

e-ISSN 2717-610X

tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



10/2 (Aralık | December 2022)

30 TOKAT GAZIOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
yıl





tokat
ilmiyat
dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat
10/2 (Aralık | December 2022)
e-ISSN 2717-610X

Dergi Eski Adı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679
Yayımlanan Sayılar
Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

Kapsam | İlahiyat Araştırmaları **Scope** | Theology Studies
Periyod | 1 Yılda 2 Sayı **Period** | Biannually
(30 Haziran & 31 Aralık) (30 June & 31 December)
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye

Yayın Dili | Türkçe, Arapça ve İngilizce **Language Pub.** | Turkish, Arabic and English

Tokat İlmîyat Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir. Makaleler, Türkçe - İngilizce başlık öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir.

Tokat Journal of İlmîyat a international peer-reviewed academic journal. Articles, contain an English title an abstract (at least 600 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Yayıncı **Publisher**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Tokat 60010 Türkiye Tokat 60010 Türkiye

email: ilmiyat@gop.edu.tr

tel: 03562521515/3853 Fax: 03562521520

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sahibi **Owner**

Prof. Dr. Ahmet İNANIR **ahmet.inanir52@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Yazı İşleri Müdürü **Responsible Manager**

Dr. Kubat Ali Topçubay **ktopchubaev@gmail.com**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör **Editor**

Doç. Dr. Ramazan DİLER **ramazan.diler@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Yrd. **Asst. Editor**

Dr. Yavuz Sari **yavuz.sari@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Alan Editörleri **Field Editors**

Doç. Dr. Ahmet Özdemir | TİB **ahmet.aozdemir@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Doç. Dr. Enver Bayram | TİB **enver.bayram@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Doç. Dr. Hilal Özay | TİB **hilal.ozay@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Doç. Dr. Hakan Temir | İST **hakan.temir@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Doç. Dr. Mehmet Ayas | FDB **mehmet.ayas@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. M. Aboubacar Maiga | TİB **aboubacar.mohamadou@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Ali Yıldırım | FDB **ali.yildirim26@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Alper Ay | İST **alper.ay@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Muharrem Yılmaz | TİB **muharrem.yilmaz@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Selçuk Kirtepe | FDB **selcuk.kirtepe@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Serdar Murat Gürses | TİB **serdar.gurses@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. M. Yusuf Akbak | TİB **yusuf.akbak@gop.edu.tr**
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Gaziosmanpaşa University

Dil Editörleri

Doç. Dr. Enes Salih | Ar.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Sefer Korkmaz | Ar.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Sümeyye Turan | Ar.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Asım Kaya | İng.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Aslihan Kuşcuoğlu | İng.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. İlhan Yıldız | Tr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Arş. Gör. Mücahid Topçu | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Münevver Gündendede | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Language Editors

enes.salih.gop@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
sefer.korkmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
sumeyye.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
asim.kaya@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
gonca.dedemoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
ilhan.yildiz@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University
mucahid.topcu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
munevver.gundendede@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İnanır
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Süleyman Pak
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet Okudan
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Enever Bayram
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Muammer Bayraktutar
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Coşkun
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Bayram
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Demirtaş
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Faysal Arpaguş
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Uğur Gülbil
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Müzekkir Kızılkaya
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Recep Turan
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Editorial Board

inanirahmet@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
Suleyman.pak@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
muhammet.okudan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
enver.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
hasan.hcoskun@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
ibrahim.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
mehmetdem06@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
faysal.arpagus@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
ugur.gulbil@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
recep.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Danışma Kurulu

