school systems, which were encouraged via the British education systems of the colonist era, which continued to reflect badly over the madrassa educational sector. Most Madrassas lacked a stable source of revenue. Social charities and gifts from some few wealthy individuals were key sources of revenue.¹⁰ Madrassas accepted money from practically any account before checking the genuineness of the donor's wealth. To expand the number of pupils, the quality of education was occasionally sacrificed. In addition, the former educational system was neither directed toward character development or the maintenance of native traditions and practises.¹¹ It was created instead to generate labourers for the colonial apparatus. They kept the very same curricula and syllabi that had been implemented to address the socio-cultural issues of the day. They should have updated religious education to shift new responsibilities for social peace and personality development to

7 Syed Shabbir Bokhari, *Macaulay Aur Baresghir Ka Nizam Taleem* (Lahore: Ayena Adab, 1986), 90.

8 Abdulhamit Birışık-Sayıd Athar Abbas Rizvi, "Talim ve Terbiye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 39/538-542.

9 Syed Noor Allah, *Tarekh Taleem Hind 1800-1965 AD* (Karachi: South Asian Publishers, 1973), 403.

10 Azmi Özcan, "Hindistan'da İngiliz Hakimiyeti ve Ulemanın Tavrı", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 17/2, (Aralık 2004) 103-115.

11 İbrahim Aşlamacı, "Tariyel Süreç İçerisinde Pakistan Medreseleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013), 187-210.

graduates, allowing them to discharge social tasks more effectivity .The Mad-rasas created own Boards, all of which were based in Punjab, to register them-selves according to their respective sects. The registration procedure began when authorities intended to implement changes to simplify this educational system and sought to have accurate statistics on the sum of Madrassas and how they run. These measure emphasised divisions among numerous faiths and separated culture along religious lines.¹²

Due to confrontations in political interests, the disparities amongst both main schools of thought in Sunni Islam, Ahl Sunnat and Deobandi, that was actually explanemodifications before independence, grew huge.¹³ These discrepancies, however, increased over time and gave birth to a wide range of viewpoints, leading to the foundation of Jamiat Ulema Pakistan. Molana Shabbir Ahmad Usmani founded the Jamiat Ulema Islam in 1948. In the form of sect-based Madrassa Boards, these political disagreements gained so-cietal basecamps. As a result, the major Madrassa Boards began a never-en-ding race to grow and flaunt their socio-political clout in the country, as well as the number of associated Madrassas. Obtaining an already leading situation built on the greatest amount of associated Madrassas. In the country, the strug-gle to become the largest Madrassa Board and therefore express its impact on regional and national administrations is still going on.¹⁴

Madrasa Boards in Pakistan:

There are six Madrassa Boards in Pakistan. They are;

1. Rabita-tul-Madaris Al Islamia (Jammat Islami) (Mansoorah Road Lahore).¹⁵

12 Information revealed during interviews and discussions with heads of various Madrassas. Atta ur Rehman shuban (general sectory jamiat e tulba İslami Pakistan and Mudasar Ahmad shah (ex general sectory of jamaat e İslami Pakistan). Kaja Borchgreviink, *Pakistan's Madrassas: Moderation Or Militancy? The Madrasa Debate and the Reform Proces*, (Oslo: NOREF Report, 2011).

13 Barbara Metcalf, *İslamic revival in British India: Deoband 1860-1900*, (New Delhi: Oxford India, 2004), 258.

14 Information revealed during interviews and discussions with heads of various Madrassas.

15 Mefkûre Nur Pakdemirli, *Pakistan'da Yüksek Din Öğretimi Kurumları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2013), 14.

2. Tanzeem-ul-Madaris Ahl Sunnat (Bareilvi: Ahl-e-Sunnat-wa-al-Jamat) (8 Ravi Road, Lahore)

3. Wafaq Al Madaris Al- Arabia (Deobandi) (Khairul Madaris & Garden town Multan).

4. Wafaq Al Madaris Al-Salafia (Ahl Hadis, Wahabi) (Jamia Salafia Faisalabad).

5. Wafaq Al Madaris Shia (Shia, Jafria) (Jamia Al Muntazar Model Town Lahore).

6. Kanzul Madaris Dawat-e- Islami, Karachi Pakistan.¹⁶

Other than these boards, there are other five Madrassas, four in the Punjab and one in Karachi are approved by HEC to give Degrees, liberatly.

Madrassas that award degree on their own:

S No	Name of Madrassa	Orientation	City/Place
1	Dar-UL-Uloom-Muhammadia Ghausia	Ahl-e Sunnat	Bhera Distric Sargodha
2	Jamia Islamia Minhaj-UL- Quran	Ahl-e Sunnat	366 M Model town Lahore
3	Jamia Ashrafia	Deobandi	Ferozpora road Lahore
4	Jamia Taleemat Islamia	Ahl-e Hadis	Sargodha, Road Faisalabad
5	Dawat- e – Islami	Ahl-e Suunat	Darul-Madina Karachi

Source: Author's own

Mullah Nizamuddin Sehavi Farangi Mehli (Lucknow), who died in 1748 AD, established the Dars Nizami curriculum, which has long been used in Madrassas. There were many syllabi before to 1857. Shah Waliullah (1703-1762 AD)¹⁷ devised a syllabus in their Madrassa. Rahimiyya, in which philosophy, medicine, algebra, mathematics, and metaphysics were taught along-

16 Information collected by the Research from the offices of Madrasa Boards and some of their publications.

17 Halid Zaferullah Daudi-Nasir-ı Husrev, *Pakistan ve Hindistan'da Şeh Veliyullah Dehlevi'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

gside Hadis, Fiqh, and Arabic language and grammer. The purpose was to develop informed and capable individuals. The curriculum changed by Dars Nizami after sometime in the post-1857 period to resist societal influences.¹⁸

There are basically 3 level of Madrasas. Elementary, Secondary and higher. The Elementary level gives degree or teaches course of Mutwasita to Aama, Secondary level Aama to Khasa while the last one Aalia to Almia and -Daura Hadis Takhasus. At the primary standard, madrassas served as base for students preparing to attend universities. Because firms may not have to fulfil as many of the Boards' registration standards, they are more frequent. Secondary level Madrassas are the most common since the number of students is proportionally higher, and the Madrassa Boards' criteria are less onerous than those placed on a Madrassa prior to registration as a High level school. The building structure and boarding facilities of higher-level Madrassas are superior to those of lower-level Madrassas. They provide advanced degrees as well as intermediate-level courses. Elementary school classes are typically separated into different campuses or blocks.¹⁹

Madrasa and their Operations

The Madrassa system was maintained by different religious intellectuals in Pakistan, mainly in the Punjab, on the very same structure as it had been implemented after 1857, with the goal of protecting as a result of European cultural invasion, Islamic teaching has become more popular anticipated from the scholars of united India. Pakistan's independence, on the other hand, ushered in a new social order. Pakistan was made up of Muslim majority areas where people had some religious awareness, and their religion structure was not in danger of extinction or widespread influence by non-Muslim or even Hindu sociocultural domination. Political opportunities and, as a result, the activity of some religious leaders had more harmful than beneficial effects on the Madrassa system's spirit.²⁰ In these conditions, although having a nearly

18 Syed Suleiman Hussaini Nadvi, *Hamara Nisab e Taleem Kaisa Ho* (Karachi: Majlis Nashriyat Islam, 2004), 92. İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerin Model Olarak İmam Hatip Liseleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 182.

19 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999).

20 Birışık, "Talim ve Terbiye", 39/538-542.

identical syllabus, the Madrassas have acquired a variety of societal obligations. Some clergy members are uninterested in political actions unless they are related to their vocation. Aside from such apolitical scholars, are significant amount of scholars that regard activities that are related to politics to bring chance for Islamic norms in the Pakistan. The authorities were swayed to make rulings for Pakistanis to help them in enforcing Islamic edicts, as they believed they should be if they were unified.²¹

Major Madrasas in Different provinces of Pakistan

Deobandi Madrassas, Barelvi Madrassas and Jamat-e-Islami are the Madrasas spread in different provinces of Pakistan. There has not been a significant increase in Madrasas all over Pakistan the ratio may vary from province to province.²² Such as in 1971, the Punjab had 60 percent Deobandi Madrassas, but by 1979, the percentage had reduced to 56 percent, and by 1984, the Punjab had just 32 percent Deobandi Madrassas. It reveals that the Deobandi Madrassas are expanding fast in numbers, but not in the Punjab, which is a heavily populated area.²³ While In 1971, Pakistan had one hundred and twenty-three Barelvi Madrassas. Ninety-three percent (76%) of them were in the Punjab. Pakistan's population climbed to 267 people in 1979. One hundred and ninety-seven of them (74 percent of the total) were in Punjab. Ahl Hadis Madrassas have nearly identical development outlines and are expanding in number in all Pakistani provinces at much the same rate. Jamat e islami has always been active and the number has been increasing in different provinces since their establishment in 1941.²⁴

21 The UK, during Falkland War1982, sent all Sea harriers, to attack the invading Argentinian forces, unlike military SOP; saving some assets for strategic and structural. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-1340166/I-counted-I-counted-BBC-reporter-Brian-Hanrahan-dies-aged-61.html> .25, December, 2021.

22 Syed Suleiman Hussaini Nadvi, *Hamara Nisab e Taleem Kaisa Ho* (Karachi: Majlis Nashriyat Islam, 2004), 92.

23 Kuldip Kaur, *Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present* (Chandigarh: Centre for Research in Rural and Industrial Development, 1990).

24 Syed Suleiman Hussaini Nadvi, *Hamara Nisab e Taleem Kaisa Ho* (Karachi: Majlis Nashriyat Islam, 2004), 92-95.

Efforts to bring change in Madrasas

Numerous efforts have been made to alter and enhance the Madrassa system. Some were successful to some measure, but the majority were unable to get even the backing of the Ulema.²⁵

Sadl most of Pakistan's earliest education policies gave little weight to the debate over the Madrassa education system. The majority of their focus was on improving the general education system and institutions. In addition, from 1947 to the present, all policies have aimed to construct an indigenous education system with a focus on character development, nationalism maintaining eastern values, and, most all, producing graduates capable of meeting modern-day expectations. Everything was meant to be done in an s"Islamic" manner. University professors in Pakistan are also mostly uninformed of the true state of events at Madrassas. Their concentration is now on basic learning institutions. "The majority of academics and educational professionals have a basic understanding of the madrassah's core qualities."²⁶

Some schemes and strategies of reform

Some major strategies were Commission on National Education 1959, Proposals for a New Educational Policy July 1969, the Education Policy 1972-1980, National Education Policy 1978, Qaumi Committee Barai Deeni Madaris Pakistan (National Committee for Religious Madrassas Pakistan) 1979.²⁷

On December 30, 1958, the Commission on National Education issued a report. In August 1959, the Commission released its findings. The importance of different types of education, such as medical, legal, commercial, gender, and further education, was stressed in the study. The significance of obligatory religious instruction for all was again underlined in this study. Only two pages, with ten proposals, were dedicated to madrassa education. Nonetheless, the Madrassas were chastised for prioritising religious instruction.²⁸

25 Recep Kaymakcan-İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreseleri:11 Eylül Sonrası Yöneltilen İddialar ve Reform Çalışmaları*, Değerler Eğitim Dergisi 10/24, (Aralık, 2012), 101-126.

26 Mohammad W. Sajjad, *Madrasas in Pakistan: Thinking Beyond Terrorism-Based Reforms*, (Institute of Strategic Studies Islamabad, 2014), 10; Aşlamacı, *Pakistan Medreselerin Model Olarak İmam Hatip Liseleri*, 157.

27 Anjum Rahmani, *Pakistan Main Taleem: Aik Tahqeqi Jaiza* (Lahore: Pakistan Writers Cooperative Society, 2006), 143-210.

28 Rahmani, *Pakistan Main Taleem: Aik Tahqeqi*, 287.

In 1969, Pakistan's then-President, Field Marshal Muhammad Ayub Khan, formed a committee that brought ideas to a latest scheme on education. "Noor Khan Committee Report 1969" is the name for the work done, since it was chaired by Air Marshal Noor Khan. It laid up a clear framework for new education policy, but it downplayed the importance of the Madrassa school system. The subject of Madrassas was limited to only one page in the whole report.²⁹

The Madrassa education system in the nation was not mentioned in the Education Policy 1972-1980. During the post-nationalization period, the focus was entirely on regulating and organising general education institutions.³⁰

In an educational conference in October 1977, Pakistan's then-President, General Muhammad Zia Ul Haq, urged that the country's education system be reviewed and reform proposals made. As a result, in 1978, a new education policy was drafted and introduced. National Education Policy 1978 mostly focused on general education, with no particular recommendations for the Madrassa school structure. The presence and operation of Madrassas were recognised, and a commitment were to organise a special commission which would regulate and improve the Madrassa education system.³¹

General Zia Ul Haq formed the first Madrassa reform committee in 1979, called the "Qaumi Committee Barai Deeni Madaris Pakistan" (National Committee for Religious Madrassas Pakistan). Following a short background of Madrassa education in Indo-Pakistan, before as well as after British control, this paper discusses current state of Madrassas.³² The significance is on proposals for curricular reform at all levels. Despite the fact that the committee was swamped with Ulema at the time, their suggestions were rejected and finally enacted by the Madrassas. Several suggestions were made in this study, including those for buildings, furnishings, hostels, financial concerns, and, foremost crucially, curriculum. Goals were dependent on making them innovative as well as vibrant educational organizations while neither jeopardi-

29 Aşlamacı, *Pakistan Medreselerin Model Olarak İmam Hatip Liseleri*, 155.

30 Government of Pakistan, *The Education Policy 1972-1980* (Islamabad: Ministry of Education, 1972), 1-45.

31 Government of Pakistan, *The Education Policy 1972-1980*, 1-45.

32 Masooda Bano, "Beyond Politics: Reality of a Deobandi Madrasa in Pakistan", *Journal of Islamic Studies* 18/1, (Ocak 2007), 43-68.

sing the fundamental mission of religious instruction.³³ The group members wanted to place a greater focus on Islamic instruction in general educational institutes, such as colleges and universities, while keeping in mind the regard for teachers and the calm surrounding in Madrassas. Perhaps they wanted to turn their kids become ardent “information searchers” instead of readers. This committee provided a number of suggestions in relation to various Madrassa practices. The major goal was to implement specific reforms that were deemed ne to improve the educational system’s effectiveness and productivity.³⁴

Curriculum of Madrasas

Along with religious courses previously taught at Madrassas, the committee proposed that the following courses be taught.³⁵ At elementary level class of Ibatdai which is 5 year subjects of Urdu, Mathematic, Social Studie and General Science shall be taught. Secondary level class if Mutewasita equilant to Matriculation also duration of 5 years subjects of General Mathematics, General Science, Pakistan Studies, and English Language shall be taught. Graduation levl class of Alia equalient to BA duration of 4 Years any two subject out of Economic, Political Science and English Literature are included in syllabus. At higher level class of Takhasus Alima equilnet to MA with duration of 2 Years Islamic Studies, syllabus in Mdrassas and general Universities must be similar. Dars Nizami should be provided 66 percent of the time, while ordinary school topics should be offered 33 percent. Ibtadaia (Primary) Mutwasita should last 5 years, while Alia should last 10 years instead of 8.

Function of Proposed Madrasas system

A “Qaumi dara Barai Deeni Madaris” was recommended by this council (National Centre for Religious Madrassas). The following was created to carry out the tasks as follllows. Hold final exams for Mutwasita, Alia, and Takhasus at all three levels. Declare the outcome and distribute the diplomas. The

33 Government of Pakistan, *Ministry of Religious Affairs and Minority Affairs* (Islamabad: Notification No 3/6/Secy/78, 1979).

34 Government of Pakistan, *Report Qaumi Cometi Barai Deeni Madaris Pakistan*, (Islamabad: Ministry of Religious Affairs, 1979)

35 Government of Pakistan, *Report of Qaumi Cometi Barai Deeni Madaris Pakistan*, 65-66.

syllabus should be published and revised. This planned Centre, which would be reviewed every three years, would be made up of 18 members chosen according to the following criteria.³⁶

Measures to improve existing conditions

Qaumi committee proposed steps to enhance Madrassas' current infrastructure, educational means, and working surrounding. Primary concern was to meet the needs of Madrassas by providing them with amenities such as libraries and other resources needed to create a conducive atmosphere, as well as to integrate Madrasa benchmarks into the regulations and simplification of procedures in the general education system. General Zia ul Haq's administration, at the time, made certain efforts to follow the Committee's recommendations. The recognition of "Shahadat Almia 'Takhasus" as equal to M.A. Arabic/Islamic Studies by the University Grants Commission (UGC) now (Higher Education Commission HEC) in 1982 was the most significant development.³⁷

Collective efforts of Madrasas

Despite many constraints and compulsions, numerous Islamic Madrasa management have taken initiatives to incorporate in their Madrasas, independent of governmental or collective initiatives. Some administrators make regular education easier for their pupils by assigning distinct professors or regular classrooms for general education. Most Madrasas guarantee that their pupils get a certain level of general education under the supervision of organised and prudent administrators. Efforts of Al Madina Islamic University, Jamia Al Rahim (Al Raheem University), Imam Bukhari International Islamic University, Jamia Lahore Al Islamia, Markaz Al Daawa Al Islamia Markaz Taiba are much appreciated. Each organization is working seperately to bring initiatives for betterment of Dars e Nizami as well as to presurzie the students to wok hard and edducate till graduation.³⁸

36 Government of Pakistan, *Report of Qaumi Cometi Barai Deeni Madaris Pakistan*, 65-66.

37 Government of Pakistan, *Report of Qaumi Cometi Barai Deeni Madaris Pakistan*, 97-109.

38 Saleem Khalid Mansor (ed.), *Terjumanul Kuran* (Lahore in discussion with the researcher, 2021), Pamphlet, Jamiat Tulaba Arabia an introduction (Lahore: Maktaba Al Misbah, 1A Zaildar Park, 2021)

Types of Madrasas

Many authors have discussed several institutions under several names to highlight functional distinctions. The Madrassas were divided into three groups in this study. Each one is complex enough to be separated into subcategories. This section delves into three primary areas. These categories were created with the goal of facilitating conversation and dispelling misunderstandings about all Madrassas. The different tasks and duties performed by Madrassas and institutions designated as Madrassas are often unknown to the general public. This classification will aid them in distinguishing between the many institutions and centres, which are all similar. The three major categories are Edifying Madrassas, Instrumental Madrassas, Hoax Madrassas.³⁹

Edifying Madrassas were founded to transmit information, especially religious information, Other areas of reasoned knowledge, on the other hand, were briefly taught, and are being taught today. The majority of them were founded by knowledgeable graduates of well-known Madrassas. Their goal was to give education to Muslim youth that would help them in Islamic education so that they may more proudly embrace Islam and actively impart such principles in everyday life. Everyone helps in preparing young people for future practical obligations and to develop clerics, who will be the future torchbearers of religious teachings. They work in cities as well as villages. The undergraduates in cities are often those students who left high schools at early age or those who can not have enough money to attend traditional institutions. Nonetheless, a large percentage of students come from religious families that want to give religious teaching to their children in addition to regular schooling.⁴⁰

Most of the Madrassas that fall into instrumental Madrasas aren't entirely selfish or dishonest, but they aren't quite in accordance with the genuine intention of passing on information, which is the social function that Edifying Madrassas are supposed to provide. They've been explored by scholars like Jamal Malik under the term "Integrationist." It comprises Madrassas founded on

39 Sajjad, *Madrassas In Pakistan: Thinking Beyond Terrorism-Based Reforms*, 3.

40 This research will primarily concentrate on Edifying Madrassas but the socio-Political implications of the other two categories cannot be ignored altogether.

religious political leaders or advocates of certain doctrinal interpretations who see the promotion of their chosen “options” as their only goal in life. Religious political leaders have a religious image for sake of public acceptance and financial backing. It creates organizations to achieve their political goals. In accordance with recent studies, Madrassas connected with Wafaq Al Madaris Al Arabia and Rabita Tul Madaris have powerful connection to political parties and are influenced by them. Due to their religious educational institution-like image, these kind of institutions exploit public feelings and get much-needed social and financial backing. Apart from that, the majority of Pakistan’s religious political parties have served as government allies on many local and international levels.

The Madrassas that were formed solely for the purpose of generating foot soldiers for military battles are included in the Hoax Madrassas category. Afghanistan hosted the end of the Cold War. Despite their importance, the variables that led to this decision require additional investigation and are outside the scope of this study. The majority of these organisations went underground as a result of government actions, although others continue to operate under different identities. Such institutions are suspected in Punjab’s far-flung villages, yet they are nonetheless mislabeled and misinterpreted as Madrassas. If and when they are mentioned during the field survey, they may be emphasised. Because of the “Greenhouse effect,” Madrassa graduates generally focus and succeed in their respective set of interpretations, sect. People who have been reared with sectarian distinctions and who “can” refer to or reference only their sect’s publications are more likely to develop bias against those who hold opposing viewpoints. The top brass of most Madrassas, as well as sect leaders.⁴¹

Conclusion

Based on this research, stakeholders are urged to engage in the following actions and approaches for betterment of Madrassas and work on fact-based understanding about the Madrassas in society. Along with different challenges madarsa should rise and improve. Western journalists contributed to propagate the stereotype of madrasa as a terrorists due to which positive

⁴¹ Discussions with various heads of Madrassas and teachers, Saleem Khalid Mansor (ed.), *Terjumanul Kuran* (Lahore in discussion with the researcher, 2021)

image of madrasa should be promoted through media and different social media platforms. Positive image will help madras to flourish and gain attention in general public. Governments, both federal and provincial, must first gather comprehensive information about the educational system's goals, including the Madrassa education system, and then identify and correct any inadequacies. They should push for the moral, educational, and cultural ethics in the community as well as try to improve the town's educational standing. Madaris must plan effective discussions and dialogues to guide society in the correct path and to amplify their voices. These dialogues shall help to improve and for the betterment as a whole. Madaris should also be available for open discussions. Along with discussions well-educated ulema shall be appointed. These ulamas shall promote both modern as well as islamic disciplines. The modern disciplines should be included in their curriculum. Change in curriculum will encourage people to be part of madarsa system. Image of Madarsa culture of being extremely torturing nature of ulamas shall also be discouraged. History testifies to the fact that several languages evolved in the madaris. Madrassa administrators believe that secular education does not give opportunities for pupils to develop their character, but rather focuses on more technical and job-oriented subjects. Modern curriculum will not only encourage general mass but also it will open new doors for them. This will not only bound the community towards one course but can help them and provide them jobs for living. Madrassas shall provide a fine balance so that can help to encourage religious and general education, and parents would send their children to these Madrassas exclusively.

Bibliography

- Allah, Syed Noor. *Tarekh Taleem Hind 1800-1965 AD*. Karachi: South Asian Publishers, 1973.
- Aşlamacı, İbrahim. *Pakistan Medreselerin Model Olarak İmam Hatip Liseleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Aşlamacı, İbrahim. "Tarihsel Süreç İçerisinde Pakistan Medreseleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013), 187-210.
- Bano, Masooda. *Beyond Politics: Reality of a Deobandi Madrasa in Pakistan*. Journal of Islamic Studies 18/1, (Ocak 2007), 43-68.
- Birişik, Abdulhamit. "Batı İçin Pakistan Medreselerinin İfade Ettiği Anlam Üzerine Yeniden Bir Bakış", *DEM Dergisi* 1/3 (2008),72-82.

- Birişik Abdulhamit-Rizvi, Sayyid Athar Abbas, "Talim ve Terbiye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/538-542. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bokhari, Syed Shabbir. *Macaulay Aur Baresghir Ka Nizam Taleem*. Lahore: Ayena Adab, 1986.
- Borchgreviink, Kaja. *Pakistan's Madrasas: Moderation Or Militancy? The Madrasa Debate and the Reform Proces*. Oslo: NOREF Report, 2011.
- Daudi, Halid Zaferullah - Husrev, Nasır-ı. *Pakistan ve Hindistan'da Şeh Veliyullah Dehlevi'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, çev. Alpaslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1999.
- Government of Pakistan, *The Education Policy 1972-1980*. Islamabad: Ministry of Education, 1972.
- Government of Pakistan, *Ministry of Religious Affairs and Minority Affairs*. Islamabad: Notification No 3/6/ Secy/78, 1979.
- Government of Pakistan, *Report Qaumi Cometi Barai Deeni Madaris Pakistan*. Islamabad: Ministry of Religious Affairs, 1979.
- Harmon, Mont J. *Political Thought; From Plato to the Present*. New York: McGraw Hill Book Company, 1964. <https://www.dailymail.co.uk/news/article-1340166/1-counted-I-counted-BBC-reporter-Brian-Hanrahan-dies-aged-61.html> .25 December 2021.
- Kaur, Kuldip. *Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present*. Chandigarh: Centre for Research in Rural and Industrial Development, 1990.
- Kocaman, Kasım-Uddin, Ershad. "Babglađe'ste Dini/İslami Eğitim Kurumları: Medreseler", *Talim: Journal of Education in Muslim Societies And Communities* 5/2 (Aralık 2021), 156-182.
- Leitner, Gottlieb W. *History of Indigenous Education in the Punjab*. Lahore: Sang-e-Meel, 2002.
- Mansor, Saleem Khalid (ed.). *Terjumanul Kuran*. Lahore: 2021.
- Metcalf, Barbara. *İslamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*. New Delhi: Oxford İndia, 2004.
- Nadvi, Syed Suleiman Hussaini. *Hamara Nisab e Taleem Kaisa Ho*. Karachi: Majlis Nashriat Islam, 2004.
- Özcan, Azmi. "Hindistan'da İngiliz Hakimiyeti ve Ulemanın Tavrı". *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/17 (Aralık 115-103 ,(2004).
- Özdemir, Serdar. *Osmanlı Devleti'nde Devşirme Sistemi* İstanbul: Rağbet Yılmaz, 2008.
- Pakdemirli, Mefkure Nur. *Pakistan'da Yüksek Din Öğretimi Kurumları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2013.
- Rahmani, Anjum. *Pakistan Main Taleem: Aik Tahqeqi Jaiza*. Lahore: Pakistan Writers Cooperative Society, 2006.
- Sajjad, Mohammad Waqas. *Madrasas in Pakistan: thinking beyond terrorism-based reforms*, 2014.
- Shalbi, Ahmad. *Tarekh Taleem o Tarbiat Islamia*. Lahore: Idara Sakafat Islamia, 1999.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

PROTESTAN REFORMUNDA PHİLİP MELANCHTHON'UN YERİ VE EVHARİSTİYA ANLAYIŞI*

THE POSITION OF PHILIP MELANCHTHON IN PROTESTANT REFORMATION AND HIS UNDERSTANDING OF THE EUCHARIST

Merve DEMİREL

Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul/Türkiye
mervedemirelx@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3967-0867>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444144>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Ekim 2022 / 11 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Kasım 2022 / 11 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 535-564

Cite as / Atıf: Demirel, Merve. "Protestan Reformunda Philip Melanchthon'un Yeri ve Evharistiya Anlayışı [The Position of Philip Melanchthon in Protestant Reformation and his Understanding of the Eucharist]". Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 535-564.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN ACCESS INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

1 *Bu makale *Philip Melanchthon ve Protestan İlahiyatına Katkıları* adlı yüksek lisans tezinden esas alınarak hazırlanmıştır.

Öz

Reform hareketinin önemli liderlerinden biri olan Philip Melanchthon, Protestanlığın temel ilkelerine dair yaptığı çalışmaların yanı sıra Lutherci teolojiiyi şekillendiren kişi olarak tarihte yer almaktadır. Reform teolojisine yaptığı katkılarla takdir toplamakla birlikte Reform mücadelesi içerisinde düşünce dünyasında geçirdiği dönüşüm sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştirildiği meselelerden biri olan Evhariyaya sakramenti, Kalvinizm ve Lutherizm gibi Protestan mezheplerin kendi içerisinde doktrinel olarak birleşmelerinin önündeki engellerden biridir. Reformcu din adamları arasında Evhariyada İsa Mesih'in varlığının mahiyeti ile ilgili hususta meydana gelen tartışmalar Protestan liderlerin saflarının belirlenmesinde önem arz etmiştir. Yaşanan yoğun tartışmalarda Philip Melanchthon, İsa Mesih'in fiziki olarak mevcut olduğuna dair söylemiyle dava arkadaşı Martin Luther'in görüşlerini paylaşmıştır. Ancak Reformun ilerleyen yıllarında konuya ilişkin getirdiği yeni yorumlarla Lutherci din adamları tarafından Luther'e ihanet ettiği-ne dair ithamlarla sert bir şekilde eleştirilmiştir. Almanya'da yaşanan toplumsal olayların, dinsel radikalizmin ve siyasi gelişmelerin etkisinin söylemlerine yansıdığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda araştırmada Philip Melanchthon'un Reform hareketi içerisindeki çalışmaları ele alınarak Reform teolojisine yaptığı katkıları ortaya koymakla birlikte Reform tarihindeki önemine değinilmiştir. Bu çalışmanın esas konusunu teşkil eden Evhariyaya sakramenti ve İsa Mesih'in varlığının mahiyetini ilişkin görüşlerine de yer verilmiştir. Ayrıca Melanchthon'un Evhariyaya konusunda diğer Reformcu din adamları ile görüşleri mukayese edilmiş ve onun bu konudaki yaklaşımları ele alınarak Protestanlık içerisinde yer aldığı özgün konumunun ortaya konması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Protestanlık, Philip Melanchthon, Evhariyaya, töz dönüşümü.

Abstract

Philip Melanchthon, one of the important leaders of the Reformation movement, went down in history as the person who shaped the Lutheran theology. He also studied on the basic principles of Protestantism. Although he won general approval for his contributions to Reform theology, he was criticized for the transformation of his thoughts during the Reformation struggle. The Sacrament of the Eucharist, which is one of the issues he was criticized for, is one of the obstacles to the doctrinal unification of the Protestant denominations such as Calvinism and Lutheranism. The discussions among the reformist clergy about the existence of Jesus Christ in the Eucharist played an important role in determining the ranks of the Protestant leaders. Through intense discussions, Philip Melanchthon shared the same ideas with his companion Martin Luther about the physical existence of Jesus Christ. However, in the upcoming years of the Reformation, he was harshly criticized by the Lutheran clergy with the accusations that he betrayed Luther because of his new interpretations on the matter. It is understood that social events, religious radicalism and political developments in Germany influenced his thoughts. In this study, it is mentioned that Philip Melanchthon's studies in the Reformation movement, his contributions to Reformation theology, and his importance in the history of the Reformation. The primary concern of this study is the Sacrament of the Eucharist and Melanchthon's thoughts about the nature of the existence of Jesus Christ. In addition, Melanchthon and Reformed clergy's thoughts about the Eucharist were compared, and it was aimed to reveal his original position in Protestantism by considering his approaches on this matter.

Keywords: History of Religions, Protestantism, Philip Melanchthon, Eucharist, transubstantiation.

Giriş

Son akşam yemeği, komünyon ve kutsal ayin olarak da adlandırılan Evharistiya sakramenti Kitab-ı Mukaddes'te *eucharistein leulogein* olarak geçmektedir.² Evharistiya, İsa Mesih'in ölmeden önce havarilerle yediği son akşam yemeğinin anısına icra edilen bir ayindir. Kilisede papaz eşliğinde gerçekleşen ayinde Hıristiyanlar, İsa Mesih'in "Bu benim etim, bu benim kanım" dediği ekmek ve şarabı alarak İsa Mesih'le birleşme olanağına sahip olmaktadır.³

Reform taraftarları Roma Kilisesine yönelik itirazlarını iman ve akâid konularında olduğu kadar kilisenin kamusal görünür yüzü olmasından dolayı sakramental sistemine de yöneltmişlerdi.⁴ Protestan gruplar içerisinde Evharistiya ayininin Hıristiyanlar için ne anlam ifade ettiği önem teşkil etmektedir. Bu hususta komünyon sırasında İsa Mesih'in varlığına ilişkin görüşler tartışma konusu olarak süregelmiştir. Reform teolojisini sistematikleştiren kişilerden olan Melanchthon da Evharistiyaya dair görüşleriyle dikkatleri çekmiştir. Dava arkadaşı Luther'in Evharistiyaya dair görüşlerini paylaşan Melanchthon'un Reformun ilerleyen yıllarında görüşlerinde birtakım değişikliklerin meydana gelmesi nedeniyle özellikle Lutherci din adamları tarafından oldukça sert eleştirilere maruz kalmıştır.

Bu çalışmada Melanchthon'un Hıristiyan teolojisinin sakramental sisteminde önemli olduğu kadar tartışmalı bir yeri olan Evharistiyayla ilgili görüşlerine ve Reform mücadelesi içerisindeki süreçte düşünce dünyasında vuku bulan dönüşümüne değinilmiştir. Ayrıca Evharistiyada İsa Mesih'in varlığı sorunsalına ilişkin tutumundan bahsedilerek dönemin diğer Reformcuları ile arasındaki yaklaşım farkları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

2 Muhammet Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 113.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler*, 113-116. Kitab-Mukaddes'te şu şekilde ifade edilmiştir: "Sonra eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve onlara verdi. Bu sizin uğrunuza feda edilen bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın dedi." *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Luk.22:19, 1 Ko.11:23-24.

4 Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 2012), 164.

1. Philip Melanchthon ve Görüşleri

1497 yılında Almanyada dünyaya gelen Philip Melanchthon, Reformun ön saflarında yer almış önemli figürlerden biridir.⁵ Hümanist bir eğitim almıştır. Eğitim hayatında İbranice uzmanı ve dönemin ünlü hümanistlerinden olan büyük amcası John Reuchlin'in (1455-1522) etkisi büyüktür.⁶ Küçük yaşta Yunan ve Latin dillerine hakimiyeti ile Erasmus gibi dönemin önemli şahsiyetlerinin dikkatini çeken Melanchthon, birçok ilim dalına dair verdiği eserlerle çok yönlü bir ilim adamı ve teolog olduğunu ortaya koymuştur. Melanchthon'un tüm bu çalışmalarında Reform döneminin dini, düşünce ve siyasi yapısını görmek mümkündür. Orta Çağ skolastisizmi, Rönesans hümanizmi ve Reform Hıristiyanlığı onun fikir hayatını etkilemiş ve şekillendirmiştir.⁷

Philip Melanchthon'un Yunanca profesörü olarak Wittenberg Üniversitesine atanması hayatının dönüm noktasıdır.⁸ Burada Martin Luther'le tanışmasıyla beraber kendini Reform hareketinin en ön saflarında bulmuştur. Uzlaşmacı kişiliği herkes tarafından bilinen ve takdir edilen Melanchthon, Katoliklere karşı gerçekleştirilen birçok dini ve siyasi toplantıda Reformun sözcülüğünü üstlenmiştir.⁹ Ayrıca Reformcuların kendi arasında gerçekleşen toplantılarda da Lutherçiliğin görüş ve doktrinlerini savunmuştur.¹⁰

Melanchthon'un Reform hareketi içerisinde sözcü konumda olmasının yanı sıra genç yaşta doktrine dair eserler vermesi açısından Reform teolojine katkısı oldukça önemlidir. 1521 yılında kaleme aldığı *Loci Communes* adlı kitabı Reform teolojisinin ilk sistematik eseri olma özelliği taşımaktadır.¹¹ Ayrıca Melanchthon'un 1530'da Kutsal Roma İmparatoru V. Charles'a (1550-1558) sunduğu Protestan iman ilkelerinin ve dini pratiklerin yer aldığı konfesyonel

5 Hakan Olgun, "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon", *Milel ve Nihal 2/1* (Ocak 2005), 120.

6 Horst F. Rupp, "Philipp Melanchthon", *Prospects 26/3* (September 1996), 613.

7 Edward P. Denys, *Philip Melanchthon's Unique Contribution to Education* (Chiago: Loyola University Chiago, Doktora Tezi, 1973), 158.

8 Rupp, "Philipp Melanchthon", 615.

9 Bengt Hagglund, "Melanchthon versus Luther: The Contemporary Struggle", *Concordia Theological Quarterly 44/2-3*(July 1980), 123.

10 Riemer A. Faber, "Philipp Melanchthon 1497-1560", *Clarion 46/21* (October 1997), 461- 462.

11 Olgun, "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon", 122.

metin olan *Augsburg İtikatnamesi*'nin yazarı olması ise Lutheranizmi şekillendiren kişi olarak Reform hareketi içerisindeki konumunu kuvvetlendirmektedir.¹²

Melanchthon dil ve din bilgini olmanın ötesinde Almanya'nın eğitim sistemini şekillendiren kişi olarak da "Almanya'nın Öğretmeni"¹³ olarak bir üne sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir.¹⁴ Ancak Melanchthon'un bu ünü Almanya ile sınırlı kalmamıştır. Reform hareketi içerisinde verdiği mücadelede ön saflarda bulunması Fransa, İngiltere, Polonya gibi birçok ülkeden davet ve övgüler almasını sağlamıştır.¹⁵

Melanchthon çağdaşı Reformcu din adamları gibi Katolik dogmalarına karşı çıkararak Papalığın yanılmaz otoritesini reddetmiş; Papalığın Hıristiyanların Tanrı'yla doğrudan erişim imkânı kurma noktasında engel teşkil etmesini protesto etmişti.¹⁶ Melanchthon'un din anlayışına göre yalnızca Tanrı sözü yani kutsal metin yegâne otorite olmuştur. Sadece imanla aklanma (*sola fide*), sadece inayetle aklanma (*sola gratia*), sadece kutsal metin (*sola scriptura*) olarak bilinen Protestanlığın birleştiği bu temel doktrinleri ortaya koyma, ilkeleştirme ve bunların kitleler tarafından benimsenmesi için hayatının sonuna dek mücadele etmiştir.

Melanchthon Reform için büyük mücadele vermekle birlikte yoğun eleştiriler de almıştır. Reform teolojisi içerisinde zamanla temel doktrinel meselelerde fikrî dönüşüm geçirmiştir. Melanchthon'un bu doğrultuda dönüşüm geçirmesine yıllar içerisinde Alman toplumunda yaşanan köylü savaşı, dinsel radikalizm birtakım sosyal, dini ve siyasi gelişmelerin yanı sıra aldığı hümanist eğitimin de sebebiyet verdiği bilinmektedir. Bu da onu diğer Reformculardan farklı kılan en önemli özelliklerden biridir. Bu hümanist eğitimi ve protestan öğretileri harmanlaması, farklı bakış açıları geliştirmesine sebebiyet vererek

12 Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 51.

13 Latince "Praeceptor Germaniae" olarak ifade edilmektedir.

14 Clyde L. Manschreck, *Melanchthon The Quiet Reformer* (Nashville: Abingdon Press, 1958), 131; Riemer A. Faber, "Philipp Melanchthon on Reformed Education", *Clarion* 47/18 (September 1998), 428.

15 Joseph Stump, *Life of Philip Melanchthon* (New York: Pilger Publishing, 2018), 112-115; Robert Stupperich, *Melanchthon* çev. İhsan Sarı (Bornova: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 115.

16 Philip Melanchthon, "Treatise on the Power and Primacy of the Pope", *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* ed. ve çev. Theodore Gerhardt Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 320.

çok yönlü kişiliğini ortaya çıkarmıştır. Bu vesileyle de Melanchthon'un özgün olmasını sağlamıştır.¹⁷

O, Reform teolojisinin ilahi kurtuluşa erişmede insanın iradeye sahip olmadığı ve hiçbir çabasının fayda sağlamadığı kader anlayışından yıllar içerisinde uzaklaşarak kişinin ilahi kurtuluşa erişmesinde Söz ve Kutsal Ruh'la birlikte iradenin rol aldığına ilişkin söylemleriyle tepki çekmiştir. Onun dikkatleri üzerinde topladığı bir diğer mesele de “yasanın üçüncü kullanımı” doktrindir. Buna göre Melanchthon, Reform teolojisinin kurtuluşa hiçbir etkisinin olmadığını iddia ettiği iyi davranışların insan için gerekli olduğunu ve imanla aklanmış kimseler için yasanın geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Melanchthon'un inanç dünyasında geçirdiği bu sancılı dönüşüm Lutheranism dahil Protestanlığı oldukça etkilediği söylenebilir.

2.Philip Melanchthon'un Evharistiya Anlayışı

Philip Melanchthon'un Evharistiya meselesine yaklaşımını anlayabilmek için sakramentlerin Protestan dünya için ne anlam ifade ettiğini bilmek gerekmektedir. Havarilerden beri sakrament kelimesi farklı anlamlara gelebilecek şekilde kullanılmıştır. Bu da bu meselenin bir sonuca bağlanmasını zorlaştıran etkenlerin başında gelmektedir. Protestanlar için sakramentin öncelikli olarak “sola scriptura” ilkesi gereği kutsal metinlere ve İsa Mesih'e dayanması gereklidir.¹⁸ Bu nedenle Reformcular sakrament olarak sadece İsa Mesih'in tesis ettiği ve Kitab-ı Mukaddes'te açıkça belirtilen vaftizi ve Evharistiyayı kabul etmektedir.¹⁹

Reform teolojisinde İsa Mesih'le bütünleşmenin yolu olan sakramentlerde en önemli unsur Tanrı vaadinin tasdikidir. Tanrı vaadinin ve lütfunun nişanesi olmasından dolayı sakramentlerin icrası sırasında Tanrı'ya imanın

17 Timothy J. Wengert, “Philip Melanchthon on Bible Translation and Commentaries”, *Lutheran Quarterly* 33/1 (Spring 2019), 29.

18 Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler*, 26.

19 Reformcular, Katoliklerin kabul ettiği yedi sakramentten vaftiz ve Evharistiya dışındaki günah itirafı, konfirmasyon, rahip takdisi, yağlama ve evliliği icra etseler bile sakrament olarak kabul etmezler. Luther başlangıçta üç sakramenti (vaftiz, Evharistiya, günah itirafı) tanısa da kısa süre sonra sadece vaftiz ve Evharistiya olmak üzere ikiye indirmiştir. Bu iki düşünce arasındaki geçiş *The Babylonian Captivity*'de görülebilir. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 168.

vurgulanması ve kuvvetlendirilmesi gerekmektedir. Melanchthon'a göre ilahi vaadi hatırlamak niyetiyle sakramentlerin uygulanması gerekmektedir.²⁰

Kitab-ı Mukaddes'te açık bir şekilde belirtilen Evharistiya ayininde mana ve uygulama açısından tarihi süreçte birtakım değişiklikler meydana gelmiştir.²¹ İkinci yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu'nda yaygın olan kurban sunmanın Hıristiyanların dini uygulamalarına etki ettiği, Ignatus (35-110) ve Justin (100-165) gibi erken dönem Hıristiyan yazarların Evharistiyayı bir kurban merasimi gibi takdim etmelerine sebep olduğu bilinmektedir.²²

Tam da bu noktada Melanchthon'un Evharistiya ayini ile ilgili Katolik kilisesini tenkit ettiği konu Evharistiyanın kurban merasimi olarak takdim edilmesidir. Katoliklerin Evharistiyayı kurban olarak sunması ve "sacrifice" kelimesini yanlış kullanımı ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir:

*"Bilmeyi arzulayanlar için söyleyebilirim ki üçüncü yüzyıla kadar kilisede mass²³ ilgili kanun yoktu ve Evharistiya şu anki uygulama ile aynı değildi. Eski bilgilerin sık sık kurban kelimesini kullanmalarına rağmen bunu papazların İsa Mesih'i kurban etmesi ve başkalarının günahlarını bağışlamaya hakkı olması anlamında kullanmamışlardır. Herhangi bir mantıklı insan kolayca düşünebilir ki onların kurban olarak adlandırdıkları, tüm duaları, imanı, katılımı ve şükran sunmayı da kapsamaktaydı. Antik Çağ geleneklerinden biri fakirlikten refaha ermek için biraz ekmek ve şarapla birlikte toplanarak bir araya gelmektir. Bunun adı kurbandır."*²⁴

Melanchthon'a göre Evharistiya ayini Hıristiyanların bir araya gelerek toplanma geleneğini sürdürmeleri açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle iman vasıtasıyla ilahi vaadi hatırlamak amacıyla tüm halkın katılım sağladığı

20 Philip Melanchthon, *Loci Communes 1555 Melanchthon on Christian Doctrine*, ed. Clyde L. Manschreck (The United States of America: Oxford University Press, 1965), 203; McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 165.

21 Ayrıntılı bilgi için bkz. Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler*, 122-130; Ali Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998), 32-36.

22 Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler*, 123.

23 Katolikler tarafından Evharistiya ayinini ifade etmek için kullanılan mass terimi Latince'de missa (mass, messe) şeklinde yer almaktadır. Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/340-345.

24 Melanchthon, *Loci Communes 1555*, 222.

bir tören olmalı ve Tanrı'nın lütfuna karşılık minnet gösterilmelidir.²⁵ O bu noktada ölü kimse için kurban kesmenin özellikle bir sakrament olarak ele alınmasını sert bir dille eleştirmiş ve şirk olarak kabul etmiştir.²⁶

Melanchthon'un Katolikleri eleştirdiği bir diğer husus ise Evharistiya ayininde takdis edilen şarabın ekmekte olduğu gibi cemaatle paylaşılmayıp yalnızca orada bulunan din adamlarınca alınarak içilmesidir. O, Katoliklerce sonradan değiştirilen bu uygulamanın yanlış olduğunu ve şarabın da cemaatle paylaşılması gerektiğini vurgulamıştır.²⁷

Reformcular her ne kadar Katolikleri dini pratiklerin uygulanması noktasında eleştirseler de kendi aralarında fikir birliğine varmakta zorlandıkları bir gerçektir. Protestan mezheplerin bile kendi içerisinde birçok farklı anlayış geliştirmesine sebebiyet veren doktrinel olarak birleşmelerinin önündeki en büyük engel Evharistiya ayininde İsa Mesih'in varlığına ilişkin tartışmalardır. Evharistiya tartışmalarında İsa Mesih'in Evharistiyada ne şekilde var olduğu sorunu her defasında Hıristiyanlıktaki en çetrefilli mesele olan kristoloji tartışmalarını da beraberinde getirmektedir.

İsa Mesih'in Evharistiya ayininde bulunması erken dönemlerde var olan bir düşüncedir. Yalnız ne şekilde var olduğu net değildir. Evharistiya ayininde ekmek ve şarabın cevher olarak İsa Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmesini ifade eden *transubstantiation* olarak adlandırılan bu mesele ilk olarak dokuzuncu yüzyılda Corbie manastırındaki "Paschasius Radbertus ve Ratramnus," adlı iki keşişin Evharistiyada İsa Mesih'in fiziki olarak var olduğunu ileri sürmesiyle başlamıştır.²⁸ *Transubstantiation* terimi resmi olarak ilk kez Papa III. Innocent'in (1161-1216) Lyon Eski Başpiskoposu'na 1202 yılında gönderdiği mektupta geçmektedir. 1215'te gerçekleştirilen IV. Lateran Konsilinden sonra ise Papalık tarafından resmi öğreti olarak kabul görmüştür.²⁹ Aslında bu me-

25 Melanchthon, *Loci Communes* 1555, 219.

26 Melanchthon, *Loci Communes* 1555, 222.

27 Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2003), 300-301.

28 Keith A. Mathison, "The Lord's Supper", *Reformation Theology: A Systematic Summary*, ed. Matthew Barrett (USA: Crossway, 2017), 645.

29 Ahmet Hikmet Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 1999), 441-442.

seleyi on üçüncü yüzyılda etkili olan skolastik felsefeyi benimseyen Hıristiyan din adamlarının olgunlaştırdıkları söylenebilir.³⁰

Melanchthon'un Wittenberg'e gelmeden önce kutsal kitaba ve dini metinlere dair okumalar yaptığı ve Reformun öncülerinden olan John Wessel (1419-1489) ve William Ockham'ın (1287-1347) görüşlerinden etkilendiği bilinmektedir. *Transubstantiation* konusunda ise yine John Wessel ve William Ockham'ın görüşlerini takdir ettiğini belirtmesinden onun Luther'le tanışmadan önce bu konuda sorgulayıcı ve sert fikirlere sahip olduğu anlaşılmaktadır.³¹ Hatta Melanchthon'un 1520 yılında Nünberg'li John Hess'e (1490-1547) yazdıklarından onun *transubstantiation* anlayışının temel iman akideleri arasında lanse edilmesinin doğru olmadığına ve tartışmalı bir konu olduğu için buna şüphyle yaklaşılması gerektiğini düşündüğü görülmektedir. O, bu anlayışın Dun Scotus (1266-1308) ve Thomas Aquinas (1225-1274) gibi skolastisizmin temsilcileri tarafından geliştirilerek nakledilmiş olduğunu ileri sürmüştür.³²

Transubstantiation meselesi yıllar içerisinde birçok kez tartışma konusu olarak ortaya konmuş ve Protestan liderler bu konu sebebiyle karşı karşıya gelmiştir. Bu konunun tarihi süreç içerisinde farklı oturumlarda ele alınışı ve Melanchthon'un bu noktada durduğu yere ilişkin bilgiler vermek faydalı olacaktır.

Reformcuların kendi içerisinde ilk kez bu konu üzerinde tartıştıkları oturum 1529 yılında Marburg'da gerçekleşmiştir. Protestanların birleşmeleri noktasında engel teşkil eden bazı doktrinel hususlarda ortak zeminde buluşmak amacıyla Hesse Prensi Philip'in düzenlediği oturuma İsviçreli ve Alman reformcular davet edildi. İsviçre tarafının dikkat çeken isimlerinden Zwingli

30 Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler*, 127; Johann Anselm Steiger, "Transubstantiation", *Encyclopedia of Theology and Religion: Religion Past- Present*, ed. Hans Dieter Betz vd. (Leiden-Boston: Brill, 2007), 13/ 78-79.

31 Manschreck, bu süreçte Melanchthon'un *transubstantiation* görüşünü tamamen reddettiğini belirtmektedir. Clyde L. Manschreck, "Preface", *Loci Communes 1555 Melanchthon on Christian Doctrine*, ed. Clyde L. Manschreck (The United States of America: Oxford University Press, 1965), xv; *Manschreck, Melanchthon The Quiet Reformer*, 37-39,44.

32 Manschreck, *Melanchthon The Quiet Reformer*, 52; Richard, *Philip Melanchthon The Protestant Preceptor of Germany*, 59-60.

(1484-1531) ve Oecolampadius (1482-1531) ile Alman tarafından Luther'le Melanchthon bu toplantıya birlikte katıldı.³³

Marburg'da bir konu dışında ortak hükümlere varılmıştı. İsa Mesih'in kanı ve bedeninin ekmek ve şaraba dönüşmediğine dair ortak kaniya varılsa da Evharistiyada İsa Mesih'in ne şekilde varlık gösterdiğine ilişkin meselede ayrılık baş göstermişti. İki tarafta oluşan İsa'nın varlığına ilişkin fikir ayrılıkları kristoloji konusunun derinlemesine tartışılmasına yol açmıştı.³⁴ Bu meselede iki tarafın farklı antik ekolleri benimsediğini görmek mümkündür. Alman taraf İskenderiye kristoloji anlayışını İsviçre tarafı ise Antakya anlayışını ortaya koymuştur.³⁵ İsviçre tarafı İsa Mesih'in göğe yükselmesi ve Tanrı'nın yanında olmasından (*sessio ad dextram*) dolayı aynı anda birçok yerde olamayacağını ve bu nedenle bedeninin yeryüzünde fiziki olarak tekrar bulunamayacağını ileri sürmüştür.³⁶ Luther ile Melanchthon ise inanç meselelerinde akli çözümlerinin yerinin olmadığını vurgulayarak Kitab-ı Mukaddes'teki pasajın literal yorumuna sadık kalmayı tercih etmişlerdir. Bu bağlamda Mesih'in bedeninin her yerde bulunabileceğini, cennetteki tek bir yerle sınırlı olmadığını söyleyerek buna karşı çıkmışlardır.³⁷ Melanchthon bu oturumda Zwingli³⁸ tarafının durumu ile ilgili bir arkadaşına şunları yazmıştır:

“Onlar konferanstan önce olduklarından daha boş konuşuyorlarmış gibi görünüyor. Onlara din kardeşi diyebilmemiz için çok fazla mücadele ettiler. Bizi

33 Ryan Tafilowski, “Marburg Colloquy”, *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*, ed. Mark A. Lamport (Maryland: Rowman- Littlefield Publishers, 2017), 2/498-499; Stump, *Life of Philip Melanchthon*, 85-87.

34 Mathison, “The Lord's Supper”, 659.

35 Hıristiyanlığın kristoloji anlayışında Antakya ekolü İsa Mesih'in ilahi ve beşerî doğasını ayrı ayrı ele almıştır. Mesih'in eylem ve davranışlarını beşerî ve ilahi olarak net çizgilerle ayırmış olsa da bu iki tabiat birbiriyle uyum içerisindedir. İskenderiye ekolüne göre ise Tanrı'nın kendisi bir bedende var olmuştur. Fakat İsa Mesih'in eylemleri beşerî ve ilahi olarak ayrılmamaktadır. Onun kişiliğinde birlik vardır. Bu bağlamda Tanrı-insan olan bu birliğin eylemleri ayrıştırılamaz. Fuat Aydın,” Maksimus The Confessor ve Diyotelit Kristolojisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (Nisan 2010), 56.

36 Zwingli, bu meseleyi alloesis (transmutation) olarak ifade edilen kavramla açıklamaktadır. Karl Rudolf Hagenbach, *A Text Book of the History of Doctrines* (New York: Sheldon- Company, 1867), 246.

37 Tafilowski, 2/498-499; Stupperich, *Melanchthon*, 59.

38 Melanchthon, Marburg oturumunda Zwingli'nin bütün seremonilerin kaldırılmasını istediğini düşündüğü için bu konudaki görüşünü Kutsal Yazılara ters bulduğunu ifade etmiştir. Manschreck, *Melanchthon The Quiet Reformer*, 198.

*ayıplarken onları hala din kardeşleri olarak kabul etmemizi istemelerindeki şu aptallığa bak! Buna izin veremeyiz.*³⁹

Marburg Oturumu sonrasında Melanchthon, yakın arkadaşı Oecolampadius'un kendisi için yazdığı metni okuyunca *transubstantiation*'un doktrinel olarak ortaya konulmasından dört asır önce Antik kilisenin Evharistiyaya dair görüşünün hem mistik hem sembolik olduğuna dair düşüncelerinden etkilenmiştir.⁴⁰ O dönem Zwingli'nin görüşlerine yakın din adamları ile birlik olunması fikrine çok sıcak bakmasa da süreç içerisinde Melanchthon'un fikirlerinde birtakım değişikliklerin meydana geldiği gözlemlenmiştir.⁴¹ Onun bu değişimini şu ifadelerinde görmek mümkündür:

*“Kilisede yeni bir dogmanın yazarı veya savunucusu olmaya istekli değilim. Antik düşünürlerin sakrament olarak açıklayan birçok pasajı olduğunu görüyorum. Ayrıca güvenilir olmayan ya da karşıt olan pasajlar da var. Antik düşünürlerin öğretisine karşı çıkmamaya dikkat etmeliyiz.”*⁴²

1534'te İsviçreli Reformcu Martin Bucer'in (1491-1551) İsa Mesih'in komünionda gerçekte bulunmakta olduğuna dair *Form of Concord* yayınlayınca bundan çok memnun olan Melanchthon'da doktrinel olarak Reformistlerle birleşme umudu doğmuştur. Melanchthon, Bucer'le bu doğrultuda birtakım girişimlerde bulunmuş ve bu girişimlerin neticesinde Wittenberg'de 22 Mayıs 1536'da bir toplantı gerçekleştirilmiştir.⁴³ Bu toplantıda İsa Mesih'in komünionda fiziki olarak var olmasının yanı sıra İsa Mesih'in bedeni ve kanının ekme ve şarapla birlikte inançsızlar tarafından da İsa Mesih'e inananlar gibi aynı şekilde alması (*manducatio impiorum*) üzerine görüşülmüştür.⁴⁴

39 Stump, *Life of Philip Melanchthon*, 87.

40 Manschreck, “Preface”, xv; Manschreck, *Melanchthon The Quiet Reformer*, 231. Stupperich, *Melanchthon*, 75.

41 Manschreck, “Preface”, xv.

42 Richard, *Philip Melanchthon The Protestant Preceptor of Germany*, 243-244.

43 Richard, *Philip Melanchthon The Protestant Preceptor of Germany*, 254; Stump, *Life of Philip Melanchthon*, 118-119.

44 Timothy J. Wengert, “Melanchthon and Luther/ Luther and Melanchthon”, *Philip Melanchthon Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer*, ed. Timothy J. Wengert (England: Ashgate Publishing, 2010), 72; Gordon A. Jensen, “The Wittenberg Concord”, *Lutheran Quarterly* 31/2, (Summer 2017), 163-164.

Bucer, toplantıda “İsa Mesih’in bedeni ve kanı kutsanmış ekmek ve şarap ile gerçek ve hakiki olarak var olmaktadır” ifadesindeki “ile” kelimesini kullanmakta ısrar etmiştir. Ona göre Lutherci metinlerde İsa Mesih’in ekmeğin altında içinde gibi birtakım mekâna yaptıkları atıflar kabul edilebilir değildi. O “ile” kelimesiyle İsa Mesih’in bedeni ile ekmek arasında mekânsal bir atıfta bulunmadan Mesih’in varlığını kabul etmiş bulunuyordu.⁴⁵ Ayrıca toplantıda İsviçre tarafının ekmek ve şarabın inançsızlar tarafından da alınması ile ilgili olarak Luthercilerin aksine inançsızların İsa Mesih’in bedeni ve kanını İsa Mesih’e iman edenler gibi alamayacağına dair iddiaları bir diğer fikir ayrılığı idi.⁴⁶ Bu noktada ise Yeni Ahit 1 Korintliler 11:29’ daki pasajda geçen *manducatio indignorum*⁴⁷ ifadesine atıfta bulunularak inançsızlardan bahsetmeden günahkârlar tarafından İsa Mesih’in ekmek ve şarapla alınabileceğine dair daha yumuşatılmış bir söylem ile fikir birliği sağlanmıştı.⁴⁸

Wittenberg Concord olarak anılan Luther’in etkisinin hissedildiği bu ortak bildiri 29 Mayıs 1536’da Melanchthon tarafından kaleme alınmış, toplantıya katılan 21 kişi tarafından imzalanmıştır.⁴⁹ Böylece Melanchthon ve Bucer, *Wittenberg Concord*’a katkıda bulunan önemli doktriner temeller oluşturdular. Yalnız burada Melanchthon’un Evharistiya konusunda Luther’den uzaklaşmış olduğu ve teolojisini bağımsız olarak geliştirmeye başladığı da ortaya çıkmaktadır.⁵⁰ Bu gelişmelerin ardından Melanchthon fazlasıyla arzuladığı bu birliğin sağlanmasına dair mutluluğunu “*Ölümümle birliği satın alabilir miyim, memnuniyetle hayatımı veririm.*” ifadesiyle açıkça göstermiştir.⁵¹

45 Mathison, “The Lord’s Supper”, 663; Manschreck, “Preface”, xvi; Robert Kolb, *Martin Luther Confessor of the Faith* (New York: Oxford University Press, 2009), 149.

46 Mathison, “The Lord’s Supper”, 664.

47 *Manducatio impiorum* terimi inançsızların Evharistiya ayininde takdis edilmiş ekmeği olarak İsa Mesih’in etini yemesini ifade etmektedir. Donald K. McKim, *Westminster Dictionary of Theological Terms* (USA: Westminster John Knox Press, 1996), “Manducatio Impiorum”, 67.

48 Mathison, “The Lord’s Supper”, 664.

49 Luther bu sakramental birliğin nişanesi olarak İsviçreli teologları kardeşlerim olarak nitelendirmiştir. Richard, *Philip Melanchthon The Protestant Preceptor of Germany*, 253; Mathison, “The Lord’s Supper”, 664.

50 Irene Dingel, “The Creation of Theological Profiles: The Understanding of the Lord’s Supper in Melanchthon and the Formula of Concord”, *Philip Melanchthon Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, ed. Robert Kolb vd. (Göttingen: Vandenhoeck- Ruprecht, 2012), 267.

51 Richard, *Philip Melanchthon The Protestant Preceptor of Germany*, 252.

Melanchthon'un doktrinel olarak Protestanları birleştirme arzusu Protestan inanç akidelerinin bir deklarasyonu mahiyetindeki belge olan *Augsburg İtikatnamesi*'nin 1540 basımında birtakım değişiklikler yapmaya itmiştir.⁵² Bu metinde Evharistiyada İsa Mesih'in varlığına ilişkin daha öncesinde mevcut olan "Mesih'in kanı ve bedeni eklemek ve şarap hakiki olarak mevcuttur ve yiyenlere dağıtılır. Bunun aksini öğretenler kınanır" ifadesini "İsa Mesih'in kanı ve bedeni eklemek ve şarapla birlikte yiyenlere gerçekten sunulur." şeklinde değiştirilmiştir.⁵³

Bu değişiklikler okların tekrar Melanchthon'a çevrilmesine sebebiyet verse de o bu revizesi ile İsa Mesih'in Evharistiya ayininde fiziki varlığının yanı sıra manevi ve ruhsal (spiritual presence) varlığını da kapsayacak şekilde İsviçreli teologların da yer alabileceği ortak bir düzlem yaratmıştır. Bu girişiminin meyvesini ise John Calvin'in (1509-1564) *Augsburg İtikatnamesi*'ni imzalaması ile almıştır.⁵⁴

Mansfeld bölgesinin Eisleben şehrindeki St. Nicolas Kilisesinin yeni diya-kozu Evharistiyaya dair tartışmaların fitilini tekrar ateşlemiştir. Evharistiya ayini sonrasında kalan şarabı komüniona katılmamasına rağmen içmesiyle birlikte Lutherci görüşe sahip din adamları arasında Evharistiyada komüniondan kalan şaraba nasıl davranılması gerektiğine dair cevaplanması gereken sorular kaçınılmaz olmuştur. Evharistiyaya dair olayların yaşandığı ve önemli yazışmaların yapıldığı bu olaylar "1542-1543 Eisleben Tartışmaları" olarak tarihe geçmiştir.⁵⁵

Eisleben'deki St. Andrew kilisesinin papazı Valentin Vigelius, bu gelişmeler üzerine Wittenberg'ten Luther ve Melanchthon'dan komünion sonrasında kalan şarabın ne yapılması gerektiğine dair tavsiye istemiştir.⁵⁶ Melanch-

52 Hagglund, "Melanchthon versus Luther: The Contemporary Struggle", 125.

53 Ayrıca "bunun aksini öğretenler kınanır" kısmını da metinden çıkarmıştır. *Manschreck, Melanchthon The Quiet Reformer*, 241; David P. Scaer, "Did Luther and Melanchthon Agree on the Real Presence", *Concordia Theological Quarterly* 44/2-3 (July 1980), 141-142.

54 Herman J. Selderhuis, "Martin Luther and John Calvin", *The Southern Baptist Journal of Theology* 21/4 (Winter 2017), 152; Dingel, "The Creation of Theological Profiles: The Understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord", 268.

55 Timothy J. Wengert, "Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)", *Philip Melanchthon Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer*, ed. Timothy J. Wengert (England: Ashgate Publishing, 2010), 25.

56 Wengert, "Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)", 35.

thon bu konuda “*Şu bir kesindir ki Tanrı, kendi Sözü ile kendini bağlamadığı herhangi bir şeye bağlı olmamalıdır.*”⁵⁷ ifadeleri ile sakramentin gerçekleştiği süre içerisinde sakramental eylemin bulunduğunu, sakramental eylemin dışında İsa Mesih’in şarapta bulunamayacağını açıklamıştır. Melanchthon’a göre sakrament bittiği halde İsa Mesih ekmeğin altındaymış gibi tapınılmasına “*Sakrament uygulaması sona erdiğinde sakramentte sona erer. İsa Mesih’e ekmeğin altında gibi tapınılmamalıdır. Ekmek, sakramentte İsa Mesih’le birlikte olduğu gibi kalmaktadır.*”⁵⁸ sözleriyle karşı çıkmıştır. Melanchthon dahası sakrament bittikten sonra kutsanmış ekmek ve şaraba İsa Mesih gibi davranılması ya da tapınılmasını şirk olarak değerlendirmektedir. “*Tüm günahlarda olduğu gibi Tanrının onları başka bir yerden daha çok bu heykelde duymakta olduğunu düşünen kimsenin bu tür tasavvurdan dolayı dünyada tüm bu şirk ortaya çıkmıştır.*” ... “*Mesih, Evharistiyayı yemek ve içmek için kurmuştur, etrafta taşımak ve tapınmak için değil.*”⁵⁹ sözleriyle bunu vurgulamıştır.

Melanchthon Katoliklerin yüzyıllardır yaptığı gibi ekmeğe tapınılmasına yol açan bu uygulamanın Reformcular tarafından da benimsenmesinden korkması dolayısıyla bu konuya daha ihtiyatlı yaklaşmaya çalışmıştır. Luther ise Melanchthon’un aksine Mesih’in Evharistiyada hakiki olarak var olmadığına dair herhangi bir imaya bile şüpheyle yaklaşarak kutsal kitabın literal manasını öncelemiştir.⁶⁰

Tüm bu tartışmalardan sonra Luther, *A Short Confession on the Holy Sacrament, Against the Fanatics (Tutucu Kimselere Karşı Kutsal Sakrament Üzerine Kısa Bir İtirafname)* adıyla metni 1544 yılında yayınlınca Melanchthon’a karşı bir itiraz ve saldırı beklentisinin aksine bir tutumla Melanchthon’daki bu fikrî değişim hususunda dava arkadaşının yanında durduğunu “*Philip hakkında kesinlikle hiç şüphem yok.*” sözleriyle göstermişti.⁶¹ Luther, Wittenberg’in kendi içerisindeki ihtilaflara dair insanların merakını bertaraf edebilmek için Melanchthon’la ilgili şöyle beyan etmiştir: “*Ben ne düşünüyorsam Philip’te öyle düşünüyor. Bildiğim budur...*”⁶² Melanchthon ve Luther arasındaki fikir ayrılı-

57 Wengert, “Melanchthon and Luther/ Luther and Melanchthon”, 27.

58 Wengert, “Melanchthon and Luther/ Luther and Melanchthon”, 28.

59 Wengert, “Melanchthon and Luther/ Luther and Melanchthon”, 27.

60 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 24.