Advisory Board

| | |
|---|--|
| Prof. Dr. Abdullah Kahraman Marmara Üniversitesi | a.kahraman69@hotmail.com Marmara University |
| Prof. Dr. A. Hakkı Turabi Marmara Üniversitesi | ahturabi@yahoo.com Marmara University |
| Prof. Dr. Alim Yıldız Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | ayildiz@cumhuriyet.edu.tr Sivas Cumhuriyet University |
| Prof. Dr. Bilal Kemikli Bursa Uludağ Üniversitesi | bkemikli@hotmail.com Bursa Uludağ University |
| Prof. Dr. Cağfer Karadaş Bursa Uludağ Üniversitesi | caferkaradas@hotmail.com Bursa Uludağ University |
| Prof. Dr. Celal Türer Ankara Üniversitesi | cturer@ankara.edu.tr Ankara University |
| Prof. Dr. Cemal Tosun Ankara Üniversitesi | tosun@divinity.ankara.edu.tr Ankara University |
| Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Sakarya Üniversitesi | hmgunay@sakarya.edu.tr Sakarya University |
| Prof. Dr. Harouna Almahadi Bamako Üniversitesi | dr_halmaiga@hotmail.com University of Bamako |
| Prof. Dr. Hüsrev Subaşı FSM Vakıf Üniversitesi | hsubasi@fsm.edu.tr FSM Vakıf University |
| Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu Ankara Üniversitesi | icapci@divinity.ankara.edu.tr Ankara University |
| Prof. Dr. Kadir Özköse Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | kadirozkoşe60@hotmail.com Sivas Cumhuriyet University |
| Prof. Dr. Şuayip Özdemir Amasya Üniversitesi | sozdemir@amasya.edu.tr Amasya University |
| Prof. Dr. Şevket Topal Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | sevket.topal@erdogan.edu.tr Recep Tayyip Erdogan University |
| Prof. Dr. Halil Aldemir Kilis 7 Aralık Üniversitesi | aldemirhalil@kilis.edu.tr Kilis 7 Aralık University |
| Prof. Dr. İbrahim Çapak Bingöl Üniversitesi | icapak@bingol.edu.tr Bingöl University |
| Prof. Dr. Ahmet Çakır Ondokuz Mayıs Üniversitesi | ahmetc@omu.edu.tr Ondokuz Mayıs University |
| Prof. Dr. M. Şevki Aydın Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | msaydin@nevsehir.edu.tr Nevşehir Hacı Bektaş Veli University |
| Prof. Dr. Erdoğan Baş Marmara Üniversitesi | erdoganbas@hotmail.com Marmara University |
| Prof. Dr. Harun Öğmüş Necmettin Erbakan University | hogmus@erbakan.edu.tr Necmettin Erbakan University |
| Prof. Dr. Yaşar Türkben Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | yasar.turkben@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University |
| Doç. Dr. Abdullah Durmuş İstanbul Üniversitesi | abdullah.durmus@istanbul.edu.tr İstanbul University |
| Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov Araşan Beşeri Bilimler Enstitüsü | sbazarkulov@gmail.com Arashan Humanitarian Institute |
| Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov Oş Devlet Üniversitesi | zaynabidina@mail.ru Osh State University |

Hakem Kurulu Referee Board

Tokat İlmîyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Tokat Journal of İlmîyat uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential and not publish.

İndeksler Indexes

| | |
|---|---|
|  | ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı Turkish National Database Social Sciences and Humanities Database Indexing Started: 30/06/2019 - Volume/Issue: 7/1 |
|  | Index Copernicus International ICI World of Journals Database Indexing Started: 30/06/2021 - Volume/Issue: 9/1 |
|  | J-Gate Veri Tabanı J-Gate Database Indexing Started: 30/12/2021 - Volume/Issue: 9/2 |
|  | İSAM İslam araştırmaları Merkezi Center For Islamic Studies Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1 |
|  | ASOS Sosyal Bilimler İndeksi ASOS Indexing of Social Studies Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1 |
|  | SOBIAD Atıf Dizini SOBIAD Citation Index Indexing Started: 30/06/2013 - Volume/Issue: 1/1 |

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Her hakkı saklıdır.

All content of the articles published in the journal belongs to the authors. All rights reserved.

İçindekiler

Contents

- 429-430 **Editörden | From the Editor**
- 431-450 **Hanefî ve Malikî Usûl Âlimlerinin Mursel Hadis Yaklaşımı**
Mursel Hadith Approach of Hanafis and Maliki Methodology Scholars
Mehmet TURAN
- 451-462 **Universalism And Nationalism in The Field Of Islamic** Political Thought Within The Framework Of The Thoughts Of Hasan Al-Banna
Hasan Al-Banna Düşünceleri Çerçevesinde İslam Siyasi Düşünce Alanında Evrenselcilik ve Milliyetçilik
Fatih TUNA, Soner DOĞAN
- 463-490 **Tâhirülmevlevî'nin Türkçe Divanlarındaki Dinî Edebî Türler Üzerine Bir Değerlendirme**
An Evaluation On Religious Literature Genres In Turkish Divans Of Tâhiru'l-Mawlavî
Alper AY
- 491-514 **Elfaz Taksiminde Yer Alan Açık ve Kapalı Lafız Ayrımının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Kullanımı: Ebû Bekir el-Cessâs Örneği**
The Use of Categorisation of Open And Covered Words in Understanding and Interpreting of The Quran: The Case of Abû Bakr al-Jeşşâş
Emine SEKME