61 Manschreck, “Preface”, xvi.

62 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 36.

ğının yaratmış olduğu gerilime rağmen Luther, *Loci Communes*'in revize edilmiş 1545 basımına yazdığı önsözünde eserle ilgili takdirlerini bildirmiştir.⁶³

1550'lere doğru gelindiğinde Reformcular arasında Evharistiyaya dair birtakım tartışmalar yeniden yükselmişti. John Calvin ve Hamburg'daki Lutherci papaz Joachim Westpal (1510-1574) arasında bir münazara gerçekleşmiş ve münazaranın sonucunda *Consensus Tigurinus (Zurich Consensus)* metni ile uzlaşma sağlanmıştı.⁶⁴ Fakat *Consensus Tigurinus* metninin 1552'de basılı olarak yayınlanması, Reformcu din adamları arasında Mesih'in Evharistiyada varlığına ilişkin konuyu yeniden gündeme getirdi. Yayınlanması tartışmaları tekrar ateşlediği için İkinci Evharistiya Tartışması olarak adlandırılmıştır.⁶⁵ Melanchthon, *Consensus Tigurinus* metninde yer alan *manducatio impiorum* konusunda inançsızların da İsa Mesih'in bedeni ve kanının ekmek ve şarapla birlikte İsa Mesih'e iman edenler gibi alamayacağına yani sadece iman edenlerin alabileceğine dair argümanlarına karşı duyduğu memnuniyetsizliği veya hayal kırıklığını dile getirmiştir.⁶⁶

Melanchthon birkaç yıl devam eden bu tartışmalar esnasında Lutherci görüşlere sahip olmasına rağmen Westphal'in dilinden ve söylemlerinden pek memnun kalmamıştır. Çünkü ona göre Westphal'in Evharistiya ayininden sonra kalan kutsanmış ekmek için İsa Mesih'in hala var olduğunu iddia etmesi bir Katolik öğretisi olan "farelerin dahi İsa'nın bedenini kutsanmış kalıntılarda yiyebileceği" ne yol açacağı için onu açıkça Mesih'in bedeninin her yerde, taşlarda ve tahtada olduğunu iddia etmekle suçlamıştır.⁶⁷

63 Manschreck, "Preface", xvi.

64 Mathison, "The Lord's Supper", 668; Charles P. Arand vd., *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord* (USA: Fortress Press, 2012), 233; Thomas Kaufmann, "Eucharist/Communion (Reformation)", *Encyclopedia of Theology and Religion: Religion Past-Present*, ed. Hans Dieter Betz vd. (Leiden- Boston: Brill, 2007), 4/629.

65 Ayrıca o dönem bir diğer münakaşa Lutherci görüşe sahip din adamları Johann Timann ve Albert Hardenberg arasında da gerçekleşmiştir.

66 Robert Kolb, "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran" Students", *Philip Melanchthon Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, ed. Robert Kolb vd. (Göttingen: Vandenhoeck- Ruprecht, 2012), 238. Arand vd., *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord*, 233-4.

67 Melanchthon ayrıca Lutherci görüşlere sahip olmasına rağmen Westphal'den 1557'ye kadar açıkça düşman olarak bahsetmeye başlamıştır. Kolb, "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran" Students", 244.

Melanchthon her ne kadar bu tartışmalardan kaçınmaya ve eserlerinde değinmemeye çalıştıysa da bu mesele karşısına çıkmıştır. Bu konunun temelinde İsa Mesih'in göğe yükselerek Tanrı'nın yanında (*sessio ad dextram*) yer alması ve Mesih'in "Tanrı'nın ışığında, Baba'yla birlikte hüküm sürmekte" olması yatmaktadır.⁶⁸ Melanchthon, Reform hareketinin erken döneminde İsa Mesih'in Tanrı'nın yanında yer almasından dolayı yeryüzünde olamayacağını savunanlara karşı çıkmıştır. Bu hususta o Tanrı'nın yanında yer alsada aynı anda her yerde bulunabileceğini savunmuştur.⁶⁹ Peki her yerde var olabilen İsa Mesih fiziki olarak da ayinin gerçekleştiği her mekânda bulunmakta mıydı? Bu İsa Mesih'in komün-yonda hangi tabiatı ile varlık gösterdiğine dair kristolojik ikilemler içeren soruları beraberinde getirmiştir. Böylece Melanchthon, Mesih'in cennetteki bedeninin yeri ve Mesih'e iman edenler arasında bulunduğu dair bağ kurmaya çalışmıştır.⁷⁰

Lutherci görüşlere sahip din adamlarının teslis anlayışlarını temellendirdikleri bu İskenderiye ekolününe göre İsa Mesih'in beşerî ve ilahi tabiatı cevheresel olarak enkarnasyon yoluyla bir şahısta (*hypostasitel person*) birleşmiştir. Hipostatik birleşim (*hypostatic union*) olarak adlandırılan bu doktrine göre İsa Mesih, "Tanrı insandır, insan Tanrı'dır." Yani İsa Mesih şahıs olarak beşerî ve ilahi olarak bir bütündür. Ne iradî olarak ne eylemsel olarak ayrılamaz.⁷¹ Bu doktrinin bir izdüşümü olarak da Reformun başlarında Melanchthon, İsa Mesih'in fiziki olarak Baba'nın yanında olsa da cevheresel birliği barındırması bakımından şahıs olarak Evharistiya ayininde de her an her yerde fiziki olarak da bulunabileceğini savunmuştur. O, her yerde mevcut olan İsa Mesih'in tabiatların etkileşimi (*communicatio idiomatum*) ile olabileceğini belirtmiştir. *Communicatio idiomatum* olarak isimlendirilen bu doktrin, ilahi tabiatın İsa Mesih'in beşeriyeti ile iletişimini ifade etmektedir. Melanchthon neticede İsa Mesih'in tek kişiliğinde iki tabiatın birleştiğini güçlü şekilde savunmuştur.

68 İbr. 1:3; 1 Pe.3:22; Elç. 7:55-56.

69 1531 senesinde *ubiquity* olarak adlandırılan İsa Mesih'in aynı anda her yerde bulunabilme düşüncesinden vazgeçtiği belirtilmektedir. Richard, *Philip Melanchthon The Protestant Preceptor of Germany*, 243-4.

70 Timothy J. Wengert, "Philip Melanchthon's 1557 Lecture on Colossians 3:1-2 Christology as Context for the Controversy over the Lord's Supper", *Philip Melanchthon Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, ed. Robert Kolb vd. (Göttingen: Vandenhoeck- Ruprecht, 2012), 224; Arand vd., *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord*, 240.

71 Mehmet Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Doğması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 61.

Hıristiyanların somut ve maddi unsurlara tapınma ihtimalinin onda her zaman endişe uyandırması, yıllar içerisinde ondaki kristoloji anlayışına başka bir yön verecek şekilde değişmesine sebebiyet vermiş bunun neticesinde Mesih'in fiziki varlığını sorgulamıştı. İsa Mesih'in bedensel olarak Evharistiya ayininde bulunması fikrinden uzaklaşmaya başlamıştı. Artık o Evharistiyada Mesih'in beşerî tabiatının herhangi bir şekilde mevcut olduğunu belirtmekten kaçınmaya başlamıştır.⁷²

Melanchthon'un kristoloji konusuna yaklaşımının değiştiği 1530'lerden itibaren ifadelerinden hissedilmektedir. O artık İsa Mesih'in varlığına ilişkin konularda Mesih'in iki tabiatını ayırmaya daha eğilimlidir.⁷³ İsa Mesih'in Evharistiyada varlığına ilişkin metinlerde ilahi tabiatına vurgu yapmaktadır. Luther'in aksine İsa Mesih'in şahsiyet özelliklerine değinirken bu özelliklerin insan tabiatının özellikleri olabileceğinden bahsetmemektedir.⁷⁴

Melanchthon, tabiatların etkileşimine (*communicatio idiomatum*) diğer Reformculardan daha farklı bir anlam yüklemiştir. Melanchthon aslında bu noktada Mesih'in her an her yerde olabileceğini ancak insan bedeninin olamayacağını ifade etmişti.⁷⁵ Mesih bedensel olarak cennete yükselmiş ve *communicatio idiomatum* aracılığıyla inananlarla birliktedir. Yalnız Melanchthon açık şekilde Evharistiyada İsa Mesih'in var olduğunu iddia etse de yazılı bir şekilde

72 Kolb, "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran" Students", 257-258.

73 Augustin ve Athanasius'un Logos ile Mesih'in yükselişi arasında bir ayırmadan bahsediyor oluşlarının Melanchthon'un, Mesih'in beşeriyetinin insan tabiatına vurgu içeren bir yükseliş anlayışı geliştirmesine kaynak teşkil ettiğine dair iddialar da bulunmaktadır. Wengert, "Philip Melanchthon's 1557 Lecture on Colossians 3:1-2", 224.; Arand vd., *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord*, 240.

74 Richard Cross, *Communicatio Idiomatum: Reformation Christological Debates* (USA: Oxford University Press, 2019), 93.

75 Arand vd., *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord*, 236; Cross, *Communicatio Idiomatum: Reformation Christological Debates*, 94. Bu konuda Melanchthon'un görüşlerinin ve eserlerinin sonraki nesillere taşınmasına vesile olan damadı Caspar Peucer'in *communicatio idiomatum*'u retorik (belagat-fikrini kanıtlama) anlayışla ele alarak Melanchthon'un İsa Mesih'in Evharistiyada manevi olarak var olduğunu iddia ettiğine dair yöneltici girişimleri olduğu noktasında da tenkitler bulunmaktadır. Kolb, "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran" Students", 258; Wengert, "Philip Melanchthon's 1557 Lecture on Colossians 3:1-2", 214.

Mesih'in Tanrı'nın yanında olması ya da göğe yükselmesi ile ilgili sorulara açıkça yorum yapmamıştır.⁷⁶

Hayatının sonlarına doğru 1559 yılında yine münakaşa konusu olan Evharistiyayla ilgili Melanchthon'un görüşlerine danışılmıştır. Wittenberg'den Tilemann Hesshus (1527-1588) ve Rhenishli din adamları (Wilhelm Klebitz vd.) arasında tertiplenen tartışmanın sonrasında Elektör Frederick III Palatine (1515-1576) tarafından kendisine bu konuda görüşleri sorulduğunda kendini şu sözlerle ifade etmiştir:

"Bu tartışma en iyi şekilde Pavlus'un sözleri ile desteklenebilir. "Bölüp yediğimiz ekmek Mesih'in bedenidir (koinonia)" ... O ne Katoliklerin söylediği gibi ekmeğin tabiatının değiştiğini söylüyor... Ne de Hesshus'un söylediği gibi koinonia(birleşme) dışında ekmeğin İsa'nın gerçek bedeni olduğunu söylüyor. Şöyle ki İsa'nın bedeni ile bir birleşme gerçekleştiği yerde sakramentin uygulanması sırasında yansıma(tecelli/etki) olmadan meydana gelir yoksa farenin ekmeği kemirdiği zamandaki durum gibi olurdu."⁷⁷

Melanchthon'un bu ifadeleri Luther'in İsa Mesih'in kutsanmış ekmek ve şaraptaki varlığına ilişkin görüşlerinden iyice uzaklaştığına ve gizli Calvinist düşünceleri olduğuna dair şüpheleri artırmıştır.⁷⁸ Melanchthon ne Calvin'i ne de kendi öğrencisi olan Tilemann Hesshus'u desteklemiştir.⁷⁹ Kendi öğretisi içinde özgün bir yolu tercih etmiştir.

Melanchthon'un ölümünden sonra onun son ifadeleri ilgili tartışmalar hiç azalmadan devam etti. Bazı teologlar (Eber, Crell vd.) onun Luther'in görüşünden hiç ayrılmadığını savunurken bazıları (Chemnitz, Chytraeusvon

76 Wengert, "Philip Melanchthon's 1557 Lecture on Colossians 3:1-2", 211-212.

77 Timothy J. Wengert, "Beyond Stereotypes: The Real Philip Melanchthon", *Philip Melanchthon Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer*, ed. Timothy J. Wengert (England: Ashgate Publishing, 2010), 28.; Donald Fairbairn- Ryan M. Reeves, *Story of Creeds and Confessions: Tracing the Development of the Christian Faith*, (USA: Baker Academic, 2019), 341-342; Kolb, "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran" Students", 248; Wim Janse, "Calvin's Doctrine of The Lord's Supper", *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University* 10/2 (June 2012), 146-147.

78 Kolb, "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran" Students", 252; Wengert, "Beyond Stereotypes: The Real Philip Melanchthon", 28.

79 Wengert, "Beyond Stereotypes: The Real Philip Melanchthon", 28; Denys, *Philip Melanchthon's Unique Contribution to Education*, 93.

Eitzen, Runge) ise Reformun başlarındaki Melanchthon'u esas alarak Lutherci kutsal öğretileri korumaya çalışmıştır.⁸⁰ Koyu görüşlere sahip olan Gnesio Lutherçiler ise Melanchthon'u Kripto Kalvinist olarak yaftalayarak onun özgün konumunu tasavvur edememişlerdir.⁸¹

Melanchthon Evharistiya tartışmalarının Reformcu din adamlarını ayırıştırmasından ve çözümsüz bir mesele olarak hep masada kalmasından hoşnut değildi. Kendisi her şeye rağmen uzlaşmacı tavrını korumuştur fakat kendisinin Evharistiyaya dair bu fikri dönüşümü onun için zorlayıcı olmuştu. O bu sürece dair şunları söylemiştir: *"Hayatımda son akşam yemeği ile ilgili çatışmalar kadar sorun çıkaran daha sıkıntılı herhangi bir şeyle karşılaşmadım. . . Luther'den ayrılmak için hiçbir neden de bulmuyorum."*⁸²

Melanchthon'un bu net olmayan ve birçok tarafa çekilebilecek açıklamaları dönemin Reformcularını ihtilafta bıraktığı kadar onun üzerine inceleme yapan modern dönem araştırmacılarını da ihtilafta bırakmıştır.⁸³

3. Diğer Reformcularla Görüşlerinin Mukayesesi

Protestan grupların İsa Mesih'in ve Kilise Babalarının tesis ettiği dini geleneği yıkmakla suçladığı Roma Kilisesine karşı itirazların başında Evharistiya sakramentinin geldiğinden daha önce bahsetmiştik. Evharistiya konusunda Katolik doktrinlerine karşı çıktıkları birçok konuda ortak görüşlere sahip

80 Kolb, "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran Students", 258

81 Kolb, "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran Students", 258.

82 Manschreck, *Melanchthon The Quiet Reformer*, 169.

83 Bu konuda Melanchthon üzerine çalışmaları ile tanınan iki akademisyenin farklı görüşleri mevcuttur. Onlardan biri olan Timothy Wengert'e göre Melanchthon Luther'in izinden ayrılmamış ve Evharistiyada İsa Mesih'in fiziksel varlığını reddetmemiştir. Wengert'e göre Melanchthon'un Evharistiyada Mesih'in varlığına ilişkin pozisyonunu yanlış yorumlamışlardır. 11 Kasım 1557 Kasım Worms'dayken Melanchthon'un kaleme aldığı metinden bir kesitle bu savını şu şekilde desteklemektedir: "Tanrı Oğlu'nun başlattığı ve onun aracılığıyla etkili olan bu (son akşam yemeği) hizmetiyle birlikte bulunduğuna şüphe yoktur. Bununla birlikte bu hizmette önemli ölçüde bulunur, böylece bedeninin ve kanının iletişimiyle bizi vücudunun bir parçası yapar..." Wengert, "Philip Melanchthon's 1557 Lecture on Colossians 3 :1 – 2", 219. Bu konuda çalışmaları ile bilinen bir diğer isim olan Manschreck'e göre ise Melanchthon yaşamının son yılında Wittenberg'ten ve Lutherci çizgiden ayrılmaya hazırdı. Manschreck, "Preface", xv.

olmakla birlikte kendi içlerinde de ayrıştıkları ve ortak bir düzlemde buluşamadıkları bir gerçektir.⁸⁴ Protestan gruplar içerisinde Martin Luther ve John Calvin'in görüşlerini benimseyen Lutherci Kiliseler ve Reform kiliseleri olarak ayrışan iki ekolün Evharistiyaya dair görüşlerine değinmek gerekmektedir. Lutherci ekolün dini liderlerinden Melanchthon'un Evharistiya konusuna Luther ve Calvin'den daha farklı perspektiften baktığına dair görüşlerine yer verirken Luther ve Calvin'den ayrışan hususları ele almak yerinde olacaktır.

3.1. Martin Luther

Melanchthon'un Wittenberg'e gelmeden önce teolojiye dair ilgisinin olduğu ve dini okumalar yaptığı bilinmekle birlikte Martin Luther'le tanıştıktan sonra ondan birçok konuda istifade ettiği açıktır.⁸⁵

Luther, Evharistiya ayininde takdis edilen ekmek ve şarabın İsa Mesih'in bedeni ve kanına dönüşmesi (*transubstantiation*) fikrine karşı çıkmaktadır.⁸⁶ Ona göre takdis edilen ekmek ve şarap cevher olarak aynı kalmakta yalnızca İsa Mesih de fiziki olarak ekmeğin altında ve içinde bir bütün olarak var olmaktadır. Luther'in ortaya koyduğu bu doktrine "consubstantiation" denilmektedir.⁸⁷ Melanchthon, Evharistiya konusunda Martin Luther'in görüşlerini genel çerçevede özellikle Reformun başında benimsemişse de süreç içerisinde Evharistiyada İsa Mesih'in varlığına ilişkin hususta Luther'le yaşadıkları fikir ayrılıklarının ortaya çıktığı görülmektedir.⁸⁸

Lutherci din adamları kendi içlerinde Evharistiya ayininden kalan takdis edilen ekmek ve şaraba nasıl davranılması gerektiğine dair ihtilafa düşmüşlerdir. Melanchthon ve Luther'e bu konuda danıştıklarında iki farklı yaklaşım

⁸⁴ Tarakçı, *Protestanlıkta Sakramentler*, 114.

⁸⁵ Heinz Scheible, "Luther and Melanchthon", *Lutheran Quarterly* 4/3 (Autumn 1990), 322.

⁸⁶ Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", 448.

⁸⁷ Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", 448-449; Abdurrahman Küçük- Günay Tümer, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 195; Alister E. McGrath- Darren C. Marks, "Protestantism: The Problem of Identity", *The Blackwell Companion to Protestantism*, ed. Alister E. McGrath-Darren C. Marks, (USA: Blackwell Publishing, 2004), 11.

⁸⁸ Manschreck, *Melanchthon The Quiet Reformer*, 241-242.

sergiledikleri görülmektedir.⁸⁹ Luther bu mesele ile ilgili ünlü masa başı (table talk) sohbetlerinde şu ifadelerle düşüncelerinden bahsetmiştir:

*“Sakramental eylem bittiğinde sakramentin bittiğini iddia edenler var. Takdisten kalan her şeyi atıyorlar (Leipzig'deki olayları kastediyor olabilir). Bunu bu kadar kesinleştirmemek gerekir. Dört beş adım hatta birkaç saat geçmiş olsun ya da biri onu altardan bir diğerine yahut sokağın karşısına taşıyın yine de İsa Mesih'in bedeni kalır.”*⁹⁰

Ayrıca Luther'in bu konuya yaklaşımı 1542 yılında meydana gelen Johan Hachenburg'in⁹¹ aktardığı olayla ortaya çıkmaktadır. Luther'in yakında bulunduğu sırada kutsal kâse düşerek takdis edilen şarap dökülmüş ve bunun üzerine Luther (gözyaşlarıyla) gelerek hemen John Bugenhagen'la (1485-1558) birlikte dökülen yerleri kesip yakmıştır.⁹²

Lutherci din adamları arasında cereyan eden tüm bu tartışmalar arasında Luther, Wittenberg'de meydana gelen bu fikir ayrılıklarının bölünmeye yol açmasına engel olmak adına uzlaşmacı bir yaklaşım sergileyerek sonrasında Melanchthon'un görüşünü paylaştığı görülmektedir.⁹³ Melanchthon'un temel açıklaması olan “Sakramental eylem dışında sakrament yoktur.”⁹⁴ ifadeleriyle ilgili olarak “*Evharistiya'nın başında başlar ve kutsal kâse boşalınca ekmek yenilinceye ve tümü paylaşılınca insanlar çıkarılıp tüm her şey altarda tükeninceye kadar sakramental eylem devam eder.*”⁹⁵ şeklinde düşüncelerini belirtmiş ve sakramental eylemin zamanını ve eylemi tanımlayarak olası skandal yaratabilecek sorunları çözüme kavuşturmuştur. Ayrıca Luther bu hususta Luthercilerin kendi içerisinde giriştikleri bu meselelerin Katoliklere karşı olmadığı tam tersine Lutherci görüşlere sahip dost papazlara karşı olduğu için meseleyi karşılıklı konuşarak halledilmediğinden dolayı teessüfünü ifade etmiştir.⁹⁶

89 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 24.

90 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 31.

91 Erfurt'ta St. Michael Kilisesinin papazıdır.

92 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 31.

93 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 35-36.

94 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 35.

95 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 35.

96 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)”, 34.

Luther'le Melanchthon'un Evharistiyaya dair düşüncelerindeki önemli bölünmeleri göstermesi adına Melanchthon'un Dietrich'e (1575-1639) 25 Ekim 1543 tarihinde (Luther'in bu mektuptan bir hafta önce Luther'in İtalyanlara yazdıklarının üzerine) yazdığı mektuptaki şu ifadelerinde görmek mümkündür:

“Luther'in niyet ettiğinden daha korkunç yazacağını biliyordum. Hiç değilse transubstantiation'a göz yummaya neden ihtiyaç duydu? Vaftiz kabının putperestliği değil mi?.....Yılların etkisiyle farkettim ki birçok okumuş insan bağımsız eylem ve canlı varlıkla ilgili icra eden kişi arasındaki farkları dikkate almıyor. İsa Mesih tayin edilen sakramental eylemde mevcut olan bağımsız eylemi icra eden kişidir. Sonrasında sakramental eylem ekmekte bulunmak istemez, oraya bağlı olmak istemez.”⁹⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Melanchthon için sakramentler söz konusu olduğunda putperest izlenimi veren herhangi bir duruma karşı Luther'in aksine daha temkinli olduğu açıktır.⁹⁸ Luther ise Zwingli'nin görüşlerine yol açma ihtimali olan her durumdan kaçınmış ve bu hususta her zaman *transubstantiation* konusunda daha toleranslı olmuştur.⁹⁹

Melanchthon'un Evharistiyada kristoloji bağlamında farklı yaklaşım sergilemesi ve İsa Mesih'in fiziki olarak var olduğuna dair anlayıştan uzaklaşması bu konuyla bağlantılı birçok meselede kendini göstermiştir. Bunlardan bir diğeri iki Reformcunun ortak görüş birliğinde olduğu hususlardan biri olan İsa Mesih'in bedeni ve kanının inançsızların da alması (*manducatio impiorum*) hakkındadır. Luther'le birlikte Evharistiyada takdis edilen ekmek ve şarabı inanmayanlar dahi herkesin alabileceğini iddia ettikleri bu doktrini ısrarla dikte etmeyerek *Wittenberg Concord*'da uzlaşa sağlamak adına takdis edilen ekmek ve şarabı günahkarların alabileceği *manducatio indignorum* şeklinde Kitab-ı Mukaddes'in ifadesine uygun bir halde metne eklemiştirler.¹⁰⁰ Melanchthon bu terimi kullanmaya devam etse de Luther'in aksine Reformun ilerleyen yıllarında bu doktrinden uzaklaşarak Mesih'in bedeninin ve kanının

97 Wengert, “Melanchthon and Luther/ Luther and Melanchthon,” 74-75.

98 Wengert, “Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43),” 27.

99 Wengert, “Melanchthon and Luther/ Luther and Melanchthon,” 75.

100 Mathison, “The Lord's Supper”, 664.

ağızdan yendiği manasına gelen *manducatio oralis* ve *manducatio impiorum* terimlerini kullanmaktan kaçınmıştır.¹⁰¹

3.2. John Calvin

Sakramentlerin nasıl anlaşılması gerektiği bağlamında ele alındığında Reformcular arasında sakramentlerin fonksiyonuna yönelik bakış açısında ortak bir yerde birleştikleri görülmektedir.¹⁰² Fakat taraflar arasında Evharistiyada İsa Mesih'in ne şekilde mevcut olduğuna dair meselede anlaşmazlıklar hiçbir zaman giderilememiştir.

Reformun başlarında vefat eden Zwingli'in yarıda bıraktığı tartışmaları halefi olarak adlandırılan John Calvin, Evharistiyada İsa Mesih'in mevcudiyetine ilişkin meseleyi daha farklı bir bakış açısıyla kendine özgün yorumlamıştır. Calvin, İsa Mesih'in "*Bu benim bedenim*" sözlerinden yola çıkarak Evharistiyada İsa Mesih'in etinin yenildiğini ve onun bedeni aracılığıyla hayat alındığını ifade ederek Hıristiyanların yaşamlarında Mesih'in olması için, ruhlarının ekmek ve şarabı alarak onun bedeni ve kanıyla beslenmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰³ Yalnız Calvin bu ifadeleri ile Mesih'in fiziki varlığına aksine bu birleşmenin Kutsal Ruh'un vasıtası ile manevi olarak gerçekleştiğini ileri sürmüştü ve "*Bu benim bedenim*" pasajının manevi olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur.¹⁰⁴

Evharistiyada İsa Mesih'le bütünleşmenin ruhsal bir birliktelik olduğu konusunda ısrarcı olmuştur. Bu görüşleri ile Calvin, Zwingli'nin iddia ettiği Evharistiyanın İsa Mesih'i anmak için yapılan bir ayin olduğu şeklindeki görüşlerinden ayrılarak Mesih'in Evharistiyada manevi (spiritual) olarak var olduğunu öne sürdüğü bir doktrin geliştirmiştir.¹⁰⁵

101 Scaer, "Did Luther and Melanchthon Agree on the Real Presence", 144; Irene Dingel, "Melanchthon's Efforts for Unity between the Fronts: the Frankfurt Recess", *Philip Melanchthon Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, ed. Robert Kolb vd. (Göttingen: Vandenhoeck- Ruprecht, 2012), 136.

102 McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 172.

103 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battles (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006) 2/1369-70.

104 Mathison, "The Lord's Supper", 666-667.

105 "Christocentric-Pneumatological," olarak da tanımlanmaktadır. I. John Hesselink, "Calvin's Theology", *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 87.

Burada Calvin ile Melanchthon'un ayrıştığı noktaları ifade etmek zor olacaktır. Çünkü hem Calvin hem Melanchthon'un Evharistiya anlayışı süreç içerisinde aşamalı olarak şekillenmiştir. Melanchthon, Luther'in Evharistiya anlayışını benimserken yıllar içerisinde bu meselede bazı noktalarda fikir değişikliğine gittiğinde Calvin'in görüşü ile örtüştüğü görülmektedir. Calvin'in görüşlerinin zaman zaman Zwingli'nin görüşüne zaman zaman da Lutherci görüşe yaklaştığı görülmekle birlikte Melanchthon'un görüşlerinden etkilendiğine dair bulgular bulunmaktadır.¹⁰⁶

Calvin'le Melanchthon fikir ayrılıklarına rağmen her zaman sıcak bir ilişki içerisinde olmuştur. Aralarında dönemin siyasi ve dini konjonktürü gereği bazı fikir ayrılıkları meydana gelse de birbirleriyle diyalog kurmayı sürdürmüşlerdir.¹⁰⁷

Melanchthon'un İsa Mesih'in varlığına ilişkin meselede mekân olarak Mesih'in cennette olduğunu kabul etmekle birlikte Calvin'in aksine *communicatio idiomatum* vasıtasıyla yeryüzünde de mevcut olduğunu savunmuştur. Calvin'e göre ise İsa Mesih cennette olması dolayısıyla yeryüzünde bulunmamaktadır. Bu bağlamda İsa Mesih'le bütünleşmenin gerçekleşebilmesi adına inananların kalpleri Mesih'e yükseltilmelidir.¹⁰⁸

Evharistiyada İsa Mesih'in varlığına ilişkin meselede Melanchthon, katı Lutherci görüşlere sahip din adamları tarafından "Kalvinist" olmakla suçlandığında ise hiçbir zaman Calvin'le aynı görüşleri paylaştığını ifade etmemiştir daha ziyade aksi beyanlar vermiştir.¹⁰⁹

106 Richard A. Mülle, "From Zürich or from Wittenberg? An Examination of Calvin's Early Eucharistic Thought", *Calvin Theological Journal* 45 (April-November 2010), 254.

107 Selderhuis, "Martin Luther and John Calvin", 154-156.

108 John Calvin, "Short Treatise On The Holy Supper Of Our Lord Jesus Christ", *John Calvin: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger (Philadelphia: Scholars Press, 1975), 530; Wengert, "Philip Melanchthon's 1557 Lecture on Colossians 3 :1 – 2", 218; Janse, "Calvin's Doctrine of The Lord's Supper", 154; Joel R. Beeke, "Calvin on Piety", *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 135.

109 1559 yılında Heidelberg'de gerçekleşen oturumda Gnesio Luthercilerin baskısına rağmen açıkça aynı görüşte olmadığını dile getirmiştir. Denys, *Philip Melanchthon's Unique Contribution to Education*, 93.

Teolojik olarak Calvin ile Melanchthon ayrıştığı bir diğer husus Evharistiyada takdis edilen ekmek ve şarabı kimlerin alabileceğine dair meseledir. Bu konuda Luther ve Melanchthon'un aksine Calvin takdis edilen ekmek ve şarabın Evharistiyaya katılan herkese sunulsa dahi sadece İsa Mesih'e inananların alabileceğini (*manducatio impiorum*) belirtmiştir.¹¹⁰ Calvin, Evharistiyada İsa Mesih'le ruhsal bir birliktelik olsa dahi birleşmenin gerçekleştiğini savunduğu için İsa Mesih'e inmayan kafirler için İsa Mesih'le birleşmenin gerçekleşmeyeceğine inanmaktadır.¹¹¹ Melanchthon ise yıllar içerisinde diğer Reformcu gruplarla ortak bir düzlemde buluşmanın temennisi ile de Lutherciliğin bu doktrininden uzaklaşarak *manducatio indignorum* ve *manducatio oralis* doktrinlerini kullanmaktan imtina etmiştir.¹¹²

Sonuç

Melanchthon kendi inanç dünyasını kurarken Reformun öncülerinden fazlasıyla etkilenmiş ve Aziz Pavlus'un öğretilerini benimsemiştir. Kutsal Yazılara ve Kilise Babalarının dini geleneklerine sadık kalma noktasında ısrarcı olmuş ve bu hususta Papalığın otoritesine ve dini geleneğine karşı durmuştur. Reform mücadelesine genç yaşında başladığında Luther'in görüşlerinden etkilendiği de bilinmektedir. Yalnız yıllar içerisinde Alman toplumunda yaşanan köylü savaşı, dinsel radikalizm birtakım sosyal, dini ve siyasi gelişmeler onun fikri bir dönüşüm geçirmesine sebebiyet vermiş ve Luther'den daha farklı bir yol çizerek dini meselelere ve geleneksel öğretilere farklı yorumlar getirmiştir.

Makalenin asıl konusunu teşkil eden Evharistiya ayini ile ilgili olarak görüşleri incelendiğinde ise onun bu konudaki fikrî dönüşümü üzerinde birtakım kişilerin etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Evharistiyada Kutsal Yazıların literal yorumunu esas almış olan Melanchthon'un Oecolampadius'un kendisi için Evharistiyayla ilgili yazdığı metni okuması üzerine kut-

110 Epitome, "VII. Lord's Supper" *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* ed. ve çev. Theodore Gerhardt Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 481-482; Michael Beintker, "Eucharist/Communion (Reformed Theology)" *Encyclopedia of Theology and Religion: Religion Past- Present*, ed. Hans Dieter Betz vd. (Leiden- Boston: Brill, 2007), 4/635.

111 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1406.

112 Scaer, "Did Luther and Melanchthon Agree on the Real Presence", 144; Dingel, "Melanchthon's Efforts for Unity between the Fronts: the Frankfurt Recess", 136.

sal metinlerdeki Evharistiyaya dair pasajların literal yorumunu sorgulamaya başladığı düşünülmektedir.

Melanchthon'un bu konuda irtibat halinde bulunduğu kişilerden biri John Calvin'dir. Calvin'in tarih sahnesine çıkmasıyla yeni gelişmelerin yaşandığı Evharistiya tartışmalarında onun Evharistiyada İsa Mesih'in manevi olarak var olduğunu savunması, Melanchthon'u İsa Mesih'in Evharistiyada ne şekilde var olduğuna ilişkin açıklama yapmaya itmıştır. Her ne kadar Calvin'le aynı görüşleri paylaşmadığını bildirirse de yakın bir görüşe sahip olduğu düşünülmektedir.

1540'larda tartışılan komünyonun kalan ekmeğe ve şarapta İsa Mesih'in varlığını sürdürdüğüne dair inanç ve kutsanmış ekmeğin Tanrı olduğuna dair ithamlar onda ekmeğe tapınılması noktasında endişe yaratmıştır. Katoliklere karşı çıktığı bu önemli meselede Reformcuların da ekmeğe tapmaya götüren bu söylemleri, putperest tavırları Melanchthon'u korkutmuştur. Bu türde eylemlerin Mesih'in öğretilerinden ve Evharistiya ayininin icra edilme amacından saptırıldığını ve inançlı Hıristiyanları şirk koşmaya götürerek putperestlik barındırdığını iddia etmiştir. Bu endişeleri onun her iki taraftan uzaklaşmasına ve kendine her iki tarafta da yer bulamamasına sebebiyet vermiştir. Aslında o birçok konuda olduğu gibi düşünce dünyasında yer edinen meselelerde Kutsal Yazılara ve Kilise Babalarına sadık kalarak kendi özgün yorumunu oluşturmuştur.

O, İsa Mesih'in Evharistiyada gerçekten var olduğunu savunurken İsa Mesih'in mekân olarak cennette olmasına rağmen Mesih'in bedeninin her yerde yeryüzünde de mevcut olduğunu savunmuş fakat diğer bazı Lutherçilerden farklı olarak İsa Mesih'in beşerî tabiatıyla değil de iki tabiatın birbiriyle iletişimi (communicatio idiomatum) aracılığıyla inananlarla birlikte olduğunu ileri sürmüştür. Melanchthon, İsa Mesih'in Evharistiyada gerçek varlığına vurgu yaparken Tanrısal varlık olan İsa Mesih'in beşerî tabiatının ilahi tabiatıyla gerçekleştirdiği tözsel bir dokunuşu ve iletişimini anlatmaktadır. Mesih gökte dahi olsa fiziki olarak inananların ruhsal olarak Evharistiya vasıtasıyla aşkın bir temas kurmaktadır. O, Yeni Ahit'teki "*Bu benim bedenim*" sözlerinin literal yorumunu bırakmadan İsa Mesih'in Evharistiyada gerçekten ilahi ve manevi olarak var olabileceğini ifade etmek istemiştir.

Melanchthon'un ölümünden sonra da onunla ilgili eleştiriler devam edegelmiştir. O, risale ve eserlerinde yaptığı birtakım değişiklikleri öğrencilerinin ve Hıristiyan toplumunun anlayabilmesi noktasında açıklayıcı ve kolaylaştırıcı etkisi olması adına gerçekleştirdiğini savunmuştur. Meydana gelen krizlere karşı ahlakî cevaplar geliştirebilmek için çabalamıştır. Şu da bir gerçektir ki Melanchthon her daim uzlaşmacı ve ılıman bir tavır sergilemiş ve bu uğurda ihtilaflardan çekinerek köklü dini gelenek içerisinde yeni bir dogma tesis ettiğine dair ithamlarla anılmaktan çekinmiştir.

Son olarak Melanchthon'un Mesih'in Evharistiyadaki varlığına ilişkin düşüncelerini ifade etme hususunda ihtilaftan kaçınma amacından dolayı ihtiyatlı davrandığı açıktır. O yaşamının sonlarına doğru dönemin konjonktürü gereği siyasi ve dini meselelerde görüşleriyle yanlış anlaşılmalara mahal vermiş ve bu bağlamda kendini net bir şekilde ortaya koyamamıştır.

Kaynakça

- Arand, Charles P. vd. *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord*. USA: Fortress Press, 2012.
- Aydın, Fuat. "Maksimüs The Confessor ve Diyotelit Kristolojisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (Nisan 2010), 48-70.
- Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/340-345. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bayrakdar, Mehmet. *Bir Hıristiyan Doğması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Beeke, Joel R. "Calvin on Piety". *The Cambridge Companion to John Calvin*. ed. Donald K. McKim. 125-152. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Beintker, Michael. "Eucharist/Communion (Reformed Theology)". *Encyclopedia of Theology and Religion: Religion Past- Present*. ed. Hans Dieter Betz vd. 4/635-636. Leiden- Boston: Brill, 2007).
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battles. 2 Cilt. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Calvin, John. "Short Treatise On The Holy Supper Of Our Lord Jesus Christ". *John Calvin: Selections from His Writings*. ed. John Dillenberger. 507-541. Philadelphia: Scholars Press, 1975.
- Cross, Richard. *Communicatio Idiomatum: Reformation Christological Debates*. USA: Oxford University Press, 2019.
- Denys, Edward P. *Philip Melanchthon's Unique Contribution to Education*. Chiago: Loyola University Chiago, Doktora Tezi, 1973.
- Dingel, Irene. "The Creation of Theological Profiles: The Understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord". *Philip Melanchthon Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*. ed. Robert Kolb vd. 263-281. Göttingen: Vandenhoeck- Ruprecht, 2012.
- Erbaş, Ali. *Hıristiyan Ayinleri*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998.

- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 1999), 439-453.
- Faber, Riemer A. "Philipp Melanchthon 1497-1560". *Clarion* 46/21 (October 1997), 461-463.
- Faber, Riemer A. "Philipp Melanchthon on Reformed Education", *Clarion* 47/18 (September 1998), 428-431.
- Fairbairn, Donald.- M. Reeves, Ryan. *Story of Creeds and Confessions: Tracing the Development of the Christian Faith*. USA: Baker Academic, 2019.
- Hagenbach, Karl Rudolf. *A Text Book of the History of Doctrines*, 2 Cilt. New York: Sheldon- Company, 1867.
- Hagglund, Bengt. "Melanchthon versus Luther: The Contemporary Struggle". *Concordia Theological Quarterly* 44/2-3 (July 1980), 123-133.
- Hesselink, I. John. "Calvin's Theology". *The Cambridge Companion to John Calvin*. ed. Donald K. McKim. 74-92. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Janse, Wim. "Calvin's Doctrine of The Lord's Supper". *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University* 10/2 (June 2012), 137-163. <https://doi.org/10.2478/v10297-012-0007-3>
- Jensen, Gordon A. "The Wittenberg Concord". *Lutheran Quarterly* 31/2 (Summer 2017), 150-171. <https://doi.org/10.1353/lut.2017.0023>
- Kaufmann, Thomas. "Eucharist/Communion (Reformation)". *Encyclopedia of Theology and Religion: Religion Past- Present*. ed. Hans Dieter Betz vd. 4/626-629. Leiden- Boston: Brill, 2007.
- Kolb, Robert. *Martin Luther Confessor of the Faith*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Kolb, Robert. "The Critique of Melanchthon's Doctrine of the Lord's Supper by his "Gnesio-Lutheran" Students". *Philip Melanchthon Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*. ed. Robert Kolb vd. 236-262. Göttingen: Vandenhoeck- Ruprecht, 2012.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Küçük, Abdurrahman – Tümer, Günay. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Manschreck, Clyde L. *Melanchthon: The Quiet Reformer*. Nashville: Abingdon Press, 1958.
- Manschreck, Clyde L. "Preface". *Loci Communes 1555 Melanchthon on Christian Doctrine*. ed. Clyde L. Manschreck. vii-xxiv. The United States of America: Oxford University Press, 1965.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*. West Sussex: John Wiley- Sons Publication, 2012.
- McGrath, Alister E.- C. Marks, Darren. "Protestantism: The Problem of Identity". *The Blackwell Companion to Protestantism*. ed. Alister E. McGrath- Darren C. Marks. 1-20. USA: Blackwell Publishing, 2004.
- McKim, Donald K. "Manducatio İmpiorum". *Westminster Dictionary of Theological Terms*. USA: Westminster John Knox Press, 1996.
- Melanchthon, Philip. *Loci Communes 1555 Melanchthon on Christian Doctrine*. ed. Clyde L. Manschreck. New York: Oxford University Press, 1965.
- Mülle, Richard A. "From Zürich or from Wittenberg? An Examination of Calvin's Early Eucharistic Thought". *Calvin Theological Journal* 45 (April-November 2010), 243-255.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Olgun, Hakan. "Protestan Ahlaklığı Sorunu ve Philip Melanchthon". *Milî ve Nihal* 2/1 (Ocak 2005), 115-144.
- Ökten, Kaan H. *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihinin Giriş*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.
- Richard, James William. *Philip Melanchthon The Protestant Preceptor of Germany 1497-1560*. London: G.P. Putnam's Sons, 1902.
- Rupp, Horst F. "Philipp Melanchthon". *Prospects* 26/3 (September 1996), 610-621. <https://doi.org/10.1007/BF02195060>
- Scaer, David P. "Did Luther and Melanchthon Agree on the Real Presence". *Concordia Theological Quarterly* 44/2-3 (July 1980), 141-147.
- Scheible, Heinz. "Luther and Melanchthon". *Lutheran Quarterly* 4/3 (Autumn 1990), 317-339.

- Selderhuis, Herman J. "Martin Luther and John Calvin". *The Southern Baptist Journal of Theology* 21/4 (Winter 2017), 145-161.
- Steiger, Johann Anselm. "Transubstantiation". *Encyclopedia of Theology and Religion: Religion Past- Present*. ed. Hans Dieter Betz vd. 13/78-79. Leiden- Boston: Brill, 2007.
- Stump, Joseph. *Life of Philip Melanchthon*. New York: Pilger Publishing, 2018.
- Stupperich, Robert. *Melanchthon*. çev. İhsan Sarı. Bornova: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1999.
- Tafilowski, Ryan. "Marburg Colloquy". *Encyclopedia of Martin Luther and the Reformation*. ed. Mark A. Lampert. 2/498-500. Maryland: Rowman- Littlefield Publishers, 2017.
- Tarakçı, Muhammet. *Protestanlıkta Sakramentler*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. ed. ve çev. Theodore Gerhardt Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 16. Basım. 1987.
- Wengert, Timothy J. "Beyond Stereotypes: The Real Philip Melanchthon". *Philip Melanchthon, Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer*. ed. Timothy J. Wengert. 9-31. England: Ashgate Publishing, 2010.
- Wengert, Timothy J. "Luther and Melanchthon on Consecrated Communion Wine (Eisleben 1542-43)". *Philip Melanchthon, Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer*. ed. Timothy J. Wengert. 24-42. England: Ashgate Publishing, 2010.
- Wengert, Timothy J. "Melanchthon and Luther/ Luther and Melanchthon". *Philip Melanchthon, Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer*. ed. Timothy J. Wengert. 55-88. England: Ashgate Publishing, 2010.
- Wengert, Timothy J. "Philip Melanchthon on Bible Translation and Commentaries". *Lutheran Quarterly* 33/1 (Spring 2019), 26-45. <https://doi.org/10.1353/lut.2019.0012>
- Wengert, Timothy J. "Philip Melanchthon's 1557 Lecture on Colossians 3:1-2 Christology as Context for the Controversy over the Lord's Supper". *Philip Melanchthon, Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer*. ed. Timothy J. Wengert. 209-235. England: Ashgate Publishing, 2010.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

الأصول التشريعية لتحريم الربا في صدر الإسلام

İSLAM'IN ERKEN DÖNEMİNDE RİBÂ YASAĞININ
ŞER'Î TEMELLERİ

LEGISLATIVE PRINCIPLES FOR THE PROHIBITION
OF USURY IN THE EARLY ERA OF ISLAM

Doç. Dr. Ahmad HERSH

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku, Ankara/Türkiye,
ahmad.hersh@asbu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0818-7319>

Doç. Dr. Mahmut SAMAR

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku, Ankara/Türkiye,
mahmut.samar@asbu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0268-9115>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444166>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Ekim 2022 / 31 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06 Aralık 2022 / 06 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 565-604

Cite as / Atıf: Hersh, Ahmad-Samar, Mahmut. "İslam'ın Erken Döneminde Ribâ Yasağının Şer'î Temelleri [Legislative Principles For the Prohibition of Usury in the Early Era of Islam]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 565-604.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Yazar(lar) / Author(s): Ahmad HERSH – Mahmut SAMAR

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AH (%55), MS (%45)

Veri Toplanması / Data Collection: AH (%60), MS (%40)

Veri Analizi / Data Analysis: AH (%50), MS (%50)

Makalenin Yazımı / Writing up: AH (%55), MS (%45)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AH (%35), MS (%65)

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

الملخص

تهدف هذه المقالة إلى دراسة أصول تحريم الربا في التشريع الإسلامي وبيان أبرز صورته العملية التطبيقية، كذلك تهدف إلى دراسة أهم العقود الربوية التي كانت شائعة في صدر الإسلام، وأصول تحريمها، كما تهدف الدراسة إلى بيان أسس عقود المبادلات والنصوص المتعلقة بها من الكتاب والسنة. ولتحقيق غايات الدراسة فإن الباحث استخدم المنهج الاستقرائي بالاطلاع على عدد كبير من النصوص الشرعية والكتب والدراسات ذات العلاقة بموضوع الربا؛ لتقديم رؤية شاملة حول الربا في التشريع الإسلامي، ومن ثم اتبع الباحث المنهج الاستنباطي لتحليل حكمة تحريم الربا وتقسيمات الربا وآلية عقود التبادل وما ترتب عليها من أحكام وبيان الأمثلة والتطبيقات لها والربط فيما بينها. وقد تناولت الدراسة عددا من الموضوعات أهمها الربا ومفهومه وعلته الفقهيّة، وتقسيماته من جهات مختلفة، وسبب تحريمه ديانة واقتصاديا، والعقود والأعمال والخدمات القائمة على الربا، وبدائل العقود والمعاملات الربوية في الإسلام وأهميتها، وضوابط عقود الصرف لمنع الربا، وغيرها من الموضوعات ذات العلاقة.

الكلمات المفتاحية: الفقه الاسلامي، الاقتصاد الإسلامي، ربا الجاهلية، ربا الديون، العقود

Öz

Bu çalışma, İslam hukukunda ribâ/faiz yasağının temellerini ortaya koymayı ve faizin en çok bilinen ve uygulanan şekillerini açıklamayı hedeflemektedir. Ayrıca İslam'ın erken döneminde yaygın olan en önemli ribevî akitleri ve bu akitlerin yasaklanmasının dayanaklarını, ivazlı/bedelli akitlerin esaslarını ve bunlarla ilgili Kitap ve sünnetteki nasları incelemek de çalışmanın hedefleri arasındadır. Bu hedefleri gerçekleştirmek üzere çalışmada öncelikle tümevarım yöntemi kullanılarak İslam hukukunda ribâ hakkında kapsamlı bir bakış açısı sunabilmek için konuyla ilgili çok sayıda şer'î metin (nass), klasik kaynak ve modern çalışma taranmıştır. Buradan hareketle ardından tümdengelim yöntemi takip edilerek ribânın yasaklanmasının hikmeti analiz edildi. Farklı açılardan ribânın sınıflandırılması incelendi. Bedelli akitlerin sistematığı ve akitlerle ilgili hükümler, örnekler ve uygulamaların açıklanması ve aralarındaki ilişki incelendi. Ribâ yani faizin anlamı ve İslam hukukuna göre illeti üzerinde duruldu. Yine farklı açılardan yapılan taksimlere göre ribanın çeşitleri ile dini ve iktisadi açıdan ribanın yasaklanma gerekçesi ele alındı. Ardından ribâyâ dayanan hukuki işlemlerden sırasıyla satım sözleşmeleri, iş ve hizmetler akitleri üzerinde durularak İslam'da faizli akit ve işlemlerin alternatifleri ve bunların önemi ortaya kondu. Son olarak ribâyı önlemek amacıyla yapılan düzenlemeleri göstermek için sarf sözleşmelerinin kuralları ve konuyla ilgili diğer bazı hususlar başta olmak üzere çok sayıda konu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam İktisadı, Cahiliye Ribâsı, Borç Ribâsı, Akitler.

Abstract

This study aims to study the origins of the prohibition of usury in Islamic legislation and to clarify its most prominent practical forms. It also aims to study the most important usurious-based contracts that were common in the early era of Islam, and the origins of their prohibition. The study also aims to clarify the foundations of exchange contracts and the texts related to them. To achieve the objectives of the study, the researcher used the inductive method by looking at a large number of legal texts, books and studies related to the issue of usury. This is to provide a comprehensive vision about usury in Islamic legislation, and then the researcher followed the deductive approach to analyze the reason for prohibiting usury, the divisions of usury, the mechanism of exchange contracts, the consequent rulings, the examples and applications of them, and the link between them. The study reviewed a number of topics, including usury, its divisions, the reason for its prohibition, contracts, works and services based on usury, alternatives to contracts and usurious transactions in Islam, controls of exchange contracts to prevent usury, and other related topics.

Keywords: Islamic law, Islamic economics, usury of pre-Islamic times, usury of debts, contracts.

المدخل

ربما لم تثر قضية نقاشاً وجدلاً منذ القدم بقدر ما أثارته قضية الربا خاصة أنها ارتبطت بالمال والتجارة والتعاملات المالية التي هي قوام عيش الناس وتبادلاتهم في كل العصور والأزمان. ولقد توارثت الأمم موضوع الربا بأشكال مختلفة وأوضاع تتناسب مع قيمهم المجتمعية وطرق معيشتهم المختلفة، ولقد تداخل موضوع الربا بين ما هو اجتماعي واقتصادي وديني نظراً لتأثيراتها الممتدة في مختلف جوانب الحياة. ولقد تطورت الحالة الربوية في المجتمعات من سد حاجات المستهلك الذي يضطر للقرض الربوي إلى قرض يهدف إلى الاستثمار والتجارة مما شكل فارقاً بين عدد من المجتمعات، كما أن القرض خرج من كونه تصرفاً فردياً بسيطاً إلى عقد معقد يحتاج إلى إجراءات عديدة قد تستغرق أياماً أو أسابيع، كما أن القرض الربوي أصبح عقداً مركباً، فهو في الأصل كان بين طرفين والآن أصبح المال من طرف والمنظم للعقد طرف والمقترض طرف ثالث، ولا شك أن القرض الربوي أخذ شكلاً مؤسسياً بين بنك أو مؤسسة مالية أو شركة مختصة من جهة وبين المقترض سواء أكان فرداً أو مؤسسة أخرى تحتاج إلى التمويل. كل هذا التطور والتغير أحدث أشكالاً وإشكالاتاً اجتماعياً واقتصادياً حرص الكتاب والمحللون دراسة أبعادها سيما البعد الفقهي والشرعي في الموضوع.

مشكلة الدراسة

على الرغم من انتشار التعامل الربوي في عصرنا الحاضر وامتداد التعامل به في مختلف نواحي الحياة مع تعدد صوره وأشكاله وسهولة الحصول على القرض الربوي إلا أن الفقهاء والكتاب المسلمون ما زالوا يرفضون العقود الربوية ويعدون منها من الحرام الذي حرمه الله ونهى عنه رسوله الكريم، وما زال هذا الموضوع يشغل حيزاً علمياً وفلسفياً كبيراً خاصة في جانبه التعليلي، والحكمة التي أرادها الله من تحريم الربا.

يحاول هذا البحث تقديم قراءة لرؤية الإسلام للربا وأصوله وعقوده والحكمة من تحريمه وتقسيماته وتصنيفاته بحسب البدايات الأولى للإسلام، وبيان ما كان عليه الأمر حين ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، استقرأت الدراسة بعض أحوال أهل المدينة ومكة أيام الجاهلية في تعاملاتهم الربوية وأهم التطبيقات الربوية التي كانت سائدة آنذاك. وقد طرحت الدراسة التساؤلات الآتية: ما الأصول التشريعية لتحريم الربا في صدر الإسلام؟ وما أبرز تطبيقاته في المجتمعات؟ وما أهم العقود التي كانت شائعة في صدر الإسلام؟ وما المنظور الشرعي للربا؟ وما الحكمة التشريعية من تحريمه؟ وما البدائل التي قدمتها التشريعات الإسلامية عوضاً عن التعامل الربوي؟

لما كان موضوع الربا واسعاً ومتعدد الاتجاهات من حيث الاجتهادات في تقسيماته وتصنيفاته ومسمياته وفروعه وعقوده واستدلالاته، وتطور العقود التي يكتنفها الربا مع تطور الإنسان، ومضي الزمان، فإن الباحث سيتناول أبرز ما كان عليه الأمر في صدر الإسلام خاصة مع البدايات الأولى للتشريع الإسلامي، وقد هدف إلى ما يأتي: بيان الأصول التشريعية لتحريم الربا في صدر الإسلام، وإبراز تطبيقات العقود الربوية في المجتمعات، واستجلاء أهم العقود التي كانت شائعة في صدر الإسلام، وتوضيح المنظور الشرعي للربا، وبيان الحكمة التشريعية من تحريمه، وإبراز البدائل التي قدمتها التشريعات الإسلامية عوضاً عن التعامل الربوي.

ولتحقيق غايات الدراسة فإن الباحث استخدم المنهج الاستقرائي بالاطلاع على عدد كبير من النصوص الشرعية والكتب والدراسات ذات العلاقة بموضوع الربا في القديم والحديث لتقديم رؤية نظرية حول الربا وتقسيماته وأنواعه لتشكيل بناء معرفياً مختصراً. ومن ثم اتبع الباحث المنهج الاستنباطي لتحليل حكمة تحريم الربا وتقسيمات الربا وبيان الأمثلة والتطبيقات لها والربط فيما بينها واستجلاء العقود الربوية ومدى تطابقها مع المفهوم الأساس للربا.

أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة، فقد تناولت عدد من الدراسات موضوع الربا من جوانب مختلفة، من هذه الدراسات:

دراسة سامي سويلم، (٢٠١٦): اقتصاديات ربا الفضل: نحو نموذج تحليلي موحد لأنواع الربا: مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٢٩، ع ٣، ص ١٨٣-٢٠٣. هدفت هذه الدراسة إلى اقتراح نموذج؛ وذلك لتحليل الجوانب الاقتصادية لربا الفضل، استنادا لما ذكره العلماء أمثال ابن رشد والغزالي حول حكم تحريم ربا الفضل.، وقدمت الدراسة استنتاجات عبر النموذج المقترح مفادها أن ربا الفضل يمكن أن يؤدي إلي ارتفاع الأسعار وسوء توزيع الثروات والدخول، واستعرضت بعض الآثار الاقتصادية السلبية المترتبة عليه. وناقش الباحث الاختلالات الاقتصادية الناشئة عن الربا من منبع واحد سواء في ربا الفضل أو ربا النسيئة، واستعرضت الدراسة عددا من الموضوعات مثل الفرق بين الربا والبيع، ومنهج التشريع في المعاملات، والسلع الضرورية وغير الضرورية.

دراسة عبدالرحيم الساعاتي (٢٠١٢): العلة الاقتصادية لتحريم ربا النسيئة والفضل، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٢٥، ع ٢، ص ٣٣-٧٥. هدفت هذه الدراسة إلى البحث في علة تحريم ربا النسيئة والفضل من منظور اقتصادي، كذلك سعت إلى الوقوف على العلة الاقتصادية لضوابط المبادلات للأصناف الستة التي وردت في ربا البيوع، وقد خلصت الدراسة إلى أن هذه الأصناف هي من النقود السلعية لتوفر الشروط المهمة واللازمة لها لأداء عمل النقود ووظائفها، وعللت الدراسة المقاصد الشرعية لتحريم ربا القروض وربا البيوع، مشيرة إلى أنها تحقيق العدل في المعاملات ومنع الظلم وكذلك السرف لكافة الأطراف المتبادلة، كذلك استنتجت الدراسة أن العلة الاقتصادية اتفقت مع العلة الفقهية لتحريم ربا القروض وهي الفضل الخالي من العوض أو من القيمة المضافة نتيجة الزمن. واختلفت عن العلة الفقهية في ربا البيوع فقد اعتبرت أن العلة في الأصناف الستة هي الثمنية؛ لأن الأصناف الستة كانت نقودا سلعية، وانتهت إلى أن انطباق أحكام الربا على كل النقود السلعية والائتمانية الحاضرة والمستقبلية.

دراسة خالد بن عبد الرحمن المشعل (٢٠٠٨): الفائدة والربا: شبهات وتبريرات معاصرة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ٨٠. مجلة البحوث

الفقهية المعاصرة، العدد ٨٠. هدف هذا البحث إلى توضيح أبرز النظريات والآراء بموضوع الربا وتقييمها، كما سعت الدراسة إلى بيان العلاقة بين الفائدة والربا، حيث عرض الباحث التبريرات ومناقشة الفروض والنظريات بعد تقديمها وعرضها. وقدم الباحث عرضا مفصلا للشبهات والنظريات المطروحة ذات الصلة. وخلص الباحث إلى أن مبادئ الاقتصاد الإسلامي ترفض استخدام سعر الفائدة كسعر خصم تخصصم بها للقيم الآجلة لإيجاد قيمتها الحاضرة، كما أنها تفرق بين القيم الحاضرة والقيم الآجلة للمبالغ النقدية، وتقيم للزمن قيمة مالية ولكن في باب آخر غير موضوع القروض والاقتراضات. ورأت الدراسة أن مكافأة رأس المال الحالي المقدم للإنتاج التي تتم من خلال الفائدة المسبقة لم تدرك أن هذه المكافأة التي قد تكون صورة ضارة وغير ملائمة إذ تبدو هذه الفائدة وهمية بل سالبة بالنسبة لصغار المدخرين والمودعين عندما يكون معدل التضخم أسرع من معدل الفائدة.

دراسة، محمد رامز العزيمي (٢٠٠٤)، تحريم الربا في الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية، عمان- الأردن، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط ١. حيث هدفت الدراسة الى بيان حقيقة الربا وموقف الحضارات القديمة والديانات السماوية منه، وناقش الباحث موقف الحضارات المختلفة عبر التاريخ، ثم فصل حكم الربا في المسيحية واليهودية مبينا أن الربا محرّم فيهما، وأفرد ثلاثة فصول لتحريم الربا في الإسلام مناقشا مراحل التحريم، وتحريم الربا في القرآن والسنة والفقه الإسلامي، وأنواع الربا وعلل التحريم والبيوع المحرمة وغير ذلك من موضوعات متصلة ثم تحدث عن نشأة الأعمال المصرفية والفوائد الربوية ثم عن أضرار الربا الاجتماعية والاقتصادية ومن جهات متعددة. وأكد الباحث على حقيقة أن الإسلام حرّم على المسلمين ما غلب الضرر لشيء ما على نفعه أو إذا تساوى ضرر الشيء مع نفعه، فدرء مفسدة أولى من أن تجلب منفعة أو مصلحة.

دراسة رفيق المصري ومحمد الأبرش (٢٠٠١)، الربا والفائدة - دراسة اقتصادية مقارنة، الناشر: دار الفكر- دمشق. ناقشت هذه الدراسة بأسلوب مقارن

موضوع الربا والفائدة، حيث تناولت نظريات فائدة القروض وما تعلق بها من منظور إسلامي بداية، كما ناقشت الدراسة مفهوم الفقهاء القدامى لكلمة الفائدة، وحكم الربا في الإسلام مع التركيز على مفاهيم المضاربة والقرض والحطيطة للتعجيل والبيع الأجل، وقيمة الزمن في الإسلام. كما ناقشت موضوع التفضيل الزمني وآراء الفقهاء الأوائل والمعاصرين وآراء الاقتصاديين. وبحثت الدراسة في إيجابيات فائدة القرض وأضرارها، وكذلك ناقشت نظريات الفائدة والمآخذ عليها، ونظرة الشريعة لها، كما أفردت الدراسة نقاشاً لحكمة التحريم أو التحليل في الصور المختلفة. وناقشت الدراسة كذلك الفرق بين الربا والفائدة في الفكرين الإسلامي والرأسمالي، وناقشت الدراسة وجود اقتصاد بمعدل فائدة يساوي صفراً. وعرضت الدراسة نظريات الفائدة في التفضيل الزمني بحسب علم الاقتصاد الحديث، كما ناقشت الدراسة موضوع اختلاف معدلات الفائدة. وحاولت الدراسة أن تظهر بأسلوب أقرب للمناظرة مدى التباين بين النظرة الإسلامية والاقتصادية الغربية للفائدة والربا بمنظور اقتصادي.

ما الإضافة التي يريد الباحث أن يقدمها؟

يلحظ الباحث خلطاً واضحاً بين الأنواع الربوية عند بعض الباحثين، كذلك هناك استشكال معرفي لأسس التحريم ومدى دقة فهم الأصول التي بناءً عليها حُرِّم العقد الربوي، ومع وجود كثرة الدراسات التي تناولت الموضوعات من جوانب متعددة فقهية أو اقتصادية أو تاريخية إلا أن الموضوع ما زال بحاجة لتقديمه بطريقة أكثر مرونة مع أمثلة تطبيقية خاصة أن ثمة عقود ربوية بدأت تتسلل إلى أسواق المسلمين بطرق باطنها الربا وظاهرها بيوع تحقق النفع والمصالح. لذا فإن بيان الأصول التشريعية لتحريم الربا في صدر الإسلام بات أمراً مهماً للبناء النظري ومحوالة فهم تطبيقات العقود الربوية في المجتمعات. كما أن الدراسة تحاول استجلاء أهم العقود التي كانت شائعة في صدر الإسلام مع بيان المنظور الشرعي لها. ومع تعدد الآراء حول حكم التحريم للربا فإن هذه الدراسة تحاول تقديم اجتهاد بهذا الخصوص مع إبراز البدائل التي قدمتها التشريعات الإسلامية عوضاً عن التعامل الربوي.

تقسيمات البحث: وقد قسّم الباحث موضوع الدراسة إلى محاور عدة هي: مفهوم الربا لغة واصطلاحاً، وتوضيح أبرز تطبيقات الربا في الجاهلية، ومن ثم تناولت الدراسة تحريم الإسلام للربا، وتقسيمات الربا في الفقه الإسلامي مع بيان الأمثلة على ذلك، وإيضاح المقصود بربا البيوع وربا الديون، ثم بيان حكمة تحريم ربا البيوع، وبيان بعض العقود والبيوع الربوية مثل النهي عن بيعتين في بيعة، وتحريم بيع العينة وتقييد بيوع الجزاف، والنهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة، ثم تناولت الدراسة تحريم الأعمال والخدمات القائمة على الربا، وبعض بدائل العقود والمعاملات الربوية في الإسلام مثل عموم البيوع والتجارة، وتشريع القرض الحسن والحضّ عليه، والإهداء والعطاء والصدقات، ثم تناولت الدراسة ضوابط عقود الصرف لمنع الربا مثل أن تكون المماثلة والتقابض شرطاً عند تساوي الجنس في الأموال الربوية، والمفاضلة مباحة والتقابض شرطاً عند اختلاف الجنس، ثم استعرضت الدراسة محور الاستقرار النقدي بعيداً عن المضاربات والمقامرات، وختمت الدراسة بالنتائج والتوصيات والمراجع.

١. مفهوم الربا

الربا في اللغة: الزيادة، يقال: ربا الشيء يربو، ومنه قوله تعالى: «اهْتَرَّتْ وَرَبَتْ» (الحج، ٥/٢٢) أي زادت، ربوا ويربوا نما وزاد، ويقال ربا المال زاد وعلا وارتفع، وأربى على الأربعين ونحوها زاد وأخذ أكثر مما قدّم وأعطى، وأتى الربا أو عمل به، والربا: الفضل والزيادة، وأربى فلان إذا عامل في الربا.^١

أما عند الفقهاء فالربا له ثلاثة معانٍ اصطلاحية، المعنى الأصلي هو ربا القروض ويسمى ربا النسئة فهو الزيادة في القرض بحسب المبلغ والمدة، وهو ما يسمى بالفائدة على القرض التي تتأثر بمقدار النسبة والزمن، أما المعنيان التابعان

١ الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٧/٧٢. وانظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (مصر: دار الدعوة، بلا تاريخ)، ١/٣٢٦.

فيختصان بربا البيوع وهما ربا النساء و ربا الفضل: أما الأول: ربا النساء فهو الربا الحاصل بالتأخير أو التأجيل فإذا باع أو قام بعملية صرف دنانير ذهبية من عملة أحد البلدان بدنانير ذهبية من بلد آخر فوجب أن يكون بدل كل منهما مساويا للآخر في الوزن والعيار، كما وجب التقابض في المجلس دون تأجيل، وأما الثاني فهو ربا الفضل فهو زيادة الكم في مبادلة دنانير ذهبية بدنانير ذهبية أخرى مع زيادة أحد البدلين على الآخر، في مبادلة فورية لا تأجيل فيها ولا تأخير لأي من البدلين.^٢ وبعبارة أخرى الربا هي المعاملة التي يشترط فيها الفضل الخالي عن العوض، وبالمنظور الاقتصادي هي مبادلة المال بالمال متفاضلا.^٣

وما بين المعنى اللغوي والاصطلاحي اشتراك فكلاهما يعطي معنى الزيادة والفضل، حتى إن كثيرا من الكتاب عرفوها ابتداء بأنها الزيادة، وقد أخذ أحد أنواع الربا اسمه من المعنى اللغوي وهو ربا الفضل، كما أن النسيئة أصلا بمعنى الزيادة.

٢. الربا في الجاهلية

كان العرب يتعاملون بالربا قبل الإسلام، ومما ساعد على انتشاره اشتغالهم بالتجارة، خاصة في المدن الكبرى كمكة والمدينة والطائف، وكان لليهود الأثر الكبير في تعزيز نشر الربا خاصة في الطائف والمدينة، فقد كانوا يتعاملون بالربا في كل شيء صالح للتعامل سواء أكان نقدا كالذهب والفضة، أم كان شيئا آخر كالقمح والشعير والتمر، وكان الربا يصل لأضعاف مضاعفة.^٤ وكان هذا السلوك شائعا بقصد الاسترباح وجني الأموال ولو كان على حساب الآخرين وعوزهم، وفيه تسيطر فئة الأغنياء وأعيان الناس في المجتمع على الفقراء أو محتاجي المال.

٢ رفيق المصري، الجامع في أصول الربا، (دمشق: دار القلم، الدار الشامية، ١٩٩١، ١٤١٢هـ)، ٩.
Orhan Çeker, Fıkıh Dersleri-1 (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 113

3 Servet Bayindir, "Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *İlahiyat Akademi* 13 (30 Haziran 2021), 9.

٤ محمد رامز عبد الفتاح العزيمي، تحريم الربا في الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية، (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ١٤.

والربا في الجاهلية كان يحصل عندهم في القروض والبيوع المؤجلة، أي يحصل في القروض عند عقدها وعند كل تأجيل لها، كما أنه يقع في البيوع عند كل تأجيل لها،^٥ أما ما يزداد في البدل المؤجل عند عقد البيع سواء كان ثمنا أو ثمنا (مبيعا) فليس بربا محرم وكانوا ربما يتذرعون بحل هذا لاستحلال الآخر، كذلك كانت القروض في الجاهلية بالنقد أو غير ذلك من السلع كالحيوانات أو التمور أو غيرها.^٦

وقد كان ربا الجاهلية نفسه قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلا من الأجل، فحرمه الله، يقول تعالى: «وَإِنْ تُبْتِئُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ» (البقرة، ٢٧٩/٢) وقال تعالى: «وَدَّرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» (البقرة، ٢٧٨/٢) فقد منع الله تعالى أن يؤخذ عوض بدل الأجل، فإذا كان له على رجل ألف درهم مؤجلة فيقوم بالوضع عنه على أن يعجل له بالدفع، وإنما جعل الحط بحذاء الأجل، فكان هذا هو معنى الربا الذي نصّ الله تعالى على تحريمه، ولا يجوز أيضا لو كان عليه ألف درهم حالة فقال له: أجلني وأزيدك فيها مائة درهم، فالزيادة هنا ربا؛ لأن المائة عوض عن الأجل، كذلك الحط من الدين هو في معنى الزيادة؛ إذ جعله عوضا عن الأجل، وهذا هو الأصل في عدم جواز أخذ البدل عن الأجل.^٧

ومن الصور التي كانت في الجاهلية أخذ عائد ربوي شهري على رأس المال المقترض: يقول الرازي: «أما ربا النسئة فهو الأمر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية»، فقد كانوا يدفعون المال على أن يقوموا بأخذ مبلغ معين كل شهر، ويكون رأس المال باقيا، ثم إذا جاء موعد الدين طالبوا المدين برأس المال، فإن لم يستطع المدين أداء الدين عليه زادوا في الحق والأجل. ومن الصور التي كانوا يتعاملون بها ونقلها الرازي أيضا هي أن الدائن منهم يكون له

5 Nihat Dalgın, "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 87.

٦ المصري، الجامع في أصول الربا، ٢٥.

٧ أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، ١٤١٥هـ)، ١/٥٦٦.

على الرجل دينا إلى أجل، فإذا جاء موعد استيفاء الدين طلبه من المدين، فيطلب المدين التأجيل مقابل الزيادة على أصل المال، وهذا عند الرازي هو معنى "الربا أضعافا مضاعفة"، فنهاهم الله عز وجل عن هذا الفعل.^٨

كذلك من الصور التي كانت شائعة في الجاهلية مضاعفة الربا، فقد جاء في تفسير البغوي للآية: يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (البقرة، ٢/٢٧٨)، «قال عطاء وعكرمة: نزلت في العباس بن عبد المطلب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما، وكانا قد أسلفا في التمر، فلما حضر الجذاذ (وقت القطاف) قال لهما صاحب التمر: إن أنتما أخذتما حقا كما لا يبقى لي ما يكفي عيالي، فهل لكما أن تأخذا النصف وتؤخرا النصف وأضعف لكما ففعلا، فلما حل الأجل طلبا، قال السدي: نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا.^٩

ويوضح الطبري مضاعفة الدين في الربا في الجاهلية بقوله: "لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة وفي السن (العمر) يكون للرجل فضل دين، فيأتيه إذا حل الأجل فيقول له: تقضيني أو تزيدني؟ فإن كان عنده شيء يقضيه قضي، وإلا حوله إلى السن التي فوق ذلك، إن كانت ابنة مخاض يجعلها ابنة لبون في السنة الثانية، ثم حقة، ثم جذعة، ثم رباعيا، ثم هكذا إلى فوق، وفي العين (المال من ذهب وفضة وما شابهها) يأتيه، فإن لم يكن عنده أضعفه في العام القابل، فإن لم يكن عنده أضعفه أيضا، فتكون مئة فيجعلها إلى العام القابل مئتين، فإن لم يكن عنده جعلها أربعمئة، يضعفها له كل سنة أو يقضيه، قال: فهذا قوله: «لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة» (آل عمران ٣/١٣٠)."^{١٠}

٨ الرازي، مفاتيح الغيب، ٩/ ٣٦٣.

٩ الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، أبو محمد، البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ١/٣٨٦.

١٠ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، ٧/٢٠٥.

والربا الذي حرمه القرآن الكريم هو كل زيادة في نظير الأجل سواء أكان القرض للاستهلاك أم كان القرض للاستغلال، أي سواء أكان القرض لمال ينفعه في شؤونه من غير اتجاه إلى تنميته واستغلاله أم كان القرض للتنمية والاستغلال؛ لأن النص عام ولأن ربا الجاهلية كما تثبتته الوقائع التاريخية وحال العرب كان كله أو جلّه في القروض الاستغلالية.^{١١}

من هنا يستنتج أن المفسرين القدامى والكتّاب في الاقتصاد الإسلامي قد تناولوا عددا من الصور للحالات الشائعة للتعاملات الربوية حيث كان يحصل الربا في القروض عند عقدها وعند تأجيلها، كما أن الربا قد يقع في البيوع عند تأجيلها، كذلك فإن الربا هو زيادة على أصل مبلغ القرض مقابل الأجل، فهم قد جعلوا للأجل هذا عوضا، ومن الصور التي كانوا يستخدمونها في الجاهلية وتقارب ما يجري في عصرنا أن أصل القرض يسدد في موعده في حين أن الدائن يأخذ مبلغا شهريا (قسط) كعائد ربوي إلا أن الفرق هو أن كثيرا من المقرضين سواء أكانوا أفرادا أو مؤسسات في زماننا يدمجون بين سداد أصل القرض مع المبلغ الزائد فيسدد المقرض قسطا شهريا يشمل الاثني وليس كما في الجاهلية هو يسدد عائد القرض ويبقى الأصل في موعده يسدد. وقد يتحول الدين إلى نعمة على صاحبه فيتضاعف نتيجة العجز عن السداد وهذه من أبشع صور ربا الجاهلية وفيها وقع التشديد في النهي لنكران الموقف وما يتبعه من آثار على المجتمع.^{١٢}

٣. تحريم الإسلام للربا:

جاء الإسلام إلى مجتمع كان يتعامل بالربا بشكل كبير، وعملت التشريعات الإسلامية على غرس العقيدة والقيم من إيمان وتقوى وطاعة لله ورسوله وأخلاق سامية، ثم بدأت آيات الأحكام تشرع للمبادئ الراقية التي أرادها الإسلام للبشرية، باعتبار أن

١١ محمد أبو زهرة، بحوث في الربا، (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠)، ٢٣ .

12 Ali Rıza Gül, "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 717 vd.

الله هو المالك الحقيقي لهذا الكون وأن الإنسان مستخلف فيه وأن جُل تصرفاته في هذا المال يجب أن تكون في حدود ما أمر به وأن يضبط في حدود ما نُهي عنه.

ولقد مهّدت التشريعات الإسلامية لتحريم الربا بفرض الزكاة في أموال الأغنياء وجعلها حقا معلوما للفقراء والمساكين، وحضت على صدقة التطوع في كثير من الآيات، كما حضت المسلمين على التعاون فيما بينهم وقضاء الحاجات وتفريغ الكربات وسد الفاقة في كثير من النصوص، وقد ربّى الإسلام المجتمع الإسلامي تربية خلقية أساسها التراحم والمودة لتستعد النفوس لاستقبال الحكم الذي أراد الله أن يحكم به على الربا.^{١٣}

فقد كان المنهج القرآني متدرجا في معالجته لإشكالية الربا فقد بدأ بمكة المكرمة حيث نزل قول الله تعالى: «وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ ۗ وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (الروم، ٣٩/٣٠). وهذه الآية تعدّ موعظة تمسّ درجة التحريم بشكل خفيف، وبينت أن الربا لا ثواب عليه، ولا خير فيه، وأن الزكاة خير منه، وفي هذا تنبيه للناس للوجهة التي يريدونها اختيار الشارع الحكيم ويرشداهم إليها، أما المرحلة الثانية من مراحل تحريم الربا فكانت درسا وعبرة ذكرها القرآن الكريم من سيرة اليهود حيث حرم الله عليهم الربا، وأنزل عليهم العقوبة بمعصيتهم، قال الله تعالى: «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ وَبِضَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا، وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (النساء، ١٦٠/٤-١٦١)، وهذا فيه تلويح وتعريض بالتحريم لا بالنص الصريح وتمهيد للنهي، فالقرآن لم يوجه الخطاب فيها مباشرة للمؤمنين بالأمر بتركه إلا أن فيها تلميحا بأن الربا قد يحرم على المسلمين كما حرّم على اليهود وأنه غير مرغوب فيه، ثم تلتها المرحلة الثالثة: حيث جاء النهي عن نوع منه جزئيا وهو الربا المضاعف، والذي كان شائعا أضعافا مضاعفة ولم تكن هذه الآية إلا خطوة تدريجية وانتقالية في التشريع، ثم كانت المرحلة الرابعة

١٣ العزيزي، تحريم الربا في الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية، ٥١-٥٢.

التي ختم بها التشريع في الربا وكان النهي القاطع عن كل زيادة عن أصل الدين، حيث يقول تعالى: «اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا» فهي شاملة لكل ربا.^{١٤}

ولقد شتت النصوص الشرعية حربا لا هوادة فيها على الربا وهذا ما توضحه دلالاتها. فمن الآيات التي شنعت على المرابين وأعلنت الحرب على الربا قول الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ». (البقرة، ٢٧٨-٢٧٩)، واعتبر القرآن الكريم الربا سبباً لمحق البركة ومحق المال: يقول الله تعالى: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ، وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ». (البقرة، ٢٧٦/٢).

وقال الطبري في تفسيره للآية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران، ٣/١٣٠): يعني بذلك جل ثناؤه: يا أيها الذين آمنوا بالله ورسوله، لا تأكلوا الربا في إسلامكم بعد إذ هداكم له، كما كنتم تأكلونه في جاهليتكم.^{١٥} ومضاعفة الربا فيه قهر للمدين وإذلاله، لأن فيها أكل ماله بغير حق وتحميلة ما لا يطيق، وفي المضاعفة ظلم مضاعف حيث ينتهك الدائن حرمة ماله دون عناء يذكر مقابل زمن متجدد للمدين غالباً، سيعجز المدين المغلوب على أمره على السداد بل سيقع فريسة العبودية أو بيع ممتلكاته حتى يتخلص من هذا الفحش في التعامل المالي بين الناس؛ لذا كان التوجيه القرآني هو الداعي للتقوى لعل ذلك يكون سبباً للفلاح عند الله.

ولقد وسع الحديث النبوي دائرة حرمة الربا بإدخاله أكل الربا وموكله والشهود والكتبة له في هذه الدائرة، عن عبدالله بن مسعود: «لعن رسول الله -صلى

١٤ محمد خاطر الشيخ، جهاد في رفع بلوى الربا: الفقه الإسلامي والمعاملات المالية المعاصرة، (مصر: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٤)، ١/١١١. وانظر: العزيمي، تحريم الربا في الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية، ٥١-٥٢.

١٥ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٧/٢٠٤.

الله عليه وسلم- آكل الربا، وموكله، وشاهديه، وكاتبه»^{١٦}. فالشمول تعدى العاقدين إلى من كتبه أو عقده، وكذلك الشاهدين على هذه العقد ومن توكل للقيام به نيابة عنه؛ وكأن الحديث النبوي بهذا الشمول يحذر من الاقتراب من أي عقد يشمل ربا أو اقتراض ربوي سواء من العاقدين أو من يقوم بتأمين دعم لإجراء هذا العقد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الشهود أو الكتبة أو الوكلاء أو مسيري العقود.

٤. تقسيمات الربا وأنواعه

تعددت التقسيمات والتسميات الفقهية لأنواع الربا وأقسامها عند الفقهاء والعلماء والكتّاب. فمنهم من تناولها من جانبي ربا البيوع و ربا الديون، ومنهم من قسمها باعتبار مصدر ذكر تحريمها فسماه ربا القرآن الكريم و ربا السنة النبوية، ومنهم من قسمها باعتبار الفترة الزمنية التي اشتهر بها وطبق فيها كرها الجاهلية ومقابلها ربا السنة الذي جاء تحريمه من رسول الله بصدر الإسلام، ومن هذه التقسيمات ما تفرغ إلى ربا النسئة و ربا الفضل، ومنهم من قسمها إلى ربا خفي و ربا جلي بحسب وضوح حكمة التحريم من عدمها، ومنهم من تناول الموضوع من باب العقود الربوية وما التحق بها من تطبيقات ومبادلات هدفت للتحايل للربا، وقد استحسّن الباحث الأخذ بالتقسيم الذي اعتمد بربا الديون و ربا البيوع وما تفرغ عنه:

(a) ربا الدّيون

فقد منع الإسلام ربا الديون أو القروض أو ما اصطلح على تسميته بربا الجاهلية أو ربا القرآن الكريم أو الربا الجلي وهو الزيادة التي يتقاضاها الدائن من مدينه نظير الأجل، وهذا الربا قد يكون بصور منها أن يقرض شخص شخصا آخر مبلغا من المال لزمّن على أن يعيده المقترض مع زيادة على أصله، ومن صور

١٦ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عوّاد معروف، أبواب البيوع، باب ما جاء في أكل الربا، الحديث: ١٢٠٦، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م)، ٥٠٣/٢، صحّحه الألباني وشعيب.

أن يستحق موعد سداد الدين دون أن يقوم المدين بتسديد دينه فيقوم الدائن بزيادة الأجل مع زيادة مقدار الدين.^{١٧}

وقد حذر الإسلام من الربا وحرّمه. يقول الله تعالى حاضاً على تركه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (البقرة، ٢/ ٢٧٨). وقد حرم هذا النوع نظراً لاستغلال حاجات الناس واضطرارهم وما يُسببه من تركز المال والثروات بيد فئة من المجتمع وما ينجم عنه من آثار اقتصادية واجتماعية سلبية. وربا الديون سبب مهم من أسباب الرق فقد كان يصل المدين إلى مرحلة يعجز بها عن سد ما عليه من دين فيصبح عبداً لدائنه ولو كانت للربا إيجابيات عديدة وكانت هذه النقيصة بها لكفتها سبباً للتحريم، وفي عصرنا يصبح المدين مطارداً ومسجوناً وتحجز حرّيته وتباع أملاكه وتدمر أسرته وتشتت أوصال عائلته.

كما أن ربا الديون يجعل المجتمع مستهلكاً، فالمقترض في كثير من الأحيان يريد أن يواكب سلسلة احتياجات وكماليات العصر التي تكاد لا تنتهي مع قصور وضعه المادي على اللحاق بها، فهذا يدفعه للاستهلاك والاقتراض الربوي وهو ما يحل له مشكلة ويدخله في دوامات مشاكل. وليس جديداً القول إن الأزمات المتتالية التي لحقت بالأسواق العالمية كان سببها تلك الآليات الربوية لسير الأسواق مما ألحق الأذى بقسم كبير من الناس.

(b) ربا البيوع

ربا البيوع يعد النوع الثاني من أنواع الربا، فقد حُرّم هذا النوع من الربا بالسنة النبوية، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم: «التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيد، فمن زاد، أو استزاد، فقد أربى، إلا ما اختلفت ألوانه».^{١٨} وألوانه

١٧ أبو زهرة، بحوث في الربا، ٢٣.

١٨ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، الحديث: ١٥٨٨، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٤م)، ٣/ ٢١١.

بمعنى أجناسه، وقد ضبطت الشريعة التبادلات للأصناف الربوية بقيدين أولهما: ما يتعلق بالقبض بنفس العقد مهما اختلفت الأصناف أو تشابهت، وثانيهما: ما يتعلق بالمماثلة بالمقدار أو الوزن إن كانت السلعتان من نفس الجنس. ويقسم ربا البيوع إلى نوعين: ربا الفضل و ربا النسيئة، وتفصيل نوعي ربا البيوع فيما يأتي:

* ربا الفضل: وهو بيع أحد الأصناف الربوية بنفس جنسها مع زيادة، ومثالها: بيع ٣ كيلو من التمر من نوع ما ب ٥ كيلو تمر من صنف آخر، وهذا يشمل الأصناف الربوية مثل الملح والتمر والشعير والحنطة والذهب والفضة، وقد ضُم إليها الأقوات الأساسية مثل الرز والسكر وغيرها عند من يرى علة الربا الطعمية والشمسية، أما من يرى أن العلة هي الكيل والوزن فيضم كل ما كان يباع كيلا أو وزنا إلى هذه المواد.¹⁹

* أما ربا النسيئة: وهو بيع أحد الأصناف الربوية بجنسها أو غير جنسها إن اتفقا في علة الرِّبا ولكن بتأخير أحد العوضين أو كليهما، ولا يكون البيع حالاً. ومثال اتحاد الأجناس مع تأخير القبض: كأن يبيع نوعا من ملح بصنف آخر من الملح مع تأخير تسليم أحد العوضين، أما مثال اختلاف الأجناس من السلعة: كبيع صنف من التمر بصنف من ملح مع تأخير تسليم أحد العوضين. فيسمى ذلك ربا النساء، وهو ما ينبنى عليه ضرورة القبض الفوري في مجلس العقد دون تأجيل.²⁰

(ba) حكمة تحريم ربا البيوع ومدى حصر الأصناف الربوية في المواد الستة

اجتهد الفقهاء في تثبيت علة ربا الأصناف الستة، واختلفوا في: هل يقتصر الأمر على الأصناف الربوية المذكورة بالأحاديث أم يشمل البضائع والسلع كلها؟! كما اختلفوا في علة التحريم واشتراط بعض الشروط لهذه البيوع.

19 Çeker, *Fıkıh Dersleri-1*, 114.

20 Çeker, *Fıkıh Dersleri-1*, 113.

أما كون السلع أو الأصناف محصورة بما ذكرت بالأحاديث، أو أنها تشمل غيرها فيرجح الباحثان أنها كل السلع والأقوات الأساسية والضرورية التي يحتاج إليها الناس وعند فقدانها يصيبهم العنت والمشقة، وهذا أقرب لروح الشرع ومقاصده.

أما علة تحريم ربا البيوع: فربا البيوع يؤدي إلى احتكار الأطعمة في أيدٍ محدودة وإغلاء أسعارها بالنسبة لمن لا يملكونها، كما أن أحاديث الربا تؤدي إلى تضيق البيع بالمقايضة في أنواع الطعام الذي يقبل الادخار، وهذا يؤدي إلى تنمية التجارة بكثرة البيع والتجارة ويحرك البضائع ويجعلها سائلة بين الأيدي كلها لا بين يد فئة بعينها، وكذلك يؤدي إلى ترويح التجارة وتسويق السلع، كما أن هذا التحريم للمقايضة بالطعام يؤدي إلى منع الاحتكار، وإقامة المقياس المستقيم لقيم الأشياء؛ فإن توسط النقود في المبادلة يجعل التبادل على أساس سليم يقل فيه الغبن، أما حكمة تحريم هذه البيوع بما يتعلق بالنقدين فإن التفاضل فيهما يؤدي إلى أن يكونا سلعا وذلك خروج لهما عن طبيعتها إذ إنها صارت سلعا»^{٢١}.

كذلك فإن من علة تحريم مثل هذه التبادلات خشية التحايل للوصول إلى الربا، وحتى لا تكون السلع الأساسية في المجتمع محلا للمضاربات فيصيب الناس الضرر، وكذلك فإن جعل التبادل في السوق من خلال النقد المعتمد أفضل لتقييم قيم السلعة ومنعها من الاستغلال، فقد روي أن رسول الله استعمل رجلاً على خبير، فجاءهم بتمر جنيب، فقال: «أكل تمر خبير هكذا»، فقال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال: «لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيهاً»^{٢٢}. فقد أمرهم رسول الله بأن يبيعوا التمر الرديء (الجمع) ثم القيام بشراء التمر الجيد (الجنيب) بالنقد الذي توفر معهم، وهذا يعني أن يكون النقد هو وسيط التبادل ومقياس القيم، أما السلع فهي للانتفاع وليست نقدا للتبادل.

٢١ أبو زهرة، بحوث في الربا، ٥٨-٥٦.

٢٢ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، شرح وتعليق: مصطفى البغا، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الصرف والميزان، الحديث: ٢٠٣٢، (بيروت: دار طوق النجاة، ط ١، ٢٢٤١هـ)، ٨٩/٣.

٥. تحريم عقود وبيع ربوية

ولقد حرم المشرع بعض العقود التي كانت سائدة في الجاهلية خشية تسلل الربا إلى عقود المسلمين وبيعهم، تناقش الدراسة هذه ماهية هذه البيوع وحرمتها وهي: بيعتين في بيعة، وبيع العينة، وبيع الجزاف، والمحاقلة والمزابنة والمخابرة.

(a) النهي عن بيعتين في بيعة

حكم النهي عن بيعتين في بيعة وشفقتين في صفقة وشرطين في بيع واحد ثبت بالسنة النبوية، وقد جمعهم الفقهاء في كثير من الأحيان في باب واحد: النهي عن عقد بيعتين في بيعة: فقد «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن شفقتين في صفقة واحدة»،^{٢٣} وقد نهى أيضا «... عن بيعتين في بيعة»،^{٢٤} وقد نهى رسول الله عن «شرطين في بيع واحد».^{٢٥}

ولقد ذكر الفقهاء صورًا عديدة للبيعتين في بيعة أهمها: أن يقول البائع سعرين دون الاتفاق على أحدهما، فمثلاً: يقول البائع: أبيعك هذا الثوب نقداً بخمسة، ونسيئة بعشرة، ولا يفارقه على أحد البيعتين، فإذا اتفقا على أحدهما فيجوز، والصورة الثانية: إدخال عقد بعقد وارتباطه فيه: فمثلاً يشترط عقداً في

٢٣ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، الحديث: ٣٧٨٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م)، ٣٢٤/٦. خرّجه شعيب: صحيح لغيره.

٢٤ رواه الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، الحديث: ١٢٣١، ٥٢٤/٢، صحيح.

٢٥ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المجتبى من السنن (السنن الصغرى)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، كتاب البيوع، شرطان في بيع، وهو أن يقول: أبيعك هذه السلعة إلى شهر بكذا، وإلى شهرين بكذا، الحديث: ٤٦٣١، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م). خرّجه الألباني: حسن صحيح.

عقد كأن يقول: أبيعك أرضي هذه بسعر كذا، على أن تبيعني دكانك بسعر كذا، فإذا وجبت لي دكانك، وجبت لك أرضي.^{٢٦}

ومن الصور التي أدرجها بعض الفقهاء تحت هذا الباب: بيع العينة: حيث سيأتي بيانها بالفرع الآتي.

وقد حرم الإسلام صور بيوع بيعتين في بيعة نظرا لعدم الوضوح والاتفاق وحتى التراضي التام الذي قد يستفيد منه طرف دون آخر وهو ما يؤدي إلى الخلاف والجهالة وبالتالي الظلم.

فالبیوع يجب أن تكون محددة البدلين، والعقد يجب أن يكون واضحا دون غموض أو التباس، ففي غياب قيمة السلعة وسعرها المحدد يؤدي هذا إلى المشاكل والتخاصم وسوء الفهم وتعدد الاجتهادات.

(b) تحريم بيع العينة

وهي من البيوع المفضية إلى الربا، عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: «إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلًّا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم».^{٢٧}

وبيع العينة هو أن يبيع شخص سلعة على شخص آخر بمائة ريال مؤجلة لمدة سنة، ثم في نفس الوقت يشتري البائع سلعته من المشتري بخمسين ريال نقدا، وتبقى المائة في ذمة المشتري الأول.^{٢٨} بلفظ آخر يبيع السلعة بثمن مؤجل

26 Mahmut Samar, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi* (Hikmetevi Yayınları, 2019), 200 vd.

٢٧ أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي الصديقي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، مع حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، أبواب الإجارة، باب في النهي عن العينة، الحديث: ٣٤٦٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥م). ٢٧٤/٣، صححه الألباني.

٢٨ سعيد بن علي القحطاني، الربا: أضراره وآثاره في ضوء الكتاب والسنة، (السعودية: دار الرشد للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ٤٠.

على أن يشتريها مَمَّنَ باعها عليه بسعر حال أقل، فهذا العقد في حقيقته ربا تحيل به للوصول إلى الربا.²⁹

ومن صور بيع العينة التي تؤدي نفس النتيجة؛ بأن يشتري رجل سلعة ما أقساطاً، ثم يبيعها نقداً لمن اشتراها منه وبسعر أقل، فتكون السلعة واسطة للحصول على المال وكأنه قرض بزيادة ربوية، وهو من بيوع التحايل على الربا.

(c) تقييد بيوع الجزاف

بيوع الجزاف من البيوع القديمة التي كانت معروفة في الجاهلية، والجَزَافُ بَيْعُ شَيْءٍ لَا يُعْلَمُ كَيْلُهُ وَلَا وَزْنُهُ وَهُوَ اسْمٌ مِنْ جَزَافٍ مُجَازَفَةٌ مِنْ بَابِ قَاتَلَ وَالْجَزَافُ بِالضَّمِّ، وَجَزَفَ فِي الْكَيْلِ جَزَافًا أَكْثَرَ مِنْهُ، وَمِنْهُ الْجَزَافُ وَالْمُجَازَفَةُ فِي الْبَيْعِ وَهِيَ الْمُسَاهَلَةُ.³⁰ وَالْمُجَازَفَةُ تَأْتِي بِمَعْنَى الْحَدْسِ فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْحَدْسُ الظَّنُّ وَالتَّحْمِينُ وَمَعْنَاهُ: الْبَيْعُ وَالشِّرَاءُ بِلَا كَيْلٍ وَلَا وَزْنٍ.³¹ هي تعتمد على حدس المرء وما يقع له من قدر عند اختياره لهذه السلع.

وقد أباحها جمهور الفقهاء بشروط عديدة؛ لتجنب الغرر والربا والجهالة وعدم التراضي، وصورتها: أن يتم بيع السلعة بلا كيل ولا وزن، ولا عد، مثل بيع صبرة الطعام، وبيع سيارة محملة بنوع من الفاكهة أو الخضار، فقد جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قال: «لقد رأيت الناس في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم، يتاعون جزافاً» يعني الطعام، يضربون أن يبيعوه في مكانهم، حتى يؤووه إلى رحالهم.³²

29 Samar, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 138.

30 ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بإبن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1994)، 305/5.

31 محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، 1412هـ - 1992م)، 538/4.

32 رواه البخاري، كتاب البيوع، باب من رأى: إذا اشترى طعاماً جزافاً، أن لا يبيعه حتى يؤويه إلى رحله، والأدب في ذلك، الحديث: 2137، 68/3.

ورأى ابن عابدين أن شرطَ جَوَازِ بيعِ الجِزَافِ أَنْ يَكُونَ مُمَيَّرًا مُشَارًا إِلَيْهِ، وَيَكُونُ بِخِلَافِ جِنْسِهِ، أَمَّا بِجِنْسِهِ فَلَا يَجُوزُ مُجَازَفَةٌ لِاحْتِمَالِ التَّفَاضُلِ إِلَّا إِذَا ظَهَرَ تَسَاوِيَهُمَا فِي الْمَجْلِسِ حَتَّى لَوْ لَمْ يَحْتَمِلِ التَّفَاضُلَ، كَأَنْ بَاعَ كِفَّةَ مِيزَانٍ مِنْ فِضَّةٍ بِكِفَّةٍ مِنْهَا جَازٌ، وَإِنْ كَانَ مُجَازَفَةً كَمَا فِي الْفَتْحِ، وَالْمُجَازَفَةُ فِيهِ بِسَبَبِ أَنَّهُ لَا يَعْرِفُ قَدْرَهَا».^{٣٣}

فيجب حصر ما يتم شراؤه ما أمكن إلى ذلك سبيلا، وحتى لا يكون طريقا للربا يجب أن يكون هناك اختلاف في الأجناس، لأنه في حالة تفاضل المدفوع من نفس الجنس بين البائع والمشتري يكون الربا قد دخل في المعاملة. وقد يستثنى في حالة تساوي الجنسين في نفس المجلس.

وفي الحقيقة إنَّ يَبِيعُ الجِزَافِ خِلافَ الأَصْلِ إِلَّا أَنَّهَا أُبِيحَتْ لِتَعَارُفِ النَّاسِ عَلَيْهَا، وَلِلتَّسْهِيلِ عَلَيْهِمْ، لَكِنَّهَا قَيِّدَتْ بِمَا يُزِيلُ الْجَهَالََةَ الْفَاحِشَةَ أَوْ الرِّبَا،^{٣٤} وَقَدْ اشْتَرَطَ الْفُقَهَاءُ عِدَّةً مِنَ الشَّرْطِ هِيَ: «أَنْ يُرَى الْمَبِيعُ جُزَافًا حَالَ الْعُقْدِ، أَوْ قَبْلَهُ إِذَا اسْتَمَرَ عَلَى حَالِهِ إِلَى وَقْتِ الْعُقْدِ دُونَ تَغْيِيرِهِ، وَأَنْ يَجْهَلَ الْمُتَبَايِعَانِ مَعًا قَدْرَ الْكَيْلِ أَوْ الْوِزْنِ أَوْ الْعَدَدِ، فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا يَعْلَمُ قَدْرَهَا فَلَا يَصِحُّ، وَأَنْ يَحْزَرَ وَيُقَدَّرَ قَدْرُهُ عِنْدَ إِرَادَةِ الْعُقْدِ عَلَيْهِ، وَأَلَّا يَكُونَ مَا يُرَادُ بَيْعُهُ جُزَافًا كَثِيرًا جَدًّا، لِتَعَدُّرِ تَقْدِيرِهِ. سَوَاءً كَانَ مَكِيلًا أَوْ مَوْزُونًا أَوْ مَعْدُودًا، وَأَنْ يَشُقَّ عَدُّهُ وَلَا تُقْصَدُ أَفْرَادُهُ بِالْبَيْعِ، سَوَاءً قَلَّ ثَمَنُهُ أَوْ لَمْ يَقِلْ كَالْبَيْضِ، وَإِذَا قُصِدَتْ أَفْرَادُهُ جَازَ بَيْعُهُ جُزَافًا إِنْ قَلَّ ثَمَنُهُ بِالنِّسْبَةِ لِبَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ، وَمُنِعَ مِنْ بَيْعِهِ جُزَافًا إِنْ لَمْ يَقِلْ ثَمَنُهَا كَالثِّيَابِ».^{٣٥}

فهذه الشروط وضعها الفقهاء منعا لتسلل الربا أو الحرام من خلال هذا البيوع، من أهمها وضوح ما يشتري جزافا وعدم العبث أو التغيير حتى وقت العقد،

٣٣ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٥٣٨/٤.

34 Muhsin Koçak, "Cüzâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/148-149. (Erişim 29 Ekim 2022), 148; Necmeddin Güney, "İslam Borçlar Hukukunda Satım Akinin Konusuna Dair Cehalet ve Akde Etkisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16, İslam İktisadi Özel sayısı (2010), 500.

٣٥ الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٧٤-٧٣/٩.

مع وجود جهالة غير مصطنعة لكمية المبيع كيلا أو وزنا أو عددا، بل يجب ان يكون ذلك عند المتبايعين حتى لا يستفرد الآخر فيدخل البيع بنوع من الجهالة المحرمة أو التغيرير بالمشتري. مع ضرورة أن يكون المبيع مما يمكن إحرازه ومعرفة قدره حال إجراء العقد. وأن يكون من المبيعات التي يصعب على المرء تقدير عدّه.

(d) النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة:

حرص النبي الكريم على تنظيم البيوع المتعلقة بالزراعة من بيوع الثمار أو المحاصيل الناتجة عن الأرض؛ إزالةً للجهالة والغرر والربا، ومنعاً لحدوث الشحناء والبغضاء، وقد منع النبي -صلى الله عليه وسلم- بيوع المحاقلة والمزابنة والمخابرة: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «أنّ رسول الله -صلى الله عليه وسلم، نهى عن المزابنة، والمحاقلة، والمزابنة اشتراء الثمر بالتمر في رءوس النخل». ^{٣٦} وعن طاوس، أنه كان يخابر، قال عمرو: فقلت له: يا أبا عبد الرحمن، لو تركت هذه المخابرة، فإنّهم يزعمون أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن المخابرة، فقال: أي عمرو، أخبرني أعلمهم بذلك -يعني ابن عباس- أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- لم ينه عنها، إنّما قال: «يمنح أحدكم أخاه خيرٌ له من أن يأخذ عليها خرجاً معلوماً». ^{٣٧}

وبيع المحاقلة: من الحقل، وقد تعدّدت صور المحاقلة التي وردت بالحديث، منها: أن يباع الحقل بكيل من الطعام معلوم، أو يبيع الطعام في سنبله بالبر، أو أن يباع الزرع بالقمح، أو يبيع الحنطة في سنبله بحنطة صافية، أما يبيع المزابنة: من الزين، وهو: الدفع؛ لأنّها تؤدي إلى النزاع، والمدافعة، أي بسبب الغبن، وقد ذكر عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أنّ المزابنة: اشتراء الثمر بالتمر كيلا، وبيع الكرم بالزبيب كيلا» ^{٣٨}، وقد تعدّدت الصور التي وردت بالأحاديث منها: أن يباع النخل

٣٦ رواه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المزابنة وهي بيع الثمر بالتمر وبيع الزبيب بالكرم وبيع العرايا، الحديث: ٢١٨٦، ٧٥/٣.

٣٧ رواه مسلم، كتاب البيوع، باب الأرض تمنح، الحديث: ١٥٥٠، ٣/١١٨٤.

٣٨ رواه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المزابنة وهي بيع الثمر بالتمر وبيع الزبيب بالكرم وبيع العرايا، الحديث: ٢١٨٥، ٧٥/٣.

بأوساق من التمر، أو بيع الثمر على النخل بالتمر كيلا، أو بيع الكرم بالزبيب كيلا، أو بيع الثمر بخرصه، أو بيع الثمر على رؤوس النخل بالتمر.^{٣٩}

أما المخابرة: من خابره وباحثه وكالمه للمزارة، والمخابرة: أن يُعطي المالك المزارع أرضًا يزرعها على بعض ما يخرج منها كالثُلث أو الربع، بشروط مخصوصة بتحديد مكان معين من قطعة الأرض لاستيفاء بدل المزارعة أو تحديد صنف معين من الناتج دون الآخر، ومن صورها غير المباحة أيضا: أن يقول مالك الأرض للمزارع: زارعتك على أن ما يخرج من شرق الأرض لي وغرب الأرض لك، أو أن يقول: زارعتك على البر والشعير: فأنت لك البر وأنا لي الشعير، أو أن يقول زارعتك بأن يكون لي عشرون صاعًا من المحصول والباقي لك، أو أن يقول للمزارع: لك محصول هذا العام، ولي محصول العام القادم. وشرعت المزارعة بأن يعطي مالك الأرض لمن يزرعها على حصة شائعة من ناتج الأرض، بمعنى أنه يقول له مثلاً: لك ثلث الناتج ولي ثلثان دون تحديد مقدار أو جهة أو صنف زراعي من الأرض.^{٤٠}

٦. تحريم الأعمال والخدمات القائمة على الربا

فقد نهت التشريعات الإسلامية عن كل الأعمال أو الخدمات التي تقوم على الربا أو تعيين عليه أو تشكل أساسا له أو تقدم دعما فنيا له سواء كان أحد أطراف العقد الربوي أو الشهود الذين يشهدون على العقد الربوي أو الكتّاب الذين يقومون بتدوين هذا العقد أو الوكلاء أو نواب المتعاقدين الذين يقومون مقامهما بإنفاذ العقد أو التوقيع عليه، وكل من يقوم بخدمات تيسيرية للقيام بعقد الربا، ولقد شدد النبي عليه الصلاة والسلام على منع ذلك حتى لعن آكل الربا وموكله والشهود والكتّاب^{٤١}، ففي الحديث الشريف: أنه صلى الله عليه وسلم نهى... عن

٣٩ موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢، ٢٣٧/٦.

٤٠ المرجع السابق، ٢٣٦/٦-٢٣٨.

٤١ أحمد فايز الهرش، أسس النظام الاقتصادي الإسلامي في ضوء المنهج النبوي، دار الفجر- أنقرة،

٢٠٢١، ص ٦٤.

آكل الربا وموكله...»^{٤٢}، وفي حديث ابن مسعود: «لعن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- آكل الربا، وموكله، وشاهديه، وكاتبه».^{٤٣}

٧. بعض بدائل العقود والمعاملات الربوية في الإسلام

القاعدة التي قررها الفقهاء استنتاجاً من النصوص الشرعية ومقاصد الشرع الحنيف أنّ الأصل في المعاملات الإباحة والحلّ إلا ما ورد نص على تحريمها، وقد استنتجت التشريعات العقود التي أساسها الربا كعقود الإقراض الربوي أو البيوع التي يطرأ عليها الحرمة نتيجة الربا التي يكتنفها مضمونها أو شكلا، ولما كانت حاجات الناس متعلقة بالتموّل نقداً أو عينا للاستهلاك أو الاستثمار فإنّ الشرع الحنيف أوجد بدائل لهذه العقود والبيوع الربوية، منها على سبيل المثال عموم البيوع غير المحرمة وكذلك القروض الحسنة وعقود التبرعات من صدقات وزكوات وكذلك الإهداءات، وغيرها، فيما يأتي توضيح بعض هذه البدائل:

(a) عموم البيوع والتجارة

فقد أباحت الشريعة عموم البيوع إلا ما جاء دليل على تحريمها، يقول الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ...» (النساء، ٢٩/٤) فتشير الآية إلى أنّ من أسباب الكسب التجارة والبيوع والربح الحلال، كما نهت عن أكل أموال الناس بالباطل كالقمار والربا والغرر والاحتكار والسرقة وغير ذلك، فالمؤمن يستطيع الانصراف إلى البيوع المباحة وتجنب المحرمة من ربا وغيرها.

ولقد قارنت الآيات بين الربا المحرم والبيوع المباحة مقررة بإباحة البيع وتحريم الربا، يقول الله تعالى: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ

٤٢ رواه البخاري، كتاب البيوع، باب موكل الربا، الحديث: ٢٠٨٦، ٥٩/٣.

٤٣ رواه الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في أكل الربا، الحديث: ١٢٠٦، ٥٠٣/٢، صحّحه الألباني وشعيب.

مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقرة، ٢/٢٧٥)، وفي هذا إشارة إلى أن البيوع والكسب الحلال هي بديل للربا، فالبيوع المباحة تختلف عن العقود الربوية بجملة من الاختلافات أهمها أن العقد الربوي يتخلله ظلم وفقدان العدالة واختلال التوازن بين طرفي العقد مما يعمل على تحقيق مصلحة أحدهما دون الآخر وهذا فيه ظلم وإجحاف. الأمر الثاني أن العقود المباحة هي حققت الشروط الشرعية التي حددها الشرع الحنيف بخلاف العقود الربوية التي خالفت الشرع بفقدان أساس مهم لها وهو تخللها الربا.

(b) تشريع القرض الحسن والحض عليه

وقد شرع الإسلام القرض الحسن وهو إعطاء المال لمن طلبه أو ينتفع به على أن يرد مثله دون زيادة ربوية، وهو من الأعمال الصالحة التي تخفف من أعباء الناس وتعينهم في قضاء حوائجهم وتجنبهم من أن يطلبوا القروض الربوية^{٤٤}.

وقد حث الإسلام على القرض الحسن وعده سبباً للبركة ورضى الله عز وجل معتبراً أن من يقرض أخاه كأنه يقدم القرض إلى الله عز وجل تعظيماً لشأن هذا القرض وتأكيذاً على الثواب العظيم، يقول الله تعالى: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً، وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (البقرة، ٢/٢٤٥)

وقد رَغِبَتِ الأحاديث الشريفة بالقرض الحسن معتبرة أنه سبب من أسباب الأجر العظيم عند الله عز وجل: عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: «دَخَلَ رَجُلٌ الْجَنَّةَ، فَرَأَى عَلَى بَابِهَا مَكْتُوبًا الصَّدَقَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَالْقَرْضُ بِبِئْسَ عَشْرٍ».^{٤٥} (ابن ماجه، الصدقات، ١٩)

44 Necmeddin Güney, *Bir Müslüman Ekonomiye ve Faiz'e Nasıl Bakmalı?*, ed. Yasin Aktay - Mahmut Hakkı Aydın (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021).

٤٥ رواه الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، ت: حمدي بن عبد المجيد، المعجم الكبير، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، رقم الحديث (٧٩٧٦)، ٨ / ٢٤٩.

وإذا ما أخذ المقرض (طالب التمويل) قرضاً حسناً فإنه سيغنيه عن قرض ربوي يكون عبئاً مالياً ونفسياً واجتماعياً عليه، ولقد توسعت دلالات القرض الحسن وخرجت عن كونها النظرة التي تعدّه تبرعاً أو صدقة فقط إلى مشاريع تمويلية مؤسسية في بعض الأحيان حيث تقوم كثير من الدول بتزويد الفقراء أو ذوي الدخل المنخفضة بقروض حسنة للقيام بمشاريعهم الصغيرة أو تطويرها أو توسيعها على أن يقوم بسداد أصل المبلغ بعد وقت يحدد بين الطرفين، وتقوم كثير من المؤسسات المالية الإسلامية بتقديم قروض حسنة للفقراء ولمتوسطي الدخل على أن تسدد خلال فترة زمنية محددة.

(c) الإهداء والعطاء

حثت التشريعات الإسلامية على التهادي والعطاء لما فيه من تنقية النفس من الشح والبخل وزيادة التواصل الاجتماعي وتحقيق للدور الاجتماعي للمال وعدم الاستئثار بخير ما حباؤه الله به وتعميم منفعته على الآخرين، وقد حث رسول الله على التهادي؛ تأليفاً للقلوب وتحبيباً للنفس: «عن أبي هريرة، عن النبي -صلى الله عليه وسلم، قال: «تهادوا تحابوا»»^{٤٦}، وقد قبل رسول الله الهدية: «عن أبي هريرة، أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- «كان إذا أتى بطعام، سأل عنه، فإن قيل: هدية، أكل منها، وإن قيل: صدقة، لم يأكل منها»»^{٤٧}.

والهدية تزيد من المحبة بين الناس وتُعزّز الثقة والخير بين أفراد المجتمع، كما أنها تسدّ جانباً من الاضطراب للاقتراض الربوي خاصة عند الفئات الفقيرة لقضاء بعض حاجاتها.

(d) الصدقات

٤٦ محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، باب قبول الهدية، ٥٩٤/٤٦٣، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م). ص ٢٢١، حسنه الألباني.
٤٧ رواه مسلم، كتاب الزكاة، باب قبول النبي الهدية ورده الصدقة، الحديث: ١٠٧٧، ٧٥٦/٢.

من الأسباب التي تدفع الناس لطلب القرض الربوي الحاجة إلى المال لقضاء احتياجاتهم، وكذلك لعوزهم وفقيرهم وهو ما يرتب عليهم ديونا فتنضعف المبالغ المترتبة عليهم بمرور الزمن مما يفاقم من مشاكل الفقر في المجتمع، وهذا الوضع قد أدى إلى توسيع أبواب الرق في الجاهلية حيث إن المدين حينما عجز عن سداد دينه قام دائنه باسترقاقه، لذا فإن الإسلام حث على الصدقات والزكوات ووسع أبواب العطاء في الكفارات والأضاحي، عن أبي كَبْشَةَ الأَنْمَارِيِّ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ثَلَاثَةٌ أَقْسِمُ عَلَيْهِنَّ وَأُحَدِّثُكُمْ حَدِيثًا فَأَحْفَظُوهُ قَالَ: «مَا نَقَصَ مَالٌ عَبْدًا مِنْ صَدَقَةٍ...»^{٤٨}.

وقارنت الآيات القرآنية بين الربا والصدقات وبينت أن الربا مدعاة لمحق البركة بعكس الصدقات التي تربي المال وتزيده: يقول الله تعالى: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ، وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» (البقرة، ٢/٢٧٦)، وهذا فيه إشارة إلى أن الصدقات والزكوات فيها بديل للقروض الربوية خاصة لأصحاب الحاجات من الفقراء.

٧. ضوابط عقود الصرف لمنع الربا

نظّم النبي -صلى الله عليه وسلم- عقود الصرف في المجتمع المسلم ومنع العبث بالنظام النقدي عبر قيود وضعها على عمليات الصرف منعا للربا:

(d) المماثلة والتقابض شرط عند تساوي الجنس في الأموال الربوية:

عند القيام بعمليات الصرف بين الأموال فثمة قيود وقواعد حددها التشريع الإسلامي منعا للربا وتحقيقا لمصالح الناس وحفظا للحقوق: فالتبادل بين الذهب والفضة نفسهما يشترط فيه المماثلة عندما يكون البيع أو التبادل بنفس الجنس،

٤٨ رواه الترمذي، أبواب الزهد عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَابُ مَا جَاءَ مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ أَرْبَعَةٍ نَقَرَ، الحديث: ٢٣٢٥، ١٤٠/٤، قال الترمذي: حسن صحيح.

فمثلاً ١٠٠ غم من الذهب يبذل ب ١٠٠ غم من الذهب، مهما اختلفت الأنواع أو الجودة أو العيارات.^{٤٩}

كما يشترط التقابض في نفس مجلس العقد دون تأجيل أو تسويق، ودليل ذلك: عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه، قال: «نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم، عن الفضة بالفضة، والذهب بالذهب، إلا سواءً بسواء، وأمرنا أن نشترى الفضة بالذهب كيف شئنا، ونشترى الذهب بالفضة كيف شئنا، قال: فسأله رجل، فقال: يداً بيد؟ فقال: هكذا سمعت».^{٥٠}

أما في حال اختلاف الجنس للأموال الربوية فيشترط التقابض دون المماثلة.

(b) المفاضلة مباحة والتقابض شرط عند اختلاف الجنس:

في حال اختلاف أصناف الأموال الربوية فلا يشترط التساوي بالمقدار فمثلاً يمكن بيع ٥ غم من الذهب ب ٣٠٠ غم من الفضة؛ فصرف صنف مقابل صنف آخر من غير جنسه لا يشترط فيه المماثلة إلا أنه يشترط أن يكون حالاً بمعنى أن يتم القبض في مجلس العقد.

ويشترط التقابض الفوري فيها؛ يعني لا يجوز بيع بعضها ببعض ديناً حتى لو اختلفت الأصناف، فقد «نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن بيع الذهب بالورق ديناً».^{٥١}

وعن أبي المنهال، أنه سأل البراء بن عازب، وزيد بن أرقم عن الصرف، فقالا: «كنا تاجرين على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم، فسألنا رسول الله

49 Yusuf Erdem Gezgin, *Altın Mübadele İşlemleri İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme* (İktisat Yayınları, 2021), 75-80.

٥٠ رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب النهي عن بيع الورق بالذهب ديناً، الحديث: ١٥٩٠، ٣/١٢١٣.

٥١ رواه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الورق بالذهب نسيئة، الحديث: ٢١٨٠، ٣/٧٥.

-صلى الله عليه وسلم- عن الصرف، فقال: «إن كان يدًا بيد فلا بأس، وإن كان نساء فلا يصلح».^{٥٢}

(c) الاستقرار النقدي بعيداً عن المضاربات والمقامرات:

فالإسلام حرص على الاستقرار النقدي وإبعاد النقود والذهب والفضة عن محل المضاربات والمقامرات والتلاعبات النقدية والمالية، وحرص على أن تكون النقود أداة للتبادل ومقياساً للقيم الحقيقية وليست هي محللاً للمبادلة.

فعن أبي هريرة، أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: «الدينار بالدينار لا فضل بينهما، والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما».^{٥٣} فتمنيها تجعلها وسيلة لتحديد القيم وهذا من شأنه تسهيل المبادلات وإعطاء للأشياء قيمها الحقيقية.

كما أنه حرص على تطهير المجتمع من الرِّبا وشروره واستغلال حاجات الناس وقدرتهم، فحرّم أيّ زيادات على المعادن الأصيلّة من ذهب وفضة مهما اختلفت الأنواع عند المبادلة مع التشديد على الاتفاق والعقد والتسليم في نفس مجلس العقد دون مديانات بهما، وهذا ينطبق على النقود والدراهم والدنانير فهي للمبادلة وليست للتجارة بنفسها.

كما أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- عدّ التبادل متفاضلاً بين الصنف الواحد نوعاً من أنواع الرِّبا، فمن بدّل ذهباً بذهب مثلاً يجب أن يُبدلّه بنفس الوزن وإلا كان ربّاً: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «الذهب بالذهب وزناً بوزن، مثلاً بمثل، والفضة بالفضة وزناً بوزن، مثلاً بمثل، فمن زاد أو استزاد فهو رباً».^{٥٤}

وتشديد الشرع على منع المبادلات والصرف غير المحدّد أو المؤجّل؛ لما يترتب عليه من ضياع حقوق واختلاف القيم خاصة مع عالم يموج بالاضطرابات السياسية

٥٢ رواه البخاري، كتاب البيوع، باب التجارة في البر، الحديث: ٢٠٦٠، ٥٥/٣.

٥٣ رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، الحديث: ١٥٨٨، ١٢١٢/٣.

٥٤ رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، الحديث: ١٥٨٨، ١٢١٢/٣.

والنقدية وتأثر العملات بالأحداث والمضاربات، وبالثبات النسبي للأثمان يُجَنَّب الناس الظلم، ويمنع التعدي على الحقوق ويُبعد عن المجتمع النزاعات والخلافات.

الخاتمة:

بعد دراسة الأسس التشريعية لتحريم الربا في صدر الإسلام، خلصت الدراسة إلى حرص التشريعات الإسلامية في صدر الإسلام على تجنب المجتمعات شرور الربا وآثاره السلبية اجتماعيا واقتصاديا بل وفي مختلف جوانب الحياة، وقد عملت التشريعات على تحريم متدرج يراعي ظروف المجتمع وأحواله، وذلك لتسهيل تقبل الأحكام الشرعية المتعلقة بالربا وللتأثير المباشر له على مختلف نواحي الحياة ولفك ارتباط الناس بالتعاملات المالية المبنية على التراضي.

ولقد كان في تشريع النصوص من القرآن والسنة على الربا والمرابين بكل مجالاته وطرقه إشارة مهمة للمسار الذي اختطه الإسلام في ميدان المال وطرق الكسب، كما أن الزجر في التشريع على التعاملات الربوية كان لتحصين المجتمع من الفساد وتركز الثروة بيد فئة تستغل حاجات الناس وتبيع المال بنفسه مع زيادة حرص على منفعتها دون اعتبار لحاجات الناس ومصالحهم.

كما أنّ تحريم العقود الربوية يؤدي إلى تجنب المجتمعات لبعض الإشكالات الاقتصادية من سوء توزيع الدخل والثروات وعدم الاستقرار الاقتصادي وسواد المضاربات والاحتكارات والاستغلال مما يؤدي إلى التسبب في إشكالات اجتماعية ونفسية، ويؤثر في العلاقات بين أفراد المجتمع سلبيا.

وفي تحريم الربا إعلاء للتشاركية بين العمل ورأس المال في العملية الإنتاجية والإسهام بالاستثمار الحقيقي والأعمال المنتجة التي تدر دخلا إضافيا للفرد والمجتمع وتشكل قيمة مضافة للاقتصاد.

وفي تحريم الربا إعلاء لقيم الإخاء والتعاون والتيسير والتطوع بمنح مزيد من المساحة للتعاون والقروض الحسنة والتبرعات والزكاة والصدقات وتضييق

سبل استغلال الناس من احتكار وربا، كل ذلك شكل بناء تشريعيا لبناء الاقتصاد في المجتمع المسلم على أسس متينة.

النتائج:

بعد أن تناولت الدراسة حيثيات الموضوع فيما يتعلق بالربا، خلصت الدراسة إلى ما يأتي:

- الربا الذي حرمه القرآن الكريم هو كل زيادة في مقابل الأجل، سواء أكان القرض للاستهلاك أم كان للاستغلال: أي سواء أكان القرض لمال ينفعه في شؤونه من غير اتجاه إلى تنميته واستغلاله أم كان القرض للتنمية والاستغلال.

- الربا الأكثر شيوعا في الجاهلية كان يقع في القروض والبيوع المؤجلة؛ أي يقع في القرض عند عقده، وعند كل تأجيل.

- تميز المنهج القرآني بالتدرج في معالجته لإشكالية الربا التي كانت منتشرة في المجتمع، وعملت التشريعات الإسلامية على غرس العقيدة والقيم من إيمان وتقوى وطاعة لله ورسوله وأخلاق سامية ثم بدأت الآيات تشرع للأحكام.

- شنت النصوص الشرعية حربا على الربا والمرابين، ولقد وسع الحديث النبوي دائرة حرمة الربا بإدخاله أكل الربا وموكله والشهود والكتبة له... في هذه الدائرة.

- قسم الباحثون الربا باعتبارات عديدة منها: بحسب نشأة الربا من المعاملة من دين أو بيع الديون والبيوع، ومنهم قسمها حسب مصدر التحريم: القرآن الكريم أو السنة النبوية. ومنهم من قسمها باعتبار الفترة الزمنية التي ظهر بها كرها الجاهية مثلا، ومنهم من قسمها باعتبار حكمة التحريم ومدى وضوحها، ومنهم من تناول الموضوع من باب العقود الربوية وما التحق بها من تطبيقات ومبادلات هدفت للتحايل للربا.

- في هذه الدراسة اختار الباحث تقسيم الربا إلى: ربا الديون: ويسمى ربا القروض أو بربا الجاهلية أو ربا القرآن الكريم أو الربا الجلي وهو الزيادة التي يتقاضها الدائن من مدينه مقابل الأجل. وإلى ربا البيوع: الذي حيث حُرِّم بالسنة النبوية، ويقسم إلى قسمين هما ربا الفضل و ربا النسيئة.

- رجَّح الباحثان أن السلع أو الأصناف التي تأخذ حكم الربا ليست محصورة بما ذكر بالأحاديث من الأصناف الستة، إنما تشمل كل السلع والأقوات الأساسية والضرورية التي تعلقَّت بها حاجات الناس ويصيبهم العنت والمشقة عند التلاعب بها.

- إن علل تحريم مثل هذه التبادلات بربا البيوع يعود خشية التحايل للوصول إلى الربا، وحتى لا تكون السلع الأساسية في المجتمع محلا للمضاربات فيصيب الناس الضرر، وكذلك فإن جعل التبادل في السوق من خلال النقد المعتمد أفضل لتقييم قيم السلعة ومنعا من الاستغلال.

- حرّم الإسلام بعض العقود التي كانت سائدة في الجاهلية، ومنع المسلمين من التعامل بها، خشية تسلل الربا إلى عقود المسلمين وبيوعهم: منها بيعتان في بيعة وصفقتان في صفقة وشرطان في بيع واحد، وكذلك حرم الإسلام بيع العينة، حيث يبيع السلعة بثمن مؤجلٍ على أن يشتريها ممّن باعها عليه بسعر حال أقل.

- نهى رسول الله عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة: وقد حرص النبي -صلى الله عليه وسلم- على تنظيم البيوع المتعلقة بالزراعة من بيوع الثمار أو المحاصيل الناتجة عن الأرض؛ إزالةً للجهالة والغرر والربا، ومنعاً لحدوث الشحناء والبغضاء.

- وقد حرّم الإسلام الأعمال والخدمات القائمة على الربا: ولم تكنف التشريعات بتحريم العمل نفسه إنما امتد التحريم لأطراف العقد الربوي أو الشهود

الذين يشهدون على العقد الربوي والكتّاب والوكلاء أو نواب المتعاقدين وكل من يقوم بخدمات تيسيرية للقيام بعقد الربا.

- أوجد الشرع الحنيف بدائل لهذه العقود والبيوع الربوية، منها على سبيل المثال عموم البيوع وكذلك القروض الحسنة وعقود التبرعات من صدقات وزكوات وكذلك الإهداءات، وغيرها. كما حث الإسلام على الصدقات والزكوات ووسع أبواب العطاء في الكفارات والأضاحي سدا لجانب من حاجات المحتاجين وإغلاقاً لأبواب القروض الربوية خاصة عند الحاجة الماسة لمأكل أو مشرب.

- وقد نظّم النبي -صلى الله عليه وسلم- عقود الصرف في المجتمع المسلم ومنع العبث بالنظام النقدي عبر قيود وضعها على عمليات الصرف منعا للربا: أهمها المماثلة والتقابض شرط عند تساوي الجنس في الأموال الربوية، فالتبادل بين الذهب والفضة نفسها يشترط به المماثلة عندما يكون البيع أو التبادل بنفس الجنس. ومن الضوابط المفاضلة مباحة والتقابض شرط عند اختلاف الجنس.

- حرص الإسلام على الاستقرار النقدي وإبعاد النقود والذهب والفضة عن محل المضاربات والمقامرات والتلاعبات النقدية والمالية، وحرص على أن تكون النقود أداة للتبادل ومقياساً للقيم الحقيقية وليست هي محلاً للمبادلة.

التوصيات

وبناء على الدراسة، فإن الباحث يوصي بما يأتي:

- إعداد دليل مبسط يوضح مفاهيم الربا وأنواعه وأمثله وشرح صورته الحديثة مع أمثلة على البيوع ليسهل فهمها على التجار ومتعاملي السوق وحتى عوام الناس.

- تقديم دورات تثقيفية للبيع ولمرتادي الأسواق من باعة أو حتى مستهلكين لتعريفهم بالربا ومداخله الحديثة.

- توسيع أبواب القروض الحسنة من قبل المؤسسات المالية الإسلامية كدور اجتماعي بارز لهذا المؤسسات.
- تفعيل صناديق الزكاة في المجتمعات لسد حاجات الفقراء الرئيسة من جهة، وتمليك المحتاجين الذين يحتاجون للعمل موردا إنتاجيا للمشاريع المتناهية في الصغر.
- إنشاء بنوك للأوقاف وتفعيل وقف النقود لما فيه تحقيق مصالح البلاد والعباد.
- تخصيص مواد جامعية لطلبة الدراسات العليا لدراسة الربا وأنواعه وبيوعه وما يتصل به.

المراجع:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. الأدب المفرد، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، شرح وتعليق: مصطفى البغا. بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، المحقق: عبد الرزاق المهدي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، المحقق: عبد السلام شاهين، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- حنبل، أبو عبد الله أحمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي. مفاتيح الغيب، التفسير الكبير. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- أبو زهرة، محمد. بحوث في الربا. القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٠.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قرابيلي، دمشق، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩.
- الشيخ، محمد خاطر. جهاد في رفع بلوى الربا: الفقه الإسلامي والمعاملات المالية المعاصرة. مصر، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٤.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، أبو القاسم. المعجم الكبير، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤، عدد الأجزاء: ٢٥، ويشمل القطعة التي نشرها لاحقاً المحقق الشيخ حمدي السلفي من المجلد ١٣. الرياض، دار الصميعي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر. بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. رد المحتار على الدر المختار. بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- العزيمي، محمد رامتج عبد الفتاح. عمان - الأردن، تحريم الربا في الإسلام والديانتين اليهودية والمسيحية. عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

- القحطاني، سعيد بن علي. الربا: أضراره وآثاره في ضوء الكتاب والسنة. السعودية، دار
الرشد للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث
العربي، ١٩٥٤.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مصر، دار الدعوة، بلا تاريخ.
- المصري، رفيق. الجامع في أصول الربا، دمشق، دار القلم، الدار الشامية. ١٩٩١ - ١٤١٢ هـ.
- موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٢.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. المعروف بإبن نجيم المصري. البحر الرائق
شرح كنز الدقائق. القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٤.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن (السنن الصغرى). تحقيق:
عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية. ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- الهرش، أحمد فايز. أسس النظام الاقتصادي الإسلامي في ضوء المنهج النبوي، دار الفجر -
أنقرة، ٢٠٢١.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، عدد الأجزاء:
٤٥ جزءاً، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ).. الأجزاء ١ - ٢٣: الطبعة الثانية، دار السلاسل -
الكويت.. الأجزاء ٢٤ - ٣٨، مطابع دار الصفوة - مصر، الأجزاء ٣٩ - ٤٥، الطبعة الثانية.

Kaynakça

- Azîzî, Muhammed Râmîz Abdülfettâh. *Tahrîmü'rîbâ fi'l-İslâm ve'd-diyâneteyn el-Yahûdiyye ve'l-Mesîhiyye*. 'Ammân: Dârü'l-furkân, 1. Basım, 1425/2004.
- Bayındır, Servet. "Ribânın Tarîfî Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi". *İlahiyat Akademî* 13 (30 Haziran 2021), 1-30. <https://doi.org/10.52886/ilak.917477>
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrez-zâk el-Mehdî. Beyrût: Dâr ihyâi'l-türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1420/2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dârü'l-beşâi-ri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1409/1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sabihü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zühayr en-Nâsır. Beyrût: Dâr tavki'n-nectât, 1. Basım, 1422/2005.
- Ceccâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Abkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. Bey-
rût: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri-1*. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Basım, 2016.
- Dalgın, Nihat. "Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 77-110.
- Ebû Dâvud. *Sünen Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arvavûd - Muhammed Kâmil Karâbilî. Dımeşk: Dârü'r-risâ-leti'l-'âlemiyye 1. Basım. 1429/2009.

- Ebû Zehra. *Buhûs fi'r-ribâ*. Kâhire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, 1. Basım, ts.
- Gezgin, Yusuf Erdem. Altun Mübadele İşlemleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme. ed. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: İktisat Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Gül, Ali Rıza. "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 701-748. <https://doi.org/10.18505/cuid.307384>
- Güney, Necmeddin. *Bir Müslüman Ekonomiye ve Faiz'e Nasıl Bakmalı?* ed. Yasin Aktay - Mahmut Hakkı Aydın. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Güney, Necmeddin. "İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehalet ve Akde Etkisi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16, İslam İktisadı Özel sayısı (2010), 491-502.
- Heyet. *el-Mevsû'atü'l-fıkhıyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Dârü's-selâsil: Vizâratü'l-evkâf ve's-şu'ûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1404/1427.
- Hersh, Ahmad Fayez. *Üsûsü'n-nizâmi'l-iktisâdiyyi'l-İslâmi fi davi'l-menbeci'n-nebevî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- İbn 'Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddül-muhtâr 'alâ'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dârü'l-fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arvavûd - 'Adil Mürşid vd. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerh Kenzi'd-dekâik*. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmi, 2. Basım, ts.
- Kahtâni, Sa'id b. Ali. *er-Ribâ: 'adrâruhu ve 'asâruhu fi dav'i'l-kitabi ve's-sünne*. Riyâd: Dârü'r-Rüşd, 1. Baskı, 1415/1988.
- Koçak Muhsin. "Cüzâf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/148-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1993).
- Lâşin, Musa Şahin. *Fetbu'l-mün'im şerhu Sahibi Müslim*. Dârü's-şürûk, Mısır: 1. Basım, 2002.
- Mısri, Refik. *el-Câmi' fi usûli'r-ribâ*. Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1412/1991.
- Muhammed Hâtur. *Cihâd fi ref'i belvâr-ribâ: el-Fihkû'l-İslâmi ve'-mu'âmelâtü'l-mâliyyetü'l-Mu'âsıra*. Kâhire: y.y., ts..
- Mustafa, İbrâhim vd.. *el-Mu'cemül-vasit*. Beyrût: Dârü'd-da'vet, 5. Basım, ts.
- Müslim, Ebû Abdullah. *Sahihü'l-Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrût: Dârü İhyâi'l-türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1374/1954.
- Nesâi, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ min'es-sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Guddu. Halep: Mektebü'l-matbû'ati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Râzi, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihibü'l-ğayb*. Beyrût: Dâr İhyâi'l-türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1420/2003.
- Samar, Mahmut. *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*. Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed Ebül-Kâsım et-Tabarânî. *el-Mu'cemül-kebir*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Sülfî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'ül-beyân fi tevâli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 1420/2000.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN KUR'AN OKUMA VE
TECVİD DERSİNE KARŞI TUTUMLARI
(Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)**

**ATTITUDES OF THE FACULTY OF THEOLOGY STUDENTS
AGAINST THE READING THE QUR'AN AND TAJVID COURSE
(Example of Kocaeli University Faculty of Theology)**

Mehmet Maşuk ACAR

Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü
mehmetmahsukacar@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9353-8736>

Muhammet Fatih GENÇ

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Bilimleri A.B.D.
mfgencc@hotmail.com, <https://www.orcid.org/0000-0001-5387-0534>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444186>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Ağustos 2022 / 08 August 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 01 Kasım 2022 / 01 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 605-630

Cite as / Atıf: Acar, Mehmet Maşuk – Genç, Muhammet Fatih. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği) [Attitudes of The Faculty Of Theology Students Against The Reading The Qur'an And Tajvid Course (Example of Kocaeli University Faculty of Theology)]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi - Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık /December 2022), 605-630

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Yazar(lar) / Author(s): Mehmet Maşuk ACAR- Muhammet Fatih GENÇ

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MMA (%60), MFG (%40)

Veri Toplanması / Data Collection: MMA (%60), MFG (%40)

Veri Analizi / Data Analysis: MMA (%70), MFG (%30)

Makalenin Yazımı / Writing up: MMA (%70), MFG (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MMA (%80), MFG (%20)

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Öz

Hz. Peygamber tebliğ vazifesini yerine getirirken, diğer yandan sahâbe-i kirâmı Kur'an okumaya ve ezberlemeye teşvik etmiştir. Bu sebeple gerek sahabiler gerekse sonraki nesiller Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimine son derece ehemmiyet göstermişlerdir. Nitekim İslâm tarihinde Mekke dönemiyle başlayarak günümüze değin Kur'an-ı Kerim eğitimini veren nice kurum ve müesseseler bu bilinçle açılmıştır. Günümüzde bu kurumların en önemlilerinden biri de İlahiyat fakülteleridir. Söz konusu fakültelerde Kur'an Okuma ve Tecvid dersinin müfredatta önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir. Kur'an-ı Kerim derslerinin en önemli amacı ise öğrencilerin, harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet ederek Kur'an'ı doğru bir biçimde okumalarını sağlamaktır. Öte yandan İlahiyat fakültelerindeki öğrenciler tarafından günümüzde okutulan 'Kur'an Okuma ve Tecvid' dersinin ne derece fark edildiği hususu araştırılması gereken önemli meselelerden biridir. Binaenaleyh çalışmanın gayesi de İlahiyat fakültelerinde örgün olarak okuyan lisans öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine karşı tutum ve bakış açılarını ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra bu dersle ilgili muhtemel sorunları tespit edip konuya çözüm ve öneriler sunmaktır. Bu bağlamda 20 sorudan müteşekkil bir anket hazırlanmış ve bu çalışmaya 209 öğrencinin katılımı sağlanmıştır. Buradan elde edilen veriler ışığında tespit edilen problemler; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim okuyuşunu yeterli bulmaması, tecvid konularının teori kısmında zafiyetlerinin olması, her bir öğrenciye derste hocayla karşılıklı okuyacak sürenin az olmasından kaynaklı talim ve yüzüne okumalar için ayrılan vaktin dar olması, ezberi eksik olanların o haliyle dersten başarılı olabileceği düşüncesinin var olması şeklinde sıralanabilir. Bu sorunlar bağlamında Kur'an-ı Kerim derslerine yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Tecvid, Kur'an Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Ezber.