- 515-536 **Endülüs'te Muvahhidler Dönemi Fıkıh-Siyaset İlişkisi ve Fürû-i Fıkha Yansımaları (İbn Tûmert'in Uygulamaları Özelinde)**
The Relationship between Fiqh and Politic in the Almohad Period in Andalusia and Its Reflections of Furū al-Fiqh (Specific to Ibn Tûmart's Practices)
Fatma HAZAR
- 537-552 **Tevhit Vurgusu Bağlamında Kevser Suresinin Meali ve Analizi: Bir Tefsir Denemesi**
Translation and Analysis of Sura el-Kevser in the Context of Tawhid
Emphasis: A Tafsir Study
Ali Rıza GÜNEŞ
- 553-574 **İslâm Öncesi Araplarda Evlilik Ritüelleri ve Aile Kurumuna Bakış**
An Overview of Marriage Rituals and Family Institution in Pre-Islamic Arabs
İsmail METİN
- 575-598 **Deizme Götüren Nedenler Bağlamında İnkârcıların Amellerinin İptal Edilmesinin İlâhî Adâlet ile İlişkisi**
In The Context of the Reasons That Lead to Deism, The Relationship Between The Cancellation Of The Deeds Of Unbelievers And Divine Justice
Fatih ÇELİKEL
- 599-620 **The Views and Thoughts of Islamist Intellectuals on the Education of Russian Muslims during the Second Constitutional Period (1908-1918)**
II. Meşrutiyet Döneminde İslamcı Aydınların Rusya Müslümanlarının Eğitimine Dair Görüş ve Düşünceleri (1908-1918)
Nesrin AKTARAN

- 621-638 **المشترك الإنساني وسؤال الهوية في رحلات باسم فرات**
The Human Common Point and Identity Problem in Basim Furat's Journeys
Bassim Furat'ın Yolculuklarında İnsan Ortak Noktası ve Kimlik Sorunu
Mahmud KADDUM, Zohra BENYAMINA
- 639-656 **Âlî ve Nâzil İsnada Farklı Yaklaşımlar**
Different Approaches to Elevated and Descending Isnād
Tuğçe GÜNAYDIN
- 657-682 **4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Değer Öğretiminde Hikâye Kullanımına İlişkin Nitel Bir Araştırma**
A Qualitative Research on the Use of Stories in Value Teaching in Qur'an Courses for the Age Group 04-06
Mehmet KORKMAZ, Hacer ÇAYAN YOBAŞ
- 683-702 **Mevlânâ Metafizikinde Akıl**
Intellect in Rūmī's Metaphysics
Fevzi YİĞİT
- 703-720 **Emir, Komutan ve Şair Mu'tasım b. Şumâdih**
Minister, Commander and Poet Mutasım b. Sumadīh
Kadir ERBİL
- 721-740 **Savaş, Galibiyet ve Mağlubiyete Dair Ayetler Kapsamında Ktb Fiilinin Anlamı ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Arz-ı Mev'ûd'un Yazılmasına Dair Bir Değerlendirme**
The Meaning of the Verb Ktb in the Context of the Verses Concerning War, Victory and Defeat, and an Evaluation of the Writing of the Promised Land in the Context of the Qur'ân and the Bible
Hüseyin YAKAR
- 741-766 **Hanefî İmamlar Arasında Rükün ve Şart Ayrımından Kaynaklanan Fıkhî İhtilaflar**
Among the Hanafi Imams Fiqh Disputes Arising from the Pillar (Rükün) and Conditions (Shart)
Ünal ŞAHİN

Editörden

Merhaba Değerli Okurlar,

Tokat İlmîyat Dergisi'nin Aralık 2022 (10/2) sayısıyla karşınızdayız. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İllimler Fakültesi İlmîyat Dergisi olarak yayın hayatını sürdüren dergimiz ilim yolcularıyla yoluna devam etmektedir. Derginin yeni sayısının heyecanını yaşıyoruz. Bu sayıdan itibaren dergimizin basılı yayımı olmayacak; dergi yayın hayatına e-dergi olarak devam edecektir. Yayın kurulunun aldığı ve ilgili mercilerin onayladığı yeni pozisyonun hayırlı olmasını temenni ediyor, söz konusu sayıda yayımlanan bilimsel çalışmaları okurların istifadesine sunuyoruz. Dergimizin Aralık 2022 (10/2) sayısında yayımlanmak amacıyla 26 makale gönderilmiştir. Gönderilen 26 makaleden 4 tanesi iade edilmiş, 3 tanesi hakem değerlendirmeleriyle reddedilmiş, 2 makale yazarları tarafından geri çekilmiş, 1 tanesi de yazardan istenen düzeltmelerin gecikmesi nedeniyle bir sonraki sayıya bırakılmıştır. Hakem değerlendirmeleri ve yayın kurulunun onayıyla 16 makalenin yayımlanmasına karar verilmiştir. Söz konusu sayıda ilahiyat temel alanı ile ilgili farklı dallarda makaleler yer almaktadır.