Abstract

Hz. Rasulullah the Prophet was fulfilling his duty of conveying the message, on the other hand, he encouraged the companions to read and memorize the Qur'an. As a result of this encouragement, both the companions and the next generations attached great importance to the education and training of the Qur'an. As a matter of fact, starting with the Mecca period in the history of Islam, many institutions and establishments that have been teaching the Qur'an have been opened with this awareness. Today, one of the most important of these institutions is the Faculties of Theology. It should be noted that the Qur'an reading and Tajvid course occupies an important place in the curricula of these faculties. The most important purpose of the Qur'an lessons is to enable students to read the Qur'an correctly by observing the origin and adjectives of the letters. On the other hand, one of the important issues to be investigated is how much the 'Quran Reading and Tajvid' course taught by students in faculties of theology has been noticed. The aim of the Qur'an lessons is to make students realize the position of the Qur'an in the religion of Islam; It is to enable them to explain their subjects in a theoretical sense by reading it correctly and with rules, especially its origin and adjectives. The purpose of this study is

to determine the attitudes and perspectives of undergraduate students studying formally at the Faculties of Theology towards the Qur'an lesson and to identify possible problems related to it and to offer solutions and suggestions. In this context, a questionnaire consisting of 20 questions was prepared and the participation of 209 students was ensured. The problems identified in the light of the data obtained from here; The fact that students do not find the reading of the Qur'an sufficient, they have weaknesses in the theory part of tajvid subjects, the time is limited for drills and face-to-face readings due to the lack of time for each student to read with the teacher in the lesson, and there is the thought that those who lack memorization can be successful in the course can be sorted. In the context of these problems, suggestions were made for the lessons of the Holy Qur'an.

Keyword: Qur'an, Tajvid, Quran Education. Faculty of Theology, Memorization.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim eğitimi, vahyin gelişi ile başlamıştır. Zira Müslümanlar İslâm'ı hem kendileri öğrenmek hem de başkalarına öğretmek için pek çok ilmi faaliyet gerçekleştirmişler; bunun için de çeşitli ilim meclisleri kurmuşlardır. Bu kurumlarda verilen derslerden en önemlisi şüphesiz Kur'an-ı Kerim öğretimidir. Bu bağlamda Allah Rasûlü bir taraftan tebliğ vazifesini yerine getirirken, diğer taraftan da sahâbesini Kur'an okumaya ve ezberlemeye teşvik etmiştir. Bu minvalde aktarılabilecek pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır.¹

Hız. Peygamber döneminde Mekke döneminde Kur'an-ı Kerim eğitimi Dârulerkam'da yapılmıştır. Bu bakımdan Dârulerkam, İslâm tarihinde ilk eğitim kurumu olarak kabul edilmiştir.² Daha sonra Medine'ye öğretmen olarak gönderilen³ ve kendisine "kâri"⁴ veya "mukri"⁵ denilen Mus'ab b. 'Umeyr'in de (ö. 3/625) Dârulerkam'a devam edenlerden olduğu belirtilmiştir.⁶ İbn Sa'd (ö. 230/845) ise Mekke'de ilk Kur'an talim eden kişinin Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53) olduğunu kaydetmiştir.⁷

- 1 Örnek ayetler için bkz. el-Fâtır, 35/29; el-Bakara, 2/121. Konuyla ilgili hadisler için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'us-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme 1414/1993), "Fedâilü'l-Kur'an", 21 (No. 4739); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabeleli, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Fedâilü'l-Kur'an", 7 (No. 1464); Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü'r-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbakî-İbrahim Atve, (Kâhire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1975), "Fedâilü'l-Kur'an", 16 (No. 2910); Ali Osman Kurt- Dursun Ali Aytık, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 17.
- 2 M. Âsım Köksal, "Dârulerkam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/520.
- 3 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/181.
- 4 Kurrânın çoğulu olan "kâri", "Kur'an okuyan" anlamına gelmekte ve *mübtedi-müntehî* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürcidü'r-tâlibin*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9. Ayrıca bkz. Abdulhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/426.
- 5 Mukri, kıraati kendinden evvelki hocalardan muttasıl bir senetle almış başka bir hocadan müşâfehe yoluyla rivayette bulunan kıraat bilginini ifade etmektedir. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 9. Ayrıca bkz. Birişik, "Kıraat", 25/426.
- 6 Bkz. Abdurrahman Çetin, "Kur'an Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 97; Kadir Dinç, "Geçmişten Günümüze Kur'an Eğitimi" *Diyanet Aylık Dergi* 333 (Eylül 2018), 7.
- 7 Bunun için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/112.

Hicretten sonra Medine’de eğitimin yapıldığı ana merkezin, Mescid-i Nebevî olduğu bilinmektedir. Mezkûr mescit bir ibadet mekânı olması yanında, başta eğitim olmak üzere daha pek çok faaliyetin icra edildiği mekândır.⁸ Bahsi geçen mescidin kuzey tarafında yer alan ve sahâbeden bazılarının barındığı Suffe, eğitim ve öğretimin yapıldığı önemli yerlerden biridir. Suffe’de Kur’an-ı Kerim eğitiminin verilmesinin yanı sıra okuma-yazma da öğretilirdi.⁹ Hz. Peygamber bizzat kendisi burada muallim olarak sahâbeyi yetiştirmiş, yetişen sahabenin de bilgisini aktarmasıyla Kur’an-ı Kerim eğitiminin hem temeli hem de metodu oluşmaya başlamıştır.¹⁰ Medine’de Mescid-i Nebevî’nin dışında dokuz mescitte daha Kur’an öğretimi devam etmiştir.¹¹

İslâm tarihi boyunca Kur’an-ı Kerim eğitimi, mescitlerde oluşturulan “seb” ve “tasdir” denen halkalarda,¹² mahalle mektebini tamamlayan talebelerin gittikleri dârülkurrâlarda,¹³ daha sonra ise “kıraat ilmi” ve “mehâricü’l-hurûf” dersleri almak için gittikleri daha yüksek düzeydeki diğer dârülkurrâlarda¹⁴ devam etmiştir.¹⁵ Dârülkurrâların dışında medreselerde de Kur’an eğitimi verilmiştir.¹⁶ Nitekim Mescid-i Nebevî ve içinde yer alan Suffe’nin medresenin ilk örneği olarak kabul edilmesi¹⁷ bunun açık örneğidir. Aynı şekilde Bağdat’ta

8 Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2016), 126.

9 Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/50.

10 Çetin, “Kur’an Öğretim Tarihi”, 97-98. Ayrıca İslam ahlak eğitiminde ebeveynin, çocuklarına öğretmeleri gereken en önemli hususlardan biri, Kur’an eğitimidir. Bkz. Asiye Aykıt, *İslam Ahlak Felsefesi*, (Sivas: Cumhuriyet Üni. Yayınları, 2018), 95-96; Asiye Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede ve Şerhu Ahlak-ı Adud*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 144-147.

11 Nebi Bozkurt, “Hâfız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/76.

12 Önkal-Bozkurt, “Cami”, 7/47; Dinç, “Geçmişten Günümüze Kur’an Eğitimi”, 9.

13 Bazı araştırmacılara göre “dârülkurrâ” adının Resûl-i Ekrem döneminde Medine’de Kur’an öğretiminin yapıldığı bir eve verildiği de kaydedilmektedir. Bkz. Nebi Bozkurt, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/324.

14 Dinç, “Geçmişten Günümüze Kur’an Eğitimi”, 9; Ahmet Gökdemir, “Osmanlı Kur’an Eğitimi Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 44-45.

15 Zeliha Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’an Öğretimiyle İlgili Görüşleri*, (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2.

16 Ebü’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdr, t.y.), 6/79.

17 Bozkurt, “Medrese”, 28/324.

Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizamiye Medresesi'nde Kur'an eğitim-öğretimine başlıca yer verilmesi ümmetin, tarihsel süreçte her merhalede bu konuya verdiği ehemmiyeti göstermektedir.¹⁸

Yüksek din öğretimi kurumlarının kuruluşuna gelince, ilk dönemler İstanbul Dârülfünûn, ardından Selimiye Camii'nde Medresetü'l-Mütehas-sisîn, sonrasında ise Süleymaniye Medresesi olarak değiştirilen kurumlar tesis edilmiştir.¹⁹ Bu oluşumların ardından Dârülfünûn'da bir İlahiyat Fakültesi açılmasına rağmen bunların hiçbirinde Kur'an-ı Kerim dersi okutulmamıştır. Nihayet daha sonra Ankara'da açılan İlahiyat Fakültesi'nin ders programında Kur'an-ı Kerim dersine yer verilmiştir.²⁰ Bu fakültenin tesisinden sonra İstanbul'da Milli Eğitim Bakanlığına bağlı kurulan Yüksek İslam Enstitüsü'nde "Kur'an-ı Kerim" dersi müfredatta yer almaya devam etmiştir.²¹ Ayrıca bu enstitülerde vücûh ilmi (kıraat ilmi) dersi de müfredattaki yerini almıştır.²² Yüksek din kurumları ise 1982'de İlahiyat fakültelerine dönüştürülmüş²³ ve 2011 yılı itibariyle de İlahiyat fakültelerinin pek çoğunda hazırlıktan dördüncü sınıfa kadar, her yarıyıl Kur'an-ı Kerim dersine müfredatta yer verildiği görülmektedir. Bu fakültelerde söz konusu tarihle birlikte Kur'an Okuma ve Tecvid dersi, güz döneminden itibaren, -genellikle- hazırlıktan dördüncü sınıfa kadar, her dönem, haftada iki saat işlenen bir ders haline gelmiştir.²⁴

Kur'an Okuma ve Tecvid dersinin en önemli hususlarından biri şüphesiz tecvid kurallarının uygulanması meselesidir. Bilindiği üzere "Tevcîd,

18 Abdülkerim Özyayın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/188-189.

19 Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/70-72.

20 Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", 22/70-71.

21 Mustafa Öcal, "Yüksek İslâm Enstitüsü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/49; Halit Ev, Yükseköğretimde Din Eğitimi, Ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 268-278.

22 Öcal, "Yüksek İslâm Enstitüsü", 44/49.

23 Yusuf Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 178.

24 Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/42 (2016), 216.

Kur'an kelimelerinin en küçük birimleri olan harflerin gerek tek başına gerek yan yana gelmeleri halinde, bunların zât ve sıfatlarına uygun olarak, gereği gibi telaffuz etmeyi (okumayı) temin eder.”²⁵ Kur'an'da tecvid kelimesi bulunmamakla birlikte tecvidi anımsatan “tertil” kelimesinin kullanıldığı görülür. Nitekim Müzzemmil sûresinde “وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا”²⁶ (*Kur'an'ı tertil üzere oku*) buyrulmaktadır. Tertil, ağır ağır, düşünerek ve birbirine karışmayacak biçimde okuyuşun açıkça ortaya konması şeklinde yorumlanmıştır.²⁷ Bu çerçevede Kur'an'ı tilavet etme yöntemlerinden biri sayılan “tertil” kelimesi, Hz. Ali (ö. 40/661) tarafından tecvidin omurgasını oluşturan harflerin mahrecinden doğru bir şekilde çıkarılıp seslendirilmesi ve vakf yerlerinin bilinmesi şeklinde açıklanmıştır.²⁸ Bu açıklamanın²⁹ Kur'an dersinin adında da yer alan tecvidin ehemmiyetini ortaya koyması açısından yeterli bir argüman olduğu söylenebilir.³⁰ Konuyla ilgili belirtilmesi gereken bir diğer husus ise Kur'an'ın doğru bir şekilde tilâvetinin, fem-i Muhsin³¹ şeklinde tabir edilen uzman bir ağızdan söz konusu eğitimin alınmasıdır. Zira bu sayede harflerin mahreç ve sıfatlarının hakkıyla okunması mümkün olmaktadır.³²

İlahiyat Fakültesi'ne başlamadan önce öğrencilerin geneli İmam-Hatip liselerinde yüzünden okuma eğitimi almış, tecvid kurallarının bazılarını öğrenmiş, kısa sûreleri de ezberlemişlerdir. Bu öğrencilerden bir kısmı ise düz lise

25 Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (İstanbul: Emin Yayınları, 2020), 79.

26 Müzzemmil, 73/4.

27 Bkz. Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzi el-Cessâs, *Abkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/627; Ebû Abdillâh b. Ömer b. Hasan Fahrüddîn Muhammed er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebir)*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1999), 30/683; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî İbn Atıyye el-Endelüsî, *el Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/387.

28 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', (b.y.: el-Matba'atü't-Ticâriyye el-Kübrâ, y.y.), 1/209.

29 el-Müzzemmil, 73/4.

30 Şenat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencileri”, 229.

31 Fetullah Bakırcı, *Kur'an Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*, (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2020), 1-85.

32 Ahmet Gökdemir, “İlahiyat Fakültelerindeki Kuran Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler”, *Türkiyede Kur'an ve Kıraat Eğitimi*, ed. Ahmet Gökdemir, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 19.

(Anadolu Lisesi)³³ mezunu olduklarından mezkûr temel eğitimden mahrum kalabilmektedirler. Öğrenciler, daha önce yüzünden okuma, ezber ve tecvidle ilgili problemlerini çözememiş olduklarından İlahiyat fakültelerinde kaliteli bir Kur'an okuyucusu ve onun öğreticisini yetiştirme eğitim programları aynı anda icra edilmektedir.³⁴

Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretiminin esas amaçları üç başlıkta özetlenebilir. Bunlar; edâî (okumayı ilgilendiren), ma'rifî (akli) ve kalbî (hissî) alanlarıdır.³⁵ Buradaki hedeflerin gerçekleştirilmesi adına İlahiyat fakültelerinde Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimi; yüzünden okuma, tecvidin teorik eğitimi, çerçevesi belirlenmiş sûre ve âyetlerin ezberlenmesi ve ezberden okunan bölümlerin anlamını öğrenmekten müteşekkil dört temel kategoride icra edilmektedir.³⁶

“Günümüzde okutulan ‘Kur'an Okuma ve Tecvid’ dersinin önemi öğrenciler tarafından fark edilmekte midir?” Bu soruya cevap aramak için dersin işlenişi ve öğrenciler üzerinde tesiri hakkında bir araştırma yapılmasına gereksinim duyulmuştur. Kuran eğitimi ile ilgili çalışmalar³⁷ olmakla beraber bu çalışmaların daha çok Kuran Kursları üzerine yoğunlaştığı İlahiyat Fakülteleri üzerinde yapılan çalışmaların geliştirilmeye ihtiyacı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çalışmanın giriş kısmında öncelikle Kur'an Okuma ve Tecvid der-

33 Millî Eğitim Bakanlığı 2010'da bir genelge ile ortaöğretim kurumlarındaki düz liselerin tamamının 2013 yılı sonuna kadar “Anadolu Lisesi” statüsüne dönüştürülmesine karar vermiştir. Bkz. MEB, (2010), Genel Liselerin Anadolu Liselerine Dönüştürülmesi Konulu Genelge, Ankara: MEB. http://ogm.meb.gov.tr/belgeler/genelge_2010_30.pdf, (18.06.2020).

34 Kadir Taşpınar, “Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Öneriler)*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 105-106.

35 Ömer Halil Hasan, “Kur'an-ı Kerim Öğretimi”, çev. Yusuf Alemdar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 270.

36 Süleyman Kablan, “Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 10 (2019), 67.

37 Bkz. Mehmet Mahfuz Ata, “Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2013) 167-189; M. Şevki Aydın, Bir Din Eğitimi Kursu Olarak Kur'an Kursu, (Ankara: DİB Yayını, 2008), 1'den itibaren; Abdullah Benli, İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi, *Bilimname* 28 (2015), 125-165, Alemdar, “İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri”, 177-212; Yusuf Alemdar, “Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252; Şenat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencileri”, 215-218.

sinin geçmişi konu edinilmiş daha sonra da İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid dersine karşı tutumları tespit edilerek derse yönelik öneriler sunulmuştur.

1. ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM

Bu araştırmada nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır.³⁸ Araştırmanın nicel boyutunda ise betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılmıştır. Verilerin yorumlanması sürecinde de betimsel analiz³⁹ ve içerik analizinden⁴⁰ faydalanılmıştır. Bu bağlamda araştırmamızda, çalışma materyali olarak Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid dersi hakkında yönelttiğimiz sorulara verdikleri cevaplar kullanılmıştır.

2. ARAŞTIRMADAKİ ÇALIŞMA GRUBU

Araştırmanın çalışma grubu 2021-2022 öğretim yılında Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hazırlık, bir, iki, üç ve dördüncü sınıftaki Kur'an-ı Kerim dersine katılan öğrencilerden oluşmaktadır. Dağıtılan anket formuna 209 öğrenci cevap vermiştir ve bu form üzerinden analizler yapılmıştır. Değerlendirmeye alınan formlara cevap veren öğrencilerin 163 (%78,4)'ü kadın, 46 (%21,6)'sı erkektir. Sınıf dağılımına baktığımızda; hazırlıklardan 32 (%15,3), birlerden 44 (%21,1), ikilerden 52 (%24,9), üçlerden 29(%13,9) ve dördüncü sınıflardan ise 52 (%24,9) kişi bu ankete katılmıştır. Araştırma soruları Kocaeli Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun E-10017888-100-292085 sayılı kararı çerçevesinde gerekli izinler alınarak yapılmıştır.

3. VERİLERİN ANALİZİ

Bu anket formu hazırlanırken Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kur'an-ı Kerim dersine ait yüzünden ve ezbere okuma, tecvid kurallarına vâkıf olma, dersin işlenişi, kullanılan yöntemleri ve öğrencilerin kendi durumlarını nasıl değerlendirdiklerini, ders hakkındaki memnuniyetle-

38 Rauf Arıkan, *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 29.

39 Soner Doğan, Cihat Kavtelek, "Hayat Boyu Öğrenme Kurum Yöneticilerinin Hayat Boyu Öğrenme Kavramına İlişkin Görüşleri: Hayat Boyu Öğrenme İçin Bir Metafor Analizi", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 5/3 (2015), 292-303.

40 Doğan-Kavtelek, "Hayat Boyu Öğrenme", 292-303.

rini ölçme ve bu düzlemde derse bakış açılarını ortaya koyma amacına yönelik sorular sorulmuştur. Sonrasında anket sonuçları tablolar halinde verilerek yorumlanmış ve bu veriler yüzde ve sayı değerleriyle birlikte açıklanmıştır. Dolayısıyla söz konusu çalışmada “Katılıyorum”, “Katılmıyorum”, “Kararsızım” şeklinde üçlü derecelendirme anketi yöntemi uygulanmıştır. Bu bağlamda öğrencilere 20 soru sorulmuştur. Sorular için Kocaeli Üniversitesi Etik Kurulu'ndan izin alınmıştır. Sonrasında her soru için ayrı bir tablo hazırlanmış ve bunların altına açıklamalar eklenerek veriler desteklenmiştir.

4. BULGULAR VE DEĞERLENDİRMELER

a) İlahiyat Fakültesi'ndeki Öğrenciler Hakkında Ön Bilgi

Yapılan araştırmada öğrenciler hakkında ön bilgi edinmek, araştırmanın güvenilirliği açısından önemlidir. Bu sebeple anketimizde öğrencilere; hafızlık durumları, İmam-Hatip lisesi mezunu olup olmadıkları, daha önce Kur'an-ı Kerim kursuna gidip gitmedikleri gibi sorular yöneltilmiştir.

Tablo 1: Hâfız mısınız?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Hâfızım	7	%3,4	200	%95	2	%1,6	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “Hâfız olup olmadıkları” sorulmuştur. Buna göre öğrencilerin %3,4'ü hâfız olduğunu belirtirken, %95'i hâfız olmadığını söylemiştir. %1,6'sı ise bu soruya cevap vermemiştir. Bu sonuçlara bakıldığında İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilerin büyük çoğunluğunun hâfız olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 2: İmam-Hatip Lisesi Mezunu musunuz?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
İmam-Hatip Lisesi Mezunuyum	162	%77,1	46	%22,1	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi talebelerine “İmam-Hatip lisesi mezunu olup olmadıkları” sorulmuş, öğrencilerden %77,1’i İmam-Hatip lisesi mezunu olduğunu belirtirken, %22,1’i İmam-Hatip lisesi mezunu olmadığını belirtmiştir. Neticeye bakıldığında; İlahiyat Fakültesi’ni daha çok İmam-Hatip lisesi mezunu öğrencilerin tercih ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte farklı liseden mezun olan öğrencilerin de İlahiyat Fakültesi’ni tercih ettikleri görülmektedir.

Tablo 3: İlahiyat Fakültesi’ne Başlamadan Önce Kur’an- Kerim Öğrenmek İçin Kursa Gittiniz mi?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Kur’an Kursuna Gittim	118	%56,5	85	%40,7	6	%2,9	0	%0	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “İlahiyat Fakültesi’ne başlamadan önce Kur’an Kursu’na gidip gitmedikleri” sorulmuştur. Öğrencilerden %56,5’i kursa gittiğini, %40,7’si gitmediğini, %2,9’u da bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu sonuçlara bakılarak; İlahiyat Fakültesi’ndeki öğrencilerin kursa gitme ve gitmeme oranlarının birbirine yakınlığı dikkat çekmektedir. Aslında bu durum, İlahiyat Fakültesi’ndeki öğrencilerin üniversiteye ilk başladığında Kur’an-ı Kerim okuma seviyelerinden belli olmaktadır. Nitekim Kur’an kursuna giden öğrenciler Kur’an-ı Kerim’i mahreç ve tecvidlerine dikkat ederek okurken, Kur’an kursuna gitmeyen öğrencilerin ise Kur’an-ı Kerim seviyelerinin daha düşük olduğu gözlemlenmektedir. Burada öğrencilerin Kur’an kursuna gitmeyi tercih etmeme hususunda çevrelerindeki Kur’an kurslarının eğitimini beğenmeme, Kur’an-ı Kerim eğitimini evde alma ya da Kur’an eğitimine ihtiyaç duymadığını düşünmesi gibi sebepler ihtimal dâhilindedir.

Tablo 4: Kur’an-ı Kerim Okumayı İlahiyat Fakültesi’nde mi Öğrendiniz?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Kur’an Okumayı Fakültede Öğrendim	8	%3,9	197	%92,9	2	%1,6	2	%1,6	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “Kur'an-ı Kerim okumayı İlahiyat Fakültesi'nde öğrenip öğrenmedikleri” sorulmuştur. Öğrencilerden %3,9'u Kur'an okumayı İlahiyat Fakültesi'nde öğrendiğini, %92,9'u Kur'an-ı Kerim okumayı İlahiyat Fakültesi'nde öğrenmediğini söylemiştir. Öğrencilerin %1,6'sı bu konuda kararsız olduğunu belirtirken, %1,6'sı da bu soruya cevap vermemiştir. Tabloya bakıldığında Kur'an okumayı İlahiyat Fakültesi'nde öğrenmeyenlerin oranının yüksek olması bir hayli normal gözükmektedir. Çünkü İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin birçoğu küçük yaşlardan itibaren ailede ya da Kur'an kurslarında Kur'an eğitimi almaktadırlar. Bu sebeple talebelerin Kur'an okumayı İlahiyat Fakültesi'ne başlamadan önce öğrenmiş olmaları mümkündür. Ayrıca öğrencilerin çoğunun İmam-Hatip lisesi mezunu olmaları ve İmam-Hatip lisesinden mezun olmayanların da aile, Kur'an kursu, cami gibi yerlerde Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrendikleri varsayıldığında, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin lisans öncesinde Kur'an-ı Kerim'i öğrendikleri söylenebilir.

b) Öğrencilerin Kur'an Kerim Okuma ve Tecvid Dersine İlgisi

Tablo 5: Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi En Sevdiğiniz Derslerden Birisi midir?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
En Sevdiğim Dersdir	151	%72,2	20	%12	33	%15,8	0	%0	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere, “Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid dersinin en sevdikleri derslerden birisi olup olmadığı” sorulmuş, öğrencilerden %72,2'si bu dersi sevdiğini, %12'si mezkûr dersin en sevdiği derslerden birisi olmadığını, %15,8'i de bu konuda kararsız kaldığını belirtmiştir. Öğrencilerin derse olan ilgilerinin yüksek olması dersin önemine duyulan saygı ile dersin hocasına olan ilgi ile açıklanabilir. Derse ilgisi zayıf olanların durumuna gelince bu dersin ezber, tecvid, mahreç gibi birtakım yükümlülükleri olduğu için bu durumlar öğrencilere zor gelebilmekte ve öğrencilerin derse ilgisini azaltabilmektedir. Özellikle de İmam-Hatip lisesinde sağlam bir alt yapısı olmayan ya da İmam-Hatip lisesi mezunu olmayan öğrencileri düşünürsek, şunu diyebiliriz ki onlar için dersin zorluk derecesi artmakta ve bu da öğrencilerin derse ilgisiz olmasına sebep olabilmektedir.

c) Bu Dersin Öğrencinin Kur'an-ı Kerim Okuyuşuna Katkısı ve Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim Okuma Seviyeleri

Tablo 6: Bu Derste Her Dönem Kur'an-ı Kerim Okuma Becerinizi Geliştirdiğinizde İnanıyor musunuz?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Kur'an Okumam Her Dönem Gelişiyor	140	%67	30	%14,4	39	%18,7	0	%0	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere "Bu dersin her dönem Kur'an-ı Kerim okuma becerilerini geliştirip geliştirmediği" sorulmuştur. Söz konusu öğrencilerin %67'si her dönem Kur'an-ı Kerim okumasını geliştirdiğini, %14,4'ü Kur'an-ı Kerim okuma becerisini geliştirmediğini, %18,7'si ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Dersin, öğrencilerin büyük çoğunluğuna katkısı söz konusu iken olumsuz ve kararsız görüş bildirenler ise %33,1 oranında azımsanmayacak bir seviyededir. Bu durum bu öğrencilerin dersin zorluğuna karşı önyargılarının kırılmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 7: Kur'an-ı Kerim Okuyuşunuzu Yeterli Buluyor musunuz?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Okuyuşumu Yeterli Buluyorum	55	%26,3	85	%40,7	69	%33	0	%0	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere, "Kur'an-ı Kerim okuyuşunu yeterli bulup bulmadığı" sorulmuştur. Bu öğrencilerden %26,3'ü okuyuşunu yeterli bulurken, %40,7'si okuyuşunu yetersiz bulmaktadır. %33'ü ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Burada olumsuz ve kararsız görüş bildirenlerin oranının bir hayli yüksek olması dikkat çekicidir. Bu sonuçları Tablo 6 ile kıyasladığımızda öğrencilerin %67'si her dönem Kur'an-ı Kerim okuyuşlarını geliştirdiğini belirtirken, Tablo 7'de ise öğrencilerin %40,7'si okuyuşunu yeterli görmemektedir. Bu oranlar, öğrencilerin okuyuş durumlarını geliştirmesi için üzerinde çalışılması gereken bir alanın var olduğunu göstermektedir.

d) Öğrencilerin Ezberler Hakkındaki Görüşleri ve Bireysel Çalışma Yöntemleri

Tablo 8: Diğer İlahiyat Fakülteleri ile Karşılaştığınızda Ezberler Daha Fazla mıdır?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Ezberler Daha Fazladır	53	%25,5	62	%29,8	93	%43,9	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere, "Diğer İlahiyat Fakülteleri ile karşılaştırıldığında ezberlerin daha fazla olup olmadığı" sorulmuştur. Bu öğrencilerin %25,5'i ezberlerinin daha fazla, %29,8'i daha az, %43,9'u ise bu konu hakkında kararsız olduğunu belirtmektedir. Bu konuda kararsız olduğunu belirtenlerin oranının bir hayli yüksek olması diğer İlahiyat fakültelerindeki ezberlerin neler olduğunu bilmediklerinden kaynaklanabilir. Çünkü genel olarak İlahiyat fakültelerindeki ezber sayıları birbirine çok yakındır. Dolayısıyla ezberlerin daha fazla olduğunu söyleyenlere baktığımızda öğrencilerden bir kısmının ezber yükünü fazla bulduğunu söyleyebiliriz.

Tablo 9: Ezber Yaparken Nasıl Çalışırsınız?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Okuyarak Ezberlerim	136	%64,1	55	%26,6	16	%7,7	2	%1,6	209	%100
Dinleyerek Ezberlerim	143	%68,4	51	%24,4	15	%7,2	0	%0	209	

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine "Ezber yaparken okuyarak mı yoksa dinleyerek mi çalıştıkları" sorulmuş, öğrencilerin %64,1'i okuyarak ezber yaptığını belirtirken, %68,4'ü ise dinleyerek ezber yaptığını dile getirmiştir. Aradaki fark sadece %4 civarındadır. Fakat dinleyerek ezber yapan öğrencilerin, bu işi hem ezber yaparken hem de yüzüne okuyuş çalışmalarında doğru sesin kulaklarına dolmasına izin vererek yapmaları, onların bu derste yüksek başarılar sağlamaları açısından son derece önem arz etmektedir.

e) Ders Esnasında Kullanılan Öğretim Yöntemleri

Tablo 10: Fakülte'deki Hocanız, Ezberler ve Yüzünden Okuyacağınız Bölümlerle İlgili Derste Mutlaka Örnek Okuyuş Yapıyor mu?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Hoca Örnek Okuyuş Yapar	165	%78,9	10	%4,8	34	%16,3	0	%0	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine, “Fakülte'deki hocalarının ezberler ve yüzünden okunacak bölümle ilgili derste mutlaka örnek okuyuş yapıp yapmadığı” sorulmuştur. Talebelerin %78,9'u bu derste hocalarının örnek okuyuş yaptığını, %4,8'i derste örnek okuyuş yapmadığını ve %16,3'ü ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmişlerdir.

Tablo 11: Derste Hoca ile Karşılıklı Okuyarak Talim Yapıyor musunuz?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Karşılıklı Talim Yaparız	120	%56,9	30	%14,4	58	%27,9	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine, “Derste hoca ile karşılıklı talim yapıp yapmadıkları” sorulmuştur. Öğrencilerin %56,9'u hoca ile karşılıklı talim yaptıklarını, %14,4'ü karşılıklı talim yapmadıklarını, %27'si ise bu konuda kararsız olduğunu söylemiştir. Adı geçen sonuçlar Tablo 10 ile karşılaştırılmış ve öğrencilerin %78,9'u derste örnek okuyuş yaptığını; Tablo 11'de ise öğrencilerin sadece %56,9'u derste karşılıklı talim yaptıklarını ifade etmişlerdir.

Bu iki oran arasındaki farkın fazla olması düşündürücüdür. Derste örnek okuma konusunda hassas olan bir öğreticinin talim yaptırma konusunda da aynı şekilde hassas olduğu düşünülmektedir. Nitekim öğrencilerin çoğu da derste talim yapıldığını bildirmiştir. Bu sonuçlar, öğrencilerin anket sorularını yeterince kavrayamamasından doğan bir netice olabilir. Karşılıklı talim

yapıldığı konusunda kararsız kalanların oranının yüksek olması, bu öğrencilerin derse karşı ilgisiz olduklarını veya dersin işlenişine dikkat etmediklerini göstermektedir.⁴¹

f) Öğrencilerin Derse Çalışma ile İlgili Destek Alma Durumu

Tablo 12: Bu Derse Nasıl Çalışmanız Gerektiği ile İlgili Dersin Hocası
Düzenli Uyarılarda Bulunur mu?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Hoca Düzenli Uyarılarda Bulunur	130	%61,2	19	%9,2	58	%28	2	%1,6	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere, "Bu derse çalışma hususunda ilgili dersin hocasının uyarılarda bulunup bulunmadığı" sorulmuştur. Öğrencilerden %61,2'si uyarılarda bulunduğunu, %9,2'si uyarılarda bulunmadığını ve %28'i de kararsız kaldığını belirtmiştir. Bu sonuçlara baktığımızda öğreticinin derse nasıl çalışılması gerektiği konusunda öğrencilere düzenli uyarılarda bulunduğu kanısına varılmıştır.

Tablo 13: Kur'an-ı Kerim Okumanızı Geliştirmeye Çalışırken Gerekli Desteği ve
Yardımlı Aldığınızı Düşünüyor musunuz?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Gerekli Desteği ve Yardımlı Aldım	110	%52,1	39	%18,7	59	%28,4	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere, "Kur'an-ı Kerim okumalarını geliştirmek için gerekli desteği ve yardımı alıp almadıkları" sorulmuş; bu hususta öğrencilerden %52,1'i gerekli destek ve yardımı aldığını, %18,7'si gerekli desteği ve yardımı almadığını, %28,4'ü de kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu sonuçlar Tablo 12 ile karşılaştırıldığında kararsızların oranının aynı olduğu

41 Esasen bu noktada sınıf mevcudunun fazla olmasından kaynaklı bir problemin varlığından da bahsedilebilir. Çünkü öğrenci sayısının çokluğu hocaların her talebeyle birebir ilgilenmesine engel bir durumdur. Kimi yerde sınıf mevcudlarının 90'ı bulduğu bir ortamda söz konusu problemin baş göstermesi gayet olasıdır. Örnek olarak bkz. Ahmet Gökdemir, "Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yay., 2019), 19-22.

görülmektedir. İki sorunun verileri bir arada düşünüldüğünde, Kuran-ı Kerim dersine giren hocaların çalışma yöntemi konusunda uyarılarda bulunsa bile hem talebelerin hevesli olmaması hem de öğreticilerin birebir destek verme konusunda öğrencilerin beklentilerini karşılayamadıkları görülmektedir.

g) Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinde Başarı Kriterleri

Tablo 14: Eksik Ezberleri Olan Bir Öğrenci Bu Dersten Başarılı Sayılmıyor mu?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Eksik Ezberi Olan Derste Başarılı Sayılmıyor	83	%39,6	58	%27,5	67	%32,1	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere "Eksik ezberleri olan öğrencilerin dersten geçip geçmediği" sorulmuştur. Talebelerden %39,6'sı bu dersten başarılı sayılmadığını, %27,5'i başarılı olduğunu, %32,1'i ise kararsız kaldığını bildirmiştir. Sonuçların birbirine bu denli yakın olması öğrencilerin bu hususta kafa karışıklığından mütevellit net bir fikir beyan edemediklerini göstermektedir.

Tablo 15: Yüzüne Okuyuşu İyi Olmayan Bir Öğrenci, Ezberleri Takılmadan Okuyabiliyorsa Dersten Başarılı Sayılıyor mu?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Yüzüne Okuyuşu İyi Olmadığı Halde Ezberleri Takılmadan Okuyorsa Başarılı Sayılır	60	%28,5	76	%36,3	72	%34,4	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine "Yüzüne okuyuşu iyi olmayan bir öğrenciye, ezberlerini takılmadan okuyabiliyorsa dersten başarılı sayılıp sayılmadığı" sorulmuş; bu suâlin karşılığında öğrencilerden %28,5'i derste başarılı, %36,3'ü başarısız, %34,4'ü ise kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu tip öğrencilerin dersten başarılı sayılmadığı kanısına varılabilir. Ancak bu konuda kararsız olanlarla başarılı sayıldığını söyleyen öğrencilerin oranı yadsınamayacak

kadar yüksektir. Bu konuda öğrenciler ortak bir noktada buluşmamışlardır. Bunun sebebi ezberleri takılmadan verebilen bir öğrencinin, öğrenciler nazârında genelde avantajlı sayıldığını düşünmesi olabilir.

Tablo 16: Fakülte Hocanız Yüzünden Okumada Ciddi Sorunları Olan Bir Öğrenciyi Ezberi Tam da Olsa Dersten Geçirmez mi?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Hoca Yüzünden Okumada Ciddi Sorunları Olan Birini, Ezberi Tam da Olsa Geçirmez	40	%19,3	58	%27,4	109	%51,7	2	%1,6	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere, "Hocalarının, yüzünden okumada ciddi sıkıntıları olan bir öğrenciyi ezberi tam da olsa dersten geçirip geçirmeyeceği" sorulmuştur. Öğrencilerin, %19,3'ü hocaların dersten geçirmeyeceğini, %27,4'ü dersten geçireceğini, %51,7'si ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu verileri soruların benzerliği nedeniyle Tablo 15 ile kıyasladığımızda Tablo 15'te öğrencinin dersten başarılı sayılmadığını söyleyenlerin oranı %36,3 iken, Tablo 16'da bu oran %19,3'e düşmüştür. Burada Tablo 15 ve 16'da öğrencilerin başarılı sayılacağını söyleyenlerin oranı birbirine yakındır. Zira Tablo 15'te bu konuda kararsız olduğunu belirtenlerin oranı %34,4 iken, Tablo 16'da bu oran %51,7'ye yükselmiştir. Tüm bu tablolar bir arada değerlendirildiğinde dersin "ölçme ve değerlendirme" kısmında öğrencilerin öğrencilere net bir anlatımının olmadığı görülebilir.

h) Tecvid Konularının Bilme Noktasında Öz Değerlendirme

Tablo 17: Tecvid Konularının İsimlerini Biliyor musunuz?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Tecvid Konularının İsimlerini Bilmiyorum	39	%18,3	127	%60,7	42	%20,2	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine, "Tecvid konularının isimlerini bilip bilmediği" sorulmuştur. Öğrencilerin %18,3'ü tecvid konularının isimlerini

bilmediğini, %60,7'si tecvid kurallarının adlarını bildiğini, %20,2'si ise bu konuda kararsız olduğunu bildirmiştir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin genelini tecvid konularının isimlerine hâkim olduğu gözükmektedir.

Tablo 18: Derste Tecvid Konularını Anlatabilir misiniz?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Tecvid Konularını Anlatabilirim	96	%45,6	48	%22,3	62	%29,7	3	%2,4	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine, “Derste tecvid konuları anlatıp anlatabileceğini” sorulmuş, öğrencilerin %45,6'sı tecvid konularını anlatabileceğini, %22,3'ü tecvid kurallarını anlatamayacağını, %29,7'si ise bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Bu sonuçları Tablo 17 ile karşılaştırdığımızda öğrencilerin %60,7'si tecvid konularının isimlerini bildiğini belirtirken, Tablo 18'de derste tecvid konularını anlatabileceklerin oranı ise %45,6 olarak belirlenmiştir. Burada tecvid konularını bilen öğrencilerin derste tecvid konularını anlatamaması, öğrencilerin sınıf içerisinde bir şeyler anlatmaktan çekinmesi, bu konuda kendine güven duymaması gibi sebeplerden kaynaklanıyor olabilir.

Tablo 19: Mezun Olduktan Sonra Bu Dersin Meslek Hayatında Katkısı Olur mu?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Meslek Hayatımda Katkısı Olur	191	%91,3	7	%3,2	10	%4,7	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilere “Mezun olduktan sonra bu dersin meslek hayatlarında katkısı olup olmayacağı” sorulmuştur. Öğrencilerin %91,3'ü bu dersin meslek hayatlarında olumlu bir katkısı olacağını söylerken, %3,2'si fayda namına bir katkısı olmayacağını, %4,7'si ise konuyla alakalı kararsız olduğunu söylemiştir. Tabloya baktığımızda İlahiyat Fakültesi'ndeki öğrencilerin bu dersin önemini idrak ettiğini söylemek mümkündür.

Tablo 20: Bu Dersin İlahiyat Fakültesi Müfredatında Hazırlık Dâhil
Tüm Sınıflarda Bulunması Gerekir mi?

	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Cevapsız		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
İlahiyatta Tüm Sınıflarda Bulunması Gerekir	183	%87,4	10	%4,8	15	%7	1	%0,8	209	%100

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine, “Bu dersin İlahiyat Fakültesi’ndeki hazırlık dâhil tüm sınıflarda bulunması gerekip gerekmediği” sorulmuştur. Öğrencilerin, %87,4’ü bu dersin müfredatta bulunması gerektiğini, %4,8’i bulunmasına gerek olmadığını, %7’si de bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Tablo 19’daki sonuçları göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekirse; öğrenciler bu dersin önemine binaen hazırlık dâhil tüm sınıflarda olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu dersin hazırlık dâhil tüm sınıflarda olması öğrencilerin her sene Kur’an-ı Kerim okuma becerilerini biraz daha geliştirmesi açısından son derece mühimdir. Çünkü bu dersin öğrenciye katkıları gerek toplum içerisinde gerekse mezun olduktan sonraki öğretim hayatlarında gözler önüne serilecektir.

Sonuç

Kur’an Okuma ve Tecvid dersi, İlahiyat Fakültesi müfredatı içerisinde önemli bir yere sahiptir. Söz konusu dersle öğrencilerin Kur’an’ı en doğru biçimde okumaları ve anlamları hedeflenmektedir. İslâm dininin temel kaynağını Kur’an-ı Kerim oluşturduğu için İlahiyat Fakültesi’nden mezun olan bir öğrencinin sahada en fazla karşılaşılabilecek hususların başında da Kur’an gelmektedir. Bu gerçekten hareketle öğrencilerin Kur’an-ı Kerim’i öncelikle doğru okumalarının, sonrasında ise doğru anlayıp dinin temel amaçlarını kavramalarının ve yaşamalarının asıl hedefler arasında bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira talebeler bu sayede toplum nezdinde itibar elde edeceklerdir. “Temel İslâm Bilimleri” dersleri içinde öğretmenle öğrencinin yüz yüze temasının belki de en fazla zorunlu olduğu ders Kur’an-ı Kerim dersidir. Çünkü bu derste okutulan Kur’an-ı Kerim’in eğitim ve öğretiminin temelinde arz ve semâ yönteminin bulunduğu malumdur. Bu nedenle bu derste karşılıklı talimlerin yapılması, ezberlerin dinlenmesi, konuların uygulamalı anlatım ve aktarımı gibi hususlar göz önüne alındığında öğretici ile öğrencinin doğrudan ve sıkı bir ilişki halinde olmasını elzem hale gelmektedir. Bu çerçevede İlahiyat Fakültesi

öğrencilerinin bu derse bakışı etrafında pek çok çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu bağlamda Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde örgün olarak eğitim gören öğrencilerin bu derse karşı ilgi ve alakalarının anlaşılması, bu dersin önemini kavrayıp kavramadıklarının tespit edilmesi ve ortaya çıkabilecek problemlerin çözümüne yönelik yapılan bu çalışmada;

Örneklem grubu olarak seçilen Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %95'lik gibi büyük bir kısmının hâfiz olmadıkları; buna karşın yüksek bir kısmının İmam-Hatip lisesi mezunu oldukları anlaşılmaktadır. Yine İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %56,5'inin daha önce Kur'an-ı Kerim eğitimi amacıyla Kur'an kurslarına gittikleri, talebelerin %92,9 gibi büyük bir oranının ise Kur'an-ı Kerim okumayı fakülteden önce öğrendikleri sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin %72'si Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid dersini sevdiklerini ve öğrencilerin ekserisinin bu dersin, okuma becerilerini her dönem daha iyi bir seviyeye taşıdığını savunmaktadırlar. Ayrıca onlara yöneltilen 'Diğer İlahiyat Fakülteleri ile karşılaştığınızda ezberler daha fazla mıdır?' sorusuna verilen cevaplarda kararsızların fazlalığı dikkat çekmekte ve diğer İlahiyat fakültelerindeki müfredata hâkim olmadıkları sonucuna ulaşılmaktadır.

Öğrencilerden alınan bazı cevaplardan; söz konusu dersin hocalarının, öğrencilerin ezbere ve yüzünden okuyacakları bölümlerle ilgili derste mutlaka örnek okuyuş yapıp karşılıklı talimde buldukları, onlara Kur'an dersine nasıl çalışmalarına gerektiğine dair uyarı ve telkinde buldukları anlaşılmaktadır. Öğrencilerin büyük bir kısmının Kur'an-ı Kerim okumalarını geliştirmek için hocalarından gerekli desteği aldıklarını belirtmiş olmaları ise hoca-öğrenci ilişkisinin canlı bir biçimde sürdürüldüğünü göstermektedir. Söz konusu bu uygulamalar, dersin verimliliğini artıran etkenler arasında sayılabilir. Bu durumun devamının son derece mühim olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Buna karşılık öğrencilerden kendi okuyuşunu yeterli seviyede bulmayanların sayısının fazla oluşunun, üzerinde durulması gereken önemli bir nokta olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için okuyuşu gerçek anlamda zayıf olanların iyi bir seviyeye çıkarılmaları, iyi derecede olanların ise mükemmele yaklaştırılmalarını sağlayacak program ve alt yapıyı hızlıca değerlendirmek gerekecektir. Keza öğrencilerin tecvid konularında teorik anlamda zafiyetlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için söz konusu dersin yüzüne okuma safhalarında tecvid konularının teorik bağlamda daha sık tekrarlanmasına dikkat edilmelidir. Böylece öğrenciler, dersin teorik

bilgilerini pratikle harmanlayarak onu daha iyi hazmetmiş olacaklardır. Öte yandan öğrencilere derste tecvid konularını anlatıp anlatamayacakları sorulmuş, bu suale %48 gibi azımsanmayacak bir oranda olumlu cevap alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında ortaya çıkan bu tablonun olumlu olduğu ifade edilebilir.

Çalışmada öğrencilerin Kur'an-ı Kerim ve Tecvid derslerinin ölçümü ve değerlendirilmesi hususlarında fikir sahibi olmadıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin eksik ezberleri olan bir öğrencinin bu dersten başarılı sayılıp sayılmadığına dair sorulan sorudaki cevap dağılımına bakıldığında öğrencilerin bu hususta net bir fikir sahibi olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu noktada ilave edilmesi gereken bir husus var ki o da, öğrencilerin mevzubahis konu hakkında net bir fikre sahip olamamalarının nedenleri arasında hocalar arasındaki uygulama farklılığından kaynaklı bir problemin var olma ihtimalidir. Bu mevzûnun tetkik edilmesi de önem arz etmektedir.

Öğrencilerin %91 gibi büyük bir oranının Kur'an-ı Kerim dersinin ehemmiyetini idrak ettikleri ve bu dersin mesleki hayatlarındaki önemini kavradıklarını görülmektedir. Yine öğrencilerin yüksek oranda bu dersin gerekliliğini hissettikleri ve hazırlık da dâhil olmak üzere tüm sınıfların müfredatında bulunması gerektiğini ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Bu çerçevede söz konusu dersin hâlihazırda işlendiği saat miktarının artırılması öğrencilerin mezkûr taleplerine olumlu anlamda katkı sunacağından haftalık ders saatinin genel müfredat düzenlenmesinde gündeme getirilmesi yerinde olacaktır.

Bu bağlamda aşağıdaki öneri ve iyileştirmelerin gündeme getirilmesi önem arz etmektedir.

- Dersin ölçümü ve değerlendirilmesi kriterleri, öğrencilere net bir şekilde ifade edilebilir.
- Hocalar arasında uygulama farklılığından doğan sıkıntılar -varsa- süratle giderilmelidir.
- Bireysel olarak öğrencilerle daha fazla çalışma yapılabilmesi için öğretim elemanı sayısı artırılarak sınıf mevcutları daha da azaltılabilir.
- Kur'an Okuma ve Tecvid dersinin malum içeriklerinin yanı sıra seçmeli derslerle öğrencilerin makam ve musiki bilgileri iletilebilir.

KAYNAKÇA

Alemdar Yusuf. "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252.

Alemdar, Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.

Altıntaş, Muhammed-Kirenci, Hatice Kübra. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri (Nitel Bir Araştırma)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 5/1 (2019), 97-127.

Arıkan, Rauf. *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.

Ata, Mehmet Mahfuz. "Kur'an Öğretim Yöntem Ve Teknikleri Problem Ve Çözüm Yolları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2013), 167-189.

Aydın, M. Şevki. *Bir Din Eğitimi Kursu Olarak Kur'an Kursu*, Ankara: DİB Yayınları, 2008.

Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aykıt, Asiye. *İslam Ahlak Felsefesi*. Sivas: Cumhuriyet Üni. Yayınları, 2018.

Aykıt, Asiye. *Müneccimbaşı Ahmed Dede ve Şerhu Ahlak-ı Adud*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.

Bakırcı, Fetullah. *Kur'an Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2020.

Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi". *Bilimname* 28 (2015), 125-165.

Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/74-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ûs-sabîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Dimaşk: Dâr-u İbn Kesîr-Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.

Çağrıncı, Mustafa. "Kur'an Kursu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/423-426. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 95-101.

Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2016.

Diñç, Kadir. "Geçmişten Günümüze Kur'an Eğitimi". *Diyanet Aylık Dergi* 333 (Eylül 2018), 6-9.

Doğan, Soner-Kavtelek Cihat. "Hayat Boyu Öğrenme Kurum Yöneticilerinin Hayat Boyu Öğrenme Kavramına İlişkin Görüşleri: Hayat Boyu Öğrenme İçin Bir Metafor Analizi". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 5/3 (2015), 292-303.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünenü Ebi Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabeleli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

el-Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî *Abkâmü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kur'an Eğitimi Merkezleri: Dârü'l-kurrâlar ve Sıbyan Mektepleri". *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 43-60.

Gökdemir, Ahmet. "İlahiyat Fakültelerindeki Kuran Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler". *Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi*. ed. Ahmet Gökdemir. 9-24. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Gökdemir, Ahmet. "Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi*. ed. Ahmet Gökdemir. 17-42. İstanbul: Ravza Yay., 2019.

Hasan, Ömer Halil. "Kur'an-ı Kerim Öğretimi". çev. Yusuf Alemdar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 261-291.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerram. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdr, 3. Basım, 1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. 2 Cilt. b.y: el-Matba'atü't-Ticâriyye el-Kübra, y.y.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriin ve müşhidü't-tâlibin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Kablan, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı". *İlahiyat Akademi Dergisi* 0/10 (2019), 65-86.

Kara, Zeliha. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Öğretimiyle İlgili Görüşleri*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Köksal, M. Âsım. "Dârulerkam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/520-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Köylü, Mustafa-Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

Kurt, Ali Osman—Aykıt, Dursun Ali. *Dinler Tarihi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.

MEB, Genel Liselerin Anadolu Liselerine Dönüştürülmesi Konulu Genelge. Ankara: MEB. http://ogm.meb.gov.tr/belgeler/genelge_2010_30.pdf. Erişim 18.06.2020.

Öcal, Mustafa. "Yüksek İslâm Enstitüsü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/48-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Önkal, Ahmet. Nebi Bozkurt. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

er-Râzî, Ebû Abdillâh b. Ömer b. Hasan Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîrü'l-kebir)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/42 (2016), 215-238.

Taşpınar, Kadir. "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)". *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. ed. Ahmet Gökdemir. 103-120. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülhakî-İbrahim Atve. 5 Cilt. Kâhire: Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1975.

Evrak Tarih ve Sayısı: 26.09.2022-E.292085



T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu



Sayı : E-10017888-100-292085
Konu : Etik Kurul Onayı hk. (Doç. Dr.
Muhammet Fatih GENÇ)

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANLIĞINA

İlgi : 25.07.2022 tarihli, 265780 sayılı ve "Etik Kurul Onayı hk. (Doç. Dr. Muhammet Fatih GENÇ)" konulu yazı

Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 22/09/2022 tarih ve 2022/08 no lu toplantısında alınan 6 sıra sayılı kararı aşağıda sunulmuştur.

Bilgilerinize arz ederim.

Karar No 6: İlahiyat Fakültesi Dekanlığının 25.07.2022 tarih ve 265780 sayılı yazısı görüşüldü. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Muhammet Fatih GENÇ'in yürütücüsü olduğu "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları" başlıklı bilimsel çalışması kapsamında yapacağı anketin uygulamasında, bilimsel araştırma ve yayın etiği açısından bir sakınca olmadığına oy birliği ile karar verildi.

Prof.Dr. İbrahim ŞİRİN
Kurul Başkanı

Belge Doğrulama Adresi : <https://uzkiye.gov.tr/kocaeli-universitesi-ebys>

Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Kocaeli Üniversitesi Umuttepe Yerleşkesi
41380, Kocaeli
Tel: +90 (262) 303 10 01 Faks: +90 (262) 303 10 33
E-Posta: etik@kocaeli.edu.tr Elektronik Ağ: <http://www.kocaeli.edu.tr>
Kapı Adresi: kocaeliuniversitesi@is01.kap.tr

Bilgi için: Pelin UNALDI DOLGUN
Raporitr
Telefon No: 303 10 49



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

KUZEY AFRİKA TASAVVUFUNDA SEMÂ‘ MÜDÂFAASI: İBN ACİBE ÖRNEĞİ

THE DEFENSE OF SAMÂ‘ İN NORTH AFRICAN SUFISM: EXAMPLE OF IBN ‘AJİBA

Ramazan EMEKTAR

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı-Muallim Cevdet Ortaokulu,
ramazanemektar@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5137-0656>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444202>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03 Kasım 2022 / 03 November 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 07 Aralık 2022 / 07 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 631-652

Cite as / Atf: Emektar, Ramazan. “Kuzey Afrika Tasavvufunda Semâ‘ Müdâfaası: İbn Acibe Örneği [The Defense of Samâ‘ in North African Sufism: Example of Ibn ‘Ajība]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 631-652.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

İbn Acîbe (öl. 1224/1809), Fa'sta 18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın başlarında Tıtvân şehri yakınındaki Encera köyünde yaşamıştır. Zâhirî tahsilini tamamladıktan sonra tasavvufî eğitimini Şâziliye/Derkâviyye'nin ikinci önemli şahsiyeti olan Muhammed el-Bûzîdî'nin (öl. 1229/1814) elinde gerçekleştirmiştir. Eserleri ve fikirleriyle etkisi, genel olarak İslam coğrafyasında ama özellikle Kuzey Afrika tasavvufunda hissedilmiştir. Bu makale İbn Acîbe'nin tasavvufî eğitim yöntemlerinden semâ'a bakışını genel hatlarıyla incelemeyi hedeflemektedir. Buna bağlı olarak semâ' meclisinde uygulanan raks ve mûsikî meselesine dikkati çekmektedir. İbn Acîbe, insanların farklı tabiatlara sahip olduklarını bu sebeple tasavvufî terbiyede Hakk'a vasıl olma konusunda sâliklerin en uygun yöntemle terbiye edilmesi gerektiğini belirtmektedir. İbn Acîbe'nin düşüncesinde tasavvufî eğitim yöntemlerinden biri de *semâ'*dir. İbn Acîbe, semâ'ı sûfiler için genel olarak onları eğitmede, etkilemede ve hali elde etmede başvurulması gereken önemli bir yöntem olduğunu savunmaktadır. Semâ', insanların iyi veya kötü hâlini süratle ortaya çıkardığını, kalbi Rabbiyle birlikte olanı, süratle ilâhî huzura; kalbi, nefsânî hazzı ve hevasıyla birlikte olanı da hazlarına ve arzularına doğru hareket ettirdiğini düşünmektedir. İbn Acîbe, semâ'ı, işâri yönden kalbî zikir aşaması ve ona hazırlayıcı olarak görmektedir. Semâ' meclisinde yapılan raksa ve kullanılan çalgı aletlere dair İbn Acîbe, insanların içinde bulunduğu manevî duruma göre hüküm verileceğini düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Acîbe, Semâ', Raks, Mûsikî

Abstract

Ibn 'Ajîba, (d. 1224/1809) lived in the village of Anjarah near the city of Tetouan in the second half of the 18th century and the beginning of the 19th century in Morocco. After completing his apparent education, he carried out his sufi education in the hands of Muhammad al-Buzîdî (d. 1229/1814), the second important figure of the Şhâdhiliyya/Dargâwiyya. Through his works and ideas, his influence was felt in general Islamic geography, but especially in North African sufism. This article aims to examine in general terms Ibn Ajîba's view of samâ', one of the sufi education methods. Accordingly, attention is drawn to the issue of dance and mystical music applied in the samâ' assembly. Ibn 'Ajîba, states that people have different natures, and therefore, devotees should be trained in the most appropriate way in order to reach God in mystical education. One of the mystical education methods in Ibn 'Ajîba's thought is *samâ'*. Ibn 'Ajîba argues that samâ' is an important method that should be used for sufis in educating, influencing and developing their states (hâl) in general. Samâ' means that people quickly reveal their good or bad states and those whose heart is with their Lord, quickly reach the divine presence; He thinks that those whose hearts are filled with an attitude of inner pleasure and desire toward his own pleasures and desires. Ibn 'Ajîba sees the samâ' as a stage of remembrance (dhikr) with the heart and a preparation for it from the ishâri aspect. He thinks that judgment will be made about the dance and instruments used in the samâ' assembly, according to the spiritual situation of the people.

Keywords: Mysticism, Ibn 'Ajîba, Samâ', Dance, Music.

Giriş

İslâm'ın ilk yüzyıllarından itibaren semâ' raks ve mûsikî konusu, âlimler ve sûfîlerin dinî meşruiyeti hususunda, ihtilaf ettiği ve farklı görüşler sergilediği bir meseledir. Bu mesele hakkında insanları bilinçlendirmek için çok sayıda eser yazılmıştır. Bu konuda görüş belirten âlimlerden biri de tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olan İbn Acîbe'dir.

İbn Acîbe (öl. 1224/1809), Fas'ın Tıtvân şehri yakınındaki Encera köyünde yaşamıştır. İlk tahsiline doğduğu çevrede başlayan İbn Acîbe, ardından Tıtvân ve Fas'ta fıkıh, hadis, kelâm ve tefsir ilimlerine dair tahsilini dönemin seçkin şahsiyetlerinden istifade ederek tamamlamıştır. O, zâhirî eğitimini tamamladıktan sonra tasavvufî eğitimini Şâziliye/Derkâviyye'nin ikinci önemli ismi Muhammed el-Bûzîdî'nin (öl. 1229/1814) elinde gerçekleştirmiştir.

İbn Acîbe, sadece zâhirî ilimleri ikmal etmiş biri değil bununla birlikte zâhir bâtın dengesini kurabilen çok yönlü bir âlim, ârif ve aynı zamanda, Muhammed el-Bûzîdî'nin ve el-Arabî ed-Derkâvî'nin (öl. 1239/1823) manevî mirasını elde ettikten sonra Derkâviyye¹ tarikatının hâlifesi olarak irşatla görevlendirilmiş bir müşid-i kâmidir. İbn Acîbe, zor bir dönemde yaşamış olmasına rağmen zamanını iyi değerlendirmiş ve olumsuzluklarla mücadele etmeyi bilmiştir. Toplumundaki insanlara amelî, itikadî yanı sıra ahlâkî alanda rehberlik etmeye çalışmış ve her bakımdan donanımlı bir şahsiyet olarak tedris, telif aynı zamanda irşat faaliyetlerini sürdürmüştür.

İlim ve irşat hizmetleriyle meşgul olan İbn Acîbe, yaşadığı dönemin sorunlarına doğrudan dikkat çekmiş ve bunu eserlerinde tartışmıştır. İnsanların yaşadıkları problemleri yakinen müşahede etmiş, amel, iman ve ahlâk noktasında onlara çözümler sunmaya çalışmıştır. Onun tasavvufun amelî meselelerini açıkladığı *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fi Mebâhisü'l-asliyye* eseri bunun en bariz kanıtıdır.

İbn Acîbe'nin semâ' meselesine yaklaşımı, muhteva olarak kendisinden önceki müelliflerden çok farklı değildir. Ancak onun semâ'ı bir eğitim yöntemi olarak benimsemesi ve semâ' meclislerinde farklı mûsikî aletlerinin kullanılmasına dair görüşleri diğer müelliflerden farklı yönleri bulunmaktadır.

1 Muhammed el-Celyend, "Derkâviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/179.

İşte bu çalışma; tasavvuf alanında devrinin seçkin şahsiyetlerinden biri sayılan İbn Acîbe'nin; *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fi Mebâhisü'l-asliyye*, eseri ve yine ona ait olan Kur'an'ın başından sonuna kadar rivayet, dirayet ve işâret yöntemi-ni birleştirerek te'lif ettiği *el-Babru'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd* tefsiri baş-ta olmak üzere diğer eserlerine başvurarak onun *semâ'* konusuna yaklaşımını, tasvir yöntemiyle ortaya koymayı ve literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir.

1. Semâ'

Lügatte “işitmek, dinlemek; kulak vermek” anlamlarına gelen *semâ'* ke-limesi tasavvuf istilâhında “ilâhîleri dinleme, dînî mûsikîyi dinleme; makam ve nağme ile okunan dînî metinleri dinleme; raksetme, devran etme, dinlenen dînî mûsikînin tesiriyle coşup dönme”² anlamlarında kullanılır. Bir başka ifadeyle *semâ'* Hak'tan gelen ve insanları Hakk'a davet eden bir mesajı sembolize eder.³

İlk sûfî müelliflerin eserlerinde kişinin kendisine gelen vâridi duyma-sı ve işittiğini kalbe aktarması manasına gelen *semâ'*⁴ Ebû Nasr Serrac (öl. 378/988), tasavvufî zevkleri tatmak için bir vasıta olduğunu belirtir. *Semâ'* avâm, havâs ve havâssu'l-havâssin *semâ'* şeklinde üçe ayıran Serrac, avâm için müzik aletleri olmaksızın *semâ'*ın mubah olduğunu düşünmektedir.⁵ Kelâbâzî (öl. 380/990), *et-Taarruf* unda *semâ'* hâl ehlinin, vaktin getirdiği yorgunluğu gidermek ve hoş zaman geçirmek amacıyla yaptığını; keşf ve müşâhede ehlinin ise kendilerine hâsıl olan şey sebebiyle ona ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir.⁶ Abdülkerim el-Kuşeyrî (öl. 465/1072), *semâ'*ın caiz olduğunu, bunun yanında dinlenen nesnenin, dinleyenin Allah'a rağbetini artırıyor ve onu hatalardan çekinmeye sevk ediyorsa yanı sıra o anda kalbine feyiz ve güzel duygular getiri-yorsa, onu dinlemenin dinen sevap ve tercih edilen bir durum olduğunu ifade eden açıklamalar yapmıştır.⁷ Hucvîrî (öl. 470/1077) de şeriatı ve dini vâcip

2 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 312.

3 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 629.

4 Semih Ceyhan, “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/455.

5 Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tusi Serrac, *el-Lüma'* (: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960), 344.

6 Ebû Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî Kelabazi, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 178.

7 Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Cidde: Dârü'l-Minhac, 2017), 675.

kılan şeyin semâ' (işitme) olduğunu, dînî mükellefiyetler sahasında işitmenin görmekten üstün olduğunu, şer'î hükümlerin kabulünün işitme üzerine bina edildiğini, belirterek semâ' fiilinin diğer bütün fiil ve hallerden önce geldiğini söylemiştir.⁸ Ayrıca Hucvîrî, semâ'ı Hak'tan gelen bir vârid olduğunu, bu vâridin bedeni ciddiyetsizlikten ve eğlenceden temizlediğini belirtmektedir.⁹

Tasavvufî terbiyenin temel maksadı, kalbi ve nefsi Hak'ın dışındaki her şeyden koparmaktır. Bu sebeple sûfiler, kalbi tasfiye ve nefsin tezkiyesine önem vermişlerdir. Bunun için insanları manevi yönden eğitmek için çeşitli yöntemlerden faydalanmışlardır.¹⁰ Tasavvufî eğitim yöntemlerinden biri de semâ'dır. İbn Acibe, semâ'ı sûfiler için genel olarak onları eğitmede, etkilemede ve hali elde etmede başvurulması gereken önemli bir vasıta olduğunu düşünür.¹¹ Ona göre, semâ', insanların iyi veya kötü hâlini süratle ortaya çıkarır. Kalbi Rabbiyle birlikte olan kimseyi, süratle ilâhî huzura doğru hareket ettirir; kalbi nefsânî hazzı ve hevasıyla birlikte olanı da hazlarına ve arzularına doğru hareket ettirir. Dolayısıyla semâ' anında esfel-i safiline düşen ile en yüce mertebelere yükselen kimse ortaya çıkar.¹² Bir başka ifadeyle semâ', manevî hâl sahibinin ilâhî huzura doğru aşk ve vecdini artırır; manevî hâlî kaybetmiş kimsenin ise Rabbinden uzaklığını artırır.¹³

İbn Acibe'ye göre, semâ' özellikle insanı manevî yönden terakkî ettirir. Başka bir ifade ile sâlikin mârifete yükselmesine vasıta olur.¹⁴ Şöyle ki, semâ'

8 Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali Hücvi, *Keşfü'l-mahcub*, thk. İ'sad Abdülhadi Kındil (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 639.