Yayımlanmasına karar verilen 16 makale; 4 Tefsir, 3 İslam Hukuku, 2 Hadis, 2 Din Eğitimi 1 Arap Dili ve Belagati, 1 İslamî Türk Edebiyatı, 1 İslam Tarihi, 1 Din Felsefesi ve 1 İslam Felsefesi makalesinden oluşmaktadır. 16 makalenin 1'i Arapça, 2'si İngilizce, diğerleri Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Derginin önemli uluslararası indekslerde taranması hedefiyle çalışmalarımız titizlikle devam etmektedir. TR Dizin ve uluslararası dergi şartlarını haiz olan dergimiz tüm araştırmacıların katkılarına açıktır. Onların nitelikli makalelerini, çevirilerini, kitap incelemesi, tanıtımı ve kritiği gibi yazılarını yayımlamak bizi mutlu edecektir.

Dergimizin eşik atlamasına katkıda bulunan fakülte eski dekanımız Prof. Dr. Yaşar Türkben'e, bu sayıya kadar editörlüğünü yürüten Doç. Dr. Muammer Bayraktutar'a, yazı işleri müdiresi Doç. Dr. Hilal Özay'a, editör yardımcısı Dr. Kubat Ali Topçubay'a, yayın editörü Dr. Ali Yıldırım'a özellikle teşekkür ederim. Dergimizin son sayısının her aşamasına katkı sunan fakülte dekanımız Prof. Dr. Ahmet İnanır'a, dekan yardımcısı Doç. Dr. Süleyman Pak ve Dr. Faysal Arpaguş'a müteşekkirim. Ayrıca, Derginin gün yüzüne çıkmasına katkı sunan yayın ekibine, dil, yazım, yayım, mizanpaj ve alan editörlerine; yazarlara, hakemlere, sekreteryaya şükranlarımı sunar, mutlu, bereketli yeni sayılar ve yıllar dileriz.

Doç. Dr. Ramazan Diler

From the Editor

Hello Dear Readers,

We are here with the December 2022 (10/2) issue of Tokat İlmîyat Magazine. Our journal, which continues its publication life as Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences Journal of Science, continues on its way with science travelers. We are excited about the new issue of the magazine. As of this issue, our journal will not have a printed publication; The journal will continue to be published as an e-journal. We hope that the new position taken by the editorial board and approved by the relevant authorities will be beneficial, and we present the scientific studies published in this issue to the benefit of the readers. 26 articles were sent to be published in the December 2022 (10/2) issue of our journal. Of the 26 submitted articles, 4 were returned, 3 were rejected by peer review, 2 were withdrawn by the authors, and 1 was left to the next issue due to the delay in the corrections requested from the author.

It was decided to publish 16 articles with the referee evaluations and the approval of the editorial board. In this issue, there are articles in different branches related to the basic field of theology. 16 articles decided to be published; It consists of 4 Tafsir, 3 Islamic Law, 2 Hadith, 2 Religious Education, 1 Arabic Language and Rhetoric, 1 Islamic Turkish Literature, 1 History of Islam, 1 Philosophy of Religion and 1 Islamic Philosophy. Of the 16 articles, 1 was written in Arabic, 2 in English, and the others in Turkish. Our work continues meticulously with the aim of scanning the journal in important international indexes. Our journal, which has the conditions of TR index and international journal, is open to the contributions of all researchers. We will be happy to publish their qualified articles, translations, book reviews, introductions and critiques.

Thanks to all contributing to our journal, from our former dean of the faculty Prof. Dr. Yaşar Türkben, Assoc. Dr. Muammer Bayraktutar, editor-in-chief Assoc. Dr. Hilal Özay, assistant editor Dr. Kubat Ali Topçubay, to publishing editor Dr. Ali Yıldırım. I am grateful to contributing to every stage of the last issue of our journal, our faculty dean Prof. Dr. Ahmet İnanır, and assistant dean Assoc. Dr. Süleyman Pak and Dr. Faysal Arpaguş. I would like to express my gratitude to the editorial teams who contributed to the publication of the Journal. I wish them happy and fruitful new issues and years.

Assoc. Prof. Ramazan Diler

Hanefî ve Malikî Usûl Âlimlerinin Mursel Hadis Yaklaşımı
(Mursel Hadith Approach of Hanafis and Maliki Methodology Scholars)

Mehmet TURAN

Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Ankara | Türkiye
mehmet.turan@hotmail.com

Res. Assist. Dr., Ankara University, Theology
Faculty, Department of Basic Islamic Science
Ankara | Türkiye
ORCID: 0000-0001-8611-5308

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 09/Ağustos/2022
Kabul Tarihi | 02/Kasım/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022

Article Types | Research Article
Received | 09/August/2022
Accepted | 02/November/2022
Published | 31/December/2022

Bu makale *Sahabe Mürseli* adlı doktora tezinden
üretilmiştir. Ankara Üniversitesi, 2022.

This article was produced from the PhD thesis
Companions' Mursal (Mursal al-Shāhābi). Ankara
University, 2022.

Atıf | Cite as:

TURAN, Mehmet. "Hanefî ve Malikî Usûl Âlimlerinin Mursel Hadis Yaklaşımı [Mursel Hadith Approach of Hanafis and Maliki Methodology Scholars] *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 431-450.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1159795>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Mursal Ḥadīth Approach of Ḥanafī and Mālikī Methodology Scholars

Abstract: Mursal ḥadīth in the eyes of ḥadīth scholars; is defined as the ḥadīth conveyed by tābī'īn from the Prophet. On the other hand, methodology scholars, unlike ḥadīth scholars, used the term mursal for ḥadīth with interruption (inqitā') in its narration chain. Considering their recipe; It is understood that Ḥadīth such as mu'ḍal and mu'allak, which have an interruption (inqitā') found in their narration chain, are also evaluated under the term mursal. As a matter of fact, when the ḥadīth that methodology scholars call mursal is examined, it is seen that this term is not used only for the ḥadīth narrated by tabiīn from the Prophet. In fact, the attribution of the ḥadīth to the Prophet by a narrator from tabe-i tābī'īn or another stratum is also called mursal. Ḥadīth scholars have accepted the mursal ḥadīth as weak due to the interruption (inqitā') found in its narration chain and stated that it is not suitable for being proof. It is seen that methodology scholars follow a different path regarding the mursal ḥadīth. In our study, the Ḥanafī sect's approach to mursal ḥadīth was questioned and the arguments of Ḥanafī methodology scholars about the evidence of mursal ḥadīth were examined. In this study, first of all, the mursal ḥadīth approach of Abū Ḥanīfā (d. 150/767) was tried to be determined. Then the approach of Ḥanafī methodology scholars, especially 'Īsā b. Abān (d. 221/836), Abū'l-Ḥasan al-Karkhī (d. 340/952), Caṣṣāṣ (d. 370/981), Dabūsī (d. 430/1039), Bazdawī (d. 482/1089) and Saraḥsī (d. 483/1090) on this issue has been tried to be revealed. As a result of the research, some methodology scholars accepted the mursal rumors of scholars with scientific depth and competence; It has been determined that people who do not have the competence stated that the mursal rumors should be rejected. In addition, among the scholars of Ḥanafī methodology, there are scholars who see the mursal ḥadīth as stronger than the musnad ḥadīth and thus prioritize the musnad Ḥadīth over the mursal Ḥadīth. Because, according to them, the person who narrates Ḥadīth as mursal assumes the credibility of the person whose name he has not mentioned. The person who narrated the Ḥadīth in a consistent (mursal reports) left it up to the researcher to determine whether the narrator is reliable or not. In our study, Imam Mālik's approach to mursal hadit was examined and two different narrations about whether he accepted the mursal ḥadīth or not were discussed. While some said that he accepted the mursal ḥadīth as a proof, others argued that he did not consider the mursal ḥadīth suitable to be used as an evidence. For this reason, we have tried to determine which claim is true in practice, taking into account the work of Imam Mālik called al-Muwatṭa'. Then, the approach of the Mālikī methodology scholars to the mursal ḥadīth has been put forward and it has been tried to determine what criteria they base on the as an evidence of the mursal ḥadīth. Majority of Mālikī methodology scholars said that if the narrator was reliable, the rumor he conveyed as mursal would be accepted. Although as an evidence the mursal ḥadīth is accepted in the Mālikī sect, it should be noted that there are also a number of different views. Because scholars such as Abū l-Faraj 'Amr b. Muḥammad al-Mālikī (d. 330/941) and Abū Bakr al-Abharī (d. 375/986) from Mālikī methodology scholars that there is no difference between mursal Ḥadīth and musnad Ḥadīth in terms of evidence; some scholars such as Abū Ishāq Ismā'īl al-Baṣrī (d. 282/895) and Abū Bakr b. Cahm (d. 329/940) stated that the Ḥadīth scholars could not be taken as an evidence. In addition, there are those who prioritize the mursal ḥadīth to the musnad ḥadīth, and stipulate a different set of criteria. Scholars of methodology expressed their views on ḥadīth mostly in the works they wrote about legal methodology scholars. For this reason, it is seen that they generally share their thoughts on the subject in the chapters titled "Kitābu'l-Aḥbār". As a matter of fact, in the works of fiqh, it is observed that many issues related to ḥadīth methodology are handled and examined under such headings. Scientific studies in our country on the approaches of methodology scholars to ḥadīth and the sunna have not reached the desired level yet. For this reason, in our study, the approach of Ḥanafī and Mālikī methodology scholars to the mursal ḥadīth has been tried to be discussed with the main lines.

Keywords: Ḥanafī, Mālikī, Ḥadīth, Sunnah, Irsāl, Mursal Ḥadīth.