9 Hücvi, *Keşfü'l-mahcub*, 655.

10 İbn Acibe'nin tasavvufî eğitim yöntemlerinden bazıları hakkında geniş bilgi için bkz. Ramazan Emektar, *İbn Acibe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, ed. Hüseyin Okur (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 243-277.

11 Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Haseni Şazeli İbn Acibe, *Mi'râcü'r-teşevvüf ila hakâiki't-tasavvuf*, thk. Mahmud Beyruti (Dımaşk: Darü'l-Beyruti, 2004), 39.

12 Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acibe, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi (Dımaşk: el-Yemame, 1998), 332.

13 Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acibe, *İlahi Fetihler: Şeriat, Tarikat, Hakikat = Fütühâtü'l-İlahiyye*, çev. Dilaver Selvi, (İstanbul : Semerkand, 2014), 341.

14 İbn Acibe'nin marifeti elde etme yöntemi hakkında geniş bilgi için bkz. Ramazan Emektar, "İbn Acibe'nin Mârifet Anlayışı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1134-1141.

kişiyi “illiyun mertebesine” yükseltir. Böylece sâlik hakiki vahdete ulaşan, işaretleri anlayan ve ilâhî aşkın halâvetini tadan kimse olur. Böylece maddî bedeninden ve hissinden uzaklaşır, kudsî huzura dalar. Bundan sonra o, dinlediğini ancak Allah ile ve Allah’tan gelen bir işaretle dinler hâle gelir.¹⁵ Şu halde semâ‘ gafletin eseri olan fark halinden cem‘ hâline geçebilmek için bir vasıta olduğu söylenebilir.

Diğer yandan İbn Acîbe, semâ‘î işâri yönden kalbî zikir aşaması ve ona hazırlayıcı bir unsur olarak görmektedir. Ona göre, semâ‘ ibareyi aşarak işaret olarak zikri temsil eder.¹⁶ O, bir başka yerde semâ‘a kalbî zikirdir, der.¹⁷ Müellifimize göre, işaret kişiyi ibareden daha fazla heyecanlandırır. Bundan dolayı fenâ fî zat ehli, semâ‘da temkinden önce tevâcüd yaparak ruhlarını heyecanlandırmak için normal zikir zamanlarında yaptıklarından daha çok hareket ederler.¹⁸

İbn Acîbe’nin düşüncesine göre, *vecde* ulaşmanın sırasıyla dört safhası vardır. İlki tevâcüddür. *Tevâcüd*, vecdin varmış gibi sergilenmesi yanı sıra raks, şatah, kıyam ve benzeri vasıtaları kullanarak uygulanmasıdır. Bu durum zayıfların makamı olduğundan ancak tecerrud ehli, fakirler için kabul edilebilir. Bu hâl nefisler için bir devâ olarak arzu edildiğinden, temkin halinden önce tevâcüdü sergilemek ve uygulamakta bir beis yoktur. Ancak manevî yönden güçlü olanlar onu ya destek veya manevî zevkleri tatmak için icra ederler. Müellifimiz, bu hususla ilgili şeyhi Muhammed Bûzidî’yi örnek verir: “Ben Şeyh el-Bûzidî ile semâ‘a katıldığımda onun sağdan sola doğru sallandığını gördüm.”¹⁹

İkincisi; kişinin bir çabası olmaksızın kalbe vârid olan ve kalbin kontrolünü ele geçiren bir “vecd” hâlidir. “Bu coşkun bir şevk veya rahatsız eden bir korku şeklinde kalbe gelir.”²⁰ Yukarıda anlatıldığı şekilde tevâcüd, vecdin başlan-

15 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-ilâhiyye*, 333.

16 Ebü’l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî İbn Acîbe, *İkâzü’l-himem fî şerhi’l-Hikem* (Beyrut: Dâru’l-Hayr, 2005), 151.

17 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-ilâhiyye*, 337.

18 İbn Acîbe, *İkâzü’l-himem*, 151.

19 İbn Acîbe, *Mi’racü’t-teşevvüf*, 62.

20 Ahmad ibn ‘Ajiba, *The Book of ascension to the essential truths of sufism: (Mi’raj al-tashawwuf ila haqâiq al-tasawwuf) a lexicon of sufic terminology = Mi’racü’t-teşevvüf ila hakaiki’t-tasavvuf*, thk. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman, çev. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman (Louisville : Fons Vitae, 2012), 38.

gıç aşamasıdır. Bundan sonra vecd hâli bulunur. Vecd, kişinin bir kasdı ve çabası olmaksızın aniden karşılaştığı ve kalbine gelen hâl olduğu anlaşılmaktadır.

Üçüncü olarak; müşâhedenin tatlılığının, daha da çok manevi sarhoşluk ve hayretin etkisi altında sürmesi şeklinde gerçekleşen “vicdân” dan bahsedilebilir. Dolayısıyla o, vecd hâlinin aşılmasından sonra elde edilen bir hâldir. Son olarak, bu buluşma hayret ve şaşkınlık ortadan kalkınca yanı sıra tefekkür ve düşünce de berraklaşırsa, “vucûd” hâli ortaya çıkar.²¹ Bu durum Cüneyd’in (öl. 298/911) “Vecd hâlim, şuhûdun üzerimde belirmesiyle, varlıktan gâib olmamdır.” sözüyle telmihte bulunduğu hâl olmalıdır.²² Dolayısıyla söz konusu hâllerin kalpte ortaya çıkmasına semâ’ın sebep olduğu ve bu hallerin semâ’ın semeresi olduğu söylenebilir. Ardından İbn Acibe, geçen kavramlarla ilgili Ebû Ali ed-Dekkan’ın (öl. 405/1015); “Tevâcüd, kulun idrakini gerekli kılarken, vecd kulun hâlin içinde kaybolmasını gerekli kılmaktadır. Vucûdsa, kulun bütün varlığını yok etmesini gerektirir. Bu kimsenin hali, önce denizi gören, sonra denizde yüzen ve sonunda denizin içine dalıp kaybolan kimse gibidir.”²³ şeklindeki sözünü aktarır.²⁴ Kuşeyrî de bu durumu şöyle sıralar: “Bu haller, sırasıyla kulun yönelişi (kusûd), manevî varidat (vurûd), müşâhede (şuhûd), Hakk’a ulaşma (vucûd) ve beşeri hislerin sönmesi (humûd) şeklinde gerçekleşir.”²⁵ Bu durumda yöneliş, vecde yönelmiş olan tevâcüd ehli; vurûd, şarabı içmiş olan vecd ehli; şuhûd, sarhoş olmuş vicdan ehli için iken vucûd ve humûd ise uyanıklık ehli için olmalıdır. Kuşeyrî’nin yukarıda vurûd olarak ifade ettiği hâli İbn Acibe, vecd olduğunu belirtiyor.²⁶

İbn Acibe’ye göre temkin ehli, vâsıl olanlar, tarikatta seçkinler ve kalpleri yakinele tatmin olan kimseler, işâretten ve işâret edenden müstağnidirler.²⁷ Söz konusu kimseleri, herhangi bir semâ’(şiiir, kaside, nağme, ses) harekete

21 İbn Acibe, *Mi’racü’l-teşevvüf*, 63.

22 Jean Louis Michon, “Sacred Music and Dance in Islam”, *Sufism: Love and Wisdom*, ed. Jean Louis Michon - Roger Gaetani (Bloomington: World Wisdom, 2006), 166.

23 Ebü’l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2007), 193.

24 İbn Acibe, *Mi’racü’l-teşevvüf*, 64.

25 Kuşeyri, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 247.

26 İbn Acibe, *Mi’racü’l-teşevvüf*, 64.

27 İbn Acibe, *İkâzü’l-himem*, 153.

geçiremediği gibi herhangi bir şey de onları etkileyemez. Bununla birlikte bu kişiler, iç âlemlerinde kimsenin fark edemediği vecd hallerini yaşarlar.²⁸ Bu durumla ilgili Cüneyd Bağdâdî'nin kendisine sorulan “Sana ne oldu ki sen semâ‘ meclislerine katılır, semâ‘ anında hareket ederdin, şimdi niçin sakinsin?” şeklindeki soruya, “*Sen dağları görür de onları yerinde durur sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedir*”²⁹ âyetini okuyarak cevap vermesi örnek verilebilir. Dolayısıyla, bu durum onun vâsıl olduğunu ve şuhûdda temkin ehli olduğu için artık işâret ve işâret edenden müstağni olduğunu göstermektedir. Ancak vâsıl olmayan kimseler işârete muhtaçtır, çünkü işâret manevî yolda onlar için bir yardım vazifesi görmektedir.³⁰

Semâ‘ konusu, zâhir âlimler ile sûfilerin ihtilaf ettiği ve meşruiyeti hakkında, farklı görüşler sergilediği bir meseledir. İbn Acîbe, daha çok amelî tasavvuf konularını ele aldığı *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye* eserinde, tasavvufun temel unsurlarından biri olarak kabul ettiği semâ‘ hakkında açıklamalarda bulunur. Bu bölümde semâ‘ın dinî meşruiyeti, icra edilirken dikkat edilecek hükümleri, edepi ve faydalarıyla alakalı bilgiler zikretmektedir. Semâ‘ı, “name ve mûsikî eşliğinde şiir dinlemektir.” şeklinde tanımlayan İbn Acîbe, öncelikle semâ‘ın meşruiyeti konusunda çeşitli görüşler serdedir.³¹ Benzer şekilde Suyûtî'nin meşhur hadis kitabı *el-Câmiu's-sağîr*'in haşiyesi olan *Hâşiye ale'l-Câmiî's-sağîr* adlı eserinde semâ‘ı çoğunlukla caiz olup olmadığı yönüyle tartışır.³²

İbn Acîbe, fikhî mezheplerin semâ‘ın meşruiyeti konusunda farklı görüşlere sahip olduğunu belirtir. Ona göre, Hanefiler semâ‘ın haram olduğuna, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî başta olmak üzere birçok âlimin ise semâ‘ın helal olduğuna kanaat getirdiklerini söyler.³³ Müellifimiz, bu hususla ilgili İmam Malik'e, semâ‘ hakkında sorulan soruya, onun “Bu konuda bana (onun haram veya helal olduğuna dair) bir şey ulaşmadı. Ancak şehrimizdeki ilim ehli onu red etmediği gibi

28 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 334.

29 *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Neml 27/88.

30 İbn Acîbe, *İkâzü'l-bimem*, 152.

31 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 327-328.

32 Mehmet Ayhan, *İbn Acîbe'nin Hadis Anlayışı: Hâşiye Ale'l-Câmiî's-Sağîr Örneği*, ed. Ali Kaya (Sonçağ Akademi, 2022), 152.

33 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 327-328.

ondan men de etmiyorlardı. Semâ'ı ancak kalın kafalı, cahil yahut kaba tabiatlı Iraklı âbidler kötü görmektedir.”³⁴ şeklinde cevap verdiğini aktarır.³⁵

Ardından İbn Acibe, kendisi de İmam Malik'in bu sözünü tercih eder ve semâ'ın temelde caiz olduğunu belirtir. Bu hususla ilgili “Bir bayram günü Hz. Âişe'nin evinde cariye kızlar def eşliğinde nameyle şiirler söylüyorlardı. Hz. Peygamber de (s.a.v) orada bulunuyor ve kendilerine müdahale etmiyordu.”³⁶ anlamındaki hadisi delil gösterir.³⁷ Geçen bu bilgileri müellifimiz “İbn Liyûn et-Tucibî³⁸ (öl. 750/1349)'nin *el-Înâletü'l-ilmîyye*³⁹ adlı eserinden aktarmaktadır.⁴⁰ İbn Acibe, burada sûfi müelliflerle benzer görüşü paylaşır, gerek hadisleri gerekse sûflerin sözlerini ve salihlerin hikâyelerini delil göstererek nakletmesinin sebebi, semâ'ın caiz ve mubah olduğunu savunmak içindir.

İbn Acibe, semâ'ın hakikatının anlaşılması için meselenin genişçe incelenmesi ve onu yapanlara göre değerlendirilmesi gerektiği hususunda açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda müellif, hakikat ve şariat ehlinin semâ'ı, farklı değerlendirdiğini belirtir. Hakikat ehlinin, semâ'ın kendileri için caiz veya müstehap olduğunu düşünürken; şariat ehlinin ise semâ' meclisinde kadınlar ve gençler bulunmasa bile, kötülüğün kapısını açmamak için semâ'ın haram olduğu kanaatini taşıdıklarını ifade etmektedir.⁴¹

Diğer yandan İbn Acibe, semâ'ı yapanların manevî mertebelerini baz alarak açıklamalarda bulunur. Müellif, semâ'da ârifler için pek çok güzellik,

34 Ebû Osman Sa'd b. Ahmed b. İbrâhim İbn Liyûn et-Tucibî, *er-Risâletü'l-ilmîyye fi't-tasavvuf* (Darülbeyza: Darü's-Sekafe, 2004), 116.

35 İbn Acibe, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 328.

36 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'ûs-sahîb*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, ts.), “İdeyn”, 25; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'ûs-sahîb*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsü'l Arabî, ts.), “İdeyn”, 17; Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 41/89.

37 İbn Acibe, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 328.

38 Hayatı ve eseleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Süleyman Tülcü, “İbn Liyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/159.

39 Bu eser, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüşterî'nin (öl. 668/1269) tasavvufa ve sûflerin menkübelerine dair *er-Risâletü'l-ilmîyye fi't-Tasavvuf* adlı kitabının muhtasarıdır. et-Tucibî, *er-Risâletü'l-ilmîyye fi't-tasavvuf*.

40 İbn Acibe, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 328-329.

41 İbn Acibe, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 330.

manevî yükseliş, vecd, hâl ve varidatların mevcut olduğunu savunur. Bu nedenle semâ'î, tarikatin bir temel esası sayan ve onu uygulayanların varlığından bahseder.⁴² Bunun yanında manevî hâli kuvvetli onların semâ'a ihtiyaçları olmadığını, bunun mârifet ve müşahedede manevî hâli zayıf ve güçsüz olanlar için verilmiş bir ruhsat olduğunu belirtir.⁴³ Dolayısıyla semâ'î güçsüz ve zayıf olanların hâlinde olumlu yönde bir artış meydana getirdiği ve onları manevi yönden desteklediği ortaya çıkmış olur.

Semâ'ın hükmünü şahısların tabiatlarına göre değerlendiren İbn Acîbe, onu mubah, mendub ve haram olarak üç kısma ayırır. Müellifimize göre, semâ'î nefislerini şehvet ve arzularından öldüren zahitlere mubahtır. Zira bu kimseler, ahlakın kemalatına bir başka ifade ile hakikate ve manevi zevk alma aşamasına ulaşamamış olduklarından semâ'î onlara bir fayda ve zarar vermediği gibi işâret de tesir etmemektedir. Mendub olan semâ'î ârifler içindir. Çünkü semâ'î âriflerde manevî vecdi harekete geçirir, üzerlerine ilâhî ihسانları akıtır; öyle ki onların elde ettiği bu güzel haller bedenlerini sarar, etraflarına yayılır, mecliste bulunanlara sirayet eder.⁴⁴

Diğer yandan İbn Acîbe, avam halk için semâ'î haram yahut harama yakın olduğunu düşünür. Ona göre, semâ'ın avam halka haram olmasının sebebi, nâmeli sözlerin zinaya sebep olması ve kalpte nifak tohumlarını bitirmesidir. Zira semâ'î onların şehvî duygularını ve günah arzularını harekete geçirir; onlardaki düşük tabiatları ve kötü adetleri canlandırır. Ancak kişide söz konusu hastalıklar bulunmadığı zaman semâ'î mubah olur. Nitekim bu konuyla ilgili ismini anmadığı bir ârifin şu sözünü kaydeder: "Semâ'î, insanı sarhoş eden bir içecektir, ruh onu nâme besteleri içinde kulaklar yoluyla içer. Ondan herkes niyet ettiği şeyi elde eder. Aynı şekilde semâ'î da ne niyetle dinlenirse öyle sonuç vermektedir. Bu sebeple semâ'ın doğru netice verebilmesi için semâ'î meclisine fasık kimselerin katılmasına baştan engel olunmalıdır."⁴⁵

Şu halde İbn Acîbe, semâ'ın hükmünü kalpte olan şeyin hükmüne bağlayarak, semâ'ın ancak kalpte iyi ve kötü ne hâl varsa onu tahrik edip ortaya

42 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 330-331.

43 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 334-335.

44 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 331.

45 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 331.

çıkarcacığını vurgular. Semâ'ın kalpte ortaya çıkardığı bu hâl, Rabbani, şeytanî veya nefsânî olabilir. Bunlar kalpte sabit durmaz, çekip gider, ancak izi kalır. “Eğer gelen hâl Rabbani ise geride eseri ve etkisi kalır. Bunlar da huşu, kalp huzuru, tevazu, zühd ve güzel ahlaktır. Eğer gelen hâl, şeytânî veya nefsânî ise ondan geride ancak kalp katılığı, sertlik, hırs, tamah ve diğer yerilmiş kötü ahlak kalır.” Buna göre semâ' kimin hayrını artırmazsa, onun için bir noksanlık sebebidir. Çünkü manevî haller, bizzat istenecek şeyler değildir, onlar ancak güzel neticeleri için istenir.⁴⁶ Nitekim İbn Atâullah el-İskenderî (öl. 709/1309), *Hikem* adlı eserinde bu hususla ilgili “Sonucunu bilmediğin vâridi (manevî hâli) tezkiye etme. Çünkü buluttan murat yağmur değil; meyvedir”⁴⁷ demiştir.⁴⁸

Netice itibariyle yağmurdan maksat, onun gökten inmesi değil, asıl maksat onun etkisiyle yaş dallarda ortaya çıkacak olan meyve olduğu gibi, semâ'da, hevânın kirlerinden temizlenmiş ve mâsivanın sevgisinden boşalmış temiz kalplerde güzel etkiler bırakır. Bu da semâ'ın insanın ahlâkî faziletleri elde etmesinde rolü olduğunu ve onun mârifeti gerçekleştirmesinde de ciddi bir etkisi olduğunu göstermektedir.

2. Semâ'ın Kuralları

İbn Acibe, semâ'ın edeblerini *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye* de İbn Bennâ es-Serkustî'nin (öl. 821/1418) “Semâ' anında konuşmak, başka şeyle meşgul olmak ve gülmek caiz değildir” beyitlerini açıklarken ifade etmiştir. Semâ'ın kurallarını şu şekilde özetlememiz mümkündür:

Semâ' vecd ve ilâhî aşk ile kendinden geçme mahalli olması sebebiyle semâ' meclisinde, konuşmaksızın sessiz olmak gerekir. Çünkü semâ' meclisinde, konuşmak kalbi karıştırır, huzurdan uzaklaştırır ve hakikati ortadan kaldırır. Bu duruma “Onlar O'nun (peygamber'in) huzuruna gelince birbirilerine, “Susun dediler.”⁴⁹ ve “Sesler Rahmân'ın azametinden dolayı kısılmıştır. Artık fısıltı işitebilirsiniz”⁵⁰ meâlindeki âyetleri işâret etmektedir. Ayrıca semâ' meclisin-

46 İbn Acibe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 335.

47 İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Ataiyye*, çev. Yahya Pakış (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 198.

48 İbn Acibe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 336.

49 el-Ahkâf 46/29.

50 Tâhâ 20/108.

de, başka şeyle meşgul olmamak ve gaflette bulunmamak elzemdir. Bir başka ifadeyle nefsin rahatı için beden ve kalp nefsin isteklerine iltifat etmemelidir. Yanı sıra gülümseme ve gülme olmamalıdır. Çünkü bunlar semâ‘ meclisinde kötü davranış sayılmaktadır. “Eğer semâ‘ meclisinde, kendini tutamayacak ve gülmek zorunda kalacaksa kişi hemen dışarı çıkmalıdır.”⁵¹

Keza semâ‘ meclisinde çocukların bulunmamaları gerekir. Bu durum onların yaşça genç olmaları ya da din ve akıl yönünden zayıf olmaları sebebiyledir. Zira ehil olmayanların semâ‘ meclisinde bulunması gelecek feyzi kesebilir. Eğer zorunlu gelmişlerse arka saflarda bulunmalı ve huzur için sessizce oturmalıdırlar. Semâ‘ın hürmeti için kapılar kapanmalı ve içeriye kimsenin girmemesi sağlanmalıdır.⁵²

İbn Acîbe, semâ‘ meclislerinde, bağırıp çığırnak, elbiseyi yırtmak, başı sallamak ve el çırpma şeklindeki hareketleri uygun bulmaz. Bu tür davranışları, manevî hâli zayıf olanların alâmeti olarak görür. Ona göre, söz konusu hareketleri yapanlar hallere mağlup olan kimselerdir.⁵³ Ancak bu gibi davranışları yapan kimseyi cezbe kuşatıp hareketlerini iradesinden bağımsız kıldığında bu kişi mazur görülmesi ve suçlanmamalıdır.⁵⁴ İbn Acîbe, konuyla ilgili Hz. Peygamber’in vaaz ederken mescidin yanında bağırarak adama Efendimizin “Dinimizi karıştıran bu adam kimdir? Eğer o, yaptığında samimi ise nefsini meşhur etti, yalancı ise Allah ona azap eder”⁵⁵ sözünü nakleder.⁵⁶ Bununla birlikte müellifimiz, semâ‘anında ayakta hafifçe sağa sola sallanmanın manevî hâlin zayıf olduğuna delalet etmediğini savunur. Zira o bu hususla ilgili şöyle söyler: “Ben şeyhimizin (Muhammed Bûzîdî) semâ‘ anında bunu (hafifçe sağa sola sallanma) yaptığını gördüm. O, manevî vecdin lezzetindedir; manevî hâlin zayıflığını göstermez.”⁵⁷

Yukardaki ifadelerden anlaşılan, semâ‘ meclisinde bulunan herkesin söz konusu kurallara uymaları ve bunları yerine getirmeleridir. Bu durum kalbin,

51 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 336.

52 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 337-338.

53 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 345.

54 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din* (Cidde: Dârü'l-Minhac, 2011), 4/522.

55 Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl* (Beyrut, 1993), nr. 8843.

56 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 345.

57 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 346.

huzurlu olarak düşünme ve tezekkür edebilmesi yanı sıra zihnin dalması açısından elzem görülmüştür.

3. Raks

Semâ' ve zikir meclislerinde *raks* etme, bir başka ifade ile semâ' esnasında ayakta sallanma ve hareket etme, zâhirî âlimlerle sûfiler arasında tartışılan konulardan biridir. İbn Acîbe, semâ' meclislerinde raks azaldıkça kemale daha çok yaklaşılacağını vurgular. Bunun yanında zikre sessizlik ve vakarlık ve alçak seslilik eşlik ederse daha olgun olacağını belirtir. Çünkü insanların, semâ' meclislerinde raks yapanlara, velev ki doğru olsalar bile, sûi zanla yaklaşabileceklerini ifade etmektedir.⁵⁸

İbn Acîbe, semâ' meclisinde yapılan raksın, aslı itibarıyla mubah olduğu görüşündedir. O, bu görüşünü de şu şekilde açıklar: “Çünkü şeriat sahibi tarafından, onun haram veya mubah olduğuna dair, bir hüküm gelmemiştir; bilakis âyet ve hadislerin zâhirinden onun mubah (helal) olduğu anlaşılmaktadır.” Buna göre, nassın onun hakkındaki hükmü açık bir şekilde haram olduğu vârid olmadığı sürece, “eşyada asıl olan, mubahlıktır” kaidesine göre mubah olmalıdır.⁵⁹ Müellifimize göre, “Fesat ehli kimseler bu tür meclislerde kadınları ve gençleri topladıkları ve işin içine eğlence âletlerini kattıkları için, mezhep imamları onu haram görmüştür.” Dolayısıyla semâ'ın haram olması, belli sebeplere bağlı olmaktadır. Söz konusu sebepler bulunmadığı sürece haram olmaktan çıkmaktadır.⁶⁰ Bundan hareketle İbn Acîbe, semâ' meclisindeki raksı; haram, mubah ve matlub şeklinde üç kısma ayırmaktadır:

Haram olan raks: Bu, avam halkın, kadın ve gençlerin katıldığı bir mecliste yaptığı eğlencedir. Bu eğlence türü, düşük tabiatları ve şeytanî nefisleri harekete geçirdiği ve harama sebep olduğu için haram görülmüştür. Diğer yandan semâ' meclisinde bu tür mahzurlu durumlar olmadığı halde yapmacık, gösteriş, manevî hâlini ortaya koymak ve gerçekte sahip olmadığı şeyleri elde etmiş gibi gözükme için raks yapması da haram sayılmıştır. Zira onda

58 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 338.

59 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 338.

60 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 338-339.

gösteriş ve aldatma vardır.⁶¹ Bunun yanı sıra İbn Acîbe, sûfilerin, gençler ve kadınlarla bir arada bulunmaktan sakınmalarını ya da onlarla aralarında perde olmasını ister. “Bir zaruret yokken, bu iki grupla içli dışlı olan bir sâlik, asla iflah olmaz. Onlara karışan kimse, çirkin iş yapmamış olsa bile, insanların ayıplama ve suçlamasından uzak kalmaz. Allah’a ve ahirete iman eden bir kişinin, kötü işlerle suçlanacağı yerlerde durması helâl değildir.” der.⁶²

Mubah olan raks: Semâ‘ meclisinde kadın ve gençlerin bulunmadığı, salihlerin ve tarikat ehlinin, bir vecde gelmeden ve vecde gelmiş görüntüsü vermeden, ancak nefislerini rahatlatmak ve kalplerini canlandırmak için yaptığı rakstır.⁶³ Bunu yaparken de zaman ve mekânın uygun olması ve kardeşlerin bulunması şartı aranır.⁶⁴ Böyle bir raks, mubahtır; çünkü onun haram olmasını gerektirecek bir durum yoktur. Bu raks türüne İbn Acîbe, İbn Lâyun et-Tüçübî’nin *el-İnâletü’l-ilmiyye* adlı eserinden aktardığı Sahih-i Müslim’de Hz. Aîşe’den “Bir bayram günüydü. Sudanlılar Mescid-i Nebevî’de ayakta dönerek kılıç kalkan oyunu oynuyorlardı. Ya ben istedim, ya da Resûlullah (s.a.v), ‘Onları seyretmek istiyor musun?’ diye sordu. Ben de, ‘Evet isterim’ dedim. Beni arkasında durdurdu, yanağım yanağı üzerine idi. Allah Resûlü (s.a.v), oyunculara, ‘Haydin Erfide oğulları, göreyim sizi’ diyerek onları teşvik ediyordu. Ben usanıncaya kadar onları seyrettim. Bana, ‘Yeter mi?’ diye sordu; ‘Evet’ dedim. ‘O halde içeriye git’ buyurdu.”⁶⁵ şeklinde zikredilen hadiseyi delil gösterir. Müellifimiz, benzeri açıklamalar ve daha fazlasının İmam Gazzâlî’nin İhyâ-u ulumi’d-din eserinde⁶⁶ mevcut olduğunu belirtir. Orada, Hz. Âişe’nin, ayakta kılıç kalkan oyunları oynayan Habeşlileri seyretme olayı ve Resûlullah’ın (s.a.v) ona, “Onları seyretmek istiyor musun?” diye sorması, onun da “evet”⁶⁷ deyip seyretmesi de nakledildiğini⁶⁸ ifade eder. Buradan hareketle İbn Acîbe, raksın aslı itibariyle mubah olduğunu düşünür. Zira “eş-

61 İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-ilâhiyye*, 339.

62 Ebu’l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahru’l-medid fi tefsiri’l-Kur’âni’l-mecid*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân (Kahire, 1419), 4/157.

63 İbn Acîbe, *el-Fütühâtü’l-ilâhiyye*, 339.

64 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/519.

65 Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahib*, “İdeyn”, 2 “Cihad”, 81; Müslim, *el-Câmi’u’s-sahib*, “İdeyn”, 19.

66 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/435-446.

67 Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahib*, “İdeyn”, 2 “Cihad”, 81; Müslim, *el-Câmi’u’s-sahib*, “İdeyn”, 19.

68 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/442-443.

yada asıl olan mubahlıktır” kaidesi bulunmaktadır. Şayet haram olsaydı, Resûlullah'ın (s.a.v) huzurunda icra edilmezdi, der.⁶⁹

Matlup olan raks: Bu manevî zevk ve hâl sahibi sûfîlerin yaptığı rakstur. Burada kalplerin gafletten kurtulması ve Allah'ta toplanması arzulanır. Nitekim İbn Acibe, Cüneyd Bağdâdî'nin semâ' hakkında “Kulu (kalbi) Rabbinde toplanan her şey mubahtır” sözünü bu çerçevede değerlendirir.⁷⁰ Dolayısıyla raks kalbi Allah'ta toplamaya vesile olur ve gafletten uyandırırsa o matlup olmalıdır.

İbn Acibe'ye göre, semâ'ın kurallarına uyduğu halde, müşâhede ve vecdin lezzetinden dolayı zikre (gösteriş yapmadan) ayakta sallanma ve benzeri bir şey eklenmiş olsa bile bu kimse kınanmamalıdır. Bir başka ifade ile cezbe onu kuşatıp hareketlerini iradesinden bağımsız kıldığında mazur görülmeli ve suçlanmamalıdır. Zira sahâbeler de zikredince, rüzgârlı bir gündeki ağaçların sallandığı gibi sallanıyorlardı.⁷¹ İbn Acibe, “*O vakit gençler ayağa kalktılar ve 'Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir' dediler*”⁷² meâlindeki âyetin işârî tefsirinde, “Bazı şeyh ve ulema bu ayetten ayakta zikir ve semâ'ın câiz olduğunun delilini çıkarmışlardır” der. Burada İbn Acibe, zikir ve semâ'da bedenî kıyâmı, bidayet ehli; manevî kıyâmı ise nihayet ehli için delil olduğunu ifade etmektedir.⁷³ Bunun yanında, kıyâmî zikrin câiz olduğuna delil olması için ayrıca “*Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı zikrederler.*”⁷⁴ meâlindeki âyeti takviye eder. Ardından konuyla ilgili Fa'sta bir zaviyede müşâhede ettiği zikrin yapılışını da ekler:

“Ben Fa'sta es-Sıkkıyyîn Zaviyesinde bir topluluk gördüm, Cuma günleri ikindi namazından akşam namazına kadar zikir yapıyorlar ve ayakta sallanıyorlardı. Orada da pek çok âlim bulunuyor, hiç biri onların bu yaptığını inkâr etmiyordu. Duyduğuma göre üstadımız cemaatin şeyhi İbn Süde et-Tâvudî⁷⁵ de bazı vakitlerde onlarla birlikte bulunuyormuş. Şu halde sûfî-

69 İbn Acibe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 340.

70 İbn Acibe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 340.

71 İbn Acibe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 341.

72 el-Kehf 18/14.

73 İbn Acibe, *el-Bahru'l-medid*, 3/254.

74 Âl-i İmrân 3/191.

75 İbn Süde'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şükrü Özen, “İbn Süde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/359-361.

lerin zikir hâlinde ayağa kalkarak sallanmalarını ancak katı mukallit ve inatçı münkir inkâr eder.⁷⁶

4. Mûsikî

Sûfîlerin zikir ve semâ' meclisleriyle alâkalı olarak tartışılan konulardan biri de semâ' meclislerinde *mûsikî* aletlerinin kullanılmasının caiz olup olmadığıdır. Bu konuda mûsikî aletlerini tamamen haram kabul edenler olduğu gibi mubahlık kapsamını oldukça geniş tutanlar da bulunmaktadır.⁷⁷ İbn Acîbe'nin semâ', raks ve mûsikî hakkında ortaya koyduğu görüşleri büyük ölçüde Gazzâlî tarafından ortaya konan görüşlerle⁷⁸ uyum içindedir.

İbn Acîbe'nin bağlı bulunduğu Derkâviyye tarikatı, semâ' meclislerinde, aletlerin kullanılmasını caiz gören son dönem tarikatların en bariz örneğidir. İbn Acîbe, tarikat içerisinde icra edilen zikir ve semâ' ile ilgili görüşleriyle Derkâviyye tarikatının resmi dili olmuştur.⁷⁹ İbn Bennâ Serkustî, semâ' meclislerine her türlü mûsikî âletin girmesini men ettiği halde, onun manzumelerini şerh eden İbn Acîbe ise onunla aynı görüşü paylaşmadığını ve bu konunun ihtilafı olduğunu belirtir. Söz konusu müzik aletleri hakkında farklı görüşlerin varlığından bahseder. Bu hususu İbn Acîbe, kişinin adalet seviyesine bağlayarak "eğer kişinin adaleti sabitse" yani her işinde hak üzere ise onun tenkid edilmemesi gerektiğini belirtir.⁸⁰ Ardından İbn Acîbe, sözünü şu şekilde özetliyor: "Vahdet denizine dalmış olan muhakkik ârif, Allah ile işitir, Allah ile görür. O, Allah ile Allah'tan gelen bir cezbeyle vecde gelir. Onu hiçbir şey bulandırmaz, ona hiçbir şey kötü gözükmez."⁸¹ Ona göre, bir sûfî, Zât-ı

76 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 341-342.

77 Musikî, semâ, raks, cehrî ve kıyâmî zikir hakkında detaylı bilgi için bkz. Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, 614-635; Hücviri, *Keşfü'l-mabûc*, 639-655; Abdülkadir İsa, *Hakaik anî't-tasavvuf* (Haleb: Mektebetü'l-İrfan, 1993), 125-192; Muhammed Yusuf Hattar, *el-Mevsuatü'l-Yusufiyye bi beyâni edilleti's-sufiyye* (Dimaşk: Dârü't-Takva ; Dübey [Dubai] : Dârü'l-Fakih, 2003), 175-193; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1994), 144-147; Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976).

78 Gazzâlî'nin musikî hakkındaki görüşleri için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 4/412-532.

79 Hasan Azzuzî, *eş-Şeyh Ahmed b. Acibe ve menbecuhu fi't-tefsir* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve Şuunî'l-İslâmiyye, 2001), 1/290.

80 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 447.

81 İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 347.

Bârî'de fâni olduğunda, semâ'ı nasıl dinleyeceğini iyi bildiğinde, onun için semâ', istenen ve güzel bir şeydir. Çünkü nefis kötü arzularından arınıp manen öldüğünde ilahî huzura meyleder ve dinlediğini sadece O'ndan dinler.⁸² Ancak bir şey, dinî açıdan kesin olarak haram kılınmışsa, o konuda herkesten daha fazla edebe dikkat etmek sûfiye düşmektedir.⁸³

Bunun yanında İbn Acibe, *el-Babru'l-medid* tefsirinde “İnsanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için, eğlence türü faydasız sözleri satın alır. İşte onlar için aşâğılayıcı bir azap vardır.”⁸⁴ meâlindeki âyetin işârî yorumunda şarkı (ğınâ) dinlemenin, mutlak manada haram kabul edilmediğini, aksine onun mubah olduğunu belirtir. Burada konuyla alakalı sahâbe ve tâbiün nesli ile birçok tasavvuf büyüğünden nakiller yapmaktadır.⁸⁵ Ona göre, âyette geçen “eğlence türü faydasız sözler”, kalbi Allah'tan meşgul eden ve onu ilâhî huzurdan alıkoyan her şeydir. Bu meşgul eden şey, ister şarkı türkü gibi bir eğlence türü olsun, isterse onun dışında başka bir şey olsun fark etmez. Nağme ile söylenen sözler, kişiyi Allah'ın zikrine ve huzuruna yönlendiriyorsa, o söz ve nağme hak olur. Eğer insanı, nefsin kötü arzularına yönlendiriyorsa, bâtil olur.⁸⁶ İbn Acibe'nin naklettiğine göre, Gazzâlî, İhyâ'da semâ' meclisinde çalgı âletlerin dinlenmesinin caiz olduğunu söylemiş ve bunun, semâ' meclisinde haram bir şey bulunmaması, semâ'ın edebini koruyan kardeşlerin bulunması ve zamanın müsait olması şartlarına⁸⁷ bağlı olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

İbn Acibe'nin çalgı âletlerin dinlenmesinin caiz olduğuna dair örnek olarak İbn Arafe⁸⁹den mana olarak naklettiği şu olayı verebiliriz:

82 İbn Acibe, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 572.

83 İbn Acibe, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 348.

84 Lokman 31/6.

85 İbn Acibe, *el-Babru'l-medid*, 4/362-363.

86 İbn Acibe, *el-Babru'l-medid*, 4/362.

87 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/519.

88 İbn Acibe, *el-Babru'l-medid*, 4/362.

89 İEbû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Arafe et-Tunîsî (öl. 803/1401) Malikî fakihlerindedir. İbnü'l-Cezerî ve İbn Hacer el-Askalanî onun talebelerindedir. Geniş bilgi için bkz. Sa'd Gurâb, “İbn Arafe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/316.

“Hadis âlimlerinden ve hafızlarından biri ud çalardı. Bundan dolayı ayıplanınca, ud çalmadıkça hadis nakletmeyeceğine yemin etti. Durum zamanın sultanına haber verildi. Sultanın, Harun Reşid olduğu söylenmiştir. Sultan ona haber göndererek, ‘Bize el-Mahzumiyye’nin rivayet ettiği hadisi nakleder misin?’ dedi. Âlim de, ‘Udu hazır et’ dedi. Sultan, ‘Tütsü için yakılan udu (tahta parçalarını) mı?’ dedi. Âlim, ‘Hayır, mûsikî için çalınan udu!’ dedi. Sultan güldü, sonra, ‘Fakihlerden semâ’ı kim haram sayıyor?’ dedi. Âlim, ‘Allah’ın kalbini mühürlediği (güzel sestem zevk almayan donuk) kimse’ dedi ve şunu ekledi: ‘Ben Medine’de bir velimede (düğün yemeğinde) bulundum. Bütün Medine âlimleri oradaydı. Bütün şarkı söyleyenler de meclisteydi. Öyle ki eğer ev çöküp yıkılacak olsaydı, Medine’de şarkıcı kalmazdı. Âlimlerin en küçükleri Malik b. Enes’ti. Onun elinde de def vardı. Sanatçılar name ile şarkı söylediler, şiirler okudular.”⁹⁰

Netice itibariyle İbn Acîbe, semâ’ meclisinde kullanılan çalgı aletlerin caiz olduğunu düşünmektedir. O, bu konuda Gazzâlî ile paralel görüş sergiler. Semâ’ halkalarında raksın azalması ve yapılmaması semâ’ın kemalini gösterdiğini söyler. Şayet kullanılan çalgı aletleri, dinen kesin olarak haram kılınmışsa, bu konuda müellifimiz, *Mebahis’ul-asliye* yazarı Serkustî’ye katılsa⁹¹ da özellikle Derkâviyye tarikatı haricindeki Şâzilî ekollerin, semâ’ meclislerinde caiz görmediği çalgı aletlerinin kullanılmasını ve şarkının kerahetini savunmamakta ve bu konuda onlardan farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere İbn Acîbe bazı konularda İbn Bennâ ile aynı görüşleri paylaşmakta ve bazı konularda ise mütesahil bir tutum sergilemektedir.

Sonuç

İbn Acîbe, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında Fas’ın Tıtvan şehrinde yaşamış etkili âlimlerden ve mutasavvıflardan biridir. Ayrıca dönemde Kuzey Afrika insanının dinî tasavvurunu şekillendiren güçlü ve etkili tasavvufî hareketlerden biri olan Derkâviyye’nin üçüncü şeyhi sayılmaktadır. İbn Acîbe, kendi döneminde yaşanan çeşitli sorunları özellikle de insanların iman, amel ve ahlâk noktasında yaşadıkları problemleri yakinen müşahede ettiği ve onlara çözümler sunduğu görülmektedir.

⁹⁰ İbn Acîbe, *İlahi Fetihler*, 358.

⁹¹ İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü’l-ilâhiyye*, 347.

Semâ' konusu, meşruiyeti hususunda, ulema ile sûfilerin ihtilaf ettiği ve farklı görüşler sergilediği bir meseledir. İbn Acîbe, semâ'ın mubah ve caiz olduğunu söyleyen ulema ve sûfilerin görüşlerini tercih etmiştir. Semâ'ın haram olduğunu savunan âlimlerin çoğu, onun nefsi tahrik ettiğini söylemektedirler. Âlimlerin meşruiyetinde ittifak ettiği semâ', Kur'ân'ı dinleme hususundadır. Bu konuda İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel ve diğerleri, Kur'ân ile teğanninin hadislerde vârid olduğunu bundan hareketle, insan sesini güzelleştirmenin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak münkerât için toplanmalar, dört mezheb imamına göre haram görülmektedir.

İbn Acîbe'nin bağlı bulunduğu Derkâviyye tarikatı, semâ' meclislerinde, aletlerin kullanılmasını caiz gören son dönem tarikatlardan biridir. İbn Acîbe, tarikat içerisinde icra edilen zikir ve semâ' ile alakalı görüşleriyle Derkâviyye tarikatının resmi dili olmuştur. O, İbn Bennâ'nın *Mebahis'ul-asliye* de geçen semâ' ile alakalı beyitlerini şerh ederken kendinden önceki sûfilerin dayandığı delilleri kaynak olarak zikretmiştir. Bunun yanında aynı zamanda kendi tecrübesini de bir argüman olarak kullanmıştır. Bunu da zamanındaki Derkâviyye tarikatına muhalif olan kimselere ve zâhir ehline karşı semâ'ı savunmak için yapmıştır. Diğer yandan İbn Acîbe, zikir ve semâ' esasında yapılan bazı olumsuz hareketleri ve uygulamaları tenkit etmeyi de ihmal etmemiştir.

İbn Acîbe, insanların farklı tabiatlara sahip olduklarını bu sebeple Hakk'a vasıl olma konusunda onların en uygun yöntemle terbiye edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Onun düşüncesinde tasavvufi eğitim yöntemlerinden biri de semâ'dır. İbn Acîbe, semâ'ı sûfiler için genel olarak onları eğitmede, etkilemede ve hali elde etmede başvurulması gereken önemli bir yöntem olduğu kanaatini taşımaktadır. Semâ'ın, insanların iyi veya kötü hâlini süratle ortaya çıkardığını, kalbi Rabbiyle birlikte olanı, ilâhî huzura; kalbi, nefsânî hazzı ve hevasıyla birlikte olanı da haz ve arzularına doğru hareket ettirdiğini belirtmektedir.

İbn Acîbe, semâ'ı, işâri yönden kalbî zikir aşaması ve ona hazırlayıcı olarak görmektedir. Semâ' meclisinde yapılan raksa ve kullanılan çalgı aletlere dair, insanların içinde bulunduğu manevî duruma göre hüküm verileceğini düşünmektedir. Bu sebeple İbn Acîbe, semâ' ve raksın, bazı durumlarda mubah, bazen müstehab ve bazen de haram olduğunu düşünmektedir. Haram oluşunu ifade ederken müzik dinlemenin, dünyevî arzuların baskın olduğu birçok genç insanın kalbinde kötü nitelikleri harekete geçirdiğine vurgu yapmaktadır.

İbn Acıbe, müzik dinlemenin aslı itibarıyla mubah olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda ortaya koyduğu delillerle, görüşünü kanıtlamaya kararlı olduğunu göstermektedir. O, İbn Bennâ'nın aksine müzik dinlemenin bütün çeşitlerini, insan tabiatına ve manevî durumuna göre değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çalgı aletleri olmaksızın şarkı söylemekle, bunun ud ve benzeri yaylı çalgılarla yanı sıra def ile telli çalgılar ve de kaval ile icra etmek arasında bir fark görmemektedir.

Kaynakça

- Abdülkadir İsa. *Hakaik ani't-tasavvuf*. Halep: Mektebetü'l-İrfan, 5. Basım, 1993.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Mürsid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- 'Ajiba, Ahmad ibn. *The Book of ascension to the essential truths of sufism: (Mi'raj al-tashawwuf ila haqâiq al-tasawwuf) a lexicon of sufic terminology = Mi'racü't-teşevvüf ila hakaiki't-tasavvuf*. çev. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman. thk. Mohamed Fouad Aresmouk, Fitzgerald Michael Abdurrahman. Louisville : Fons Vitae, 2012.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ayhan, Mehmet. İbn Acıbe'nin Hadis Anlayışı:Hâşiye Ale'l-Câmii's-Sağır Örneği. ed. Ali Kaya. Sonçağ Akademi, 2022.
- Azzuzî, Hasan. *eş-Şeyh Ahmed b. Acıbe ve menhecubu fi't-tefsir*. 2 Cilt. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, ts.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Celyend, Muhammed el-. "Derkâviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/179. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Emektar, Ramazan. İbn Acıbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri. ed. Hüseyin Okur. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.
- Emektar, Ramazan. "İbn Acıbe'nin Mârifet Anlayışı". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 7/2 (25 Temmuz 2021), 1121-1149.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 4. Basım, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. İhyâu ulûmi'd-din. Cidde: Dârü'l-Minhac, 2011.
- Gurâb, Sa'd. "İbn Arafê". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hücviri, Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali. *Keşfü'l-mahcub*. thk. İ'sad Abdülhadi Kındil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Acıbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Babru'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-me'cid*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşi Raslân. 6 Cilt. Kahire, 1419.

İbn Acibe, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye fi şerhi'l-Mebâhi-si'l-asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi. Dimaşk: el-Yemame, 1998.

İbn Acibe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi el-Hasenî. İlahi Fetihler: Şeriat, Tarikat, Hakikat = Fütühâtü'l-İlahiyye. çev. Dilaver Selvi. İstanbul : Semerkand, 2014.

İbn Acibe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Hasenî. *İkâzü'l-himem fi şerhi'l-Hikem*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005.

İbn Acibe, Ebü'l-Abbas Ahmed b Muhammed b Mehdi Haseni Şazeli. *Mi'râcü't-teşevvüf ila hakâiki't-tasavvuf*. thk. Mahmud Beyruti. Dimaşk: Darü'l-Beyruti, 2004.

İskenderî, İbn Ataullah el-. *Hikem-i Ataiyye*. çev. Yahya Pakiç. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.

Kelabazi, Ebü Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Cidde: Dârü'l-Minhac, 2017.

Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin. *Kuşeyri Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 3. Basım, 2007.

Michon, Jean Louis. "Sacred Music and Dance in Islam". *Sufism: Love and Wisdom*. ed. Jean Louis Michon - Roger Gaetani. Bloomington: World Wisdom, 2006.

Muttakî, Ali el-. *Kenzü'l-ummâl*. 18 Cilt. Beyrut, 1993.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'us-sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsü'l Arabî, ts.

Özen, Şükrü. "İbn Süde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/359-361. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Serrac, Ebü Nasr Abdullah b Ali et-Tusi. *el-Lüma'*. : Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1960.

Tüccibî, Ebü Osman Sâd b. Ahmed b. İbrâhim İbn Liyun et-. *er-Risâletü'l-ilmîyye fi't-tasavvuf*. Darülbeyza: Darü's-Sekafe, 2004.

Tülcü, Süleyman. "İbn Liyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Uludağ, Süleyman. İslam Açısından Musiki ve Sema. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1976.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.

Yusuf Hattar, Muhammed. *el-Mevsuatü'l-Yusufiyye bi beyâni edilleti's-sufiyye*. Dimaşk: Dârü't-Takva ; Dübey [Dubai] : Dârü'l-Fakih, 2003.

—



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

HZ. PEYGAMBER'E İSNAD EDİLEN MÜSTEHCEN İÇERİKLİ BİR RİVAYETİN TAHLİL VE TENKİDİ

ANALYZING AND CRITICISM OF A OBSEQUENT NARRATIVE ATTRIBUTED TO THE PROPHET

Hasan KÜÇÜKOSMAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Yalova/Türkiye
kucukosmanhasan@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2384-5650>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444214>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Eylül 2022 / 23 September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Kasım 2022 / 25 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 653-688

Cite as / Atıf: Küçükosman, Hasan. "Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil ve Tenkidi [Analyzing and Criticism of a Obsequent Narrative Attributed to the Prophet]".

Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 653-688

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN ACCESS INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Bu çalışmada, genellikle Hz. Peygamber'e isnat edilen ve içerisinde nezaket dışı bir anlatımı barındıran rivayetlerin senet ve metin yönü değerlendirilmektedir. Bu konuda, Hz. Peygamber'in genel tebliğ yapısına uymayan sözün Arap dili ve edebiyatında müstehcen bir anlatımı barındırıp barındırmadığı öncelikle araştırılmaktadır. Şayet bu rivayetler içerisinde gerçekten bu türden bir ifade varsa, benzer örneklerin neden söylendiği incelenmektedir. Bu genel tarama sonucunda, Hz. Peygamber'in sünnet ve siretinde benzeri olmayan ifadenin senet bakımından râvilerin durumu ile beraber rivayetin Hz. Peygamber'e nispet edilme meselesi incelenirken metnin Kur'an ve sünnete uygunluğu da araştırılmaktadır. Kavmiyetçilik yapanlara karşı kötü söz söyleme hakkı tanınan bu rivayetlerin farklı tariklerinin bir araya getirilmesiyle oluşan tablo ve ashabin bu konulardaki tutumu birlikte ele alınmaktadır. Bu manada, Hz. Peygamber'in tebliğde nasıl hareket ettiği ve nezaketini farklı zamanlarda nasıl koruduğu son derece önemlidir. Benzer durumlara birçok kez maruz kalan Hz. Peygamber'in nasıl tavır takındığı incelenip bu haberlerin karşısında ashabin durumu dikkate alınmaktadır. Vahyin korumasından geçen ve ümmete örnek olma durumu olan Hz. Peygamber kötü söz söylemekten uzakken ashabin böyle bir zorunluluğu yoktur. Nebvî öğretiden geçmekle beraber beşer sıfatlarına sahip olan ashabin günahahtan korunmuş olmadığı gibi yeri geldiğinde argo ifadelerle de başvurdukları kaynaklarda nakledilmektedir. Genellikle Hz. Peygamber'e isnat edilen konumuz rivayetleri de bu problem bağlamında ele alınacak ve rivayetlerin ashaba ait olabilme ihtimali üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Râvi, Râvi tasarrufu, Kavmiyetçilik, Müstehcen.

Abstract

Generally, in this study, The document and text aspects of the narration, which is attributed to the Prophet and contains a slang expression, are evaluated. In this regard, It is primarily investigated whether the word, which does not comply with the general preaching structure of the Prophet, contains an obscene expression in Arabic language and literature. If there is a slang expression in these narrations, it is examined why similar examples are said. As a result of this general survey, Along with the situation of the narrators in terms of the deed of the expression, which is unique in the Sunnah and sirah of the Prophet, the narration is related to While examining the issue of attribution to the Prophet, the compatibility of the text with the Qur'an and Sunnah is also investigated. The picture formed by bringing together the different versions of these narrations, which are given the right to speak ill of those who are tribalists, and the attitude of the Companions on these issues are discussed together. In this sense, Mr. It is extremely important how the Prophet acted in preaching and how he maintained his kindness at different times. Having been exposed to similar situations throughout his life, The attitude of the Prophet is examined, the general style of the sunnah and revelation is discussed, and the situation of the companions is taken into account in the face of these news. While the Prophet is far from speaking slang, the Companions do not have such an obligation. It is reported in the sources that the Companions, who have human attributes despite passing through Prophetic teaching, are not protected from sin, and they also refer to slang expressions when appropriate. Usually, The narrations of our subject, which are attributed to the Prophet, are also discussed in the context of this problem and the possibility of the narration belonging to the Companions is emphasized.

Keywords: Hadith, Narrator, Disposition of narrator, Nationalism, Obscene.

Giriş

Hz. Peygamber, ahlaklı bir toplum oluşturmak adına tebliğ metodunda farklı üslûplar kullanmıştır. Toplumda yaşanan her soruna cevap verme gereği duyduğundan dolayı muhatabın durumuna göre hareket eden Allah Resûlü, döneminin örfüne uygun olarak konuşmuş olsa da haya sınırlarını aşan ifadeler kullanmamıştır.¹ Bu konuda Hz. Peygamber'in, yeri geldiğinde cinsel konularda konuşarak sahâbenin özel sorularına cevap vermesi yanlış anlaşılmalıdır.² Zira Kur'an-ı Kerim'de de benzer meseleler ele alınmış ancak bu konularda ifadeler seçilirken kapalı bir dil kullanılmıştır.³

Resûlullah'ın altmış küsur yıllık hayatı ve Kur'an'ın O'nun ahlakına yaptığı vurguyla insanlığa ebedi örnek gösterilmesi konumuz açısından en önemli kıstastır. Zira çalışmamız hakkında nakledilen rivayetlerin Resûlullah'a aidiyeti zannî bir anlam taşırken, Kur'an-ı Kerim ya da Allah Resûlü'nün sîretinin delil bakımından bunlara üstünlüğü ortadadır. Rivayetleri eleştirmek, Resûlullah'ın sözünü değil, o sözü Hz. Peygamber'e nispet eden râviye yönelik olduğu için senet incelemesi gibi metin tenkidini de göz ardı etmemek gerekir. Bu sebeple rivayetleri Kur'an, sünnet ve sîret bağlamında inceleyerek delilleri sıralamak ilmî bakışın gerekliliğindedir.

Çalışmamızda kavmiyetçilikle ilgili nakledilen bazı rivayetlerdeki müstehcen ifadelerin Resûlullah'a aidiyetini araştırılacaktır. Hz. Peygamber'in, yaşadığı dönemde insanlarla nasıl iletişim kurduğu, hangi cümlelere yer verdiği ele alınacaktır. Nezaket dilini hayatında hiç bırakmayan Allah Resûlüne nispet

- 1 Bu anlamda O'nun sözlerinde özellikle hadis ilmi ile uğraşanların dile getirdiği bir nebevî işaret vardır. Yalnızca bu işaretlere bakıp rivayetleri kabul etmemek iddialı bir yaklaşım olsa da belli konularda en azından araştırma yapılmasının gerekli olduğunu gösterebilir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyub, el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'if, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebetü'l-İslamî, 1970), 222.
- 2 Örneğin bir hanım sahâbi Hz. Peygamber'e gelip kadınların da ihtilam olduğunda erkekler gibi yıkanmasının gerekli olup olmadığını sormuştur Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zami, Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultan, 2004. "Vaktü's-Salât", 44 (No. 161); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahîb*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasır. (b.y.: Dârü Tavkı'n-Necat, 2001), "Gusl", 22, (No. 282).
- 3 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/187, 233.

edilen bazı rivayetler genel bir bakışla değerlendirilecek ve benzer kullanımların söylendiği dönemde ne anlama geldiği incelenecektir. Çalışmanın sınırı sebebiyle müstehcenlik içeren bütün rivayetleri ele almak mümkün olmadığından örneklem yöntemiyle hareket edilerek kavmiyetçilikle ilgili nakledilen rivayetin senet ve metin tenkidi yapılacaktır. Böylece pek çok kaynakta Hz. Peygamber'e yapılan nispetin doğruluğu tartışılacaktır. Senet bakımından rivayetin aslının var olduğu biliniyorsa bu kez ref' olgusu bakımından ashabın bu çeşit kullanımlara başvurup başvurmadığı sorgulanacaktır. Arap dilinde bu ifadelerin kullanılması ya da ashabın benzeri rivayetlerle amel edip etmemesi gibi kriterler metin tenkidi bakımından değerlendirmemiz içerisinde yer alacaktır.

1. Nebvî Öğretide Nezaket Dili

Allah Tealâ Kur'an-ı Kerim'de, insanlara daima doğru ve güzel konuşmayı emretmiştir. Yüce bir ahlak üzere olan⁴ Hz. Peygamber ise insanlara örnek olmak adına tebliğ konusunda son derece titiz davranmış ve kabalıktan uzak durmuştur.⁵ Düşmana karşı sert tavır takınmak gerekli görülmüş olsa da bu durum tebliğ konusunda kırıncı ve kaba olmayı gerektirmemiştir.⁶

Kaynak ve hedef kitle bakımından ortak paydada bulunan Hz. Peygamber'in sözleri ile Kur'an'ın uyumu söz konusudur. Zira Allah Tealâ insanı en iyi tanıyandır ki Hz. Peygamber'in insan psikolojisinde yetkinliği de vahye dayalıdır.⁷ Resûlü Ekrem, kendisinde fayda barındırmayan söz ve davranışlardan son derece uzak durmuştur. Kendisine yapılan eziyetleri affetmiş⁸ ashabını da bu

⁴ Kalem 68/4.

⁵ Hatta bu durum Allah'ın bir lütfü olarak bildirilmiştir: “Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet.” Âl-i İmrân 3/159.

⁶ Bu düşünceye destek olarak Allah Tealâ'nın Hz. Musa ve Hz. Hârûn'u (a.s.) Firavun'a gönderirken dahi yumuşak davranmasını emretmesi örnek verilebilir: “Sen ve kardeşin mucizelerim ile (desteklenmiş olarak) gidin ve beni anmakta gevşeklik göstermeyin. Firavun'a gidin. Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır, yahut korkar.” Tâhâ 20/42-44; Ayrıca bk. Âli İmrân 3/159; en-Nahl 16/125.

⁷ en-Necm, 53/32; Mehmet Şanver, “Dini Tebliği ve Eğitim Açısından Kur'an'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/1 (Ocak 2001); 139.

⁸ “Ey iman edenler! Vaktine bakmaksızın, size yemeğe izin verilmedikçe Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak davet edildiğiniz zaman da girin. Yemeği yediğinizde hemen dağılın. Sohbet için de izinsiz girmeyin. Çünkü bu hareketiniz peygamber'e rahatsızlık veriyor. Fakat o (size bunu söylemekten) utanıyor. Ama Allah gerçeği söylemekten sıkılmaz.” el-Ahzâb 33/53.

yönde yetiştirmiştir.⁹ Şahsî meselelerde son derece müsamahakar olan Resûlullah dinî meselelerde hiçbir zaman sessiz kalmamıştır.¹⁰

Yaşadığı döneminin örf ve adetlerini dikkate alan Allah Resûlü'nün sosyal ilişkileri ve dilsel ifadelerinde günümüze göre kısmen farklılık olsa da esas olan ahlakî konularda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu sebeple nebevî dönemde kullanılan ifadeler aynı zaman ve mekânda dahi şartlara göre değişebilirken, kişinin ırzına ya da değerlerine dil uzatmak hiçbir zaman doğru kabul edilmemektedir.¹¹

Hz. Peygamber'in görevi, vahyi hayata tatbik ederek insanlara tebliğde bulunmak olduğu için dinin muhataplarına sert davranması düşünülemez. Zira nezaket dilini hiçbir kimseden esirgemeyen Hz. Peygamber düşmanlarına dahi dua etmiş ve hayatta olduğu sürece İslam dairesini geniş tutmuştur.¹² Bu amaçla muhatabının durumuna göre bir yöntem belirleyen Allah Resûlü'nün sonuca yönelik bir üslup takındığı görülmektedir. Tedricî yöntemle her bireye aynı şekilde yaklaşmayan Hz. Peygamber'in muhatap kitlesini halkalara ayırdığı söylenmektedir.¹³ Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinde öncelik sırası verdiği kimselerin olduğunu, âmâ bir sahâbî olan İbn Ümmü Mektûm (ö.15/636) konusunda Allah Tealâ'nın kendisini uyarmasından da anlamaktayız.¹⁴

9 Kendisine es-Selâmu aleyküm demek yerine es-Sâmu aleyküm (ölüm üzerine olsun) diyerek beddua eden Yahûdî kişiye yalnızca "aleyküm" demekle yetinmiş ve benzer karşılık vermek isteyen Hz. Âişe'ye engel olmuştur. Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyri en-Neysaburi. *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türas el-Arabi, ts.), "Selâm", 11 (No. 2165).

10 Hz. Peygamber'in son derece haya sahibi olduğu nakledilmişse de O'nun hayası idareciliğine eksiklik getiren bir durum değildir. İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1952), "Zühd", 17 (No. 4180).

11 Zira günümüz Türkiye'sinde belli bölgelerde selamlama anlamında kullanılan bazı kelimeler başka bir yörede çok farklı ve kötü anlamlarda kullanılabilir. Örneğin daha bir asır önce meal yazmış olan Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) "Size ne oluyor" (Sâffât 37/154) ayetini "*Nah sizlere!*" şeklinde tercüme etmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili –Kur'an-ı Kerim ve Meâli-*, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), 451.

12 Safvan b. Ümeyye, Hz. Peygamber'in kendisine ihsan ettiği 300 deveden sonra, "Resûlullah benim nazarımda insanların arasında en sevmediğim kimse idi. Bana vereceğini verdi de sonunda en sevdiğim kimse oldu." demiştir. Müslim, "Fezâil", 59 (No 2313).

13 Ahmet Önkal, *Resûlullah'ın İslam'ı Tebliğ Metodu*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 107.

14 Abese 80/1-4.

Resûlullah tebliğ vazifesi ile görevlendirildiğinde Müslümanlar içerisinde çocuk ve gençlerin sayısı önemli derecedeydi.¹⁵ Hz. Peygamber, gençleri kazanma konusunda ayrı bir hassasiyet göstermiş ve büyük hatalara düşenlere dahi nezaket dışı bir tavır takınmamıştır.¹⁶ Benzer şekilde mükellef olmayan çocukları güzel bir dille uyan Hz. Peygamber'in tebliğdeki amacının ceza vermek değil ıslah etmek olduğunu anlamaktayız.¹⁷ Bir karar üzere görüş beyan etse bile çoğunluğun görüşüne uyarak¹⁸ ashabına değer verdiğini gösteren Hz. Peygamber, şayet sert bir dil ve üslûba sahip olsaydı elbette yanında bu kadar insan toplanmazdı.¹⁹

Hz. Peygamber'in telkinlerini alma konusunda gençlerle birlikte kadınların da özverili bir hayat sürdüğü görülmektedir. Bu konuda Hz. Âişe başta olmak üzere Allah Resûlü'nün hanımları nebevî öğretinin kadınlara iletilmesine katkıda bulunmuştur. "Erkeklerin en hayırlısının ailesine en iyi davrananlar" olduğunu söyleyen Hz. Peygamber, kadınlara, en mahrem sorularını sorma imkanı vererek kendilerine güven ortamı sağlamıştır.²⁰ Özellikle çocukların yetişmesinde ilk öğretmen sayılan kadınların eğitimine özel önem

-
- 15 Bu kimselerle Hz. Peygamber'in arasında ciddi derecede yaş farkı olsa da Allah Resûlü'nün bu kalplere girebilmesi son derece önemlidir. Gençliğin verdiği hataları çoğu zaman görmezden gelen Hz. Peygamber, ashabına güvenmiş ve kendilerine son derece önemli görevler vermiştir. Ordu komutanlığından vahiy katipliğine, devletler arası yazışmalardan zekat memurluğuna kadar pek çok farklı noktada görev alan genç sahâbe aynı zamanda en çok hadis nakletmekle dinin bizlere aktarılmasında en büyük katkıya sahiptir. Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd, (Halep: Matbaatü'l-Mustafa el-Halebi, 1975), "Ahkam", 3 (No. 1327); a.mlf, "İsti'zân", 22-24 (No. 2714-2716).
- 16 Zina etmek istediğini söyleyen, kendi içtihiyâyla adam öldüren, kafir bir kimsenin affedilmesi için izin isteyen ya da kendisine verilen görevi yerine getirmeyen kimseler gibi pek çok genç sahâbe güzel bir dille uyarılmış ve yaptığı hatadan dönmeleri sağlanmıştır. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/545 (No. 22211).
- 17 Ezanla dalga geçen bir çocuğa gösterdiği ilgiyle ileride iyi bir müezzin olmasını sağlaması bu konuda güzel bir örnektir. İbn Mâce, "Ezan", 2 (No. 708).
- 18 Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Kitâbu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1984), 1/214
- 19 Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in yanında yıllarca bulunduğu halde kendisinin hiçbir kötü söz işitmediğimizi söylemiştir. Tirmizî, "Birr", 69 (No. 2015).
- 20 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/552 (No. 27002); Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, nşr. Mervân Da'bul, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), "Taharet", 130 (No. 363).

vermiş ve onlara mescitte ders görmeleri için bir gün tahsis etmiştir.²¹ Kendi hanımlarının da aralarında yaşadığı çekişmelerin sıkıntısını yaşayan Hz. Peygamber'in dili hiçbir zaman sertleşmemiştir.