Hanefî ve Mâlikî Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Yaklaşımı

Öz: Hadisçiler nezdinde mürsel hadis; tabînin Hz. Peygamber'den aktardığı hadis şeklinde tanımlanmıştır. Usûl âlimleri ise hadisçilerin aksine, senedinde inkitâ bulunan hadisler için mürsel terimini kullanmışlardır. Onların yapmış olduğu tarif göz önüne alındığında; senedinde inkitâ bulunan mu'dal ve muallak gibi hadislerin de mürsel terimi altında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim usûl âlimlerinin mürsel diye isimlendirdikleri hadisler incelendiğinde sadece tabînin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisler için bu terimin kullanılmadığı görülmekte bilakis etbâu't-tâbiîn veya başka bir tabakadan bir ravinin, Hz. Peygamber'e isnad ettiği hadis de mürsel olarak isimlendirilmektedir. Hadisçiler, senedinde bulunan kopukluk nedeniyle mürsel hadisi zayıf kabul etmiş ve hüccet olmaya elverişli olmadığını belirtmişlerdir. Usûl âlimlerinin ise mürsel hadis hususunda farklı bir yol takip ettiği görülmektedir. Çalışmamızda Hanefî mezhebinin mürsel hadis yaklaşımı sorgulanmış ve Hanefî usûlcülerin mürsel hadisin hücciyetine dair öne sürdükleri argümanlar incelenmiştir. Çalışmamızda öncelikle Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) mürsel hadis yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmış sonrasında ise başta İsa b. Ebân (ö. 221/836), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) olmak üzere Hanefî usûl âlimlerinin bu konudaki yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma neticesinde bazı Hanefî usûlcülerin, ilmi derinlik ve yetkinliği bulunan âlimlerin mürsel rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini belirttikleri saptanmıştır. Bu görüşe göre ilmi yetkinliği bulunmayan kimselerin mürsel rivayetleri ise reddedilmelidir. Ayrıca Hanefî usûl âlimleri arasında mürsel hadisi müsned hadisten daha kuvvetli görüp böylece müsned hadisi mürsel hadise önceleyen âlimler de bulunmaktadır. Zira onlara göre hadisi mürsel olarak rivayet eden kimse, rivayette bulunup ismini zikretmediği kimsenin güvenilirliğini üstlenmiş yani uhdesine almış bulunmaktadır. Hadisi müsned olarak rivayet eden kimse ise ravinin sika olup olmadığını araştırmacıya havale etmiştir. Çalışmamızda ayrıca İmam Mâlik'in mürsel hadis yaklaşımı irdelenmiş mürsel hadisi kabul edip etmediğiyle ilgili iki farklı rivayet tartışılmıştır. Kimileri onun mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiğini söylerken kimileri ise onun mürsel hadisle ihticac etmediğini savunmuştur. Bu nedenle de İmam Mâlik'in Muvvata adlı eseri de göz önünde bulundurularak, pratikte hangi iddianın doğru olduğu tarafımızca tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise Maliki usûlcülerin mürsel hadis yaklaşımı ortaya konulmuş ve mürsel hadisin hücciyeti noktasında ne gibi kriterleri esas aldıkları belirlenmeye çalışılmıştır. Maliki usûl âlimlerinin büyük bir çoğunluğu, ravinin sika olması durumunda mürsel olarak aktardığı rivayetinin kabul edileceğini söylemişlerdir. Maliki mezhebinde, mürsel hadisin hücciyeti kabul edilmekle beraber farklı birtakım görüşlerin de bulunduğu belirtilmelidir. Zira Maliki usûlcülerden Ebu'l-Ferec Amr b. Muhammed el-Mâlikî (ö. 330/941), ile Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/986) gibi âlimler mürsel hadis ile müsned hadis arasında hücciyet bakımından bir farkın olmadığını dile getirirken; Ebû İshâk İsmâil el-Basrî (ö. 282/895) ile Ebû Bekr b. Cehm (ö. 329/940) gibi bazı âlimler ise mürsel hadisin hüccet olarak alınamayacağını belirtmişlerdir. Ayrıca mürsel hadisi, müsned hadise önceleyenler olduğu gibi farklı birtakım kriterleri şart koşanlar bulunmaktadır. Usûl âlimleri, hadis ile ilgili görüşlerini çoğunlukla kaleme aldıkları fıkıh usûlü eserlerinde beyan etmişlerdir. Bu nedenle genellikle "Kitabu'l-Ahbar" başlıklı bölümlerde konuyla ilgili düşüncelerini paylaştıkları görülmektedir. Nitekim fıkıh usûlü eserlerinde çok sayıda hadis usûlü ile ilgili konunun bu tür başlıklar altında ele alınıp incelendiği müşahade edilmektedir. Usûl âlimlerinin hadis ve sünnete yaklaşımlarına dair ülkemizde yapılan bilimsel çalışmalar henüz istenilen düzeye ulaşabilmiş değildir. Bu nedenle de çalışmamızda Hanefî ve Maliki usûl âlimlerinin mürsel hadisle ilgili ortaya koymuş oldukları yaklaşım ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî, Maliki, Hadis, Sünnet, İrsâl, Mürsel Hadis.

Giriş

Usûl âlimleri, hadis ile ilgili görüşlerini çoğunlukla fıkıh usûlü ile ilgili eserlerde beyan etmişlerdir. Bu nedenle genellikle “Kitâbu’l-Ahbâr” başlıklı bölümlerde konuyla ilgili düşüncelerini paylaştıkları görülmektedir. Nitekim fıkıh usûlü eserlerinde çok sayıda hadis usûlü ile ilgili konunun bu tür başlıklar altında ele alınıp incelendiği müşahede edilmektedir.

Arapça olarak kaleme alınan usûl eserleri incelendiğinde mezheplerin konu ile ilgili yaklaşımlarına kısaca değinildiği görülmektedir. Dolayısıyla hadis âlimlerinin mürsel hadis yaklaşımı çok sayıda eserde ayrıntılı bir şekilde işlenirken usûl âlimlerinin bu konudaki yaklaşımlarına ise sadece atıf yapmakla yetinilmiştir. Nitekim çoğu eserde mürsel hadisin Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes başta olmak üzere Hanefî ve Mâlikî usûlcülerce kabul edildiği belirtilmekte, bu konudaki yaklaşımlarını ortaya koyacak bilgilere ise yer verilmemektedir. Hâlbuki usûl âlimlerinin konuyla ilgili özgün görüş ve önerileri bulunmaktadır. Usûl âlimlerinin hadis ve sünnete yaklaşımlarına dair ülkemizde yapılan bilimsel çalışmalar ise henüz istenilen düzeye ulaşabilmiş değildir.

Bu çalışma Hanefî ve Mâlikî fıkıh usûlünde kaleme alınmış olan temel eserlerden hareketle usûl âlimlerinin mürsel hadis konusundaki yaklaşımını ortaya koymayı hedeflemekte ve bu yönüyle bir nebze de olsa hadis alanına katkı sunmayı amaçlamaktadır. Zira usûl âlimlerinin mürsel hadisin tanımından tutun da delil olma yönünden değerine kadar hadisçilerden tamamen farklı bir bakış açısı ortaya koydukları görülmektedir. Bu bakış açısının hadis alanındaki problemleri çözmeye katkı sağlayacağı aşikardır. Bu nedenle de çalışmamızda Hanefî ve Mâlikî usûl âlimlerinin mürsel hadis yaklaşımı ana hatlarıyla verilmeye çalışılmıştır. “Usûlcüler” veya “usûl âlimleri” tabirinin Usûli'd-dîn ile karıştırılabileceğinin farkındayız. Buna rağmen “fıkıh usûlü” âlimleri yerine “usûl âlimleri” tabirini kullanmamızın nedeni Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039) ve Pezdevî gibi kelimelerle ilgilenecek âlimlerin de çalışmamızda yer alması ve usûl âlimleri tabirinin her iki kesimi de kapsayabileceğini düşünmemizden kaynaklanmaktadır.

1. Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadis Tanımı

Hadis âlimleri mürsel hadisi, tabîinden birilerinin -ister tâbînin büyüklerinden (kibâr-ı tâbîinden) isterse de tâbînin küçüklerinden (sıgâr-ı tâbîinden) olsun fark etmez- “قَالَ رَسُولُ اللَّهِ” diyerek rivayet ettiği hadis şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiş ve âlimler arasında şöhret bulmuştur.¹ Usûl âlimleri, hadisçilerin aksine mürsel hadisi, isnadında kopukluk bulunan hadis şeklinde tanımlamışlardır.²

¹ Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986), 51.

² Ebu'l-Beka Takıyyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ali İbnu'n-Neccâr el-Futûhî el-Hanbelî, *Şerhu'l-kevkebi'l-munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezîh Hammâd (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1993), 2/574.

Düşen ravinin sahabe, tabîî, tebe-i tabîî veya başka bir tabakadan olması fark etmez.³ Onlara göre mürsel, senedinin herhangi bir yerinde kopukluk bulunan ve kişinin kendisinden hadis işittiği kimseyi atlayarak rivayette bulunduğu hadistir.⁴ İmam Nevevî mürsel tabirinin, Hatîb Bağdâdî dâhil olmak üzere fukahâ ve usûl âlimleri tarafından munkatı anlamında kullanıldığını dile getirmiştir.⁵ Âmidî (ö. 631/1233) ise mürsel için Hz. Peygamber'e mülâkî olmayan birinin “ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ” diyerek rivayette bulunmasıdır şeklinde bir tanımlama yapmıştır.⁶

Şîrâzî (ö. 476/1083) haber-i vahidleri müsned ve mürsel olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁷ Onun yapmış olduğu bu taksim, mürselin munkatı anlamında kullanıldığının açık bir göstergesidir.