Hz. Peygamber'in tebliğde dikkat ettiği diğer bir grup ise, Müslüman olmayan kimselerdir. Tebliğe en çok ihtiyaç duyan bu kimselerle beraber yeni Müslüman olan ve kalpleri henüz İslam'a ısınmamış kimseler de bu kategoridedir. Zira Medine döneminde münafıkların ağır sözleri karşısında Allah Resûlü, hem ashabına tepki göstermesi yönünde izin vermemiş hem de münafık bile olsa kendilerine kötü davranmamıştır.²² Hz. Peygamber başlangıçta çok az kimsenin Müslüman olmasına rağmen, kişinin imanın kendi elinde olmadığını bildiği için büyük bir sabır örneği göstermiştir.²³

Hz. Peygamber, tebliğ konusunda son derece nazik bir şekilde hareket etmiş olsa da icra ettiği görev sebebiyle farklı kararlar almıştır. Toplumun menfaati ya da kişisel gereklilik sebebiyle belli dönemlerde yumuşak dili terk etmesi hikmete aykırı değildir.²⁴ Zira Hz. Peygamber'in amacı bir kötülüğü gidermek olmuş ve bu sebeple Allah Resûlü şahsî meselelerinde sert ifadelere başvurmuşken idarecilik vazifesi sebebiyle böyle davranma gereği duymuştur.²⁵

2. Müstehcen İfadelerin Rivayetlerdeki Yeri

Kur'ân ve sünnetin, insan hayatına dokunan bir hitap olması sebebiyle günlük hayatta karşılaşılan pek çok konuya değinmesi beklenir. Hz. Peygamber'in insanlar arasında hüküm vererek nebevî yolu öğretmesi müstehcen konulara da girmesini gerektirmiştir. Örneğin zina yapana yaptırım uygulanacağından dolayı bu durumu net olarak anlamamak, sonucu kısas cezasına kadar götürebilir. Ya da evliliğin bir yönü cinselliğe bağlandığı için eşlerden birisi bu sebeple boşanmak isteyebilir ve bu durum Hz. Peygamber'e hüküm vermesi

21 Buhârî, "İlim", 35 (No. 100).

22 Ganimet taksimi yapılırken Hz. Peygamber'e adaletli olmasını söyleyen münafık kimseye karşı Allah Resûlü'nün söylediği sözler için bk. Müslim, "Zekat", 142 (No. 1063).

23 İbrahim Canan. "Resulullah'ta "Muhataba Göre" ve "Tedric" prensipleri". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0/11 (Haziran 1993): 73.

24 Önkal, *Tebliğ Metodu*, 63.

25 İmkanları olduğu halde savaşa gelmeyen Ka'b b. Mâlik, Mürare b. Rebi ve Hilal b. Ümeyye vahiy gelene kadar konuşmaması Hz. Peygamber'in onlara verdiği en büyük ceza olmuştur. Buhârî, "Ahkâm", 54 (No. 7225).

için getirilebilirdi.²⁶ Bundan dolayı Resûlullah, cinsel konularda açıklamaya ihtiyaç duyulmadıkça muhatabın anlayacağı şekilde kapalı ifadelerle konuşmuştur.²⁷ Bu konuda kinayeli lafızlara çok kez başvuran Hz. Peygamber'in ifadeleri bazen şerh edilmeye çalışılmıştır.²⁸ Fakat burada kinayeli ifadeyi şerh eden râvinin açıklaması rivayetin kendisi olarak anlaşılabilmiştir. Resûlullah'ın oruçlu iken Hz. Âişe ile yakınlaştığını anlatan rivayetlerde bu durumu inceleyebiliriz. Rivayetin metinlerinde Hz. Âişe şu şekilde söylemektedir:

*“Resûlullah oruçluymken (hanımlarını) öper ve onlarla mübâşeret kurardıl dilini emerdi.” Fakat o nefisine en hakim olanımızdı.”*²⁹ Rivayetlerin tümünde *öpme* ifadesi kullanılırken bazı tariklerinde *mübâşeret* kelimesi yoktur. Bununla beraber dilini emme ibaresini yalnızca Ebû Dâvûd nakletmiş ancak kendisinin, rivayetin bu isnadına *zayıf* dediği söylenmiştir.³⁰ Râvi tasarrufunun sebep olması muhtemel olmakla birlikte³¹ dilini emme ifadesini makbul kabul etsek

26 Örneğin İbn Abbâs'ın rivayetine göre Ensardan bir adam Aclan kabilesinden bir kadın ile evlenmiş fakat karısının bakire olmadığını söylemiştir. Kadının bu durumu Peygamber'e arz edilince Resûlullah kadını çağırıp olayı bizatihi kendisine sormuştur. İbn Mâce “Talak”, 27 (No. 2070).

27 Örneğin Hz. Âişe'den nakledildiğine göre kendisi şöyle dedi: “Bir kişi eşini boşadı. O kadın da başka bir erkekle evlendi, o da onu boşadı. Erkeğinkisi sarkıktı. Kadın, erkekten istediği arzuya ulaşamıyordu. Erkek de hemen onu boşadı. Kadın Resûlullah'a geldi ve şöyle dedi: Ey Allah'ın Resûlü! Eşim beni boşadı. Başka birisiyle evlendim. O benimle cinsel ilişkiye girdi. Ancak onunkisi sarkıktır. Bir defa hafifçe yaklaştı. Hiçbir yerime ulaşamadı. İlk eşime helal olur muyum?” Allah Resûlü şöyle cevap verdi: ‘*Diğeri (ikinci koca) senin balcağızından tatmadıkça, sen de onun balcağızından tatmadıkça, ilk eşine helal olmazsın.*’ Burada Resûlullah cinsel birlikteliği kinayeli olarak aktarmıştır. Aynı şekilde kocasını şikayet eden kadın da kocasının cinsel organını -الْهَيْدَةَ- püsküle benzeterek zikretmiştir. Cinsel ilişki esnasında inzal olmasa dahi guslün gerekeceğini ise Resûlullah şu şekilde aktarmıştır;

“Kişi dört parçaya yerleşerek cinsel ilişkiye girdiğinde yıkanması gerekir.” Buhârî, “Gusl”, 28 (No. 291); “Talak”, 7 (No. 5265).

28 Cinsel ilişki esnasında inzal olmasa dahi guslün gerekeceğini Resûlullah şu şekilde aktarmıştır; “Kişi dört parçaya yerleşerek cinsel ilişkiye girdiğinde yıkanması gerekir.” Buhârî, “Gusl”, 28 (No. 291).

29 Müslim, “Sıyam”, 65 (No. 1106).

30 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 41/398 (No. 24916); Ebû Dâvûd, “Sıyam”, 34 (No. 2386).

31 Rivayetlerde Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'ye, “Hz. Peygamber oruçluymken hanımlarını öper miydi.” şeklinde sorulduğu nakledilmektedir. Bu rivayetlerde öpmek dışında mübâşeret kurulup kurulmadığının da sorulduğu geçmektedir. Rivayetlerde Allah Resûlü'nün hanımları kısa cevap vermekle birlikte Hz. Peygamber'in nefisine son derece hakim olmasını ön plana çıkardıkları görülmektedir. Soruyu soran kimseler kendilerinin Hz. Peygamber gibi olmadığını düşünerek bu ruhsatın kendileri için geçerli olmadığını düşünmüştür. Hz. Peygamber'in tepki göstererek kendisinin Allah Tealâ'dan en çok korkan olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı râvilerin mübâşereti farklı şekilde yorumlamış olması muhtemeldir. Zira Hz. Peygamber'in hanımları neresinden öptüğü belirtilmemiştir. Soruyu ilk kez soranların zihninde herhangi bir karışıklık olmaması düşünülebilir. Ancak hakkında bilgi verilmeyen bu konuda sonraları

bile fiili hadis olan bu haberin Hz. Peygamber'in ağzından çıkmadığı, Allah Resûlü'nün hanımlarının gördüğü şeyi aktardığı malumdur. Sonuçta Hz. Peygamber'in sözleriyle diğerleri arasında belirgin bir fark olduğu ortadadır.

Hz. Peygamber, İslam toplumunun birlikte yaşama alışkanlığını kazanmasını sağlamak amacıyla belli konularda ifadelerini değiştirmiştir. Toplumun dil ve edebiyatında kısmi değişiklikler yaparak onları meşru dairenin dışına çıkmaktan sakındırmıştır. Bu anlamda en ağır ifadelerinde "İman etmiş olmaz."³², "Cennete giremez,"³³ "Cennetin kokusunu alamaz,"³⁴ "Allah kendisine bakmaz/konuşmaz,"³⁵ "Burnu sürtsün."³⁶, "Bizden değildir."³⁷ gibi kullanımları mevcuttur. Bu ifadelerle Resûlullah'ın diğer uygulamalarını ve sözlerini beraber değerlendiren şarihler, rivayetleri te'vil etmiş ve zâhirî şekliyle anlaşılmasını gerektiğini söylemişlerdir.³⁸ *Sahih* rivayetlerdeki ifadelerin içerisinde toplumda yaşanacak kaosa engel olmak adına mübalağa anlamı olsa da kulak tırmalayan bir kullanım söz konusu değildir. Ancak rivayetlerin sonraki nesillere aktarılmaya başladığında mana ile rivayet edilen hadislerde kimi zaman anlam kayması yaşanmıştır. İslam coğrafyasının gelişmesiyle Arapçaya hakim olmayan acem halkın hadis ilmiyle uğraşması gibi bazı sebeplerle rivayetin asıl anlamında değişiklikler olabilmektedir.³⁹ Bununla birlikte Resûlullah'ın

açıklama gereği duyulmuştur. Hz. Peygamber'in hanımlarını başından ya da yüzünün herhangi bir yerinden öptüğü söylenmiştir. Bütün bu rivayetler Resûlullah'ın hanımının dilini emdiğinin hanımları tarafından nakledildiği bilgisini şüpheli hale getirmektedir. Mâlik b. Enes, *Muvatta'* "Sıyâm", 19-29 (No. 1019-1029); Ahmed b. Hanbel, 4/110 (No. 2242); Buhârî, "Savm", 22-23 (No. 1927-1930); Müslim, "Sıyâm", 62-74 (No. 1106-1118); Tirmizî, "Savm", 30 (No. 827); Mizzi, Cemaluddin Yusuf b. Abdîrrahman, *Tebzîbul-kemal fi esmai'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1980), 12/328; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu Sahîbi'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1379), 4/153; Aynî, Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîbi'l-buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 12/186.

32 Buhârî, "İman", 6 (No. 13).

33 Tirmizî, "Birr", 41 (No. 1999).

34 Buhârî, "Ahkâm", 8 (No. 7150).

35 Tirmizî, "Libâs", 8 (No. 1830).

36 Müslim, "Birr", 9 (No. 2551).

37 Tirmizî, "Buyû", 74 (No. 1315).

38 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/272; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/142; Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî, *Mirkatü'l-mefatih şerhu mişkati'l-mesabih*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 1/255.

39 Ayrıca bk. Hüseyin Akgün, "Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi "Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği" Örneği". Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/22 (Aralık 2013): 43-65.

konumu gibi bir yerde durmayan râvilerinin ağzından bu ifadelerin çıkması dinî anlamda ümmeti bağlayan bir eksiklik kabul edilmemesi daha uygundur. Zira böyle bir durum Kur'ân ve sünnette görülmemektedir.

Bir insan olarak sahâbe ya da tâbiûn hata yapabilir ve ağızlarından kötü sözler çıkabilir. Şayet onların, yalnızca kafirlerle kötü konuştuğunu düşünürsek Kur'an'ın müşriklere karşı sert davranılmasını istemesi, kendilerini bu duruma sevk etmiş diyebiliriz.⁴⁰ Fakat Müslümanlara karşı Kur'an-ı Kerim'de her zaman güzel bir üslûp kullanılması gerektiği bildirilmiş, Resûlullah'ın hayatında da aynı şekilde müsamahakar bir tutum söz konusu olmuştur. Kendisine had cezası uygulansa dahi, din kardeşine lanet edilmemesi gerektiğini bildiren Allah Resûlü; “*Kardeşinize karşı şeytanın yardımcıları olmayınız.*” buyurmuştur.⁴¹

Bazı rivayetlerde Resûlullah'ın ifadelerinde müstehcen lafızların olduğu nakledilmektedir. Örneğin İbn Abbas'tan nakledilen rivayete göre Mâiz b. Malik adında bir sahâbî Resûlullah'a gelip zina ettiğini söylemiştir. Resûlullah ise bu kişiye “*Belki de onu öpmüş, sıkmış ya da ona bakmışsındır.*” deyince Mâiz, itirafında ısrarcı olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “*Enikteha*” ifadesiyle kinaye yapmamış açıkça cinsel ilişki yaşayıp yaşamadığını sormuştur.⁴² Cinsel ilişkide bulunmak anlamına gelen *nâke-yenîku* fiili bu eylemin en açık şekilde ifade edilen halidir. Rivayetin devamında geçen, Resûlullah'ın kinaye yapmadığının belirtilmesinden de bu durum anlaşılmaktadır. Bununla beraber, nakledilen müstehcen lafız rivayetin diğer tarihlerinde bulunmamaktadır. Bu rivayetlerde Resûlullah, Mâiz'e; “*Bunu o kadına yaptın mı*”⁴³ “*Onunla mübâşeret kurdun mu?*”⁴⁴ “*Cima ettin mi*”⁴⁵ “*Zina ettin mi*”⁴⁶ gibi sorular sormaktadır ki bu rivayetlerde müstehcen ifadeler yoktur. Aynı anlamdaki farklı sorula-

40 et-Tevbe 9/101; el-Fetih 48/29.

41 Buhâri, “Hudud”, 6 (No. 6780).

42 قَالَ: «أَبَيْتَهَا». لَا يَكُونِي

Âbdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zami, (Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1403/1982), 7/321; Buhâri, “Hudud” 29 (No. 6824); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/253 (No. 2433).

43 Ebû Dâvûd, “Hudud” 24 (No. 4421).

44 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/321 (No. 13338).

45 Ebû Dâvûd, “Hudud” 24 (No. 4419).

46 Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Mustahrecü Ebî Avâne* thk. Eymen b. Arif, (Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1419/1998), 4/191.

rın rivayetlerde bulunması râvilerin olayı anlamak için daha sonra birbirlerine sorduğu sorular olabilir. Zira Resûlullah'ın kapalı bir ifadeyle sorup anladığı meseleyi daha sonraki râvilerin farklı anlamamak için şerh etmeleri normaldir.

Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Mâiz'in recm edildiği hakkında gelen farklı isnat ve lafızlarla 10'dan fazla rivayeti nakletmiştir. Bunların içindeki rivayetlerin çoğunda müstehcen ifade geçmemektedir. Hatta rivayetlerin birinde farklı olarak, zina ettiğini itiraf eden Mâiz değildir. Bizzat Resûlullah, kendisine bu yönde bilgi geldiğini söylemektedir.⁴⁷ Müstehcen ifadenin geçtiği rivayetin devamında Resûlullah'ın Mâiz'den "Evet" cevabı almasına rağmen sorgulamaya devam ettiği ve kinayerelerde bulunduğu görülür. Resûlullah Mâiz'e

*"Seninki onunkinde, o olayda milin yuvasına ya da ipin kuyuya girdiği gibi girip kayboldu mu?, diye sormuş, Mâiz de 'Evet' demiştir."*⁴⁸ Burada görülen rivayetlerde Resûlullah, Mâiz'e müstehcen bir ifade ile soru sormamıştır. Mâiz'in farklı zamanlarda Hz. Peygamber'e geldiği bilindiği için rivayetler arasında da farklılık olması doğaldır. Ayrıca Buhârî'nin başka bir rivayetinde yine zina ettiğini söyleyen bir kimseden bahsedilir. Bu kimsenin ismi söylenmemekle beraber olay Mâiz b. Malik'in durumu ile aynıdır. Bu kişi de Peygamber'e dört kez gelmiş fakat recmedilmemiştir. Beşinci kez geldiğinde ise Resûlullah kendisinde deliliğin olmadığını anlayınca daha önce evlenip evlenmediğini sormuştur. Fakat aynı şekilde burada da o müstehcen ifade geçmemiştir.⁴⁹ Bu rivayetlerde râvi tasarruflarını düşündüğümüzde ip, sürme, mil gibi benzetmeleri rivayetlerinde görmeyen kimseler, Hz. Peygamber'in kinaye yapmadan soru sorduğunu bildiren rivayetlere bakarak kinayesiz ifadenin en açık şekli olan "enikteha" ifadesini eklemiş olabileceğini söylenebilir. Ayrıca rivayetin râvisi olan İbn Abbas'ın ihramlıyken dahi bu ifadeyi açık bir biçimde kullandığı nakledilmiştir.⁵⁰ Ancak bu ifadenin, Buhârî başta olmak üzere

47 Ebû Dâvûd, "Hudud", 24 (No. 4425).

48 Ebû Dâvûd, "Hudud", 24 (No. 4428).

49 Buhârî, "Hudud", 23 (No. 6815).

50 İbn Abbas *وهن يمشين بنا هميسا ... إن يصدق الطير نك لميسا*
"Sakince yürütür bizi develer. Kuşlar doğru söylemişse biz de Lemis'i (İbn Abbas'ın hanımı) hallettik demektir" dizelerinde olduğu gibi Mescid-i Haram'da nâke fiili içeren bir şiir okumuş ve bunu yapmanın ihramlılara yasak olduğunu kendisine söyleyenlere karşı çıkmıştır. Âyette belirtilen yasağın (el-Bakara 2/197) ancak kadınların yanında olacağını söylemiştir. İbn Ebi

pek çok hadis ehlinin eserlerinde yer alması böyle bir iddiayı zayıflatmaktadır. Bu duruma delil olabilecek bir kayıt da yoktur. Rivayetin bu şekliyle gelmiş olması ele aldığımız nebevî nezakete aykırı olacağı düşünülse de kanaatimizce burada farklı bir durum söz konusudur. Zira sonucu taşlanarak ölüm olan bir konuda Allah Resûlü ayrıntılı inceleme gereksinimi duymuştur. Ayrıca burada kullanılan ifade hutbe gibi topluma açık bir yerde söylenmemiş olup sövme, azarlama ya da tahkir etme amacı taşımamaktadır.⁵¹ Hz. Peygamber elinden geldiğince had cezalarını düşürmeye çalıştığı için kinayeli ifadelerle sirkat ya da recm cezası vermemiştir. Bu konularda kişinin hayatı söz konusu olduğu için zarurî bir durum vardır. Zira cima etmek dahi asıl olarak cinsel ilişkiyi ifade etse de cem olmak anlamında bir araya gelmeyi de ihtiva edebilir ve kinaye anlamı taşır.⁵² Ya da zina ettiğini itiraf eden Maîz, bu sözüyle göz ya da dil zinasını kastetmiş olabilir.⁵³ Hz. Peygamber hem kinayeli ifadeler kullanılarak Maîz'in cinsel ilişkiden neyi kastettiğini anlamış⁵⁴ hem de anlayacağı dilde “*enikteha*” ifadesini kullanarak kendisinin açık bir şekilde ikrarda bulunmasını istemiştir. Hz. Peygamber'in hayatında başka hiçbir zaman bu ifadenin kullanılmadığının söylenmesi de aslen caiz olmayan bir sözü söylemenin, canının korunması gibi zarurî bir durum için mümkün hale geleceğini göstermektedir.⁵⁵ Zira Hz. Peygamber Maîz'e bu cezayı uygularken onun hakkında kötü söz söyleyenlerin leş yemekten daha kötü bir iş yaptıklarını söyleyerek kişinin ırzına dokunacak sözleri şiddetle kınamıştır.⁵⁶

Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Kitabu'l-musannefi'l-ehadis ve'l-asar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 1989), 3/310; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 18/374.

51 İbn Abbas'ın da kinaye yapmadan bu ifadeyi kullandığına dair bk. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 18/374.

52 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 12/124.

53 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/3.

54 Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'e zinanın ne demek olduğunu sormuş O da helal olan kadınla yapılan işin namahrem bir kadınla yaptığını söylemiştir. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/321.

55 Nitekim böyle bir ihtiyacın olmadığı yerde Allah Teâlâ kinayeli bir ifadeyle cimayı kastetmiştir. el-Bakara 2/187; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Babru'l-muhit*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1420/2000), 2/211.

56 Rivayete göre Maîz taşlanırken bu durumu görenlerden birisi “Yazık ona! Allah'ın gizlediği şeyi açığa çıkardı da köpekler gibi taşlanıyor.” dedi. Bu durumu leş yiyenlere benzeten Hz. Peygamber; Maîz'in cennet bahçelerinde dolaştığını söylemiştir. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/321, Ali el-Kârî, *Mirkatü'l-mefatih*, 6/2377-2378.

3. Câhiliye ile Övünme Konusunda Gelen Rivayet

Sadece lafız olarak değil anlam olarak da nezaket dışı bir anlamın bulunduğu ve konumuzun aslını oluşturan rivayet kavmiyetçiliğin yerilmesi hakkında gelmiştir;

مَنْ تَعَزَّى بِعَزَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَأَعْضُوهُ بِهَنْ أَبِيهِ، وَلَا تَكُنُوا

“Kim câhiliye ile övünürse babasının heni ile ona sövün, kinaye de yapmayın.”⁵⁷

Benzer ifadelerle aynı anlamın verildiği bu rivayetin tek râvisi olan Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) câhiliye adetiyle hareket ettiğini gördüğü kişiye bu sözü söylemiştir. Rivayetin üç farklı senedi vardır. Bunların dışında *mevkuf* olarak da nakledilen rivayetin senet bakımından makbul görülmesi sebebiyle şerhlerde genel olarak olumsuz bir görüş nakledilmemiştir.⁵⁸

Rivayetin râvilerine bakıldığında sahâbe ve tâbiîn tabakasından sonra bir artışın olduğunu görmekteyiz. Rivayeti Übey'den duyan Utey (ö. 47/667-8) ve

57 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 7/456 (No. 37183); Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd ibn Miskîn el-Herevî. *Garibul-hadis*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, (Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1964), 1/300; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/142, 157; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Edebül-Müfred*, thk. Muhammed Nâsırü'd-Dîn Elbânî, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998), 1/535-536; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Siyer”, 174 (No. 8813); Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1993), 8/233; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemül-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts), 1/198 (No. 532); Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'üz-zevâ'id ve menba'ül-fevâ'id*, (Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1994), 3/3; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfi. *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 7/188; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şâfiî, *Cem'ül-cevâmi'*, (Kahire: Ezheri's-Şerif, 2005), 8/820; Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Silsiletül-ehâdisi's-sahiha ve şeyün min fıkhiha ve fevâidiha*, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2002), 1/537.

58 Metin bakımından bu rivayetin hayanın imandan olmasına dair nakledilen rivayetlere zit olacağını söyleyenlere karşı İmam Tahâvî bu rivayeti savunmuştur. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/234-237; Aynı şekilde İbn Teymiyye de bu tür ifadelerin Hz. Peygamber'den nakledildiğini ve engelleme amacı taşıdığını zikretmiştir. İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd, 1995), 15/382.

ondan alan Hasen el-Basrî'nin (ö. 110/728) bulunmadığı isnat yok gibidir. Bazı rivayetlerde Hasen el-Basrî'nin Utey'i zikretmediği de görülür.⁵⁹ Dolayısıyla rivayetin aktarıldığında orada hazır bulunan Utey ve rivayetin medarı sayılan Hasen el-Basrî ayrıca değerlendirilmelidir. Çünkü rivayetin burada aktardığımız tarikinde olduğu gibi bazı metinlerinde “بِهِنَّ” ifadesi geçmemektedir.

Rivayetin sahâbe tabakasında tek kalmasının yanı sıra sonraki râvi olan Utey b. Dumra'nın tedlis yaptığı söylenmiştir.⁶⁰ Rivayette sema lafzı açıkça kullanılmadığı için de bu şekliyle *zayıf* kalmaktadır. Zira rivayetin başka bir tarikinde Hasen el-Basrî rivayeti Mekhûl'den almıştır. Ali b. Medînî (ö. 234/848-49) de Utey'in sadece mezkûr rivayeti ile tanındığını aktarıırken⁶¹ Yahya b. Maîn; Hasen el-Basrî'den başkasının O'ndan hadis nakletmediğini söylemiştir.⁶² Rivayetin Utey sebebiyle *hasen* hükmünde olduğunu söyleyen Şuayb el-Arnaût diğer râvilerin *sikâ* olduğunu söylemiştir. Bununla beraber Utey'in hadislerinin mutâbaat amacıyla yazılacağı da söylemiştir.⁶³

Saîd b. Beşîr- Katâde-Hasen el-Basrî-Mekhûl rivayetinde ise Mekhûl (ö. 112/730), olayı direkt olarak Übey'den değil Ucr b. Midra' adlı kişiden almaktadır. Temim kabilesinden olan bu kişi “Ey Temimoğulları” diye ses-

59 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 7/455 (No. 37182).

60 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 1/538, Utey b. Dumra hakkında kaynaklarda fazla bilgi yer almamaktadır. Basrî, Temimî, Sâdî künyeleri olan tâbiüdür. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte hicretin 47. yılında öldüğü söylenmiştir. Rebî', Ebu Süleyman Muhammed b. Abdillâh, *Tarîhu mevlidi'l-ulema ve vefayatihim*, (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1410/1990), 1/147.

61 Câhiliye kavmiyetçiliği hakkında nakledilen Übey b. Kâ'b'ın rivayetini Hasen el-Basrî, başka tarikini duymadığım bir adamdan almıştır ki kendisi meçhuldür. Kendisine Utey b. Damra es-Sâ'dî denilir. Utey b. Kâ'b'dan naklettiği rivayetleri vardır ki onları sadece Hasen el-Basrî nakletmektedir. Bu rivayetten başka merfû hiçbir rivayeti yoktur. Ali b. Medînî dedi ki; Her ne kadar tanınmıyor olsa da Utey b. Dumra'nın hadisi Ehli Sıdk'ın hadislerine benziyor.” İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehziib*, (Hindistan: Matbaatü Dairatil-Mearif en-Nizamiyye, 1326/1908), 7/104.

62 Utey'in Hasen el-Basrî'den toplamda altı rivayeti vardır. Bunun dışında ilim talep etmek için Kûfe'ye geldiği ve Abdullah b. Mes'ud'dan hadis aldığı da nakledilir. Ayrıca Medine'ye gelip Utey b. Kâ'b'ı saç sakalı beyaz bir haldeyken gördüğü nakledilir. Başka bir haberde ise Utey uzaklardan geldiği halde Peygamber'in ashabının kendisiyle ilgilenmediği için Utey b. Kâ'b'a sitem ettiği rivayet edilir. Bu olaydan kısa süre sonra Übey b. Kâ'b vefat etmiştir. İbn Sâd, Muhammed b. Sâd b. Meni Ebü Abdullah el-Basrî *ez-Zührî. et-Tabakâtü'l-Kübra*, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/499; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemal*, 19/329.

63 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/157. (muhakkikin dipnotu)

lenince Übey bu kişiye “Allah babanın henini ısırtsın sana” demiştir. Orada bulunanlar Übey’e “Biz seni söven bir kimse olarak bilmezdik” deyince Übey; Hz. Peygamber’in câhiliye işlerini yapanlara böyle söylemeyi ve kinaye yapmamayı emrettiğini söylemiştir.⁶⁴

Diğer rivayetlerde ismi verilmeyen ve kendisine bu müstehcen ifadenin kullanıldığı kişi Ucr b. Midra’ olmaktadır. Hz. Peygamber’in emrettiği söylenen ifade ise diğer kaynaklarda geçmemekte olup rivayeti en erken İbnü’s-Sünnî (ö. 364/975) aktarmıştır.⁶⁵ Senet bakımından ise râvi Saîd b. Beşîr (ö. 169/786) *zayıf* kabul edilmekte ve özellikle Katâde’den (ö. 117/735) aldığı rivayetlerin *münker* olduğu söylenmektedir.⁶⁶ Katâde ve Hasen el-Basrî’nin de tedlis yaptığı⁶⁷ ve ayrıca Hasen el-Basrî’nin Mekhûl’den rivayetinin bilinmediği aktarılmıştır.⁶⁸

Rivayeti Übey’den alan başka bir kimseden bahseden üçüncü bir senet daha vardır. Burada da metinde Übey’in “Bu şekilde emrolunduk.” dediği nakledilmektedir.⁶⁹ Rivayet Muhammed b. Amr - Süfyân - Âsım - Ebi’l-Âsım kanalıyla gelmektedir. İbn Hibbân Muhammed b. Amr’ı (ö. 249/863) sikâ râviler içerisinde sayarken Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Âsım el-Ahvel (ö. 142/759) ise rivayet ilminde meşhurdur.⁷⁰ Rivayeti görüp nakleden Ebû Osman ise yine sikâ kabul edilmiştir.⁷¹ Nitekim Elbânî de bu senedin sahih olduğunu söylemiştir.⁷² Ancak Şuayb el-Arnaût bu senedin sahih değil hasen

64 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/480.

65 İbnü’s-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dineverî, *Ameliül-yevm ve’l-leyl*, (Cidde: Dârü’l-Kible, ts.), 384.

66 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Kitâbü’l-duafâ ve’l-metrikîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed. (Halep: Dârü’l-Vâ’y, 1977), 52; İbn Hacer, *Takribü’l-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Dimaşk: Dârü’r-Reşîd, 1986), 234.

67 İbn Hacer, *Ta’rifü ehli’t-takdîs bi merâtibi’l-mevsûfîne bi’t-tedlis*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî. (Ammân: Mektebetü’l-Menâr, 1983), 43.

68 İbn Hibbân, *el-Mecrûbîn*, 1/319.

69 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/142.

70 İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerhu ve’l-Tâdîl*, (Haydarabad: Dairetu’l-Maarifi’l-Osmaniyye, 1952), 4/143; İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, (Haydarabad: Dairetu’l-Maarifi’l-Osmaniyye, 1973), 9/107; Hatib, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, thk. Beşşar Avvad, (Beirut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2002), 4/213.

71 Mizzi, *Tehzibu’l-kemal*, 17/424-430.

72 Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’s-sahiha*, 1/538

olduğunu söylemiştir.⁷³ Bize göre de rivayetin sahih olmaması gereklidir. Zira Muhammed b. Amr'ı tevsik eden İbn Hibban'ın bu konuda mütesahil olduğu bilinmektedir.⁷⁴ Ayrıca İbn Hibban Muhammed b. Amr'ı eserinde zikretmekle yetinmiş bu kişi hakkında açık bir tevsik ifadesi kullanmamıştır.

Bunların dışında Hasen el-Basrî'nin, hocasını atlayarak Übey'den naklettiği *munkatı*' rivayetler de mevcuttur.⁷⁵

Sonuçta, genellikle *zayıf* kabul edilen tarikleri bulunan rivayetin diğer tarikleriyle beraber düşündüğümüzde en fazla *hasen li-gayrihi* seviyesinde olacağını söyleyebiliriz. En sağlam görünen rivayette Übey'in "*Biz bu şekilde emrolunduk*" demesi ve Hz. Peygamber'i zikretmemesi konumuz açısından önemlidir. Başlangıçta temriz sigasıyla emreden kim olduğu söylenmeyen bu ifade diğer rivayetlerde Hz. Peygamber'e izafe edilmiş gözükmektedir.

3.1. Rivayetin Anlamı ve Hz. Peygamber'e Aidiyeti

Câhiliye adetleriyle övünen kimsenin babasının cinsel organını ısırması istenerek "*Kim câhiliye ile övünürse babasının heni ile ona sövün, kinaye de yapmayın.*" denilen rivayet, İslam'ın haram kıldığı kötü bir işi yapan kimsenin aşağılanması amacıyla söylenmiştir. Bu anlamıyla geçmiş adetlerini bırakmayıp onlarla övünen nereden geldiğine baksın denilmiştir.⁷⁶ Başka bir anlama göre ise, rivayette kastedilen câhiliye çığırtkanlığıdır. Bu da şerhlerde genel olarak câhiliye adetlerinde olduğu gibi yardım isteyen bir kimsenin *Ey falan oğulları Ey Ensar, Ey Muhacirin yardım edin* denilmesi olarak açıklanmıştır.⁷⁷ Yani câhiliye döneminde olan şekliyle İslam'ın menfaatleri yerine kavminin menfaatine çalışıp onunla gururlanmak yerilmiştir. Kaynaklarda Resûlullah'a isnat edilen benzeri bir rivayet şöyledir; "*İşini Allah'a dayandırmayan bizden*

73 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/143. (muhakkikin dipnotu)

74 Elbânî, İbn Hibban'ın bu şekilde kendisi ya da babası bilinmeyen ve ulema tarafından bu sebeple cerh edilmiş olan kimseleri eserine aldığı söylemiştir. Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Temamu'l-minne fi't-taliki ala fikhi's-sünne*, (Riyad: Daru'r-Râye, ts.), 21.

75 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 7/455 (No. 37182).

76 Rivayette geçen *teazziyen* kelimesi azâ-yağzu filinden türemektedir. Bir diğer anlamı da dayanma olan isnattır. Rivayette geçen *تعزى* kelimesini el-Kisâi *intisab* olarak açıklamıştır. Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzibü'l-luğa*, thk. Muhammed İvaz, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs el-Arabi, 2001), 3/62.

77 Kâsım b. Sellâm, *Garibu'l-hadis*, 1 /301, Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 648.

*değildir.*⁷⁸ Burada işini Allah'a dayandırmamanın kabilecilik yapmakla beraber musibet anında sabretmemek olduğu da söylenmiştir.⁷⁹

Bu rivayetlerle beraber düşündüğümüzde ele aldığımız kavmiyetçilikle ilgili rivayetin ilk kısmı câhiliye ile övünmek ya da câhiliyeden kalan alışkanlıkları devam ettirmek olarak anlayabiliriz.

Hız. Peygamber, günaha girmedikçe kavmine yardım eden kimsenin en hayırlı kimse olacağını ve kavmiyetçiliğin zulme çağırarak anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla asıl yasaklanmış olan kavmiyetçilik değil câhiliye adeti olan zulme çağrıdır. Bu sebeple rivayetlerde câhiliye adetleri mutlak olarak yerilmemiş ancak açık bir haksızlık ya da günahın varlığı sebebiyle kınanmıştır. Örneğin câhiliye döneminde yaygın olan bir uygulamaya göre savaş başlamadan önce teke tek çarpışan kimseler (Mübareze) kendilerini kabilesinin ismiyle tanıtmaktadır.⁸¹ Bu davranış özellikle düşmanın kalbine korku salmak için caiz kabul edilmiştir. İran asıllı olan Ensar'ın kölelerinden birisi Uhud savaşında düşmanı öldürürken "Bu da benden sana. Ben fârisî oğullarıdanım" dediğinde Hz. Peygamber bu kişiye bakmış ve şöyle demiştir; "*Ben Ensar'ın oğullarıdanım deseydin ya.*"⁸² Hz. Peygamber o gün henüz Müslüman olmayan İranlılara nispet edilmeyi doğru kabul etmemiş, Ensar'a nispet edilmeyi ise İslam'a nispet olarak kabul etmiştir.⁸³ Şayet babalarla ya da kavimle övünmek tamamen yerilmiş olsaydı Hz. Peygamber de kendisinin Abdulmuttalib'in oğlu olduğunu dile getirmezdi.⁸⁴ Zira Allah Resûlü bunu

78 Kâsım b. Sellâm, *Garibu'l-hadis*, 3/165.

79 Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, Muhammed el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Dımaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 13/121.

80 Ebû Dâvûd, "Edeb", 120 (No. 5119); Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, (Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, ts.), 7/107 (No. 6993); Ali el-Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadihân el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 3/359 (No. 6932).

81 Hz. Ali (r.a.) de Hayber günü Merhab adında müşrikle mübareze yaparken benzer şekilde kendisini tanıtmıştır. Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 13/127.

82 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 6/530 (No. 33579); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/193 (No. 22515); Ebû Dâvûd, "Edeb", 120 (No. 5123); İbn Mâce, "Cihad", 13 (No. 2784).

83 Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in bu sözü başkalarından duyduğu ve tebessüm edip onayladığı nakledilmiştir. Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/621; İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî, *el-İstîâb fi mârifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 2/496.

84 Buhârî, "Meğâzî", 56 (No. 4315-4317); Müslim, "Cihad", 78; Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 13/126-127.

kibir için değil bir olayı hatırlatmak için yapmıştır. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber câhiliye adeti olsa da kibir ve gurura kapılmadan kavmin ya da aşiretin isminin zikredilmesine karşı çıkmamıştır.

Rivayetin söylenmesine sebep olan durumda ise Übey b. Kâ'b'ın bulunduğu ortamda bir kimse câhiliye adetinde olduğu gibi babası sebebiyle kibirlenmiştir. Übey b. Kâ'b ise ona "Babaninkini ısır." demiş ve kinaye de yapmamıştır. Orada bulunanların bu sözüne şaşırıldığını gören Übey "İçinizde bir darlık görüyorum, fakat bu durum karşısında başka bir şey yapamam. Zira ben Resûlullah'ın 'Kim câhiliye ile övünürse onu ısırısın kinaye de yapmasın.' dediğini işittim."⁸⁵ Başka rivayetlerde Übey'in yanındakilere "Sanki beni hoş görmediniz. Ben bu konuda kimseden korkmam" dediği nakledilmiştir.⁸⁶

Rivayetin فَأَعَضُّهُ بِهِنَّ أَبِيهِ "Babasının zekeriyle sövün." ifadesi ise şöyle açıklanmıştır:

قُولُوا لَهُ اغْضُضْ أَيْرَ أَبِيكَ، وَلَا تَكُنُوا عَنْهُ بِالْهَنِّ

"Ona, babanın cinsel organını ısır deyin ve cinsel organa (eyr) -başka kelimeleri kullanmak suretiyle (hen)- kinaye yapmayın."⁸⁷

Rivayetin bazı tariklerinde *hen* kelimesi geçmesine rağmen şerhlerde bu kelimenin kullanılmaması istenmektedir. Çünkü bu kelime *eyr* kelimesine göre daha makbuldür. Zira rivayeti Hz. Peygamber söylediye o durumda kavmiyetçilik söz konusu olmadığı için ağır ifade kullanılmamıştır. Ancak Übey'in karşılaştığı durumda bu kavmiyetçilik durumu gerçekleşmiştir. Fakat *hen* kelimesiyle kinaye yapmayın denilen rivayetlerin aksine Übey'in Ucr b. Midra'ya *hen* ile cevap verdiği görülmektedir.⁸⁸ Bu tezatı gören bazı âlimler Übey'in hasmına "eyr" ifadesini kullanarak sövdüğünü nakletmişlerdir.⁸⁹

Hen kelimesinin hangi anlama daha yakın olduğuna gelince; bilindiği üzere bu kelime nahiv ilminde esma-i sitte içerisinde sayılır. Ele aldığımız ri-

85 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/158, (No. 21234); İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Garibü'l-hadis*, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 2/94.

86 Buhâri, *el-Edebü'l-Müfred*, 1/536

87 İbnü'l-Cevzi, *Garibü'l-hadis*, 2/103; Firûzâbâdî, *el-Kâmüsül-Mubîr*, 648.

88 İbnü's-Sünnî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, 384.

89 İbn Teymiyye, *Mecmû*, 24/422.

vayetlerde cinsel organın yerine geçen kinayeli lafız olarak kullanıldığını anlamaktayız. Dilci Cevherî (ö. 400/1009), *hen* kelimesini kinayeden ibaret saymaktadır. Bu anlamıyla *hen*, isimlendirilen herhangi bir şey değildir. Kinayeli bir kullanım olarak manası *şey*'dir. Fakat bu kelime var olan her bir şey için değil zikredilmesinden hoşlanılmayan kelimeler için kullanılmıştır. İnsanlar arasında söylenmesi hoş olmayan ve böylece ayıp hale gelen bir söz için bu kelime kullanılmıştır.⁹⁰ *Hen* kelimesinin sadece cinsel organdan kinaye olmadığı bilakis her türlü kötü şey yerine kullanılan kinaye anlamı taşıdığı görülmektedir. Bu iki mananın dışında direkt olarak cinsel organ anlamı taşıdığı hatta kadın için müenneslik taşı getirilerek gerçek anlamıyla kullanıldığı nakledilmektedir.⁹¹ Übey b. Kâ'b'ın bu manaların hangisini kastettiği ise tartışmaya açıktır. Daha önce söylediğimiz gibi *hen* kelimesini kinaye olarak görmeyenler Übey'in yanında bulunan kimseye *hen* lafzını kullanarak sövdüğünü söylerken⁹² başkaları onun *eyr* kelimesini kullandığını ve *hen* lafzının kinaye içerdiğini söylemiştir.⁹³

Rivayeti şerh edenler arasında *hen* lafzının içerdiği anlamlar sebebiyle farklı düşünceye sahip olanlar da vardır. Bu kimseler rivayeti te'vil yoluna giderek müstehcen anlam vermekten kaçınmışlardır. Mezkur görüşlerden birinde cinsel organ olarak anlam verilen *hen* kelimesi "söz ve fiil olarak çirkin şey" anlamında kabul edilmiştir. Bu şekilde rivayet "Atalarınızın puta tapması, zina etmesi, içki içmesi gibi kötülüklerini açıkça söyleyin, kinaye yaparak onu gizlemeyin." anlamına gelmektedir.⁹⁴ Bu görüş sonraki dönem şârihler tarafından kabul edilmekle birlikte genellikle müstehcen ifadenin de zikredildiğini görmekteyiz.⁹⁵ Ulemanın genellikle rivayeti te'vil etmemiş, olması senet ve lafız

90 Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve sıbâhu'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987), 6/2536-2537.

91 Cevherî, *Tâcu'l-luğa*, 6/2537.

92 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/142 (No. 21218).

93 İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadis*, 2/103; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, 648.

94 İbn Melek, *Şerhu mesâbihi's-sünne*, (Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 2012), 5/271.

95 Dihlevî, Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî, *Lem'âtü't-tenkih fi şerhi'l-Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî, (Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2014), 8/200, Hatta Münâvî, müstehcen ifadeyi naklettikten sonra temriz ifadesini kullanarak kendi düşüncesinde bu rivayetin *zayif* olduğunu göstermektedir. Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'arîfin b. Nüriddin Alî el-Haddâdî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, (Mısır: Mektebetü't-Ticariyyetil-Kübra, 1937), 1/357.

bakımından birden çok naklin gelmesi sebebiyledir. Müstehcen ifadeye başvurmadan rivayeti te'vil eden kişilerden -görebildiğimiz kadarıyla- ilki İmam Serahsî'dir. (ö. 483/1090) Kendisi, rivayeti aynen aktarmakla birlikte burada kastedilenin; "Câhiliye ile övünen kimseyi bu işten engelleyin ve o kötülükleri konuşmayın" demek olduğunu söylemektedir.⁹⁶ Aslında rivayetin bazı tarihlerinde Übey b. Kâ'b'ın sövdüğü söylenirken *ben* ya da *eyr* ifadelerinin kullanılmaması bu görüşü desteklemektedir.⁹⁷ Bu şekliyle ifadeyi Übey b. Kâ'b'tan sonra gelen râvilerin şerh etmesiyle bu müstehcen ifade oluşmuştur, denilebilir. Ancak Übey b. Kâ'b'ın sözünü duyan kimselerin şaşırıp "Biz seni fâhiş konuşan birisi olarak bilmezdik"⁹⁸ demesi bu rivayeti te'vil eden görüşü zayıflatmaktadır.

Rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetindeki şüpheye gelince, öncelikle rivayet bir olay üstüne söylenmiş ancak sonraki kaynaklarda bu bilgi aktarılmamaya başlanmıştır.⁹⁹ Bazı rivayetlerde Übey b. Kâ'b'ın bu sözü Resûlullah'tan duyduğu zikredilmediği halde "Bununla emrolunduk" şeklinde hükmen merfû olmasını tevehhüm ettiren ifadeleri vardır.¹⁰⁰

Muhammed b. Amr b. Abbas-Süfyan-Asım-Ebi Osman kanalıyla gelen rivayete göre Übey şöyle demiştir: Bir adam kibirlendi. Bunun üzerine Übey o adama babasının cinsel organını ısırmasını söyledi. Orada bulunanlar dediler ki "Biz senin böyle konuştuğunu bilmezdik" Übey ise "*Biz bununla emrolunduk.*" dedi.¹⁰¹

"*Biz bununla emrolunduk*" ve benzeri ifadeler sahâbeden nakledildiği zaman genellikle hükmen *merfû* kabul edilmiştir. Çünkü sahâbeye bu sözler ancak Peygamber tarafından emredilmiştir, denilmektedir.¹⁰² Böylece sahâbenin yap-

96 Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu siyeri'l-kebir*, (Kâhire: Şirketu'ş-Şarkıyyeti, 1971), 89.

97 Heysemî, *Mevârid'uz-zamân*, 188.

98 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/142 (No. 21218).

99 Taberânî, *el-Mu'cemül-Kebir*, 1/198 (No. 532).

100 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ عَتِيٍّ: أَنَّ رَجُلًا تَعَزَّى بِعِزَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ، قَالَ أَبِي: «أَمَّا إِذَا الرَّجُلُ تَعَزَّى بِعِزَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَأَعْضُوهُ بِهِنَّ أَبِيهِ، وَلَا تَكُنُوا» Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/158 (No. 21236).

101 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الْعَبَّاسِ الْبَاهِلِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَاصِمِ، عَنْ أَبِي عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي: أَنَّ رَجُلًا أَغْتَزَى فَأَعْضَهُ أَبِي بِهِنَّ أَبِيهِ. فَقَالُوا: مَا كُنْتَ فَحَاشَا قَالَ: «إِنَّا آمَرْنَا بِذَلِكَ» Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/142 (No. 21218).

102 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*; thk. Nureddin İtır (Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000), 106-108.

tığı ya da söylediği şey sanki direkt olarak Peygamber Efendimizin sözü, fiili ya da takriri olarak anlaşılmıştır.¹⁰³ Fakat durum her zaman böyle olmamaktadır. İlk dönemlerde isnat sisteminin yeterince iyi kullanılmaması ve kavramların henüz oluşmaması sebebiyle rivayetin ittisali gerekli görülmeyip *merfû-muttasıl* şekli aranmamıştır. Bu yüzden özellikle ikinci asırda nakledilen rivayetlerin çoğunluğu *merfû* değildir.¹⁰⁴ Daha sonra oluşan düşüncede bu rivayetler içerisinde ref' edilme ihtimali olanlar râvilerin tasarrufunda değerlendirilmiştir.¹⁰⁵

Sahâbenin, “*Bize şu helal kılındı*”, “*Şu haram kılındı*”, “*Şunu yapmakla emrolunduk*” gibi rivayetlerinde bazen öznesi belli olmayan kişi Resûlullah'tan başkası olabilmektedir. Aynı şekilde “*Biz şöyle yapardık*”, “*Sünnet şöyledir*” gibi ifadeler de bu duruma örnektir. Çünkü rivayeti nakleden sahâbî bunu daha sonraki dönemler için söylemiş olabilir. Resûlullah hayattayken söylendiği belliyse dahi bu konular birkaç kişinin bilmesi gerekmeyen umumi durumlar olması sebebiyle rivayete ihtiyatla yaklaşılmalı ve başka delillerle destek aranmalıdır.¹⁰⁶ Zira sahâbenin “*Bize emredildi*” diyerek kurdukları sözleri Hz. Peygamber'den başkasına isnat edilebilir. Çünkü câhiliye adetlerinden sakınılması ve kavmiyetçilik her dönemde Resûlullah'ın ağızından kötülenmiştir. Bu sebeple Übey b. Kâ'b kendi içtihadı ile böyle bir şeyi söyleyerek nebevî metoda kıyasla böyle bir sözü kendisi söylemiş olabilir. Ayrıca Übey b. Kâ'b bu sözü söylediğinde insanların şaşırması ve kimsenin söze destek olmaması da bu görüşü desteklemektedir. Başka bir ihtimal ise şöyledir:

Rivayetin nakledildiği en erken kaynak olarak gördüğümüz İbn Ebi Şeybe'nin (ö. 239/853) *el-Musannef*'inde bu haber *merfû* tarihlerinin dışında Hz. Ömer'in sözü olarak nakledilmektedir.¹⁰⁷ Ayrıca konu ile ilgili nakledilen

103 Örnek bir rivayet için bk. İsa Akalın, “Kadim Hadis Kaynaklarında ‘Kişiyi Hanımını Niçin Dövdüğü Sorulmaz’ Hadisi: Özgün ve Tahlilî Bir Yaklaşım”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/2 (Aralık 2020): 38-39.

104 Bk. Bünyamin Erul, “Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I) Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö.153) el-Cami'i”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Ocak 2002) : 27-61.

105 Bünyamin Erul, “Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması -Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri-*, (29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005): 106, Ayrıca bk. a. mlf., “Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2001):173-212.

106 Geniş bilgi için bk. Yusuf Suiçmez, *Sahâbe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 43-53.

107 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, 7/456 (No. 37184).

üç rivayet eserin *fiten* bölümünde bulunmaktadır. Hz. Ömer'in sözü içerisinde ise müstehcen ifade bulunmamakla beraber onun yerini tutacak zamir vardır.¹⁰⁸ Ref' problemi ile beraber düşündüğümüzde bu rivayetin ilk olarak Hz. Ömer tarafından söylenmiş olmasıyla sahâbînin “*Bununla emrolunduk*” demesi mümkün hale gelebilir. Zira Hz. Ömer *mü'minlerin emiri* olarak bunu demişse sahâbe de “Bize bu emredildi.” diyebilir. Ayrıca bu görüşü destekleyecek şekilde Hz. Ömer'den kavmiyetçilik yapanlara karşı ağır ifadeler kullandığına dair nakiller mevcuttur. Bunların birinde Hz. Ömer; Arapların kabilecilik yapacaklarını dile getirerek “(Kabilelerini çağırmayı bırakarak) Ey Müslümanlar deyinceye kadar onlara kılıç ve ölüm vardır.” demektedir.¹⁰⁹ Übey b. Kâ'b'ın “Ey Temimoğulları” diyen birisine bu sözü söylemesi de bu düşüncenin Hz. Ömer'den mülhem olabileceği fikrini güçlendirmektedir.

Rivayetin metin inşasında da anlamlar çok farklı hale gelmektedir. Örneğin bazı rivayetlerde, عَضَّ fiili yerine iftira atmak anlamında عَضَهُ fiili vardır;

“*Kim câhiliye kavmiyetçiliği yaparsa ona iftira atın*”¹¹⁰ başka bir rivayette ise, son bölüm فَاَمْضُوهُ şeklindedir.¹¹¹ Aslında bu anlam rivayetin meşhur olan şeklinde kullanılan fiilinde de geçmektedir. Isırmak anlamında olan عَضَ fiili sövmek anlamında da kullanılmaktadır. Zira Ebû Cehil de Bedir savaşında kendisini öldürmeye gelen sahâbîye bu fiili kullanarak “Senden başkası gelseydi ona söverdim.” demiştir.¹¹²

108 Veki'-İmran-Ebi Miclez *عن عمر بن الخطاب، قال: قال عمر: من اعتز بالقبائل فاعضوه أو فامضوه* rivayetine göre Hz. Ömer şöyle dedi; “*Kim kabilesiyle övünürse onu ayıplayın ya da vazgeçirin.*” Bazı rivayetlerde Hz. Ömer'in bu sözünün de farklılaştığını görmekteyiz. “Onu ayıplayın ve vazgeçirin” diye tercüme ettiğimiz ifade muhtemelen râvilerin okuyuş farkı sebebiyle فَاَمْضُوهُ أو فَاَعْضُوهُ Onu ayıplayın ve yorun” şeklinde ifade edilmiştir. Süyûtî, *Cem'ül-cevâmi'*, 15/522.

109 Kâsım b. Sellâm, *Garibu'l-hadis*, 3/290 Zemahşeri, Carullah Muhammed b. Ömer, *el-Faik fi garibil-hadis*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl, Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dârü'l-Mârifetü, ts.), 2/425.

110 İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esirüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye 1979), 3/255; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/515.

111 Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 5/779.

112 Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü'l-Tîbî ale'l-Keşâf)*, thk. İyâd Muhammed, (Dubai: Câizetü Dabî ed-Düveliyeye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 7/23.

Rivayetler arasında görülen başka bir işkâl ise, cinsel organ lafzının geçmediği ve sadece فَأَعْضُوهُ “Ona sövün” ibaresinin olduğu yerlerde buradaki zamirin başka şekilde anlaşılmasıdır. Zira farklı görüşe göre burada kastedilen; câhiliye ile övünen kimseye “*Annenin cinsel organını ısır.*” denilmesidir.¹¹³ Görüldüğü üzere bu ihtilafların nebevî dönem sonrasında yaşanması ifadelerin kötüleşmesine sebep olmuştur.

Rivayetin senet ve metin bakımından pek çok tariki olsa da kendisiyle amel edilmemiş olması, Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüpheye sebep olan başka bir etmendir. Toplumda sık karşılaşılabilecek olması sebebiyle umumiyet içeren konuların çok az tarikinin bulunması ya da ulemanın amel ederek rivayetlere sahip çıkmaması, en sahih kaynaklarda nakledilse bile haberin nesh edildiğini gösteren kuvvetli bir delildir. Konumuz açısından bakarsak, senet bakımından *sahih* derecesine ulaşmayıp tek bir kanaldan geldiği için İslam âlimleri ya bu rivayeti hiç duymamış ya da nebevî olmayan şahsî görüş olarak kabul etmiş diyebiliriz. Zira bu ifadenin kullanılarak Hz. Peygamber'in emrini yerine getiren! bir kimseden bahsedilmemiştir. Ancak İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayette Hüdühüd kuşunun Hz. Süleyman'a su bulma konusunda rehberlik yapmakta¹¹⁴ olduğunu haber verdiğinde, talebesi İkrime, hocası İbn Abbas'a, bir kuşun Peygamber'e nasıl rehberlik edeceğini sorunca o, bu ifadeyi فَأَهْنِكَ اللَّهُ بِهِنَّ أَيْبِكَ kullanmıştır. Bazı rivayetlerde فَأَهْنِكَ اللَّهُ بِهِنَّ أَيْبِكَ fiil tamamen değişirken başka rivayette ise fiil tef'il babından gelmektedir.¹¹⁵ Bununla beraber aynı soruyu İbn Abbas'a Hâricî Nâfi' b. el-Ezrak'ın (ö. 65/685) sorduğu da nakledilmektedir. Ancak konuyla ilgili rivayetlerin genelinde konumuzla ilgili kısmı mevcut değildir. İbn Abbas'ın, bir kuşun su bulup getiremeyeceğine itiraz eden kimselere Allah'ın hikmetinden sorulamayacağı şeklindeki

113 Mü'nâvî, *Feyzül-kadir*, 1/381 (No. 697).

114 Bu konuda İbn Abbas'ın Hüdühüd'ü bir kuş değil mühendis olarak bildirdiğine dair nakiller mevcuttur. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî, (Riyâd: Dârü İbni'l-Kayyim, 1986), 2/412; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azim*, (Mekke: Mektebü'n-Nizâr, 1998), 9/2859.

115 Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/440; Lâlkâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Huseyn. *Şerhu usûl-i itikâd-i Ebli's-sünneti vel-cemâa*, thk. Ahmed b. Sa'd Hamdan el-Gamidi, (Suud: Dârü Tayba, 2003), 4/743; Beyhakî, *el-Kazâ ve'l-Kader*, 307.

“Allah emrini yerine getirmek istediğinde akıl sahiplerinden aklını çekip alır...” sözü ve benzeri ifadeleri nakledilmektedir.¹¹⁶ Kavmiyetçilikle alakası da olmayan bu olayda böyle bir rivayetin olması anlamsız gelmektedir.

3.2. Rivayetlerin Metin Tenkidi Yönünden İncelenmesi

Rivayetleri metin yönünden karşılaştırarak inceleyeceğimiz ilk alan ayetlerdir. Zira Hz. Âişe'nin de bildirdiği üzere Hz. Peygamber'in ahlakı Kur'an ile birebir aynıdır.¹¹⁷ Allah Tealâ Kur'an-ı Kerim'de, insanlarla iyi geçinmek adına pek çok ahlakî ilkedden bahsetmiştir. Toplum ıslahını sağlamak amacıyla, İslam'ın getirmiş olduğu ölçülere uymayanlara belirli yaptırımlar uygulanmıştır. Hayatın her alanında etkin olan yapısıyla İslam'ın emir ve yasakları kaosa sürüklemek yerine sükûnet sağlama amacı taşımaktadır. Hz. Peygamber'in uygulamalarından da anlaşılacağı üzere İslam'ın bütün emirleri bireysellik arz etmemektedir. Özellikle toplumun genelini ilgilendiren had cezaları gibi konular bireyin değil devletin sorumluluğundadır.¹¹⁸ Bireysel konularda Allah, kişinin kendisine zulmedenin affetmesinin daha uygun olacağını söylerken zulme misliyle karşılık vermeyi de caiz kabul etmiştir. Bu konuda yorum olarak “Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmez.”¹¹⁹ ayetinde geçtiği üzere kötü sözün kavmiyetçilik yapanlara söylenebileceği iddia edilebilir. Ancak kaynaklarda görüldüğü üzere burada kastedilen, kişiye yapılan haksızlığın dile getirilmesidir.¹²⁰ İbn Abbas'tan nakledilen başka bir görüşe göre ise, burada kastedilen, kişinin kendisine zulmedenlere beddua edebilme iznidir.¹²¹ Ancak Hasen el-Basri'den bu ayetin tefsirinde gelen rivayete göre kişi, kendisine zulmedilse bile beddua etmemeli, bunun yerine “Ya Rabbi, has-

116 Taberî, *Câmi'ül-beyân*, 19/442; İbn Ebû Hâtim er-Râzi. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 9/2859; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şâfiî. *ed-Dürrül-mensûr fi't-tefsîr bi'l-mesûr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/349; Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/78-79.

117 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/183 (No. 25302); Taberâni, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, 1/30 (No. 72).

118 Bireyin bu konuda yapabileceği en değerli iş, böyle bir devlet oluşturmak adına gayret göstermesidir.

119 en-Nisâ 4/148.

120 Kaynaklarda örnek olarak, bir kimsenin evine misafir çağırıp ağırlandıması ve misafirin bu durumu anlatması zikredilir. Taberî, *Câmi'ül-beyân*, 9/347.

121 Taberî, *Câmi'ül-beyân*, 9/344-350; İbn Ebû Hâtim er-Râzi. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 4/1100

mıma karşı bana yardım et, hakkımı bana ver, Onunla aramda olan meseleyi çöz.” gibi dualar yapmalıdır. Zira ayetin başka bir kıraatine göre son kısım مَنْ ظَلَمَ “Ancak kendisine zulmedenler” şeklinde malum olarak okunmuştur. Bu anlamıyla ayet, çirkin sözü ancak zalimlerin söyleyeceğini bildirmektedir.¹²² Her ne kadar kişiye yapılan haksızlığın mislince karşılığının verilme izni olsa da¹²³ bu konularda affedici olmak daha hayırlıdır.¹²⁴ Zira Hz. Peygamber, haklı olduğu halde kendisine hakarete bulunanlara cevap vermeyi şeytanın isteğine uygun bir iş olarak ifade etmiştir.¹²⁵ Zira sövmek ya da azarlamanın bu gibi durumlarda fayda vermeyeceği ortadadır. Yine Hz. Peygamber, durumu müsait olduğu halde borcu geciktiren kişinin, kendisine ceza verilmesini ve onurunun kırılmasını hak ettiğini söylerken¹²⁶ burada ceza verilmesi hapis, onurunun kırılması ise borçlunun şikayet edilmesi olarak şerh edilmiştir.¹²⁷

Allah Tealâ “*Birbirinizi karalamayın, Birbirinize lakaplar takmayın.*”¹²⁸ derken yine Müslümanların aralarında kötü konuşmamasını emretmektedir. Hz. Peygamber, kölesi zina eden kimsenin had cezası olarak sopayla vurma yetkisinin olduğunu söylerken dahi “*Köleni ayıplama*” diyerek bu hakkın hiç kimseye verilmediğini söylemiş olmaktadır.¹²⁹

Rivayetin nebevî öğretiyeye de aykırı olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle Allah Resûlü'nün sünneti; bir kimsenin hatasını yüzüne vurmamak değil genel

122 Taberî, *Câmi'ül-beyân*, 9/349.

123 Buhârî, “İstikrâz”, 13 (bab başlığı); İbn Mâce, “Sadakât”, 18 (No. 2427).

124 “*Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır). Ama kim affeder ve arayı düzeltirse, onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sever.*” eş-Şûrâ 42/40.

125 Rivayete göre Hz. Peygamber'in de bulunduğu bir ortamda bir adam defalarca Hz. Ebû Bekir'e kötü konuştuğu halde kendisine karşılık verilmemiş. Bu duruma daha fazla dayanamayan Hz. Ebû Bekir karşılık verince Hz. Peygamber kalkıp ortamı terk etmiştir. Ebû Bekir Hz. Peygamber'in hasmına cevap vermeyip kendisinin karşılık verdikten sonra kalkmasının hikmetini sorunca şu cevabı almıştır; “Melek senin yerine cevap vermekteydi. Ne zamanki sen cevap verdin melek ayrıldı ve şeytan geldi. Şeytanın olduğu yerde ise oturacak değilim.” Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîrû Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehâta (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2003), 1/418.

126 *لي الواحد يحل عرضه وعقوبته* Buhârî, “İstikrâz”, 13 (bab başlığı); İbn Mâce, “Sadakât”, 18 (No. 2427).

127 İbn Mâce, “Sadakât”, 18 (No. 2427).

128 el-Hucurât 49/11.

129 Müslim, “Hudud”, 30; İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 222.

bir üslupla konuşmaktır.¹³⁰ Ashabına da kötü konuşmamayı öğütleyen Hz. Peygamber, Müslümanın Müslümana kanı, malı ve ırzının/onurunun haram olduğunu söylemiştir.¹³¹ Halbuki ele aldığımız rivayette kavmiyetçilik yapan herkese sövme yetkisi verilmektedir.

Resûlullah'ın kavmiyetçilik yapanlara karşı tavrı ele alacağımız diğer bir tespit noktamızdır. Zira Hz. Peygamber, teorikte böyle bir söz söylemişse pratikte karşılığın olması gerekir. Özellikle Medine döneminde pek çok farklı farklı milletten insan beraber yaşamıştır. Bu konuda Resûlullah'ın şahit olduğu örneklerle beraber kendisine iletilen meseleler de vardır.

Hz. Peygamber'in ashabından Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) Hz. Bilal'i annesi sebebiyle ayıplamış ve bu durum Hz. Peygamber'e iletilmiştir. Hz. Peygamber Ebû Zer'e "*Ey Ebâ Zer! Sen kendisinde câhiliye kokusu bulunan bir adamsın.*" demiştir.¹³² Zira Ebû Zer kendi ifadesiyle Arap olmayan siyahî bir kadını kötölemiş ve üstünlüğü kabilede gören câhiliye insanı gibi davranmıştır.¹³³ Ancak kavmiyetçilik yaptığı halde Bilal, Ebû Zer'e konumuzu ilgilendiren sözle karşılık vermemiştir. Aynı şekilde olayı duyan Hz. Peygamber de Ebû Zer'e böyle bir ifadeyi kullanmamış ya da başkalarına bu konuda konuşması bakımından telkinde bulunmamıştır. Ancak nebevî metod gereği sîretine uygun olarak "*Onlar sizin kardeşlerinizdir...*" diyerek Allah'ın kullarına zahmet etmemeyi emretmiştir.¹³⁴ Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Âişe ve Hz. Hafsa babalarının konumunu dile getirerek yahudi asıllı olan Hz. Safiyye'den daha hayırlı olduklarını söylemişleridir. Hz. Safiyye'nin ağladığını gören Allah Resûlü durumu öğrenince olayın kıskançlık sebebiyle olduğunu anlamış olmalı ki durumun daha fazla büyümesine engel olmuş ve hanımına

130 Buhârî, "Edeb", 72 (No. 6101).

131 Nesâî, "Menâsik", 197 (No. 3988); Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-'ummâl*, 5/127; Irz kelimesinin genellikle yanlış anlamda kullanıldığı konusunda bk. Bünyamin Erul, "Hadislerde Geçen "Irz" Kavramı ve "Onur" ile İlişkisi" Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu", 19-21 Nisan 2013, Konya, (2014): 222-235; Yine Müslümanın lanet, ta'n fâhiş ve rezil cümleler kurmayacağını söyleyen Hz. Peygamber çok lanet edenlerin şefaate kavuşmayacaklarını söylemiştir. Buhârî, "Edeb", 17 (No. 6031).

132 Buhârî, "İman", 20 (No. 30); Müslim, "İman", 15 (No. 1661); Ebû Dâvûd, "Edeb", 32 (No. 5157).

133 Bu sebeple Ebû Zer, Rebeze'de yaşarken bir kat elbisesini dahi iki parçaya ayırarak kölesiyle paylaşmış ve bu konuda insanlara tavsiyelerde bulunmuştur. Ebû Dâvûd, "Edeb", 32 (No. 5158).

134 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 1/15.

şöyle söylemiştir; “*Sen de deseysin ya Amcam Musa (a.s.), Babam Harun (a.s.) ve eşim Muhammed iken siz benden nasıl hayırlı olacaksınız.*”¹³⁵

Hz. Peygamber hiçbir zaman kötü söze de teşvik etmemiştir.¹³⁶ Hatta kişinin anne babasına sövmesini en büyük günahlar arasında sayan Hz. Peygamber bu durumun bir kişinin başkasına sövmesiyle başlayacağını söylemiştir.¹³⁷ Kavmiyetçilik yapana sövülmesi gerektiği belirtilen rivayette de benzer bir durum söz konusudur ki insan başkasına bu sözü söylediğinde karşı tarafın da benzer şekilde hareket etmesi beklenir. Hz. Peygamber bu tür kaos ortamını oluşturacak fiillerden genellikle uzak durmuştur. Had cezalarını dahi toplumun ıslahı amacıyla uygulayan Hz. Peygamber içki içtiği için kendisine sopa vurulan bir sahâbîye “Allah seni rezil etsin” diyenlere karşı çıkmış ve “*Böyle söylemeyin, onun aleyhinde şeytana yardımcı olmayın*” buyurmuştur.¹³⁸ Çünkü İslam’da amaç, kişiyi dine kazandırmak olmuş ve tebliğde karşı tarafın onurunu korumak esas alınmıştır. Hz. Peygamber, Müslümanın Müslümana sövmesini fasıklık olarak tanımlayarak genel bir kural ortaya koymuştur.¹³⁹ Zira Allah Teâlâ müşriklere sövmemek gerektiğini belirterek bir kimseye sövmenin doğuracağı sonuçların ağır olacağını açıklamıştır.¹⁴⁰ Bu türden nakledilen pek çok hadis vardır ki bunlar, insanlarla ağız dalaşına girmemeyi ve haksız yere insanlara sövmemeyi gerektirmektedir.

135 Taberâni, *el-Mu’cemü’l-Evsât*, 8/236 (No. 8503); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/31 (No. 6790).

136 Kendisinden tavsiye isteyen birine Allah Resûlü’nün devamlı surette “*Kızma*” dediği nakledilmiştir. İncelediğimiz rivayetin kızmaya teşvik ettiği görülmektedir. Buhârî, “Edeb”, 76 (No. 6116).

137 Hz. Peygamber “Kişinin anne ve babasına sövmesi en büyük günahlardandır!” buyurdu. Orada bulunanlar: ‘Bir kimse kendi ana babasına nasıl söver, dediler. Hz. Peygamber, ‘Kişi, bir başkasının babasına söver, o da babasına söver, annesine söver, o da bunun annesine söver.’ dedi. Buhârî, “Edeb”, 4 (No. 5973).

138 Buhârî, “Hudud”, 4 (No. 6777); Ebû Dâvûd, “Hudud”, 35 (No. 4477); Ayrıca benzer bir rivayetin sonunda Hz. Peygamber ashabını engellemekle kalmamış ashabından had cezası yiyen kişiye dua etmelerini istemiştir. Ebû Dâvûd, “Hudud”, 35 (No. 4478).

139 Buhârî, “Fiten”, 8 (No. 7076); Müslim, “İman”, 116.

140 Müslümanlar Hz. Peygamber döneminde putlara sövdüklerinde müşrikler de karşılık vermiştir. Bu sebeple “*Onların, Allah’ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah’a söverler.*” âyeti indirilmiştir. el-En’âm 6/108, Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/34.

Örneklerden de anlaşıldığı üzere, Müslümanlar arasında asıl olan; çekişmemek, kırıncı olmamak ve tartışmaya sebep olmamaktır.¹⁴¹ Bu sebeple kavmiyetçilik yapan kimseye böyle ağır bir ifade söylemek Hz. Peygamber'in tebliğ üslûbuna uymamaktadır.

Konu hakkında gelen diğer rivayetlerde Resûlullah'ın sert ifadeleri dikkat çekse de nezaket dışı bir durum yoktur.¹⁴² Zira Allah Resûlü zalime dahi yardım etmeyi söylerken veciz bir ifade kullanmıştır.¹⁴³ Hatta zahiren beddua olarak görülen “*Annen seni kaybetsin.*” “*Burnu sürtülsün.*” “*Eli toprak olsun.*” gibi ifadeleri Hz. Peygamber kullansa da beddua etmeyi kastetmemiştir.¹⁴⁴ Ashabın bildiği benzer cümleler kavmiyetçilik yapanlarla ilgili nakledilmemiştir.

Resûlullah'ın ağır konuştuğu durumlarda bile müstehcen ifadeler yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in kavmiyetçiliğe karşı son derece dikkat çekerek sert ifadelerde bulunması sonraki dönemlerde nezaket dışı ifadelerin çıkmasına sebep olmuş olabilir. Konu hakkında gelen rivayetlerden birinde şöyle buyrulmuştur;

“Allah Teâlâ bizden câhiliye devrinin kabalığını ve babalarla övünmeyi kaldırmıştır. Mü'min, takva sahibidir, Kafir ise, şakidir. Sizler Hz. Âdem'in oğullarısınız. Âdem ise, topraktandır. Bir kısım insanlar var ki, cehennem kömüründen başka bir şey olmayan adamlarla iftihar ederler, övünürler. İşte

141 Çağdaş müfessirlerden İzzet Derveze de konu hakkında naklettiği pek çok ayet ve hadisten sonra Allah'ın hiçbir zaman kötülüğe razı olmadığını söylemektedir. Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadis*, (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964), 8/268-269.

142 Resûlullah şöyle buyurdu: “*Ben size Allah'ın bana emrettiği beş şeyi emrediyorum Dinlemek, itaat, cihâd, hicret ve cemaat. Kim cemaatten bir karış ayrılırsa İslam bağını boymundan çıkarmış olur. Ancak cemaate tekrar dönerse o zaman başka. Kim câhiliye davası güderse Cehennemlik kimselerdendir.*” Tirmizi, “Emsâl”, 3 (No. 2673).

143 Müslim'de şöyle geçmektedir; Câbir şöyle demiş: Biri muhacirlerden, diğeri ensârdan iki çocuk kavga ettiler. Bunun üzerine muhacir yahut muhacirler: Yetişin ey muhacirler! Ensârî de: Yetişin ey ensâr! diye haykırdılar. Derken Resûlullah çıkarak: “*Ne bu câhiliyet halkı davası' diye sordu. Ashab; Ya Resûlallah! iki çocuk kavga etti de biri diğerinin kışına vurdu, dediler. Resûlullah: “O halde zararı yok. Kişi zalim de olsa, mazlum da olsa din kardeşine yardım etsin. Zalimse onu menetsin. Zira bu onun için bir yardımdır. Mazlum ise ona yardımda bulunsun!”* buyurdular. Müslim, “Birr”, 16 (No. 2584).

144 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 2/272, 7/446, 10/550-551.

bunlar ya bu övünmeden vazgeçerler, ya Allah nezdinde pislîği burunlarıyla yuvarlayan gübre böceklerinden daha değersiz olurlar.”¹⁴⁵

Görebildiğimiz en ağır ifadelerden biri olan mezkûr rivayet dahi naklettığımız Übey rivayeti kadar kulağa ağır gelmemektedir. Zira insanın cinsel organları büyük avret olarak kabul edilir ve bunun görülmesi ya da isminin zikredilmesi her toplumda en büyük ayıp olarak kabul edilir.

Câhiliye adeti olarak üstünlüğü takvada değil de kavminde gören insanlar Allah'ın diliyle de kınanmıştır.¹⁴⁶ Hz. Peygamber'in hayatında kavmiyetçilik yaptığı halde kendilerine son derece düzgün ifadeler kullandığını *sahih* rivayetlerde görmekteyiz. Örneğin ayette geçen İbn Selül'ün muhacirleri tahkir edici hareketlerinin yaşandığı olayda Resûlullâh “*Bu câhiliye davanız da nedir.*” demekle yetinmiş müstehcen bir ifade kullanmamıştır.¹⁴⁷

Resûlü Ekrem belli bir şahsı hedef alarak ağır konuştuğu da olmamıştır. O, genel ifadelerle konuşup insan onuruna saygı duymuştur. Yanında yetişen Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) Hz. Peygamber'in hiçbir zaman lanet etmediğini ve fahiş konuşmadığını, kızdığında ise ağzından ancak “*Ona ne oldu! Yüzü toprak olası*” dediğini ifade etmiştir.¹⁴⁸

Sonuç olarak senet bakımından *sahih* olmayan ve metin olarak *sahih* rivayetlere aykırı gelen bu rivayetlerin sahâbî Übey'e ait olması muhtemeldir. Rivayetin ilk kaynaklarında da bu durumu destekleyecek şekilde kayıtların olması, *sahih* kaynakların bu rivayeti aktarmaması ve kendisiyle amel edilmemesi rivayetin *merfû* kabul edilmesine engel olmaktadır.

4. Ashaba İsnad Edilen Müstehcen Rivayetler

Sahâbe hakkında nezaket sınırlarını aşarak konuştuklarına dair nakledilen rivayetler tartışmaya açıktır. Her ne kadar sahâbe tabakası yıldızlar gibi kendilerine

145 Ebû Dâvûd, “Edeb”, 120 (5116) Ayrıca bk. İsa Onay, “Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlamın Tespiti -“Câhiliye Ölümü” Rivayetleri Örneği”. Trabzon İlahiyat Dergisi 7/2 (Aralık 2020): 63-64.

146 “Onlar: Andolsun, eğer Medine'ye dönersek, üstün olan, zayıf olanı oradan mutlaka çıkaracaktır, diyorlardı. Halbuki asıl üstünlük, ancak Allah'ın, Peygamber'inin ve müminlerindir. Fakat münâfiklar bunu bilmezler.” el-Münâfikûn 63/8.

147 Buhârî, “Tefsir”, 344 (No. 4905).

148 Buhârî, “Edeb”, 17 (No. 6031).

tabi olunacak kimseler olsa da, bu durum onların hiçbir zaman hata yapmadıklarını göstermez. Bu konuda en dikkat çeken örneklerin başında Hz. Ebu Bekr'in Hudeybiye antlaşmasında müşrik olan Urve b. Mes'ud'a sövmesidir. Rivayet şöyledir; "...Urve bu esnada: 'Ey Muhammed! Kavminin kökünü kazısan ki senden önce, Araplardan kavmini toptan helak eden birini işittin mi? Durum aksi olursa ben, aranızda ileri gelenlerden toplanmış, seni terk edip kaçmayı düşünen kimseler de görüyorum.' dedi. Ebu Bekr (onun bu sözüne dayanamayıp): 'Lât putunun fercini yala! Biz mi Resûlullah'ı terk edip yalnız bırakacaktınız ha!' dedi."¹⁴⁹

Burada görüldüğü üzere gergin bir ortamda müşrik bir kimse ashabi kıskırtmak istemektedir. Ancak böyle bir ortamda ani bir refleksle insanın ağızından kötü bir sözün çıkması muhtemeldir. Zira başka bir örnekte de Hz. Peygamber'in gizli tuttuğu Mekke fetihini akrabalarını koruma amacıyla müşriklere haber veren Hâtib b. Ebû Beltea hakkında Hz. Ömer; "Ya Resûlallah! Bırak şu münafığın boynunu vurayım." demiştir.¹⁵⁰ Bu örnekte olduğu gibi ashabin ağızından çıkan sözler bir anlık kızgınlıkla Hz. Peygamber'in gösterdiği sağduyuyu gösterememe sonucu olmuştur.

Hz. Ebû Bekr'in sözü ya da Übey b. Kâ'b rivayetinde geçen kelimelerin günümüzde kullanılan şekildeki kadar ağır olduğunu düşünmemektediriz. Zira Arap örfünde insanların birbirlerine benzer ifadeleri kullanıldığını görmekteyiz.¹⁵¹ Örneğin Hz. Peygamber'in amcası Abbas, Bahreyn'de Resûlullah'ın kendisine arsa verdiğini söyleyerek Hz. Ömer'den bu yerin kendisine verilmesini istemiştir. Hz. Ömer yeri vermek için en az iki şahit isteyerek tek şahit ve yemini geçerli saymayınca Abbas Hz. Ömer'e *أعضك الله ببطر أمك* "Allah annenin cinsel organını ısırtsın sana." demiştir. Hz. Ömer ise Abdullah b. Abbas'a, babasını alıp oradan götürmesini istemiş kendisine herhangi bir karşılık

149 Buhârî, "Şurut", 15 (No. 2731); İbn Hacer, Arapların anne lafzını zikrederek bu küfrü kullandıklarını söyler. Ancak burada put isminin söylenmesi mübalağa amaçlıdır. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 5/340.

150 Buhârî, "Tefsir", 325 (No. 4907); Tirmizî, "Birr", 59 (No. 3305).

151 Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Küfî (ö. 204/819), *Nesebü me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir*, thk. Nâci Hasan, (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/156; Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1384/1964), 2/240.

vermemiştir.¹⁵² Ashabın dilinde bu türden nezaket dışı kelimelerin olduğunu görmekle birlikte yine bu kelimelerden türemiş başka ifadelere rastlamaktayız.¹⁵³ Anlam olarak da şiir ya da deyim gibi aktarılan gelenek içerisinde yine benzer kullanımlar vardır. Bu sebeple günümüzdeki kadar kaba halini almamış olan bu ifadelerin vahyin korunması altında olmayan ashabın ağzından çıkmış olması tasvip edilmemekle birlikte yadırganmamalıdır da. Örneğin bu konuda söylenen mesellerin birinde *hen* kelimesi kullanılmış ve mecâzî bir ifadeyle kardeş kastedilmiştir.¹⁵⁴ Yine Arap şiirinde *hen* kelimesinin dışında *eyr* ifadesi kullanılarak kardeşler kastedilmiş ve evlat sahibi olmaya sebep olması bakımından bu ifadeler yer verilmiştir.¹⁵⁵ Dolayısıyla Arap örfünü bilen ashab, anlam bakımından nebevî metoda uymasa da Arap edebiyatında yeri olan kelimeleri seçmiştir.

Babanın cinsel organıyla kardeşlerin kastedildiği ifadesinin Arap örf ve şiirinde aynı şekilde Übey b. Kâ'b'ın Temimoğullarını yardıma çağırın kişiye böyle bir ifadeyi kullanmasına sebep olmuş olabilir. Bunların dışında da ashabın kimi zaman bu tür sözleri sarf ettiği bilinmektedir.¹⁵⁶

Sonuç

Resûlullah'a aidiyeti asırlar boyunca kabul edilen bazı rivayetler üzerinde râvî tasarruflarının etkisi hadis ilminin önemli meseleleri arasında sayılmaktadır. Bu konuda ele alınan rivayetlere hem isnat hem de metin açısından

152 Süyûtî, *Cem'ül-cevâmi*, 16/340; Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-ümmâl*, 12/674.

153 Hz. Ebû Bekr'in sözünde geçen bazı kelimesi de üst dudağı uzun olan ya da sünnet olmayanlara "ebzar" denilmiştir. Hatta Hz. Ali'nin bu sıfatı kullanarak birisine seslendiği nakledilmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/70.

154 "Kimin babasının henî uzun olursa onunla söz sahibi olur." Burada kastedilen kimin babasının çok çocuğu olursa bu kişinin çok kardeşi olur ve kendisini tehlikelerden korur. Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *Mecma'ül-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, ts.), 2/300; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî aribi'l-hadis*, 1/85.

155 *فلو شاء ربى كان أير أيبكم ... طويلا كأير الحارث بن سدوس* Rabbim dileyeydi babanızın 'eyr'i de Hâris b. Sedüs'un 'eyr'i gibi olurdu. Şiiri açıklayan el-Asmaî (ö. 216/831) Hâris'in yirmi bir tane oğlu olduğunu aktarmıştır. Görüldüğü üzere hakaret içermeyen bir söz içerisinde dahi eyr ve hen ifadeleri rahatlıkla kullanılmıştır. Meydânî, *Mecma'ül-emsâl*, 2/300; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî aribi'l-hadis*, 1/85.

156 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/480.

yapılacak olan bütüncül yaklaşımlar birçok problemi ortadan kaldıracaktır. Ele almış olduğumuz kavmiyetçilikle ilgili rivayet, senet bakımından tevatür ya da meşhur seviyesine ulaşmamasıyla birlikte meşhur hadis kaynaklarının genelinde bulunmamaktadır. Ensar ve muhacirin birlikte yaşaması, yeni Müslüman olan acem unsuru gibi kavmiyetçiliğin her an görülebileceği bir ortam olan sahâbe devri için bu rivayet herkesin bilmesi gereken bir haber kapsamında değerlendirilmelidir. Zira konu hakkında gelen pek çok nass mevcuttur. Bu sebeple ilgili rivayetin meşhur haberlere aykırı olması ve kendisiyle amel edilmemesi İslam âlimlerinin genelinin rivayeti kabul etmediğini göstermektedir.

Rivayeti kinayeli bir anlatım olarak görenlerin dahi sövme işini yok saymaması haberin senet bakımından bir değerinin olduğunu göstermektedir. Öyle ki birkaç yolla gelen haberin *hasen* hükmünde olduğu görülmüştür. Özellikle rivayeti duyup gördüğünü söyleyen râvi hakkında *zayıf* hükmü verilmesi haberin sıhhatine gölge düşüren en önemli kayıtlar içerisinde sayılmaktadır.

Rivayet, geçtiği ilk kaynaklarda Hz. Peygamber'den duyulduğu zikredilmeden *mevkuf* hadis bağlamında dile getirilmiştir. Hz. Ömer'in kavmiyetçilik yapanlara karşı kan akıtacağını söylemesiyle beraber bu rivayete benzer başka sözünün de aktarılması ele aldığımız rivayetin kaynağının Hz. Peygamber olamayacağına dair bir delil değeri taşımaktadır. Allah'ın müşriklere dahi sövmeye izin vermemesiyle beraber Hz. Peygamber'in benzer durumlarda böyle bir yola başvurmamış olması ve tebliğde genel olarak gösterdiği sağduyulu tavrı da başka bir delildir. Ancak rivayeti ele alan sonraki dönem âlimleri muhtemelen kavmiyetçiliğe karşı gösterilen sert tepkinin bu rivayetle eş değer olduğunu düşündüğü için haberi ref' etmişlerdir. Şayet rivayet ref' edilmemiş ise o halde Hz. Peygamber'in sözü bağlamından koparılıp kinayeli lafız gerçek anlamıyla kabul edilerek aktarılmıştır. Her iki durumda da râvi tasarrufunun varlığını gördüğümüz konuda bize göre gerçekleşen durum rivayetin *mevkuf* olmasıdır. Bu konuda Arap dilinde benzer örnekleri bulunan kelimeleri ashabın seçmesi ve yeri geldiğinde kaba konuşmaları görüşümüzü desteklemektedir. Ancak söz ve fiilleriyle ümmete örnek olarak gönderilen Hz. Peygamber'in üslubu lafızdan ziyade anlam bakımından Kur'ân ve hikmete uyum sağlamıştır. Dolayısıyla böyle bir sözün ona nispet edilmesi hem rivayet hem de dirayet ilmi bakımından uygun gözükmemektedir.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Kitâbu's-sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî, 2 Cilt. Riyâd: Dârü İbni'l-Kayyim, 1986.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî, 11 Cilt. Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1982.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdisi 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1408/1988.
- Akalın, İsa. "Kadım Hadis Kaynaklarında 'Kişiyne Hanımını Niçin Dövdüğü Sorulmaz' Hadisi: Özgün ve Tahlilî Bir Yaklaşım". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/2 (Aralık 2020): 27-40.
- Akgün, Hüseyin. "Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi "Hz. Peygamber'e Otuz Erkek Gücünün Verildiği" Örneği". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 22 (Aralık 2013): 43-65.
- Ali el-Kârî, Ebül-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkatü'l-mefatih şerhu mişkati'l-mesabih*, 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.
- Ali el-Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Hindî. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Aynî, Bedruddîn Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-buhârî*, 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, Muhammed el-Ferrâ, Şerhu's-sünne, thk. Şuayb el-Arnaût, 15 Cilt. Dîmaşk: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Kazâ ve'l-kader*, Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1421/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Camiu's-Sahib*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasîr, 9 Cilt. y.y., Dârü Tavkî'n-Necat, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Nâsirü'd-Dîn Elbânî, Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1998.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Resâilü'l-Câhîz*. thk. Abdusselam Muhammed Hârun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1384/1964.
- Canan, İbrahim. "Resulullah'ta "Muhataba Göre" ve "Tedric" prensipleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/11 (Haziran 1993): 37-73.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-luga ve sıbâhu'l-Arabiyye*, 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm, 1987.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadis*, 10 cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1964.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî. *Lem'âtü'r-tenkih fi şerhi'l-Miškati'l-Mesâbih*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî, Dîmaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2014.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Mustabrecü Ebî Avâne* thk. Eymen b. Arif, 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârif, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*, nşr. Mervân Da'bul, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Babru'l-muhit*, 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/2000.
- Elbânî, Muhammed Nasiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sabîha ve şeyün min fikhiha ve fevâidihâ*, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2002.
- Elbânî, Muhammed Nasiruddîn, *Temamul-minne fi't-taliki ala fikhi's-sünne*, Riyad: Dârü'r-Râye, ts.
- Erul, Bünyamin. "Yorum-Rivayet İlişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı Ve Rivayetin Yoruma Etkisi." *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005; 97-114.
- Erul, Bünyamin. "Rivayet Metinlerinde Ravilerin Tasarrufları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2001):173-212.

Erul, Bünyamin. "Hadislerde Geçen "Irz" Kavramı ve "Onur" ile İlişkisi" Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu", 19-21 Nisan 2013, Konya, (2014): 222-235.

Erul, Bünyamin. "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I) Rivayet Açısından Ma'mer b. Raşid'in (ö.153) el-Cami'i". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43 (Ocak 2002): 27-61.

Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tebzibü'l-luğa*, thk. Muhammed Ivaz, 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Turâs el-Arabi, 2001.

Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Mubit*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Hâkim, Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hatib, Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî. *Tarihu Bağdat*, thk. Beşşar Avvad, 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2002.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr. *Mevârid'uz-zamân ilâ zevâidi ibn Hibban*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1994.

İbn Abdülber, Ebü Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî. *el-İstîâb fi mârifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Garibü'l-hadis*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed el-Küfî. *el-Kitabul-musannef fi'l-ehadis ve'l-asar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 1989.

İbn Ebü Hâtim, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, Mekke: Mektebü'n-Nizâr, 1998.

İbn Ebü Hâtim, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerhu ve't-Tâdil*, Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1952.

İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye 1979.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu Sabihî'l-Buhârî*, 13 Cilt. thk. Muhibbüddin el-Hatib, Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1379

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tebzibu't-tehziib*, 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dairatil-Mearif en-Nizamiyye, 1326/1908.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Takribü't-tehziib*, thk. Muhammed Avvâme, Dimaşk: Dârü'r-Reşid, 1986.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Ta'rifu ehli'r-takdis bi merâtibü'l-mevsûfîne bi'r-vedlis*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî. Ammán: Mektebetü'l-Menâr, 1983.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzbetü'n-nazar fi tavzihi nuhbetü'l-fiker fi*, thk. Nureddin İtir Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000.

İbn Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hibbân, Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân. *el-Mecrühin mine'l-muhaddisin ve'd-du'afâ' ve'l-metrükün*, 3 Cilt. Halep: Dârü'l-Vağy, 1396/1996.

İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, Haydarabad: Dâiretu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1973.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ebü Bekr b. Eyyub, *el-Menâri'l-münîf fi ş-sabih ve'z-zatf*, thk. Abdulfetah Ebu Gudde Halep: Mektebetü'l-İslamî, 1970.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Garibu'l-Kur'an*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, 2 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1952.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisâ-nü'l-Arab*, Beyrut: Dârü Sâdir, 1990.
- İbn Melek, *Şerhu mesâbibi's-sünne*, Kuveyt: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslamiyye, 2012
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni Ebû Abdullah el-Basrî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-Kübra*, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü's-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dineverî. *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, Cidde: Dârü'l-Kible, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecma'ül-Melik Fahd, 1995.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd ibn Miskîn el-Herevî. *Garibu'l-hadis*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, 4 Cilt. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1964.
- Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kûfî. *Nesebü me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir*, thk. Nâci Hasan. 2 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Lâlkâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Huseyn. *Şerhu usûl-i itikâd-i Eblî's-sünneti ve'l-cemâa*, thk. Ahmed b. Sa'd Hamdan el-Gamidi, 9 Cilt. Suud: Dârü Tayba, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebi Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zami, Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultan, 2004.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *Mecma'ül-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dârü'l-Mârife, ts.
- Mizzî, Cemaluddin Yusuf b. Abdirrahman. *Tebzîbu'l-kemal fi esmai'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad, 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1980.
- Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîrû Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehâta Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1423/2003.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Haddâdî. *Fezû'l-kadir şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, 6 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticariyyetil-Kübra, 1937.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyri en-Neysaburi. *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türas el-Arabi, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*, 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Kitâbü'd-duafâ ve'l-metrûkin*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Halep: Dârü'l-Va'y, 1977.
- Onay, İsa. "Sosyo-Politik Rivâyetlerin Anlaşılmasında Bağlâmın Tespiti -"Câhiliye Ölümü" Rivâyetleri Örneği"-". Trabzon İlahiyat Dergisi 7/2 (Aralık 2020): 47-86.
- Önkâl Ahmet. *Resûlullah'ın İslam'ı Tebliğ Metodu*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Rebî, Ebu Süleyman Muhammed b. Abdillâh. *Tarihu mevlidi'l-ulema ve vefayatihim*, 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1410/1990.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Şerhu siyeri'l-kebir*, 5 Cilt. Kâhire: Şirketuş-Şarkıyyeti, 1971.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahâbe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Cem'ül-cevâmi'*, Kâhire: Ezheri's-Şerif, 2005.

Şanver Mehmet. “Dinî Tebliği ve Eğitim Açısından Kur’an’da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 / 1 (Ocak 2001);139-164.

Taberâni, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemül-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Silefi, 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

Taberâni, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemül-Evsât*, 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ül-beyân 'an tevâli 'âyi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaût, 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1993.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü'r-Tîbî ale'l-Keşşâf)*, thk. İyâd Muhammed. 17 Cilt. Dubai: Câizetü Dabî ed-Düveliyeye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir ve diğeri, 5 Cilt. Halep: Matbaatü'l-Mustafa el-Halebi, 2. Basım, 1975.

Vâkudî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/823), *Kitâbu'l-meğâzi*, thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili –Kur'an-ı Kerim ve Meâli-*, İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993.

Zemahşerî, Carullah Muhammed b. Ömer, *el-Faik fi garibil-hadis*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl, Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârifet, ts.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

**DEVLETLERARASI HUKUK BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN
EHL-İ KİTAP VE MÜŞRİKLERLE MÜNASEBETLERİ**

**IN THE CONTEXT OF INTERSTATE LAW EVALUATION OF THE
HOLY PROPHET'S TREATIES WITH POLYTHEISTS**

Muhammed Hüsnu ÇİFTÇİ

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
husnuc_@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7877-211>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444219> 3

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03 Kasım 2022 / 03 November 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Aralık 2022 / 12 December 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 689-716

Cite as / Atıf: Çiftçi, Muhammed Hüsnu. "Devletlerarası Hukuk Bağlamında Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ve Müşriklerle Münasebetleri [In the Context of Interstate Law Evaluation of the Holy Prophet's Treaties With Polytheists]". Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 689-716.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN ACCESS INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Hz. Peygamber (s.a) gerek Mekke gerekse Medine döneminde müşriklerle yazılı veya sözlü pek çok antlaşmanın tarafı olmuştur. Bunların ilki Câhiliye döneminde Mekke'de Hilfü'l-Fudûl teşkilatına üye olması kabul edilirken Hz. Peygamber'in taraf olduğu asıl muâhedeler Medine'ye hicretten sonra devlet başkanı statüsünde yazılı olarak yaptığı antlaşmalar şeklinde kendisini göstermektedir. Hicretin birinci yılında Medine'de yaşayan mevcut kabilelere yönelik hazırlanan Medine Vesikası (Sahife), Medine İslâm Devleti'nin ilk temellerini atmıştır. Hicretin ikinci (623) yılı farklı aralıklarla Damre, Gıfâr ve Cüheyne, Müdlic, Eslem; beşinci yılı (627) Gatafan, Abd b. Adî ve Fezâre; altıncı yılı (628) Mekke müşrikleriyle Hudeybiye; daha sonraki süreçte ise Huzâa ve Sakif gibi müşrik kabilelerle bazı antlaşmalar yapılmıştır. Tüm bu antlaşmalarda Hz. Peygamber'in takınımış olduğu tavır ve uygulamalar İslâm Devletler Hukuku literatürüne kaynaklık teşkil etmiştir. Nitekim İmam Muhammed *es-Siyerü'l-kebir* adlı eserinde bunları sistematik olarak vermeye çalışmıştır. Bu çalışmada ayrıca İslâm Devletler Hukuku'nun ilk kaynaklarından sayılan *es-Siyerü'l-kebir* ile bu alanda batıların öncü kabul ettikleri Hugo Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku* isimli eserlerini yer yer mukayese etme imkânı bulduk. Bu bağlamda her iki hukukun temel prensipleri hususunda benzer veya farklı yönlerini gerek İslâm hukuku klasik kaynakları gerekse batılı kaynaklar çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Müşriklerle Antlaşma, Uluslararası Hukuk, Medine Vesikası, Hudeybiye Antlaşması

Abstract

The Holy Prophet (s.a) during both Mecca/Makkah and Medina, he was a party to many written or oral treaties with polytheists. The first of these is considered to be a member of the Organization of Hilfu'l-Fudul in Mecca during the period of ignorance. The real treaties that the Holy Prophet was a party to showed themselves in the form of written agreements he made in the status of the head of state after the migration to Medina. The Medina Agreement, prepared for the existing tribes living in Medina in the first year of the hijra, laid the first foundations of the Islamic State of Medina. In the second (623) year of the Hijra, different styles of Damre, Gıfar and Juheyne, Müdlic, Eslem; the fifth year (627) Gatafan, Abd Adi and Fezare; in the sixth year (628), Hodaybiyah was made with the polytheists of Mecca; in the later period, some treaties were made with polytheists such as Huzaa and Sakif.

In all these treaties, The attitudes and practices of the Holy Prophet constituted a source for the Islamic State Law literature. As a matter of fact, Imam Muhammad tried to give them systematically in her work called Siyar al-kabir. In this study, we also had the opportunity to compare *es-Siyerü'l-kebir*, which is considered to be one of the first sources of Islamic International Law, and Hugo Grotius's War and Peace Law, which is considered a pioneer in this field by the westerners. In this context, we have tried to evaluate the similarities or differences in the basic principles of both laws within the framework of both classical sources of Islamic law and western sources.

Keywords: Islamic Law, Agreement With Polytheists, International Law, Medina Agreement, Treaty of Hodaybiya

Giriş

Milletlerin huzur ve barış içinde yaşayabilmeleri için bir takım kurallara bağlı kalmaları zaruridir. Bu sebeple toplumlar aralarında mutabık kalacakları bir devletler hukuku tesis etmek zorunda kalmışlardır.

Batı'da modern devletler hukukunun teşekkül sürecine bakıldığında özellikle ortaçağ boyunca evrensel karakterde herhangi bir hukukî oluşum görülmediği gibi sonrasının da oldukça sancılı geçtiği bilinmektedir. Nitekim Roma'nın yıkılışıyla Cermen krallıklarının içine düştüğü savaş ve yağmalamaların oluşturduğu keşmekeşlik, batı dünyasında devletler hukukunun oluşumunu neredeyse imkânsız kılmıştır. Hatta 19. yüzyılın ortalarına kadar Hristiyan Avrupa devletlerinin yabancılar hukuku, sadece dindaşları olan diğer Hristiyan Avrupa devletlerini kapsayacak derecede daraltılmışken¹ zamanla diğer devletleri de kuşatacak tarzda düzenlenmiştir.²

Bugün yürürlükte olan devletler hukuku, esas itibariyle Batı menşei olup³ özellikle 12. ve 13. asırlarda, Latin Avrupa Arapça'dan yapılan yoğun tercüme faaliyetleri sebebiyle İslâm literatürüyle tanışma fırsatı bulmuş, önce İspanya ve Sicilya'da başlayan bu tercüme çalışmaları 8. asırdan itibaren İtalya ve Fransa'da yaygınlaşmış, oradan da tüm Avrupa'ya yayılmıştır.⁴ Ayrıca Batılıların Müslümanlarla olan ikili münasebetleri İslâm'ın hukuk sisteminden etkilenmelerine katkı sağlamıştır.⁵ Daha sonra Reform ve Rönesans hareketleri ile birlikte bu alandaki çalışmalar belirli bir ivme kazanmış ve nihayetinde Hollandalı hukukçu Hugo Grotius'un (öl. 1645) *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eseriyle bu etkileşim bariz bir şekilde görülmüştür.⁶

1 Nomer, Ergin, *Teb'a İle Yabancıların Hukukî Müsavatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hukuk Fakültesi, Doktora Tezi, 1961), 22.

2 Kavakcı, Yusuf Ziya, *Suriye-Roma Kodu ve İslâm Hukuku* (Ankara: Baylan Matbaası, 1975), 8.

3 Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 119.

4 Yıldız, Şefket, "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültür ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Dergisi* 7/13 (2009), 51-68.

5 Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 21.

6 Alkış, Alpaslan, "Devletler Genel Hukuku", *İslam Hukuku* 3, ed. Nuri Kahveci, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 310-311.

Katolik bir çevrede yetişmesine⁷ rağmen sonraları tabii hukuka meyleterek seküler bir hukuk felsefesine sahip olan⁸ Hugo Grotius'un, Leiden Üniversitesine öğrenci olarak girdikten sonra matematik ve fizik dersleri yanında İbranice ve Arapça dersleri üzerinde yoğunlaşmış olması⁹ sonradan İstanbul'da geçirdiği sürgün hayatı sırasında¹⁰ İmam Muhammed'in özellikle siyere dair eserlerinden istifade ettiği/aşırıldığı yönündeki tezi¹¹ destekler mahiyettedir.

Grotius, 1625'de yayınlanan mezkûr eserinin önsözünde, Avrupa'nın yaşadığı bu serencamı tasvir ederken Hıristiyan âleminin her yerinde savaşlarda barbarları dahi geride bırakacak delice metotlar uygulandığını hatta Tanrıya da beşeri kaynaklı her türlü hukukun ayaklar altına alındığını bu sebeple mezkûr eserini kaleme aldığını belirtmektedir.¹²

Bununla birlikte bugün Batı Devletler Hukuku, Müslüman devletlerin aynen alıp tatbik edebilecekleri bir olgunlukta değildir. Zira İslâm Devletler Hukuku modern devletler hukuk sisteminden mahiyet ve müeyyideleri bakımından ayrı bir hususiyeti haizdir.¹³ Nitekim İslâm devletler hukukunun teşekkül süreci ise Avrupâ'dan çok daha önceleri başlamıştır. Hz. Peygamber, Medine'ye hicreti akabinde Müslüman, Hristiyan ve Müşrik Arap kavimlerinden mürekkep toplumsal bir yapı ile karşılaşmıştır. Mevcut kozmopolit yapının huzur ve ahengini sağlamak ve Medine'yi dışardan gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı yekvücut savunabilme gayesiyle ortak bir zemin arayışına gitmiş ve hukuk tarihinde bir ilk olan beynelmilel Medine Vesikasını deklare etmiştir. Daha sonraki süreçte Hz. Peygamber'in, Hudeybiye gibi pek çok yazılı ve sözlü antlaşmalarda taraf olması hatta Hulefâ-yi Râşidî'nin bu ko-

7 Abadan, Yavuz, *Grotius ve Tabii Hukuk* (İstanbul: Kenan Basımevi, 1939), 8.

8 Torun, Yıldırım, *Hugo Gretius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 38.

9 Torun, Yıldırım, *Hugo Gretius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*, 31.

10 Ebû Bekr Şemsül-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *İslam Devletler Hukuku, Şerhu's-Siyeri'l-Kebir* (b.y.: Eğitaş Yayınları, 2013), 15; Rahmi Telkenaroğlu, "Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Hugo Grotius'un Devletler Hukuku'na Etkileri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 67-94.

11 Semîr 'Âliye, *İlmü'l-Kânûn ve'l-fikhü'l-İslâmî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1991/1412), 220; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 128. Hamidullah'ın ifadesi "bize göre bunlar cihat ve siyer kitaplarının bir yansımasıdır." şeklindedir.

12 Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 11.

13 Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 21.

nudaki pek çok somut uygulamaları¹⁴ İslâm devletler hukukunun neşvünema bulmasına ve yazılı bir metin haline gelmesine zemin hazırlamıştır.

Bu alanda -her ne kadar- Zeyd b. Ali'nin (öl. 120/740), *el-Mecmû* adlı eserinin ilk kaynak olduğu¹⁵ söylene de İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l-kebir* adlı eseri -daha şümulü ve sistematik olması sebebiyle- öncü kabul edilebilir. Şöyle ki Zeyd b. Ali'nin bu çalışmasından sonra İmam Evzâi (öl. 157/774), içinde *Kitâbü'l-cihâd*, *Kitâbü'l-muhâribîn*, *Kitâbü's-siyer* ve *Kitâbü'l-humus* kısımlarının yer aldığı *Sünenü'l-Evzâi* adlı eseri kaleme almıştır.¹⁶ Zeyd b. Ali'nin çalışmasına oranla daha kapsamlı olduğu görülen bu eser, aynı zamanda İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde bir bölüm olarak da yer almaktadır.¹⁷ Daha sonra Evzâi'ye cevap sadedinde önce İmam Ebû Yûsuf, *er-Redd alâ siyeri'l-Evzâi*, ardından İmam Muhammed de *es-Siyerü's-sağîr* adında birer eser telif etmişlerdir. Fakat her iki çalışma da İmam Evzâi tarafından yetersiz görülüp tenkit edilince İmam Muhammed, İmam Ebû Hanîfe'nin içtihatları doğrultusunda *es-Siyerü's-sağîr*'in genişletilmiş hali olan *es-Siyerü'l-kebir*'i kaleme almıştır.¹⁸

İmam Muhammed'in en son kaleme aldığı bu eser İmam Serahsî (v.483/1090) tarafından memzûc metotla şerh edilmiştir. Daha sonra ilk üç cildi Selâhaddîn el-Müneccid (1957- 1960), son iki cildi ise Abdülazîz Ahmed tarafından tahkik edilerek beş cilt halinde basılmıştır (1971) (Mukaddime, 1/19). Serahsî'nin bu şerhi ise Osmanlı âlimlerinden Mehmed Münîb Ayntâbî (v.1823) tarafından *Terceme-i Şerhu's-Siyeri'l-kebir* adıyla Osmanlıca'ya çevrilmiştir.¹⁹ Son dönemlerde ise Said

14 Hz. Ömer'in Kudüs Patriği ile imzaladığı Kudüs Antlaşması için bk. Majid Khoduri, *İslâm'da Savaş ve Barış*, çev. Özberk, Nejd (İstanbul: Fener Yayınları, 1998), 246-247.

15 Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 43.

16 Evzâi, Ebû Amr Abdurrahman b. Amr, *Sünenü'l-Evzâi* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993), 360-418.

17 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2001), 9/465-525.

18 Çiftçi, Muhammed Hüsni, "Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2021), 241-246.

19 Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid, *Bülüğü'l-emânî*, (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1952), 64-65; Çiftçi, s. 242.

Şimşek ve İbrahim Sarmış tarafından Türkçeye kazandırılan eser, Ahmet Yaman tarafından DİA'da tanıtılmıştır.²⁰

Bu makalede Hz. Peygamber'in müşriklerle başlayan siyasi münasebetlerinin daha sonraki dönemlerde sözlü ve yazılı antlaşmalar şeklinde olgunlaşma serüveninin gerek İslâm uluslararası hukukunun oluşmasına gerekse diğer hukuk sistemlerine olan tesiri konusu incelenecektir. Ayrıca bu makaleyi farklı kılan diğer bir özellik de iki sistemin uluslararası hukuka kazandırdığı genel prensiplerin kaynakları bakımından mukayese edilmesi şeklinde tezahür etmiştir.

1. Hz. Peygamber'in Münasebetlerine Genel Bir Bakış

Hz. Peygamber'in (s.a) gerek müşriklerle gerekse ehl-i kitapla farklı şekillerde diplomatik ilişkileri olmuştur. Bu münasebetleri İslâm'a davet mektupları, sözlü ve yazılı antlaşmalar şeklinde tasnif etmek mümkündür. Hz. Peygamber'in Mısır, Habeş, Bizans ve İran krallarına gönderdiği mektupları İslâm'a davet türünden sayılırken²¹ diğerlerini sözlü ve yazılı antlaşmalar şeklinde incelemek daha uygun görünmektedir.

1.1. Sözlü Münasebetler

Hz. Peygamber'in gerek müşrikler gerekse ehl-i kitapla münasebetleri aslında Medine döneminde başlamakla birlikte ilk temasların Mekke'de olduğu bilinmektedir. Mekke yıllarındaki temaslarını peygamberlik öncesi (câhiliye dönemi) ve sonrası şeklinde mütalaa etmek gerekir. Resûlullah'ın gençlik yıllarında amcalarıyla birlikte Hilful-Fudûl teşkilatına iştirak etmiş olmasının²² câhiliye dönemi ilk sözlü münasebeti olarak kabul etmek yerinde olacaktır. Peygamberlik sonrası Mekke'ye gelen müşrik kabilelerle yaptığı görüşmeler ise sözlü bir antlaşma niteliğinden ziyade tebliğ ve irşat merkezli çalışmalar olarak tezahür etmektedir. Zira gelen bu heyetler öncelikle İslâm'ı tercih ediyorlar ve sonrasında uymaları gereken temel prensipler hususunda Hz. Peygamber ile sözlü bir

20 Yaman, Ahmet, "es-Siyerü'l-kebir", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 37/327-329.

21 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Sîretü hayri'l-ibâd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000), 580-588.

22 Gazzâlî, Muhammed, *Fıkhu's-sîre* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989), 72.

ahitleşme yapıyorlardı. Dolayısıyla bu durumu müşriklerle yapılan antlaşmalardan ayrı olarak değerlendirmek gerekir. Mesela Habeşistan'dan gelen Hristiyan heyeti, Benî Dâr heyeti²³ ile Hz. Peygamber'in hicretten önce Medine'den gelen toplulukla Birinci (621) ve İkinci Akabe Biatı'nda (622) Allah'a ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek ve evlatları öldürmeme gibi bazı temel İslâmî prensipler hususunda yapmış olduğu ahitleri²⁴ bu türden saymak mümkündür. Özellikle "*Senetü'l-Vüfûd/Heyetler-Elçiler Yılı*"nda (9/630-631) Medine'ye gelen pek çok heyetle yapılan antlaşmalar bu kabildendir.²⁵

1.2. Yazılı Münasebetler

Hz. Peygamber, Mekke'de bi'setin ilk günlerinden itibaren İslâm'a davetle emrolunmuştur. O dönemde Medine'de yaklaşık 1500 Müslümanın varlığı anlaşılmakta ve gayri müslimlerle birlikte toplam nüfusun 10.000 civarında olduğu görülmektedir.²⁶ Hz. Peygamber hicretin birinci yılında Medine'de yaşayan putperest Evs ve Hazrec ile Yahudi liderlerini bir araya getirerek onlarla barışa dayalı bir Sahife/Vesika hazırlamış ve Medine İslâm devletinin ilk temellerini atmıştır.²⁷ Daha sonraki süreçte ise yeni kurulan devletin stratejik konumunu kuvvetlendirmek gayesiyle Hz. Peygamber Damre, Gıfâr, Cüheyne, Müdlic, Eslem, Gatafan, Abd b. Adî, Fezâre, Huzâa, Sakîf ve Mekke müşrikleriyle bir dizi antlaşmalar da imzalamıştır.²⁸

Hz. Peygamber'in müşriklerle yaptığı yazılı antlaşmaları önce kronolojik olarak görelim sonra genel karakteristik yapısını tanımaya çalışalım.

- 23 Kapar, Mehmet Ali, , *Heyetler* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 49-53.
- 24 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Siyretü'n-nebevîyye* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 106-107; Önkal, Ahmet, "Akabe Biatları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/211.
- 25 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, thk. Şuayb Arnaût, Abdulkâdir Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 3/595-686.
- 26 Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku* (İstanbul: Beyan Yayınları,1995), 23.
- 27 Medine sözleşmesinin siyasi, toplumsal ve hukuk felsefesi açısından neticeleri için bk. Kelebek, Mustafa, "İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Aralık 2000), 344-345. Yaman, Ahmet, "Tarihî ve Hukukî Yönüyle Medine Sözleşmesi/Vesikası", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* 6 (2004), 514-516.
- 28 Hurç, Ramazan, "Hz. Muhammed'in Müşrikler ile Yaptığı Antlaşmaların Siyasal Anlamda Bir Bakış", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001), 21-40.

Tablo 1: Müşriklerle ve Ehl-i Kitapla Yapılan Yazılı Antlaşmalar

	Kabileler	Ant. Yılı	Ant. Türü	Açıklama
1	Benî Damre (ضمرة)	H.2/624	Saldırmazlık ant. ²⁹	Adnân'ın bir koludur.
2	Benî Gıfâr (غفار)	H.2/624	Saldırmazlık ant. ³⁰	Beni Damre'nin bir koludur.
3	Benî Cüheyne (جهينة)	H.2/624	Saldırmazlık ant. ³¹	Kudâa'nın bir koludur.
4	Benî Müdlic (مدلج)	H.2/624	Saldırmazlık ant. ³²	Abdümenât'ın bir koludur.
5	Benî Eslem (أسلم)	H.2/624	İttifak ant. ³³	Huzâa'nın bir koludur.
6	Benî Eşca' (أشجع)	H.5/627	İttifak ant. ³⁴	Gatafân'ın bir koludur.
7	Gatafân (غطفان)	H.5/627	Saldırmazlık ant. ³⁵	Adnân'ın bir koludur.
8	Fezâre (فزارة)	H.5/627	Sözlü ittifak ant.	Adnân'ın bir koludur.
9	Abd b. Adî (عبد بن عدي)	H.6/628	Sözlü ittifak ant.	Adnân'ın bir koludur.
10	Mekke Müşrikleri (قريش)	H.7/629	Hudeybiye ³⁶	Adnân'ın bir koludur.
11	Huzâa (حزاعة)	H.7/629	İttifak ant.	Adnân'ın bir koludur.
12	Sakîf (ثقيف)	H.9/630	İttifak ant. ³⁷	Adnân'ın bir koludur.

1.1. Sözlü ve Yazılı Antlaşmaların Genel Karakteristik Yapısı

Hz. Peygamber, Medine'ye geldikten iki yıl sonra 60 kişilik bir sahâbe topluluğu ile Beni Damre, Beni Gıfâr ve Beni Cüheyne kabileleriyle beş-on maddelik bir saldırmazlık antlaşması imzalamıştır. Takip eden yıllarda ise diğer kabilelerle mezkûr antlaşmalar yapılmıştır. Hz. Peygamber'in yapmış olduğu bu antlaşmalardaki ortak temayı şöyle özetlemek mümkündür³⁸:

29 Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâikü's-siyâsiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1983), 266. (nr. 159.)

30 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 268. (nr. 161.)

31 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 266. (nr. 151-157.)

32 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 266 (nr. 158/b.)

33 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 272. (nr. 168.)

34 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 268. (nr. 162.)

35 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 74 (nr. 8.); İbn Kayyim el-Cevziyye, *Siretü hayri'l-ibâd*, 125.

36 Bu antlaşma savaş esirlerinin durumu hakkında bazı prensipler ortaya koymaktadır.

37 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 283 (nr. 181)

38 Ayrıca bk. Eid Fethi Abdelaziz- Akın, Mehmet, "Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle Olan İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran 2018), 121-146.

- a) Ahde vefa, iyi niyete dayalı ikili ilişkiler ve yardımlaşmak.
- b) Mal ve cana yönelik herhangi bir saldırı karşısında ittifak etmek.
- c) Bununla birlikte müşriklerin cihada katılma sorumluluğu³⁹ ile herhangi bir cinayet vakası⁴⁰ bu antlaşmalardan istisna edilmiştir.

Kısacası bu bölümde Hz. Peygamber'in müşriklerle olan yazılı ve sözlü antlaşmalarının hangi kabilelerle ve hangi prensipler üzerinde cereyan ettiğini görmeye çalıştık. Temelde bu antlaşmalarda dürüstlük, güven ve ahde vefa prensiplerinin öne çıktığı görülürken genelde uluslararası hukuka ait bazı önemli kuralları da deruhte ettiği anlaşılmaktadır. Bu prensipleri mukayeseli olarak görmeye çalışalım.

1. Antlaşmaların Uluslararası Hukuk Bağlamında Mukayesesi

Hz. Peygamber döneminde müşriklerle yapılan antlaşmalarda zikredilen maddelerin bir kısmı benzerlik arz etmekle birlikte bir kısmı antlaşma yapılan tarafa ait hususiyetlerle ilgilidir. Bu bölümde Hz. Peygamber'in (s.a) yazılı ve sözlü antlaşmalarında zikredilmeyen fakat fiilen uygulanagelen ve çoğunlukla da hadis ve tarih kitaplarının siyer bölümlerinde yer alan önemli bazı prensipler uluslararası hukuk kaideleri bağlamında mukayeseli olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1.1. Diplomatik İlişkiler: Sefâret(Sefirlik)/Elçilik

Uluslararası hukukun en önemli kurumlarından bir de devletlerarası diplomatik ilişkileri sağlayan elçilik vazifesidir. İslâm'da ilk resmi elçilik kurumunun Hz. Peygamber'in Medine İslâm Devleti'nin tesisinden sonra Habeş Meliki Necâşî'ye Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi, Bizans İmparatoru (Kayser) Herakleios'a Dihye b. Halîfe el-Kelbî'yi, Sâsânî İmparatoru (Kisrâ) Hüsrev Pervîz'e Abdullah

39 Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 240 (nr. 122), İstisna olmak üzere Hz. Peygamber'in İslâm'ı kabul eden bazı müşrik kabileleri cihada katılmaktan ve öşür vermekten geçici bir süreliğine muaf tuttuğu görülmektedir. Mesela Nehşel b. Mâlik b. Bâhile'ye yazdığı mektupta "Müslüman olan, namaz kılan, zekat veren, Allah'a ve resulüne itaat eden... Allah'ın emanıyla güven içindedir. Ve Muhammed onu bütün zulümden korur. Onlar cihat için toplanmazlar ve öşür ödememezler..." Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 293.

40 Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 268 (nr. 161)

b. Huzâfe es-Sehmî'yi göndermesiyle⁴¹ başladığını söylemek mümkündür. Hz. Peygamber belli bir kabile ve bölgeye de görevliler göndermekteydi. Fakat bunlar elçiden ziyade tebliğ ve irşad görevlisi sayılmalıdır. Hz. Ali ve Amr b. Hazm'ın Necrân'a, Muaz b. Cebel'in Yemen'e⁴² gönderilmesi bu kabildendir.

Tarih boyunca farklı şekillerde tezahür etmiş olsa da “elçiye zeval olmaz” anlayışı çoğu kez hukuki statüsünü muhafaza etmekle birlikte bazen ihlal edilmiş ve elçiler ya zarar görmüş veya öldürülmüşlerdi. Nitekim İran Şahu Hüsvrev, Hz. Peygamber'in mektubunu okuduktan sonra parçalamış ve ayakları atında çiğnemiş, elçi ise ölümden dönmüştü. Aynı dönemde Bizans'ın Şam/Busrâdaki valisine elçi olarak gönderilen Hâris b. Umeyr katledilmiş⁴³ ve Mûte Şavaşı patlak vermişti.

Hz. Peygamber, bu yanlış uygulamaların aksine yabancı elçileri özel kıyafetleriyle, güler yüzlü bir şekilde, beklemedikleri bir misafirperverlikle karşılar. Bununla da yetinmeyip hediyeler takdim eder⁴⁴ konaklayacakları müstakil yerleri de önceden hazırlatırdı.⁴⁵ Nitekim İslâm'a karşı büyük bir hıyanet içinde olan yalancı Peygamber Müseylime'nin gönderdiği elçilere dahi merhametle muamele etmiştir. Hatta Müseylime ile aynı görüşte olduklarını ikrar etmelerine rağmen Hz. Peygamber'in (s.a) “*Eğer elçi olmasaydınız başlarınızın kesilmesini emrederdim*”⁴⁶ şeklindeki sözü İslâm hukukunda en azılı düşman elçilerinin dahi can ve mal emniyetinin “dokunulmazlık” prensibiyle güvence altına alındığını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Batı'da ise diplomatik temsilcilerin haklarını savunan ilk hukukçunun Hollandalı Hugo Grotius olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinde “*elçilerin güzel bir şekilde kabul edilmesi ve elçilere hiçbir zaman kötülük yapılmaması*” şeklinde özetlenebilecek iki temel prensip

41 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/222-224.

42 Köksal, M. Asım, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet* (İstanbul: Misvâk Yayınları, 1980), 35.

43 Turnagil, Ahmet Reşit, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku* (İstanbul: Kenan Matbaası, 1943), 64, 65.

44 Kettâni, Muhammed Abdülhay, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1962), 1/201.

45 Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 1/444; Kapar, M. Ali, “Hz. Peygamber'in Diplomatik Münasebetleri”, *İslâmi Araştırmalar* (Ekim 1987), 70-78.

46 Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 154; Ebü'l-Mehâsin, Yûsuf b. Mûsâ el-Hanefti, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkili'l-âsâr* (Beyrut: Alemü'l-Kütüp, ts.), 1/225; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3/139; Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, 63; *أَمَّا وَاللَّهِ لَوْلَا أَنَّ الرَّسُولَ لَا تُقْتَلُ لَصَرَبْتُ أَعْنَاقَكُمْ*

üzerinde durduğu görülmektedir.⁴⁷ Bununla ilgili Avrupa'da ilk düzenlemeler ise 1815 Viyana Kongresi'nde ortaya konmuş ve mütekâbiliyet esası yani devletlerarası diplomatik temsilciliklerin eşit ve aynı seviyede olması gerektiği prensibi benimsenmiştir.

Daha sonraki süreçte Osmanlı Devleti'nde bu düzenlemeler büyükelçilik, ortaelçilik ve maslahatgüzar şeklinde üç dereceli olarak yürürlüğe konmuştur. 1818'de ise ortaelçilikle maslahatgüzar arasında "mukim elçi" statüsü benimsenmiş ve karşılıklı iki devlet arasındaki diplomatik temsilciliklerin eşit ve aynı seviyede olması esas alınmıştır.⁴⁸

1.2. Akdetme ve Onaylama Yetkisi

İslâm Hukuku'nda antlaşmaya taraf olan devlet başkanı veya nâibi, antlaşma maddelerini imzalama hususunda yetkindir. Fakat devlet başkanı mutlak manada bu salâhiyete sahip olmuş olsa da istişare ile hareket etmesi tavsiye edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra müşriklerle yaptığı Hudeybiye Antlaşması (7/629) bunun en güzel örneklerinden biridir. Yaklaşık on maddeyle sınırlandırılan sözleşme, Hz. Peygamber ile Mekke reisi Ebû Süfyan adına gönderilen Süheyl b. Amr arasında düzenlenmiş olup Antlaşma metninde tarafların isimleri "*Bu, Muhammed b. Abdullah'ın Süheyl b. Amr'la olan antlaşmasıdır.*"⁴⁹ şeklinde yer almıştır.

Hz. Peygamber, çoğunlukla bu yetkisini antlaşmaların başına yazdırdığı "محمد رسول الله" "*Muhammed Allah'ın Resûlüdür*" ifadesiyle ortaya koyarken Kısra, Kayser ve Necâşi gibi devlet başkanlarına gönderdiği davet mektuplarının sonunda da "mühür" kullanarak farklı bir usul takip ettiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in tüm bu uygulamaları sonraki fukahâ tarafından istidlâl edilerek İslâm Hukuku'nda uluslararası antlaşmalarda devleti temsil yetkisinin, devlet başkanına veya nâibine ait olması gerektiği şeklinde temel-

47 Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, 130.

48 İpşirli, Mehmet, "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/3-15.

49 Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebevi* (Kahire: Dâru'r-Reyyân, ts.), 3/263-264; هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو

lendirilmiştir.⁵⁰ Fakat hakkında nas bulunmayan meselelerde ise ehlü'l-hâl ve'l-akd olarak bilinen istişare heyetinin alacağı ortak karara başvurulması gerekmektedir.⁵¹ Nitekim Hz. Peygamber sonrası tüm halifelerin bu istişare kurumunu titizlikle işlettiği görülmektedir.⁵²

Demokratik bazı Avrupa ülkeleri uluslararası antlaşmaların imzalanması hususunda farklı uygulamalar sergilemektedirler. Amerika, Almanya, Danimarka, Finlandiya, Fransa, İngiltere, İzlanda, Lüksemburg, Norveç ve Yunanistan gibi ülkelerde uluslararası antlaşmalarda yetki başkalarına bırakılırken Belçika, İrlanda, İsveç, İsviçre, Japonya ve Portekiz gibi ülkelerde yetki parlamentoya devredilmiştir. Bunlardan Finlandiya vb. ülkelerde bu yetki her ne kadar başkanda olsa da hükümetle koordineli olarak yürütülmektedir.⁵³

Batı hukukunda devlet başkanının onaylama yetkisi farklı bir düzlemde değerlendirilmektedir. Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın 110/1 maddesince iki devlet arasında yapılan sulh antlaşma veya sözleşmenin salt imzalanmış olması bağlayıcılık açısından yeterli sayılmamaktadır. Bu sebeple BM Şartı'nı imzalayan tarafların kendi iç hukuk sistemlerine göre antlaşma maddelerini tasdik etmeleri öngörülmektedir.⁵⁴ Nitekim Milletlerarası antlaşmaların imzalanması Bakanlar Kurulu kararnamesiyle olur ve bu Resmî Gazete'de yayınlanmaz.⁵⁵ Fakat nihai kararın iç hukuka bırakılmasının bazı handikapları söz konusudur. Çünkü böyle kritik durumda pek çok siyasi görüşün bulunduğu bir arenada ülke menfaatlerinin kişisel çıkarlara kurban edilebileceği unutulmamalıdır.

1.3. Antlaşma Maddelerinin Meşruiyeti

Hz. Peygamber (s.a), gerek müşriklerle gerekse ehl-i kitapla yapmış olduğu ikili sözleşmelerde İslâmî esaslara azami derecede önem verirdi. Bu, temel prensip olmakla birlikte müşriklerden gelen talep veya itirazları değerlendirir ve

50 Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethül-kadir* (b.y.: y.y, 1970), 5/455.

51 Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahîm, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 1/114.

52 Sâbir Ta'ime, *Ed-Devle ve's-Sulta fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebe Medbûli, 2005), 259-260.

53 Gözler, Kemal, "Uluslararası Antlaşmaları Akdetme ve Onaylama Yetkisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 56/2 (2001), 71-101.

54 Doğan, İlyas, *Devletler Hukuku* (Ankara: Astana Yayınları, 2013), 96.

55 Bozkurt, Enver, *Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı* (Konya: y.y, 1992), 585.

meşru sınırlar içinde revize etmeye çalışırdı. Nitekim Hudeybiye Antlaşması'nın başında *بسم الله الرحمن الرحيم* ve *رسول الله محمد* ibarelerini imla ettirmiş fakat müşriklerin temsilcisi Süheyl b. Amr, her iki ibarenin konulmasına itirazda bulununca besmele, *باسمك اللهم* "Senin adınla Allah'ım" ifadesiyle *رسول الله محمد* ibaresi ise, *محمد بن عبد الله* "Abdullah oğlu Muhammed" şeklinde değiştirilmiştir.⁵⁶ Fakat Hz. Peygamber antlaşmalarda İslâm'ın temel iman ve amel esaslarına aykırı meşru olmayan maddeleri kabul etmemiştir. Nitekim -her ne kadar antlaşmadan sonra İslâm'ı kabul etmiş olsalar da- Täiflilerle yapılan antlaşmada müşrikler, namaz kılmamak, oruç tutmamak, içki içmenin serbest bırakılması gibi şartlarla İslâm'ı kabul edeceklerini ileri sürmüş olsalar da Hz. Peygamber namazsız ve ibadetsiz bir din olamayacağını söyleyerek bu gayrimeşru isteklerini reddetmiştir. Yalnız Täifliler tapmış oldukları putların kendi elleriyle kırdırılmamasını talep edince Hz. Peygamber de onların bu teklifini İslâm'a aykırı görmediğinden geri çevirmemiştir.⁵⁷ Kısacası İslâm'ın, Uluslararası Antlaşmalarda maddelerin şer'iliğini esas aldığı ve Batı'dan farklı bir yol izlediği görülmektedir.

Batı'da ise filozoflar, özellikle 16. yüzyılda başlayan bilimsel gelişmelerden cesaretlenerek dine karşı bir "kalkışma" içine girmiş ve onu referans olmaktan çıkarmışlardır. 18. yüzyıldan itibaren de dinin bilim karşısında da-ima kan kaybettiğini savunarak⁵⁸ laiklik, demokrasi, din ve vicdan özgürlüğü adı altında dini tamamen kamusal alandan tecrit edip, bireysel bir forma dönüştürerek seküler bir yaklaşıma sahip olmuşlardır. Klasik dönemde var olan tanrı-kul ilişkisi artık yerini devlet-vatandaş ilişkisine, geleneksel iktisadi oluşum ise yerini faydacı (pragmatist) kapitalizme bırakmıştır.⁵⁹ Dolayısıyla taraf oldukları uluslararası antlaşmalarda -her ne kadar çoğunluğu Hristiyan olduğunu iddia etse de- din olgusuna matuf herhangi bir şart ileri sürmekten imtina etmektedirler. Zira onlar Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme gereği "Din ya da kanaatini izhar etme özgürlüğü, ancak kanunen öngörülmüş ve kamu güvenliğinin, düzeninin...korunması için zorunlu sınırlamalara tâbi tutulabilir." maddesini (md.18)⁶⁰ esas almaktadırlar.

56 Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *el-Meğâzî* (Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1984), 2/610-611.

57 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/85; Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 3/968; Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997), 310.

58 Ertit, Volkan, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 125.

59 Yaman, Fatih, *İslam ve Modernlik*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet, 2018), 44.

60 Öktem, Akif Emre, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü* (Ankara: Liberte Yayınları, 2002), 113.

Demokrasinin beşiği sayılan Fransa'da 9 Aralık 1905'te kiliselerle devletin ayrılması ile ilgili yasanın 2. maddesinde yer alan "cumhuriyet, herhangi bir dini ne tanır ne de ona herhangi bir ödenek ayırır"⁶¹ ifadesi Batı'nın tamamen seküler bir yapıya sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

1.4. Saldırmazlık ve Savaş Halinde İttifak

Hız. Peygamber'in gerek müşriklerle gerekse Yahudilerle yaptığı sulh antlaşmaları karşılıklı güven esasına dayanmaktaydı. Antlaşma şartları, genel olarak taraflardan herhangi birinin başka bir toplulukla savaşması halinde diğerinin ona yardım etmesi veya en azından düşmanla işbirliği yapmaması gibi stratejik ilkelere dayanmaktaydı. Nitekim bu durum Hudeybiye Antlaşması'nın 6. maddesinde "Gönüllerimiz (kötü maksat ve niyetlere) kapalıdır. Başkasıyla (bir taraf) aleyhine yardımlaşma ve hıyanet olmayacaktır."⁶² şeklinde dizayn edilirken Sakîf halkıyla yapılan antlaşmada "Eğer bir saldırgan Sakîf'e saldırır veya bir zalim zulmederse, onlara mal ve can konusunda itaat edilmez. Resûlullah (s.a) ve müminler, zulmedenlere karşı onlara yardım edecektir."⁶³ şeklinde düzenlenmiştir. Yine benzer bir ilke Medine Vesikası'nın 44. maddesinde "Müslümanlar ve Yahudiler Yesrib'e saldıranlara karşı birbiriyle yardımlaşsınlar."⁶⁴ şeklinde yer almaktadır.

Bu antlaşmanın bir benzeri de Hız. Peygamber'in Medine'ye hicretinden kısa bir süre sonra Müslümanlarla Müdlic ve Damre oğulları arasında cereyan etmiştir. Bu antlaşma metni ise "Onlar malları ve canları konusunda güven içindedir. Onlara saldırmaları halinde kendilerine yardım edilecektir..."⁶⁵ şeklinde düzenlenmiştir. Yine Dûmetü'l-Cendel kabilesinden Kays b. en-Numan'nın Hız. Peygamber'den: "Benim hiçbir şeyime saldırmaması hususunda bana bir yazı ver. Yükümlülüklerimi kabul ediyorum" şeklinde bir talepte bulunması üzerine Hız. Peygamber'in kendisine bu meyanda bir mektup verdiği bilinmektedir.⁶⁶ Kısacası Hız. Peygamber'in yer yer düşman kabilelerle güven esaslı saldırmazlık ittifakları yaparak düşmanların kendi aralarında yapabilecekleri muhtemel ittifakı önleme siyaseti izlediği görülmektedir.

61 Yazıcıoğlu, Hulusi, *Bir Din Politikası Lâiklik* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 147.

62 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 80.

63 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 284-285.

64 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 62.

65 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 266-267.

66 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 293.

Hz. Peygamber'in bu uygulamalarının aksine Batı hukukunda barışın tehdit edilmesi, bozulması hatta saldırma fiilinin gerçekleşmesi durumunda BM Güvenlik Kurulu, demiryolu, deniz, hava ve posta gibi iletişim bağlarını kısmen veya tamamen askıya alarak saldırgan devlete karşı kademeli olarak ekonomik yaptırımları devreye koymaktadır. Bu tedbirlerin yeterli olmaması halinde Güvenlik Kurulu, 41. madde gereği askeri müdahalede bulunabilmektedir.⁶⁷ Yine 52. maddeye matuf uluslararası barış ve güvenliğe ilişkin bölgesel ittifaklar veya müşterek meşru müdafaa düzeni oluşturabilmektedir.⁶⁸ Batılıların düşman devletlere uyguladıkları kademeli yaptırım kararları aslında savaş öncesi karşı tarafın son kez düşünmesini sağlayabilecek caydırıcı önlemler olup İslâm'ın da onaylayabileceği müsbet tavırlar olarak görülmektedir.

1.5. Eman ve Sığınma/Mülteci Hakkı

Eman, gayri müslim (harbî) devlet vatandaşı (müste'men) ile İslâm ülkesine girmek isteyen veya savaş sırasında İslâm ordusuna teslim olmak isteyen yabancıya can, din, ırz ve mal güvencesi tanıyan geçici ikamet antlaşmasıdır.⁶⁹

Hz. Peygamber'in (s.a) müşriklerle yaptığı antlaşmalarda gerek savaş döneminde gerekse savaş dışında kişilerin başka devletlerin himayesine sığınması uluslararası insanî haklar çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir.⁷⁰ Nitekim Tevbe sûresinde sığınma hakkı şöyle ifade edilmektedir: *"Ve eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü duymasına fırsat vermek için onu koruma altına al; sonra onu kendi güvenlik bölgesine ulaştır. Bu uygulama, onların bilmeyen bir topluluk olmalarından dolayıdır."*⁷¹

Medine vesikasında da ifade edildiği gibi devlet başkanının haricinde bireylerin de eman verme yetkisi söz konusudur.⁷² Şöyle ki *"Allah'ın zimmeti (himayesi) tektir; müminlerden önemsiz birinin himayesi bile, hepsini bağlar;*

67 Gündüz, Aslan, *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Teşkilatlar* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 1987), 36.

68 Aral, Berdal, *Uluslararası Hukukta Meşru Müdafaa Hakkı* (Kırıkkale: Siyasal Kitabevi, 1999), 135.

69 Kal'acı, Muhammed Revvâs, "Emân", *Mu'cemu'lügati'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 88; Bozkurt, Nebi, "Eman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/79-81.

70 Hamd Yûsuf İbrahim, *Ahkâmü'l-Harb ve Silmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2017), 170-172.

71 et-Tevbe, 9/6.

72 Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fıkhü Sireti'n-Nebevîyye* (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 2012), 165-166.

müminler, diğer insanlardan ayrı olarak birbirinin mevlasıdır.” “Himaye altındaki kimse, -zarar vermedikçe, suç işlemedikçe- bizzat himaye eden gibidir. Himaye hakkı, bu hakka sahip olanlar dışındakilerce verilemez.” “Kureyş ve onlara yardım edenlere himaye hakkı tanınmaz.”⁷³ Nitekim İmam Muhammed, Hz. Peygamber’in (s.a) bu uygulamasını esas alarak Müslüman idarecilerin ülkeyi ziyaret eden gayri müslimleri himaye ve adaletle muamele etme sorumlulukları olduğunu belirtmektedir.⁷⁴

Savaş veya afet mağduru insanların özellikle komşu veya diğer ülkelere sığınma talebinde bulunma hakkı ile ilgili Milletler Cemiyeti bünyesindeki çalışmalar ancak 1920'lere dayanmaktadır.⁷⁵ Günümüzde savaş mağdurları, 21 Nisan-12 Ağustos 1949 tarihleri arasında Cenevre'de imzalanan “Savaşta Sivillerin Korunmasına Dair Cenevre Sözleşmesi (Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War) ile “Savaş Esirlerine Muamele ile İlgili Cenevre Sözleşmesi (Geneva Convention Relative to the Treatment of Prisoners of War)’nin üçüncü maddesi çerçevesince her türlü kötü muameleye karşı güvence altına alınmışlardır.⁷⁶ Bugün uluslararası örf ve âdetlerin değişime uğramasıyla eman müessesesi, yerini bütünüyle İçişleri Bakanlığı'na bağlı Emniyet Şube Müdürlüğü kontrolünde pasaport, vize ve ikamet izni gibi uygulamalara devrederek kurumsallaşmıştır.⁷⁷

Konuyla ilgili batıda yapılan tüm uluslararası sözleşmelere rağmen sığınmacılar hususunda dünyada hala dramatik sahnelere sıkça rastlamak mümkündür. Özellikle Suriye iç savaşından kaçan binlerce sığınmacının tüm dünya kamuoyu önünde üstelik uluslararası sularda çoluk çocuk demeden botlarının patlatılarak ölüme terk edilmesi aslında Batı Medeniyetinin devletlerarası hukuktaki tekâmülünü(!) özetlemesi bakımından yeterlidir.

73 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 60, 62 (Medine Vesikası, md. 15, 20 vd.)

74 Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed, *Şerhü's-Siyerü'l-kebir*, thk. Abdulazîz Ahmed (Kahire: Câmiâtü'd-Devli'l-Arabiyye, 1971), 5/1853.

75 Birsal, Cemil, *Devletler Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1940), 304.

76 Ulusal, Şemsettin, *İslâm Hukukunda Uluslararası Antlaşmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2006), 73.

77 Bozkurt, Nebi, “Eman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/79-81.

1.6. Savaş Mağduru Kadın, Çocuk ve Yaşlıların Can ve Irz Güvenliği

İslâm Hukuku'nda savaşa doğrudan katılmayan kadınlar, çocuklar, hastalar, özürülüler, ibadetle meşgul din adamları ve yaşlılar öldürülmezler.⁷⁸ Özellikle kadın ve çocukların öldürülmemeleri hususunda âlimlerin ittifakı söz konusudur.⁷⁹ Nitekim Resûlullah'ın (s.a) Ebû Katade b. Rib'ıyy'ı on dört kişiyle birlikte Gatafân kabilesi üzerine gönderdiğinde “*Onlara baskın yapın, ama kadın ve çocukları öldürmeyin*” şeklindeki talimatı bunu açıkça ifade etmektedir.⁸⁰ Yine Hz. Peygamber'in (s.a) Hendek Gazvesi'nde müşriklerle gizli işbirliği yaparak antlaşmalarına muhalefet eden Benî Kureyza Yahudilerinin kadın ve çocuklarının öldürülmeyip ganimet olarak alınması yönündeki Sa'd b. Muaz'ın aldığı kararı onaylamış olması⁸¹ ve “*hastayı ve din adamını öldürmeyin*”⁸² yönündeki telkinleri bunu teyit etmektedir. Fakat savaşan kadın ve din adamları bundan müstesna edilmişlerdir.⁸³ Nitekim Huneyn savaşında gözleri görmediği halde savaş taktikleriyle Müslümanlara karşı düşmana destek veren 160 yaşındaki Düreyd b. Samme'nin öldürüldüğü bilinmektedir.⁸⁴

İnsanlık tarihi boyunca yapılan savaşların en mağdur kesimini, çocuklar, yaşlılar ve kadınlar oluşturmaktadır. Batı'da bu mağduriyeti ilk defa gündeme getiren Hollandalı hukukçu Hugo Grotius (öl. 1645), savaşta çocuk ve yaşlıların hiçbir zaman, kadınların ise çok ağır bir suç işlemedikleri müddetçe zarar verilmemeleri gerektiğini savunmuştur.⁸⁵

78 Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, 1/42; 4/1415, 1429; Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdi, *Mubtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 3/435.

79 Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'l-Müslim*, thk. Rıdvân Câmî' Rıdvân (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001), 12/48; Zuhaylî, Vehbe, *Asâru'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1983), 497.

80 Vâkîdî, *el-Moğâzî*, 2/778; Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), 3/386.

81 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *el-Emvâl* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1989), 193.

82 Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhaki el-Kübrâ*, 9/90.

83 Ebü'l-Mehâsîn Yûsuf b. Mûsâ el-Haneft, *el-Mu'tasar*, 1/212; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fıkhu Sireti'n-Nebevîyye*, 310.

84 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/137.

85 Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, 231.

Bu sebeple olsa gerek ki Batılı ülkeler zamanla hukuk sahasında revizyona gitme ihtiyacı duymuşlar ve özellikle çocukların büyük zarar gördüğü Birinci Dünya Savaşı sonrası ilk defa 1924'te Cenevre Çocuk Hakları Bildirgesi'ni imzalamışlardır. Bu bildiri hâlihazırda yürürlükte olmasına rağmen savaş dönemlerinde kadın ve çocukların vücut bütünlüğü, ırz ve namusları hâlâ ihlal edilmektedir.⁸⁶ Nitekim İkinci Dünya Savaşı'nda 200.000 kadının Japon askerlerine cinsel hizmet (comfort women) sunmaya zorlanmış olması⁸⁷ bunun apaçık örneklerindedir. Bu ve benzeri savaş ihlalleri üzerine Avrupalılar 1948'de İnsan Hakları Evrensel Bildirisi çerçevesinde hiç kimsenin millî ve milletlerarası hukuka göre suç teşkil etmeyen fiillerden dolayı mahkûm edilemeyeceği⁸⁸ prensibini benimsemişlerdir. Fakat aynı hukuki vahşetin Vietnam Savaşı'nda (1954-1975) tekrar etmesi üzerine 1979'da BM Teşkilatı Kadına Karşı Her Türlü Ayırimcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi'ni (CEDAW) imzalararak kadının her zeminde korunması gerektiği prensibini karara bağlamışlardır.⁸⁹ Tüm bu uluslararası sözleşmelere rağmen günümüzde askeri operasyonların pek çoğunda kadınlar ve çocuklar aynı mağduriyeti tekrar tekrar yaşamaktadırlar. Nitekim ABD'nin Irak işgalinde (2003) Ebû Gureyb Hapishanesi'nde yapmış olduğu insanlık dışı muameleler bunun en son örneklerinden biridir.⁹⁰

1.7. Savaş Zararlarının Tazmini

İslâm, gerek Müslümanın gerekse gayri Müslimlerin kul haklarına son derece önem veren bir dindir. Dolayısıyla başkalarına zarar vermeyi ve zarar verene zararlar karşılık vermeyi yasaklamıştır.⁹¹ Bu bağlamda İslâm, barış durumlarında Yahudi, Hristiyan ve Mecûsî'nin öldürülmesi durumunda vârislerine bir Müslümanın değerinde diyet verilmesini emreder.⁹² Aynı şekilde savaş hukukunda

86 Azarkan, Ezeli, *Uluslararası Ceza Mahkemesi* (Kırklareli: Beta Basım, 2003), 105.

87 Sav, Özden, *Savaş ve Barış Hukuku* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2015), 111.

88 Lüttem, İlhan, *Harp Suçları ve Devletlerarası Hukuk* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1951), 112.

89 Sav, *Uluslararası İnsancıl Hukuk Açısından Savaş ve Barış Hukuku* (b.y.: Türkiye Barolar Birliği, 2015), 108.

90 Geniş bilgi için bkz. <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/ebu-gureybde-yasadigi-dehset-vericis-kenceleri-yillar-gecse-de-unutamiyor/2623490>

91 Serahsî, *el-Mebsût*, 14/91; Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.), md. 19.

92 Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad, *el-Hücce alâ ehli'l-Medine* (Beyrut: Alimü'l-Kütüb, 1971), 4/322-323.

da insancıl bir yol izleyerek önceki maddelerde zikredildiği üzere kadın, yaşlı ve çocuklara dokunmamayı temel ilke edinmiştir. Hatta savaş sırasında teslim olduğu halde öldürülenlerin diyetlerinin verilmesini öngörmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi sırasında Hâlid b. Velîd'i Cezîmeoğullarıyla savaşmak üzere görevlendirdi. Fakat karşı tarafın ezan okudukları ve silah bıraktığı görüldüğü halde Hâlid b. Velîd, herkesin yakaladığı esiri öldürmesini emreder. Ensar ve Muhacirler bunu yapmazken Süleymoğulları esirlerini öldürürler. Durum Hz. Peygamber'e (s.a) intikal ettiğinde üzülmüş ve iki kez: "*Allah'ım! Hâlid'in yaptığından sana sığınırım.*"⁹³ buyurmuştur. Daha sonra Hz. Ali'yi (r.a.) Süleymoğullarına göndererek verilen zararın tüm diyet ve tazminatlarını ödemiştir.⁹⁴ Kısacası Müslümanlar savaş sırasında (direnen ve bu sebeple) öldürülen kişiler için herhangi bir fidye ödemeyeceği gibi telef olan mal ve eşyalar için de herhangi bir tazminat bedeli ödemek zorunda değillerdir.⁹⁵

Bu hususta kaynaklarda Hz. Peygamber'den (s.a) doğrudan herhangi bir hadis nakledilmemekle birlikte Hz. Ebû Bekir'in (r.a) şu uygulaması dikkat çekmektedir: Târik b. Şihâb'ın naklettiğine göre Gatafan kabilesinden bir kısım Yahudi, halife Hz. Ebû Bekir'in yanına geldiklerinde onları sürgüne gönderilme veya ağır cizye ödemeleri hususunda muhayyer bırakır. Yahudiler sürgünü anladıklarını fakat ağır cizyeyi anlamadıklarını söyleyince o da bunu şöyle izah etti: Biz savaşta sizden elde ettiklerimizi ganimet olarak alırsınız, fakat siz bizden elde ettiklerinizi geri vereceksiniz. Hz. Ebû Bekir buna ilave olarak sizler bizden öldürdüklerinizin diyetlerini ödeyeceksiniz fakat bizler ödemeyeceğimiz şeklinde bir içtihadta bulununca Hz. Ömer heyet gittikten sonra onun bu içtihadına itiraz ederek müminlerden öldürülenler için karşı taraftan herhangi bir diyet istenmemesi gerektiğini zira Müslümanlardan öldürülenlerin

93 Buhâri, "Megâzî", 55; Nesâî, "Adâbu'l-Kudât", 17.

94 Şeybânî, *es-Siyerü'l-kebir (Serahsî Şerhi ile birlikte)*, thk. Selâhaddin el-Müneccid, Abdulaziz Ahmed (Kahire: Câmîâtü'd Devli'l-Arabiyye, 1971), 1/167; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3/142.

95 Şâfiî, *el-Ümm*, 9/502.

ecrini Allah'tan alacaklarını belirtmiştir.⁹⁶ Hz. Ömer'in bu görüşü daha sonra yerleşik bir fetva olarak kalmıştır.⁹⁷

Medine Vesikası'nın 24. maddesinde yer alan “*Yahudiler muharip olduğu sürece, müminlerle birlikte (savaş) masrafını öderler.*”⁹⁸ şeklindeki ifade ise savaşta müttefik olarak katılan tarafların masraflar hususunda ortak olduklarını ifade etmektedir.

Savaş zararlarının tazmini prensibi başlangıçta Batı uluslararası savaş hukukunda yer almamakla birlikte 18. yüzyılda ortaya konulan bir uygulamadır. Önceki dönemlerde yenilen taraf, yenen tarafa bir bağlılık nişanesi olarak senelik belli vergiler ödemekle yükümlü tutulurken 18. yüzyıldan sonra tazminat maddesi antlaşmalarda şart koşulmaya başlanmıştır. Bunun ilk örnekleri 22 Nisan 1745 tarihli Avusturya-Bavyera Antlaşması'nda görünmektedir.⁹⁹

Kısacası İslâm Dini, savaş sırasında haksız yere yapılan can ve mal kayıplarını tazmin etmeyi üstlenmekle birlikte savaşın tabii seyri içinde meydana gelebilecek her türlü zararı tazmin etmemektedir. Fakat Batı hukukunun haklı-haksız ayırt etmeksizin savaş masraflarını tamamen yenilen tarafa tazmin ettirmesi hak ve adalet kavramlarının ne denli istismar edildiğinin açık bir göstergesidir.

1.8. Sözleşmelere Aykırı Durumda Zarara Zararla Mukabele

Modern hukukta mukâbele bi'l-misl “bir devletin hukuka aykırı eylemine karşı diğer devletin ona zarar vermek için yine devletler hukuku kullarına aykırı olarak verdiği karşılık” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰⁰ Misilleme ise bir devletin, -uluslararası hukuku ihlal etmemesi şartıyla- başka bir devletin

96 Beyhakî, *es-Sünenü'l-Beyhakî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: y.y, 2011), 17/545 (17694); İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ* (Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1991), 35/157-158.

97 Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Neylül-evtâr*, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1971.), 7/234.

98 Hamidullah, *el-Vesâikü's-siyâsiyye*, 61.

99 Serbestoğlu, İbrahim, “1897 Türk-Yunan Savaşı'nda Ecnebilere Zararlarının Tazmini Meselesi”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 34 (2013), 223-243.

100 Muhammed Bahâeddin Bâşât, *el-Muâmeletü bi'l-misl fi'l-kânûni'd-düvelî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1974), 209; Muhammed Abdülmün'im Abdülhâlik, *el-Cerâimü'd-devliyye* (Kahire: Dâru Nehdâti Mısır, 1989), 231-232.

haklarına dokunması halinde diğer devletin de buna aynı şekilde menfaatlerine dokunarak mukabelede bulunması şeklinde tarif edilmektedir.¹⁰¹

İslâm hukukunda misliyle karşılık verme, modern hukukta olduğu biçimiyle ele alınmayıp daha geniş bir yelpazede incelenmiştir.¹⁰² Nitekim “*Dokunulmazlıklar karşılıklıdır; kim size saldırırsa siz de ona size yaptığı saldırının misliyle saldırın. Allah'tan korkun ve bilin ki Allah sakıncılarla beraberdir.*”¹⁰³ âyetinde cezanın misliyle yapılabileceği, asla adaletten sapılmaması ifade edilirken “*Eğer ceza verecekseniz size yapılan eziyetin misliyle ceza verin. Eğer sabrederseniz elbette bu sabredenler için daha hayırlıdır.*”¹⁰⁴ âyetinde ise sabretmenin misliyle karşılık vermekten daha kazançlı bir tercih olduğu vurgulanmaktadır.

İslâm, Müslümanlara sulhtan sonra antlaşmayı ilk bozan taraf olmalarını, aksine misliyle karşılık vermeden önce mazlum ve mağdur konumunda olmalarını tavsiye etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a), Hz. Ali'yi hicretin 10. senesi Yemen'e bir seriyye ile gönderdiğinde şöyle nasihat etmiştir: “*Oraya gittiğinde onlar savaşa başlamadan sen başlama eğer onlar başlarsa sizden biri öldürülene kadar savaşmayın. Ayrıca sizin taraftan öldürüleni onlara göstermedikçe de onlarla savaşa girme...*”¹⁰⁵ Devletlerarası münasebetlerin barış ve huzur içinde devamının sağlanabilmesinin yegâne kuralı “ahde vefa” prensibidir.¹⁰⁶ Devletin altına imza attığı uluslararası sorumlulukları yerine getirmemesi halinde savaş kaçınılmaz olacaktır.¹⁰⁷ Bir devletin başka bir devlete karşı kendi çıkarlarına aykırı bir durumu önlemek amacıyla bazı tedbirler almasına misilleme denir. Misilleme hukuka aykırı bir davranış kabul edilmemekle birlikte dostça bir tavır da sayılmamaktadır. Bir devletin başka bir devletle olan ilişkisini askıya alması, daha aşağı düzeye indirilmesi veya bu yönde yaptırımlar uygulamaya çalışması bir tür misillemedir.¹⁰⁸ Bu bağlamda ülkede yaşayan yabancıların

101 Lütem, İlhan, *Devletler Hukuku Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1958), 660.

102 Özel, Ahmet, “Mukâbele bi'l-Mis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/103-107.

103 el-Bakara, 2/194.

104 en-Nahl, 16/126.

105 Serahsî, *Şerhü's-Siyerü'l-kebir*, 1/78; et-Tevbe, 9/7.

106 et-Tevbe, 9/7; “...Onlar size verdikleri söze sadık kaldıkça siz de onlara verdiğiniz sözde durun...”

107 Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, 34.

108 Doğan, İlyas, *Devletler Hukuku*, 129.

savaş sırasında ayaklanması, saflarında kendi ülkesine karşı savaşmaları veya düşmanla işbirliği yapmaları halinde tedbir amaçlı olarak ülkeden sürülmeleri meşru kılınmıştır. Yine BM 1966 Kişisel ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nin 12. maddesine göre kişilerin yaşadıkları ülkede istedikleri yerde konut seçme hakkına sahip oldukları (12/I) ifade edilmekle birlikte bu hakkın ulusal güvenlik ve kamu düzeni gibi gerekçelerle (12/II) sınırlanabileceği açıkça belirtilmektedir.¹⁰⁹ Hugo Grotius ise bu hususta adalete riayet edilmesi gerektiğini bildirir.¹¹⁰ Kısaca İslâm, savaşa başlayan tarafın karşı, mazlum ve ahde vefa gösterenin ise Müslümanlar olmasını yeğlemektedir. Bununla birlikte kamu düzeni ve ulusal güvenliğin tehlikeye düştüğü olağanüstü durumlarda devlet, sorumluluğu gereği tüm tedbirleri almak zorundadır. Batı hukukunda hakkaniyet ve adalatten önce devletin âlî menfaatleri (!) esas alındığından çoğu kez savaşı başlatan bu kavramları hararetle savunanlardır.

1.9. Savaş Esirlerinin Değişimi (Mübâdele) ve Fidyeye

Tarihin pek çok dönemlerinde devletler, hayatta kalabilme mücadelesi uğruna savaşmak zorunda kalmıştır. Savaşlarda ölenlerin dışında en madur olanlar kuşkusuz savaş sırasında tarafların ele geçirdikleri esirler(savaş tutsakları)dır.¹¹¹

İslâm, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın aksine esirleri insan statüsünde sayarak onlara bazı haklar tanımaktadır. Mesela bazı istisnai durumlar haricinde savaş esirlerinin ya fidye karşılığında yahut da karşılıksız serbest bırakılması tavsiye edilmektedir.¹¹² Nitekim bu konuda Kur'ân-ı Kerim'de “*Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak*” şeklinde açık ifadeler yer almaktadır.¹¹³ Bu hususta nihai kararı verecek olan devlet başkanıdır. Devlet başkanı maslahata binaen hangi seçeneği uygun görürse onu tercih edecektir.¹¹⁴ Bununla birlikte esirlerin yedirilip içirilmesi, insanî ihtiyaçlarının karşılanması emredilirken, işkence vs. kötü muamelelerin yapılması yasaklanmıştır. Hatta

109 Doğan, *Devletler Hukuku*, 382-384.

110 Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, 189.

111 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstılahat-i Fıkhiye Kamusu*, (İstanbul: 1965), 3/371.

112 Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, 4/1625; Avde, Nasır Abdullah, *el-Esrâ: Hukûkubum, vâcibâtubum, ahkâmubum* (Ürdün: Dâru Künûzü'l-Marife, 2012), 302-303.

113 Muhammed, 47/4.

114 Serahsî, *el-Mebsût*, 10/6.

öyle ki annenin küçük çocuğundan ayrılması câiz görülmemiştir.¹¹⁵ Bununla birlikte bazı fakihler, zikri geçen Muhammed sûresinin (47/4) kıtâl âyetleriyle (Tevbe, 7/5) mensûh kılındığını dolayısıyla esirlerin öldürülmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹¹⁶ İslâm hukukunda savaş esirlerinin düşman elinden kurtarılması devletin sorumluluğunda olan bir durumdur. Devlet elindeki esirleri ya takas (mübâdele) yoluyla ya da bedellerini ödemek suretiyle geri alabilir.¹¹⁷ Nitekim Hz. Peygamber (s.a) kızı Zeynep'in müşrik kocası Ebu'l As'ı kızını Medine'ye göndermesi mukabilinde serbest bırakmıştır. Yine Hz. Ebû Bekir komutasındaki bir seriyye Fezâre oğullarına yaptığı bir baskın sonucunda bazı esirler elde etmişti. Hz. Peygamber içlerindeki güzel bir kadını Mekke'deki bazı Müslüman esirlerin serbest bırakılması karşılığında Mekke'ye göndermiştir.¹¹⁸ Yine hicretten 17 ay sonra (624) Abdullah b. Cahş komutasındaki bir seriyye Kureyş kervanından iki kişiyi esir ederler. Bunun üzerine Mekkeliler esirlerini kurtarmak için fidye teklif etseler de Hz. Peygamber sefer sırasında kaybolan iki Müslüman geri gelmedikçe onları bırakmayacağını söyler. Daha sonra bu Müslümanların esir düşmediği ortaya çıkınca Hz. Peygamber onları fidye karşılığında serbest bırakmıştır.¹¹⁹

İslâm öncesi dönemlerde uluslararası ilişkileri düzenleyen bir sistem olmadığından esirler her türlü kötü muameleye maruz kalabilmekteydi. Eski Yunan ve Romalılarda büyük-küçük, kadın-erkek ayırt edilmeksizin savaş esirlerine her türlü işkence uygulanıyordu.¹²⁰ Öyle ki batılı bazı yazarlar, Grotius'un İslâm hukukunda "düşman hukukunu koruma" prensibine rastladığında çok şaşırıldığını, bu sebepten olsa gerek ki kitabının başında "Hristiyan-

115 Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, 3/1024-1041; 4/1587-1674; Özel, Ahmet, "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/382-389.

116 Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'üs-sanâ'ifi tertîbi'ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 1982), 7/119.

117 Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfi, *Kitâbü'l-harâç* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1396/1977), 212; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 328.

118 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *el-Emvâl* (Beyrut: D âru'ş-Şurûk, 1989), 203; Müslim, "Cihat", 14.

119 Vâkîdî, *el-Meğâzî*, nşr. M. Jones, London 1965-1966, 1/13-17.

120 Özel, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 26; Ayrıca bk. Turnagil, Ahmet Reşit, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku* (İstanbul: Kenan Matbaası 1943), 126-129.

lar öyle bir tavır sergiledi ki barbarların yüzü kızardı” sözünü söyleme ihtiyacı duyduğunu itiraf ederler.¹²¹

Batı’da savaş esirlerinin durumu ile ilgili ilk çalışmalar 1899’da Lahey Konferansları çatısı altında başlatılmıştır. Daha sonra 1907’de gerçekleştirilen 4. sözleşmede 17 madde halinde sınırlandırılmıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrası bu maddelerin yetersizliği görülünce 1929’da Cenevre Sözleşmesi düzenlenmiştir. Fakat ikinci dünya savaşı sonrası bunun da yetersizliğinin görülmesi üzerine yeni bazı düzenlemelere gidilmiş özellikle “Savaş esirlerine her zaman insanca davranılması zorunludur”, “Savaş esirlerinin her koşulda kişilikleri ve onurlarına saygı duyulması hakları vardır” şeklinde başlayan 13. ve 14. maddeleri çerçevesinde 21 Ekim 1950’de nihai halini alarak yürürlüğe girmiştir.¹²²

Batı’nın her zaman olduğu gibi aldığı bu kararlar pratikte bir netice sağlamadığı görülmektedir. Mesela 1965 ve 1971’de Hindistan-Pakistan savaşlarında, Eritre’de, Filipinler’de ve Bosna-Hersek’te Müslüman esirlere uygulanan insanlık dışı muameleler Cenevre Sözleşmesi’nin hiçbir geçerliliğinin olmadığını ortaya koyması bakımından yeterlidir.

Sonuç

Hz. Peygamber (s.a), gerek Mekke gerekse Medine döneminde ehl-i kitap ve müşriklerle yazılı veya sözlü pek çok münasebette bulunmuştur. Karşılıklı iyi niyet, ahde vefa güven ve ittifak esasına dayalı bu sözleşmelerin pek çoğu yazılı antlaşmalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle Medine ve Hudeybiye Antlaşması’nın vahiy kaynaklı olduğu düşünüldüğünde Hz. Peygamber’in takınmış olduğu siyasi tavırlar İslâm ümmeti için bağlayıcı kararlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Müslümanların uluslararası antlaşmalarda -İslâm’ın hedeflediği maslahatlara aykırı olmama kaydıyla- serbest bırakıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber’in (s.a) özellikle müşrik kabilelerle yapmış olduğu muâhedeler, uluslararası hukuk kaideleri bağlamında analiz edildiğinde İslâm devletler hukukunun teşekkül sürecinin Avrupa’dan sekiz asır sonra başladığı

121 Marcel A. Boisard, *Batının Kamu ve Uluslararası Hukukuna İslâm’ın Muhtemel Tesiri Üzerine*, çev. Şemdettin Ulusal, *Marife Dergisi* 4/2 (2004), 245-266.

122 Özel, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 98-99.

görülmektedir. Hz. Peygamber'in o gün devletlerarası hukuka dair ortaya koyduğu temel prensipler bugün dahi insanlığın ulaşabildiği en son noktaya kaynaklık etmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in adeta şahsıyla özleştirdiği "ahde vefa" ilkesi, yaptığı tüm sözlü ve yazılı antlaşmaların temel prensibi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine savaş sırasında insan onur ve şerefine hanel getirecek her türlü uygulamaya karşı çıkması, kadın, çocuk ve yaşlıların can ve ırz güvenliğini eman altına almış olması, insanlığın hala pratikte yakalayamadığı aşkın prensipler olarak tezahür etmektedir. Hz. Peygamber'in diğer devlet elçilerine iyilikle muamele edip, hediyeler takdim etmesi hatta kendilerine konaklayabilecekleri özel yerler tahsis etmesi "elçiye zeval yoktur" hukûkî prensibinin ötesinde örnek bir insani davranış olarak hukuk tarihinde onurlu yerini almıştır. Yine savaş esirlerinin gayri insani muamelelerle muhatap olduğu dönemlerin aksine işkence edilmeksizin ya fidye karşılığında yahut da karşılıksız serbest bırakılması yönünde İslâm'ın ortaya koyduğu temel prensipler, bugün uluslararası hukukun ortaya koyamadığı eşsiz değerler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle Batı'nın devletlerarası hukuk sahasında ortaya koyduğu prensiplerin pek çoğunun İslâm hukukundan devşirilerek ortaya koyulduğu buna rağmen sahih bir din ile beslenmediğinden pratikte toplumlar nezdinde bir güven sağlayamadığı dolayısıyla İslâm'ın ortaya koyduğu cihanşümul prensiplere henüz ulaşamadığı gerçeği ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Abadan, Yavuz. *Grotius ve Tabii Hukuk*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1939.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrerül-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.
- Alkış, Alpaslan. "Devletler Genel Hukuku", İslam Hukuku 3, ed. Nuri Kahveci. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Altuğ, Yılmaz. *Devletler Umum Hukuku*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1995.
- Aral, Berdal. *Uluslararası Hukukta Meşru Müdafaa Hakkı*. Kırıkkale: Siyasal Kitabevi, 1999.
- Avde, Nasır Abdullah. *el-Esrâ: Hukûkühum, vâcibâtuhum, ahkâmuhum*. Ürdün: Dâru Küñüzü'l-Marife, 2012.
- Azarkan, Ezeli. *Uluslararası Ceza Mahkemesi*. Kırklareli: Beta Basım, 2003.
- Beyhakî, es-Sünenü'l-Beyhakî. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: y.y, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuk-i İslâmiyye ve İslahat-i Fıkhiyye Kamusu, İstanbul: 1965
- Birsnel, Cemil. *Devletler Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1940.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazân. *Fıkhi Sireti'n-Nebevîyye*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2012.
- Bozkurt, Enver. *Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı*. Konya: y.y, 1992.

- Bozkurt, Nebi. "Eman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bozkurt, Nebi, Mustafa. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Küçükaşçı Ansiklopedisi*. 28/311-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Şerhu's-Siyeril-Kebîr". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2021), 241-246.
- Doğan, İlyas. *Devletler Hukuku*. Ankara: Astana Yayınları, 2013.
- Ebü Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *el-Emvâl*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1989.
- Ebü Yusuf, Yakûb b. İbrâhim b. Habîb el-Ensârî el-Kûfî. *Kitâbu'l-Harâç*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1977.
- Ebü'l-Mehâsin, Yûsuf b. Mûsâ el-Haneî. *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar min Müşkilil-âsar*. Beyrut: Alemlü'l-Kütüp, ts.
- Eid Fethi Abdelaziz- Akın, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle Olan İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran 2018). 121-146.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Muhammed. *Fıkhu's-sîre*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Gözler, Kemal. "Uluslararası Antlaşmaları Akdetme ve Onaylama Yetkisi". *Ankara Üniversitesi SBF İsi* 56/2 (2001). 71-101.
- Gündüz, Aslan. *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Teşkilatlar*. İstanbul, Beta Basım Yayım, 1987.
- Grotius, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*. çev. Seha L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi. Basımevi, 1967.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Siretü'n-nebevîyye*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebevî*. Kahire: Dâru'r-Reyyân, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed. *Zâdü'l-me'âd*. thk. Şuayb Arnaût. Abdulkâdir Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Siretü hayri'l-ibâd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000.
- İbn Recep el-Hanbelî. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *Abkâmül-havâtim ve mâ yeteallak bibâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1987.
- İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mek-tebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1991.
- İpşirli, Mehmet. "Elçi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/3-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hamd Yûsuf İbrâhim. *Abkâmül-Harb ve Silmi*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2017.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâikü's-siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1983.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâikü's-siyâsiyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997. 310.
- Hurç, Ramazan. "Hz. Muhammed'in Müşrikler ile Yaptığı Antlaşmaların Siyasal Anlamda Bir Bakış". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001). 21-40.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. "Emân". *Mu'cemu'lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988.
- Kapar, M. Ali. "Hz. Peygamber'in Diplomatik Münasebetleri". *İslâmî Araştırmalar*, (Ekim 1987), 70-78.
- Kapar, Mehmet Ali. *Heyetler*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şehâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahîm. *ez-Zabîre*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî. 1994.
- Kâsânî, Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'üs-sanâ'i'fi tertibi'ş-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavviz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1982.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *Suriye-Roma Kodu ve İslâm Hukuku*. Ankara: Baylan Matbaası, 1975.

- Kelebek, Mustafa. "İslâm Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000). 344-345.
- Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethü'l-kadir*. b.y.: y.y, 1970.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtibü'l-idâriyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1962.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid. Bülûğü'l-emânî. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1952.
- Khoduri, Majid. *İslâm'da Savaş ve Barış*. çev. Nejdî Özbek. İstanbul: Fener Yayınları, 1998. 246-247.
- Köksal, M. Asım. *Hz. Muhammed ve İslâmiyet*. İstanbul: Misvâk Yayınları, 1980.
- Lütem, İlhan. Harp Suçları ve Devletlerarası Hukuk. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1951.
- Marcel A. Boisard. *Batının Kamu ve Uluslararası Hukukuna İslâm'ın Muhtemel Tesiri Üzerine*. çev. Şemdet-tin Ulusal. *Marife Dergisi* 4/2 (2004). 245-266.
- Muhammed Abdülmün'im Abdülhâlik. *el-Cerâimü'd-devliyye*. Kahire: Dâru Nehdâti Mısır, 1989.
- Muhammed Bahâeddin Bâşât. *el-Muâmeletü bi'l-misl fi'l-kânûni'd-düvelî*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme liş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1974.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'l-Müslim*. thk. Rıdvân Câmi' Rıdvâ. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2001.
- Nomer, Ergin. *Teb'a İle Yabancıların Hukuki Müsavatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Hukuk Fakültesi. Doktora Tezi. 1961.
- Öktem, Akif Emre. *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*. Ankara: Liberte Yayınları, 2002.
- Önkâl, Ahmet. "Akabe Biatları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özel, Ahmet. "Mukâbele bi'l-Misl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/103-107. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Özel, Ahmet. "Esir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sâbir Ta'ime. *Ed-Devle ve's-Sulta fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebe Medbûli, 2005.
- Sav, Özden. *İnsancıl Hukuk Açısından Savaş ve Barış Hukuku*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2015.
- Semîr Âliye. *İlmü'l-Kânûn ve'l-fikhü'l-İslâmî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye. 1991/1412.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*. thk. Abdulaziz Ahmed, Kahire: Câmiâtü'd-Devli'l-Arabiyye, 1971.
- Serahsî, *el-Mesûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983.
- Serahsî, *İslâm Devletler Hukuku Şerhu's-Siyerü'l-kebir*. b.y.: Eğitaş Yayınları, 2013.
- Serbestoğlu, İbrahim. "1897 Türk-Yunan Savaşı'nda Ecnabilerin Zararlarının Tazmini Meselesi". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 34 (2013). 223-243.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Ali Muhammed. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Neyhü'l-evtâr*, (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1971.), 7/234.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad. *es-Siyerü'l-kebir (Serahsî Şerhi ile birlikte)*. thk. Selâhaddîn el-Müneccid. Abdulaziz Ahmed. Kahire: Câmiâtü'd-Devli'l-Arabiyye, 1971.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî. *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullâh Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Telkenaroglu, Rahmi. "Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Hugo Grotius'un Devletler Hukuku'na Etkileri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005). 67-94.
- Turnagil, Ahmet Reşit. *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1943.
- Torun, Yıldırım. *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Ulusal, Şemsettin. *İslâm Hukukunda Uluslararası Antlaşmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İlahiyat Fakültesi. Doktora Tezi, 2006.

Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.

Vâkîdî, *el-Meğâzi*, nşr. M. Jones, London 1965-1966, 1/13-17.

Yaman, Ahmet. "Tarihi ve Hukukî Yönüyle Medine Sözleşmesi/Vesikası". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*. 6 (2004). 514-516.

Yaman, Fatih. *İslam ve Modernlik*. Ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet, 2018. 44.

Yazıcıoğlu, Hulusi. *Bir Din Politikası Lâiklik* İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.

Yıldız, Şefket. "Endülüs Yahudileri ve İslâm Kültür ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Dergisi* 7/13 (2009). 51-68.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. y.y: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973.

Zuhaylî, Vehbe. *Âsâru'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmi*. Suriye: Dâru'l-fıkr, 1983.



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

II. ULUSLARARASI İSLÂM KÜLTÜR VE MEDENİYETİ SEMPOZYUMU “KURBAN” (KOCAELİ, 03-05 HAZİRAN 2021)

II. INTERNATIONAL ISLAMIC CULTURE AND CIVILIZATION SYMPOSIUM “SACRIFICE” (KOCAELİ, 03-05 JUNE 2021)

Abdulguid AYKUL

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kocaeli/Türkiye
maykul8210@hotmail.com, <https://orcid.org//0000-0001-9012-6341>

Doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7444236>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Toplantı Özeti / Conference Reviews

Geliş Tarihi / Received: 14 Eylül 2022 / 14 September 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Kasım 2022 / 11 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Aralık 2022 / 20 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık 2022 / December 2022

Cilt: 6, Sayı: 2 Volume: 6, Issue: 2, Sayfa / Pages: 717-727

Cite as / Atıf: Aykul, Abdulguid. “II. Uluslararası İslâm Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu “Kurban” (Kocaeli, 03-05 Haziran 2021) [II. International Islamic Culture and Civilization Symposium “Sacrifice” (Kocaeli, 03-05 June 2021)]”. Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal, 6/2 (Aralık/December 2022), 717-727.

İntihal: Bu makale, intihal tarama programlarıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned with plagiarism screening programs and plagiarism has not been detected.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar(lar) tarafından beyan olunur

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN ACCESS INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kider>

Öz

Kurban, bir ibadet olarak tüm dinlerde bulunmaktadır. Ancak tarihsel süreç içerisinde bu ibadetin şekil ve mahiyetinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. İslâm hâricindeki tüm dinlerde, kanlı kurban uygulamasına son verilmiş, ibadet form değiştirilerek başka ritüellerle ikame edilmeye çalışılmıştır. İslâm'daki kurban ibadetinin taabbüdi yönünün böyle bir değişikliğin meydana gelmesini engellediği söylenebilir. Ferdî ve içtimâî hayat için bu kadar elzem bir ibadetin gerek ilmî ve gerekse de uygulama açısından tüm yönlerini ele almak amacıyla Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından “kurban” temalı sempozyum tertip edilmiştir. Sempozyumda sadece akademik camiadan ilim adamlarının değil, aynı zamanda vekaletle kurban organizasyonu yapan STK'ları temsil eden kişilerin tebliğleri de yer almıştır. Böylelikle sempozyumda İslâm'daki kurban ibadetinin gerek uygulama gerekse de fıkhi, kültürel, pedagojik ve iktisadi yönü ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Sempozyum, Kurban, Kurban Bayramı.

Abstract

Sacrifice is found in all religions as a form of worship. However, in the historical process, important changes have occurred in the form and nature of this worship. In all religions except Islam, the practice of blood sacrifice was abolished, and worship was tried to be replaced by other rituals by changing its form. It can be said that the taboo aspect of sacrifice worship in Islam prevented such a change from occurring. A sacrificial symposium was organized by Kocaeli University Faculty of Theology in order to deal with all aspects of such an essential worship for individual and social life, both scientifically and in terms of practice. Papers of not only scholars from the academic community, but also people representing NGOs that organize victims by proxy were also included in the symposium. Thus, in the symposium, both the practice and the jurisprudence, cultural, pedagogical and economic aspects of the sacrificial worship in Islam were revealed.

Keywords: Islamic Law, Symposium, Sacrifice, Eid al-Adha.

Giriş

Kurban, beşerî olsun ilahî olsun hemen hemen tüm dinlerde bulunan bir ibadet şeklidir. Ancak zaman içerisinde İslâm dışındaki dinlerde bu ibadet, şekil ve muhteva açısından farklı uygulamalarla değiştirilmiş ya da tahrif edilmiştir. Her din veya kültürün kendine özgü bir kurban ritüeli bulunmakla birlikte kurban kesimi pek çok farklı amaca hizmet etmektedir. Bu amaç tanrının öfkesi ve gazabını dindirmek olabileceği gibi, tanrıların yardım ve affını sağlamak, günahlarından af dilemek veyahut tanrıya şükür/minnet göstermek de olabilir. Yahudilikte ilk kurban Hz. İbrahim'e kadar geri götürülür. Kanlı kurban, Kudüs'teki mabedin yıkılmasına kadar geçerliliğini sürdürmüş, bu tarihten itibaren kurban ritüeli Yahudiliğin ibadet esaslarının dışına çıkarılmıştır. Hristiyanlıktaki kurban inancı başlangıçta Yahudi şeriatından izler taşımakla birlikte Hz. İsa'dan sonra Hz. İsa'nın bizatihi kendisinin kurban olduğu, "tanrı kuzusu" olarak kendisinin tüm insanlığın günahına kefaret olmak üzere kurban edildiği inancı hâkim olmuş, Yahudilikten kaynaklanan kurban olgusu şekil ve mâhiyet değiştirmiştir. Kur'an'da ayrıntısı verilmeksizin Hz. Âdem'in iki oğlunun Allah'a kurban takdim ettiklerinden söz edilir (el-Mâide 5/27) ve ilahî dinlerin hepsinde kurban hükmünün konulduğu bildirilir (el-Hac 22/34). Ancak bir ibadet olarak kabul edilmesi, Hz. İbrahim ile oğlu Hz. İsmail arasında geçen hâdiseye dayandırılmaktadır.¹ Her ne kadar Yahudilik ile İslâm arasında Hz. İbrahim'in iki oğlundan hangisinin kurban edilmek üzere götürüldüğü hususunda ihtilaf bulunmakla birlikte Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Ben iki kurbanlığın oğluyum"² hadisinde Hz. İbrahim'in oğullarından İsmail'in kurban edilmek üzere götürüldüğü anlaşılmaktadır.

Kurban, Allah'a yaklaşmak için yapılan tüm ibadetleri kapsamakla birlikte Allah'a sunulan sunağı ifade eder. Tarihte bu sunak canlı hayvan şeklinde olabileceği gibi çeşitli yiyecek, su ve şarap gibi içeceklerin takdim edilmesi şeklindeki kansız kurban şeklinde de olabilmektedir. Kurban için Arapça'da "udhiyye", "hedy", "bedene", "dem", "akika", "zebiha", "nesîke", "nüsük" ve "mensek"

1 Ali Bardakoğlu, "Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436-437.

2 «أَنَا ابْنُ الذَّبِيحَيْنِ» Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek alê-Sabîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut : Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/609.

kavramları kullanılmaktadır. Hacı olmayanların Kurban Bayramı'nda kestikleri kurban, "udhiyye" veya "dahâya" kavramları ile ifade edilmektedir.

Kurban öncelikli olarak Allah'a yaklaşmanın önemli vesilelerden birisidir. Bu aynı zamanda zengin ve fakiri birbirine yakınlaştıran, akıtılan kan ve elde edilen etin çok ötesinde deruni anlamları barındıran bir ibadettir. İslâm'da kurbanın Allah'a yaklaşmak için kesilebileceği, kesen kişinin sadece takvâsının Allah'a ulaşacağı bildirilerek kesilen hayvanın kanının ve etinin Allah katında bir değerinin olmadığı, değer ölçüsünün kişinin takvâsı ile ölçüleceği ifade edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de "Onların ne etleri Allah'a ulaşır ne de kanları; O'na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır."³ buyurulmuştur. Bununla birlikte bu ibadetin yerine başka bir ibadet ikame edilemez. Çünkü kurbanın taabbudî boyutu da bulunmaktadır. Zira fûrû fıkıh eserlerinde kurbanın çoğunlukla taabbüdilik ile ilişkisi kurulmuştur. Bu da bu ibadetin şekil ve mâhiyetinde herhangi bir değişiklik yapılamayacağı anlamına gelmektedir.

Hadislerde de kesilen kurban sebebiyle kişinin günahlarının affedileceğine vurgu yapılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtımâ'ya "Kalk, kurbanının yanına git ve onu izle. Onun akıtılan ilk damlasıyla, işlediğin günahların affedilecektir."⁴ Başka bir rivayette ise "Ademoğlu, kurban bayramı gününde Allah katında kan akıtmaktan daha sevimli bir amel işlememiştir. O kurban, kıyamet günü boynuzları, kılları ve tırnaklarıyla gelecektir. Kurbanın kanı yere düşmeden önce Allah katında hemen kabul olunur. Bu sebeple kestiğiniz kurbanlardan dolayı gönlünüz hoş olsun."⁵ buyurulmuştur.

Sempozyum Bildiri Özetleri

Hâlihazırda İslâm'ı diğer dinlerden ayıran önemli şîarlarından birisi olan kurban konusu Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından gele-

3 el-Hac 22/37.

4 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 4/247. «قَوْمِي إِلَىٰ أَضْحِيَّتِكَ فَاشْهَدِيهَا فَإِنَّ لَكَ بِأَوَّلِ فَطْرَةٍ تَقَطَّرُ». «مَنْ دَمَهَا يُغْفَرَ لَكَ مَا سَلَفَ مِنْ ذُنُوبِكَ»

5 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâki (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabîyye, ts.), "Edâhî" 3. «مَا عَمِلَ ابْنُ آدَمَ يَوْمَ النَّحْرِ عَمَلًا أَحَبَّ» 3. «وَإِنَّهُ لِيَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، بِقُرُونِهَا، وَأَطْلَافِهَا، وَأَشْعَارِهَا، وَإِنَّ الدَّمَ، لَيَقَعُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، مِنْ هِرَاقَةِ دَمٍ، مِنْ هِرَاقَةِ دَمٍ، وَإِنَّهُ لِيَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، بِقُرُونِهَا، وَأَطْلَافِهَا، وَأَشْعَارِهَا، وَإِنَّ الدَّمَ، لَيَقَعُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، بِمَكَانٍ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ، فَطَيَّبُوا بِهَا نَفْسًا»

nek haline getirilen İslâm Kültür ve Medeniyeti Sempozyumlarının ikincisi, “Kurban” teması ile karşımıza çıkmıştır. Kocaeli Büyükşehir Belediyesi ve İHH İnsanî Yardım Vakfı’nın paydaşı olduğu sempozyuma gerek düzenleme ve gerekse de yürütülme sürecinde bu iki kurum tarafından önemli katkılar sunulmuştur. Sempozyum, hem kurbanın çeşitli İslâmî disiplinler arasındaki yerinin ve teorik çerçevesinin çizilmesi, hem de STK’lar eliyle gerçekleştirilen vekâletle kurban kesim sürecinin uzmanları tarafından ele alınması sebebiyle diğer kurban sempozyumlarından farklıydı. Sempozyum, altısı yabancı olmak üzere, toplam otuz iki seçkin ilim adamının yanı sıra STK temsilcilerinin de katılımıyla 03-05 Haziran 2021 tarihleri arasında Kocaeli Kongre Merkezinde gerçekleştirildi. Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş’ın onur konuğu olarak katıldığı sempozyumun açılış konuşmasını Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Abdullah Kahraman yapmıştır. Daha sonra sırasıyla, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Abdurrahman Haçkallı, İHH İnsani Yardım Vakfı başkanı Av. Bülent Yıldırım, Kocaeli Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sadettin Hülagü, Kocaeli Büyükşehir Başkanı Tahir Büyükakın, Kocaeli valisi Seddar Yavuz ve Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş konuşmalarını gerçekleştirmişlerdir. Kurbanın, Hz Âdem (a.s.)’a kadar uzanan ve insanlık tarihi ile yaşıt, “tevhid” “takvâ” ve “teslimiyet”in sembolü olan bir ibadet olduğunu dile getiren Erbaş, konuşmasında kurbanın bireysel, sosyal ve evrensel boyutlarının göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Sempozyum, protokol konuşmaları ve iyi niyet temennileri ile ilk gününü tamamlanmıştır.

Başkanlığını Kocaeli Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Sadettin Hülagü’nün yapmış olduğu 4 Haziran tarihli “Kurbanın Tarihçesi” adlı ilk oturum, Ahmet Türkan, Mehmet Çiçek, Yusuf Ziya Keskin ve Abdulkadir Macit’in tebliğleri ile sonlanmıştır. Türkan, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm’daki kurbanın tarihsel sürecini ele almıştır. Yahudilerin, “Fısıh Bayramı’nda takdim edilen kurbanın, Hristiyanlıkta “Tanrı kuzusu” tanımlamasıyla İsa Mesih’le bütünleşerek başkalaşım geçirdiğini dile getiren Türkan, İslâm’daki kurbanın, kanlı kurban uygulamasının hali hazırdaki tek örneğini oluşturduğunu söylemiştir. Çiçek, İslâm’daki kurbanın “tevhid” ve “verilen nimetlere şükür” mâhiyetinde bir ibadet olduğunu, niyet ve samimiyyetin ölçülmesinin, kurbandaki esas amacı teşkil ettiğini söylemiştir. Keskin, hadislerde kurban konulu bildirisini sunmuş, bu

bildiride kurbanın -vacip değil- sünnet olmasının daha muhtemel olduğunu dile getirmiştir. Hz. Adem'den günümüze kadar geçen İslâm tarihini üç döneme ayırarak inceleyen Macit, tarihi süreç içerisinde kurbanın şekil ve muhtevasında önemli sapmaların olduğunu, Hz. Muhammed (sav) ile başlayan İslâm tarihinin üçüncü döneminde kurbanın aslî hüviyetine dönüştürüldüğünü, hem şekil (kesim) hem de mana (takvâ) bütünlüğünün dikkate alınmasını temin gibi ilkelere topluları ıslah etmeye gayret gösterildiğinin üzerinde durmuştur.

Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin'in başkanlık ettiği "Klasik Fıkıh Doktrininde Kurban" başlıklı ikinci oturumda ise sırasıyla Ahmet Ekşi, Ayhan Hıra, Muharrem Önder ve Abdurrahman Bulut tebliğlerini sunmuşlardır. "Kurbanın Mâhiyeti, Hükmü ve Dini Dayanakları" adlı tebliğinde Ekşi, Kurbanın vacip ve müekked sünnet olduğuna dair görüşleri klasik fûrû fıkıh eserlerinden hareketle incelemiş, kurbanın Hanefîlerde vacip hükmünün en alt kategorisinde yer aldığını, cumhura göre ise sünnet kategorisinin derece bakımından en üst derecesinde yani müekked sünnet konumunda yer aldığını, son tahlilde kurban kesmenin hükmü bakımından -her ne kadar farklı kavramlarla ifade edilse de- her iki görüşün aslında birbirine yakın olduğunu ifade etmiştir. "Kurbanın Yükümlülük Şartları" başlıklı tebliği ile Hıra, klasik kaynaklardaki bilgilerden hareket ederek kurbanın yükümlülük şartlarına dair görüşleri incelemiş, kurban kesme şartlarından olan "Müslüman olma"nın vekâletle kurban kesim işinde, gayri müslim kimselere kestirilen kurbanın hükmü ile ilişkisi üzerinde durmuştur. "Fıkıh Mezheplerine Göre Kurban Edilecek Hayvanlarda Aranan Özellikler" başlıklı tebliğinde Önder, kurban ibadetinin taabbüdü olmasından hareketle kurban edilecek hayvanların da belirlenmesinin taabbüdü olduğunu ve "behîmetü'l-en'âm" adıyla sekiz sınıf hayvanı kapsadığını belirtmiştir. "Kurban Çeşitlileri" adlı tebliğinde ise Bulut, fûrû fıkıh eserlerinden hareketle kurbanı çeşitli açılardan tasnif etmiş, bu tasnif sonucunda Hanefî mezhebine göre akıka kurbanının mendup olduğu ve kesilen kurbanın sevabının ölümlere de bağışlanabileceğini dile getirmiştir.

Prof. Dr. Muharrem Önder'in başkanlık ettiği, "Diğer Fıkıhî Mezheplerde Kurban" başlıklı oturumda ise "İbâdiyye'de Kurban" başlıklı tebliği ile Ahmet Faruk Göksün; "Câferîlik'te Kurban" başlıklı tebliği ile Ahmet Niyyazov; "Zeydiyye'de Kurban" başlıklı tebliği ile de Fatih Yücel sunumlarını

gerçekleştirmişlerdir. Göksün tebliğinde İbâdîlik'te kurbanın ehl-i sünnet fırkaları ile benzeştiğini; ancak kurbanının yaşı ile ilgili İbâdî kaynaklarda bir yaş sınırlamasına gidilmediğini, ayrıca inek ve deveyi ortak olarak kesecek kimselerin sayılarının, hayvanların yaşları ile doğru orantılı olarak değiştiğini söylemiştir. İbâdiyye'ye göre bir yaşını doldurmuş sığır üç kişi için, iki yaşını doldurup üç yaşından gün almış sığır beş kişi için yeterli olurken, üç yaşının üzerinde olan sığırlara ise yedi kişi ortak olarak girebilmektedir. Niyazov da tebliğinde kurban ibadeti hususunda Câferîlik ile ehl-i sünnet fırkaları arasında esaslı bir farkın olmadığını, bununla birlikte “zebh” edilmesi gereken hayvanın “nahr” edilmesi veya “nahr” edilmesi gereken hayvanın “zebh” edilmesi durumunda kurbanların geçerli olmayacağına dair Caferî fikhını referans göstererek Câferîlikle ehl-i sünnetin farkına değinir. Yücel ise Zeydiyye'nin de kurbanın hükmü konusunda ehl-i sünnetin cumhuru ile aynı kanaati paylaşarak Zeydîlik'te de kurbanın hükmünün sünnet olduğunu ifade etmiştir. Dört sünnî ekolden farklı olarak Zeydîlik'te -süreç içerisinde- “aynı aileden olma kaydı” hafifedilerek koyunun üç, devenin ise on kişi için kesilebileceği içtihadının benimsendiğini ifade etmiştir.

Doç. Dr. Sefer Yavuz'un başkanlığını yapmış olduğu “Bireysel, Toplumsal ve İktisadi Açından Kurban” başlıklı oturumda ise Vejdi Bilgin, Ahmet Canan Karakaş, Ayhan Orhan, Fatih Genç, Mehmet Tekin ve Fatih Eroğlu sunumlarını yapmışlardır. “Sosyolojik Açından Kurban İbadeti” başlıklı tebliği ile Bilgin, son yıllarda zincir marketlerin kurban işine girmesinin, geleneksel kurban uygulamalarının bir kısmının yok olmasına zemin hazırladığını, daha tehlikeli olanının ise hayır kurumlarının vekâletle kurban kesme uygulaması olduğunu dile getirmiş, bunun yaygınlaşması durumunda özellikle büyük şehirlerde vekâlet verilen evlerde artık kurban adına her hangi bir şeyin yapılmayacağını, kurbanın psikolojik ve toplumsal olarak anlamını yitirip, ekonomik bir yardım faaliyetine dönüşeceğini dile getirmiştir. “Kurban İbadetinin İnsan Psikolojisi Üzerine Etkileri” adlı tebliğinde Karakaş, kurban kesmekle mânevîyat ilişkisini istatistiki verilerden hareketle incelemiş, kurban kesmekle insanın kendisini iyi hissediş arasında pozitif bir korelasyonun bulunduğunu, buna karşın kurban bağışlamakla mânevîyat arasında istatistiksel anlamda bir farkın gözlemlenmediğini dile getirmiştir. “İslâm'da Kurban İbadetinin Sos-

yo-Ekonomik Açıdan Değerlendirilmesi” başlıklı tebliğinde Orhan, kurban ibadetinin iktisadi yönüne ilişkin sektörel değerlendirmeler yapmış, kurbanın başta tarım sektörü ve bağlı sektörler olmak üzere hayvancılık sektörü ve bileşenlerine, lojistik sektörüne, deri ve tekstil sanayine, dış ticarete ve istihdama katkı sağladığını; bununla birlikte çevresel etkileri ve özellikle kayıt dışılığı önleyecek yasal düzenlemelerin mutlaka yapılması gerektiğini vurgulamıştır. “Kurbanın Pedagogik Yönü” başlıklı tebliğinde Genç, çocukların küçük yaştan itibaren dinî ibadetleri görmesinin ve dinî sözcükleri işitmesinin dine ilgisini artırdığından; buna karşın kurban kesimine şahit olmasının pedagojisi açısından olumsuz neticeler doğurabileceğinden bahsetmiştir. Ona göre çocuklar için kurban ibadeti, kurbanın sosyal boyutu üzerinden anlatılmalıdır. “Gayri müslimlerin Kurban İbadetine Bakışı” başlıklı tebliğlerinde ise Tekin ve Eroğlu, gayri müslimlerin, Müslümanların bayramları ile ilgili sorunlarının çok fazla olmadığını, asıl sorunun kurbanın kesiş şekliyle ilgili olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bazı batılı ülkelerde Müslümanların kurban kesmelerinde pek çok sorun yaşandığını ve bu yüzden kurban ibadetinden hedeflenen sosyal amaçların tam olarak gerçekleştirilemediğini söylemişlerdir.

Prof. Dr. Halit Çalış’ın başkanlığını yaptığı “Kurbanla İlgili Güncel Meseleler” adlı günün son oturumunda ise “Diyaret İşleri Yüksel Kurul Kararı ve Fetvalarında Kurban” başlıklı tebliği ile Bilal Esen; “Kurbanlık Hayvan ve Hayvan Satışıyla İlgili Güncel Meseleler” adlı tebliği ile Recep Özdirek; “Vekâletle Kurban Uygulamalarının Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi” başlıklı tebliği ile Yahya Solmaz; “Kurban Mükellefiyetinde Zenginlik-Fakirlik Kriteri Bağlamında Fakirin Kestiği Kurbanın Adak Olacağı Görüşünün Değerlendirilmesi” başlıklı tebliği ile Hüseyin Okur ve “Fıkıh Meclislerinin Kurbanla İlgili Güncel Meselelerine Dair Fıkhî Tartışmaları” başlıklı tebliği ile de Mustafa Bülent Dadaş tebliğlerini sunmuşlardır. Esen, kurbanla ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu karar ve fetvalarını konu başlıklarına göre tasnif ederek değerlendirmelerini yapmıştır. Kurulun genellikle Hanefi mezhebi ağırlıklı fetvalar verdiğini, bununla birlikte zaman zaman diğer mezheplerin görüşünün tercih edildiğini dile getirmiştir. Özdirek ise tebliğinde kâr amaçlı kurban organizasyonları ve faaliyetlerini fıkhî açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kurban organizasyonlarında kurbanlık hayvanların parçalarının ücret olarak organizasyonlara

verilmesinin fikhî açıdan sorunlu olduğunu dile getirmiş, ticari amaçla yapılan organizasyonun kurban ibadetini et satım organizasyonuna dönüştürmemesi için gerekli tedbirlerin alınması gerektiğini vurgulamıştır. Solmaz, kurban ibadetinin vekâletle yerine getirilmeye uygun bir ibadet olduğunu, bununla birlikte kurban kesilen yerde, kurban sahibinin bulunmasının, kurbanın mânevî havasının teneffüs edilmesi için gerekli olduğunu söylemiştir. Ayrıca vekâletle kurban organizasyonunun, kurbanı aslî hüviyetinden uzaklaştırmaması gerektiğini, kurbanın bir para bağıışı gibi algılanmasının dinî tehlikesi üzerinde durmuştur. Okur tebliğinde fakirin kestiği kurbanın hükmü üzerinde yoğunlaşmıştır. O, bazı fûrûk fikh eserlerinde bu kurbanın adak olacağına yönelik değerlendirmeyi doğru bulmaz. Bunun neticesinde fakirin kestiği kurban etinin bizzat kesen kimse tarafından da -adâk olmadığı için- yenilebileceğini söyler. Dadaş, fikh meclisleri ve özellikle “Avrupa Fetva Meclisinin” fetvaları ile ilgili bir tebliğ sunmuştur. Bu meclisin kurban ibadetine dair nevâzil kabilinden bazı meseleleri de gündemine aldığını söylemiştir. Dadaş’a göre, hadislerde kurbanlık hayvanın yaşı ile ilgili zikredilen bilgilerin taabbüdü olmadığına dair meclis tarafından alınmış olan karar/fetva ile amel edilebilir.

Başkanlığını Prof. Dr. H. Mehmet Günay’ın yaptığı 05 Haziran tarihli, “Yurtiçinde Kurban Uygulamaları” başlıklı pazar günü ilk oturumda Yusuf Bilgin, İhsan Açıık, Gazi Alataş, Özgür Yasin Alkan ve Ahmet Emin Dağ sunumlarını gerçekleştirmişlerdir. Kurbanın daha çok uygulamasına yönelik değerlendirmeleri barındıran bu oturumda, Bilgin tebliğinde vekâletle kurban kesen vakıf ve derneklerin etkili bir şekilde denetlenmesinden, bu denetlemenin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılmasının öneminden ve İHH’nın yurtiçi ve yurtdışı kurban organizasyonlarında gözettiği amaçlardan bahsetmiştir. Açıık tebliğinde Türkiye Diyanet Vakfı’nın yurtiçi ve yurtdışı kurban organizasyonu ve ulaşılan kişilerle ilgili bilgilere yer verirken Alataş Kızılay’ın kurban organizasyonu hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca Kızılay’ın kesilen hayvan etlerinin konservelenip ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmasındaki öncü rolünden bahsetmiştir. Alkan, Kocaeli Büyükşehir Belediye Başkanlığı’nın kurban kesim faaliyetleri ile kurban kesim alanlarında yaptığı hizmetleri dile getirmiştir. Dağ ise tebliğinde vekâletle kurban faaliyetinin, Afrika’nın birçok ülkesindeki sosyal etkileri, yakın ve uzak vadede insani sorunların azalmasındaki

rolüne değinmiştir. Ona göre kurban yardımları, bu insani projeler içinde önemli bir rol oynamakta ve yeni insani projelerin başlatılmasında önemli bir fırsat olarak kullanılmaktadır.

Başkalığını Prof. Dr. Murteza Bedir'in yaptığı "Yurtdışında Kurban Uygulamaları" başlıklı yedinci oturumda "Bangladeş'te Kurban Uygulamaları" adlı tebliği ile A.H.M. Ershad Uddin; "Doğu Avrupa'da Kurban Uygulamaları" adlı tebliği ile Cherim Enghin; "Afrika'da Kurban Uygulamaları" başlıklı tebliği ile İbrahim Kontao; "Balkanlarda Kurban Uygulamaları" ile Tahir Zenelhesani; "Ortadoğu'da Kurban Uygulamaları" ile de Yahya Haasan Mohammed Al-Daba tebliğlerini sunmuşlardır. Uddin, halkının çok büyük kısmının Hanefi mezhebine mensup olması hasebiyle Bangladeş'teki kurban ile Türkiye'deki kurbanın büyük oranda birbirine benzediğini, ancak teknolojinin çok gelişmemesine bağlı olarak Bangladeş'te kurbanların çoğunlukla kurban sahibi tarafından kesildiğini, Türkiye'deki gibi mezbaha sisteminin çok yaygınlaşmadığını söylemiştir. Enghin ise Türkiye'deki STK'ların Doğu Avrupa ülkelerine kurban kesmek için geldiklerinde halkın kurban ile ilgili pek fazla bilgilerinin bulunmadığını, geleneksel birtakım uygulamalarla yetindiklerini; bununla birlikte giderek "alan el" konumundan, "veren el" konuma geldiklerini; artık bölge halkının da vekâletle kurban kestirdiklerini söylemiştir. Ayrıca Türkiye'den gelen STK'ların birbirleri ile koordineli bir şekilde Balkan ülkelerine gelmeleri gerektiğinin üzerinde durmuştur. Kantao, kurbanın Afrika ülkelerindeki uygulamasını ele alırken kurban bayramının pek çok Afrika ülkesinde "es-salâtü'l-kebir (büyük namaz)" şeklinde isimlendirildiğini, buna mukabil ramazan bayramının ise "es-salâtü's-sağîre (küçük namaz)" ismini aldığını söylemiştir. Zenelhesani ise Balkan ülkelerindeki Sosyalizm-Kominizmin çöküş öncesi ve sonrası kurban uygulamalarını ele almış, STK'ların koordinasyonunun önemine vurgu yapmıştır. El-Daba ise Ortadoğu'da özellikle de Yemen'de kurban organizasyonlarının uygulamaları hakkında bilgi vermiştir.

Başkanlığını Prof. Dr. Abdullah Kahraman'ın yaptığı "Sivil Toplum Kuruluşları" adlı sekizinci oturumda, alanında uzman kişiler temsilcisi oldukları STK'ların kurban organizasyonları ve kurban faaliyetleri hakkında bilgi vermişlerdir.

Sonuç Bildirisi

Sempozyumun kapanış oturumu ise Kocaeli Müftüsü Sinan Cihan'ın başkanlığında Abdullah Kahraman, Halit Çalış, Murteza Bedir ve Hacı Mehmet Günay'ın konuşmaları ile son bulmuştur. Çalış, kurbanın mâhiyeti ve işlevi, kurbanın fikhî boyutu ve kurban organizasyonları olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirmelerini yapmıştır. Özellikle kurban kesmeye gücü yeten her ailede muhakkak surette mahallinde kurban kesmenin önemine vurgu yapan Çalış, STK'ların da organizasyon sürecinde olabildiğince şeffaf ve bilgilendirici olması gerektiği üzerinde durmuştur. Bedir, kurban organizasyonlarının bir üst çatı altında koordinasyonunun sağlanmasının önemine vurgu yapmıştır. Ayrıca hali hazırda sadece Müslümanların kurban kestiğini, bunun dış dünyadaki algısının önemli olduğunu bu itibarla kesilecek hayvana şefkatle yaklaşılması, kesimlerin hijyen ve çevre temizliği gibi faktörler gözetilerek kesimin yapılmasının önemli olduğunu söylemiştir. Günay kurban sempozyumunun inter-disipliner niteliğini bir kez daha gördüğünü ve günümüzde kurbanla dair en problemlili kısmının organizasyonel boyutunun olduğunu pek çok fikhî problemin de bu organizasyonlarla alakalı olduğunu anlaşıldığını dile getirerek şeffaflığın ve güvenin sağlanmış olmasının önemine vurgu yaptı. Sempozyumun sonuç bildirisini ev sahibi olarak Abdullah Kahraman yaptı. Sempozyumdaki bildirisinin bir özeti mâhiyetindeki sonuç bildirisinde Kahraman, STK'ların kurbanla dair tüm sürecinin şeffaf bir şekilde olmasının öneminden bahsettikten sonra akademisyen ve sahada çalışanları bir araya getiren bu sempozyumun hayırlara vesile olması temennisiyle konuşmasını tamamladı.

Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim. *el-Müstedrek ale's-Sabîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. ed. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabîyye, ts.
- Kur'an Yolu. Erişim 10 Temmuz 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.