Sonuç olarak usûl âlimlerinin büyük çoğunluğu, hangi tabakada olursa olsun Hz. Peygamber'le karşılaşmamış birinin “ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ” diyerek rivayet ettiği hadise, mürsel demişlerdir. Böylece onlar isnaddaki her türlü kopukluk için mürsel tabirini kullanmışlardır. Bu da onların mürseli, munkatı anlamında kullandıklarını göstermektedir.

2. Hanefî Usûlcülerin Mürsel Hadis Yaklaşımı

Usulcülerin her türlü inkıtayı kapsayacak şekilde tanımladığı mürsel hadisle ilgili yaklaşım farklılıkları bu tür hadislerin hücciyeti etrafında şekillenir. Bu kısımda öncelikle Hanefiler nezdinde mürsel hadislerin hücciyeti ve bu tür hadislerle amelin imkânı meselesi üzerinde durulacaktır.

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiği kaynaklarda aktarılmaktadır.⁸ İmam Ebû Hanîfe'ye göre hadisi mürsel olarak rivayet eden ravinin âdil olması durumunda mürsel hadisin kabul edileceği ve onunla amel etmenin de vacip olduğu

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti suneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Hîşt (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 35; İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 51.

⁴ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 2/143; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İzv İnaye (Dimeşk: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1999), 1/173; Rıdvan Kalaç - Hayrullah Engin, “Mürsel ve Müdelles Rivâyetler - İbnü'l-Mibred El-Makdisî (ö.909/1503) Özelinde-”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), 55-56.

⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Muslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1972), 1/30.

⁶ Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1985), 2/123.

⁷ Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Luma fi usûli'l-fikh* (Yy: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 72.

⁸ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 55; Nevevî, *Takrîb*, 35; Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân b. Ebibekr b. İbrahim el-İrâkî, *Şerhu't-Tefsîri ve't-Tezkire*, thk. Abudllatif el-Hemim, Mahir Yasîn Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/205-206; Muhammed b. Suleymân b. Sa'd b. Mesud er-Rumî el-Hanefî Ebû Abdullahel-Kafiyecî, *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser*, thk. Ali Zevin (Riyad: Mektebetu'l-Ruşd, 1987), 172; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984), 10/136.

zikredilmektedir.⁹ Ebû Hanîfe'den sonra gelen Hanefî usûlcüler de mürsel hadisin kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bu konuda onların, sahabe mürseli ile diğer tabakalarda yer alan tâbiî ve tebe-i tâbiînün mürselleri arasında bir fark gözetmedikleri görülmektedir. Pezdevî (ö. 482/1089), İnkıtâ'ı zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırır. Zâhirî inkitânın mürsel haberleri ihtiva ettiğini açıkladıktan sonra mürsel haberleri dört kısma ayırır:

1. Sahabe mürseli
2. Tabiîn ve tebe-i tabiînün mürselleri (ikinci ve üçüncü tabakada yer alan kimselerin mürselleri)
3. Âdil kimselerin herhangi bir asırda rivayet ettikleri mürseller
4. Muttasıl ve mürsel olmak üzere iki farklı vecihle rivayet edilenler¹⁰

Sahabe mürselinin hücciyeti hususunda Pezdevî, “أما القسم الأول فمقبول بالإجماع” (birinci kısımdakiler icmâ ile makbuldür) diyerek ilk kısımda zikrettiği sahabe mürselinin kabulü hususunda icmâ bulunduğunu beyan etmiştir.¹¹

Tabiîn ve tebe-i tabiînün mürsellerine gelince, bu tür mürsellerin de hüccet olduğu dile getirilmiştir. İsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) sahabe, tabiî, tebe-i tabiî ve ayrıca her asırda hadis ilmindeki yetkinliği ile bilinen âlimlerin mürsel rivayetlerini kabul; yetkinliği bulunmayan kimselerin mürsel rivayetlerini ise reddettiği aktarılmıştır.¹² Hanefî usûlcüler senetten düşürülen ravinin bilinmemesini, hadisin hüccet olarak kabul edilmesine bir engel olarak görmezler. Zira hadisi mürsel olarak rivayet eden kimsenin sika olması rivayetin kabulü için yeterlidir. Onlar bilinmeyen ravinin zayıf olma ihtimalinden çok, hadisi mürsel olarak rivayet eden ravinin sika olmasıyla ilgilenirler. Çünkü onlara göre asıl gerekli olan, senetten düşürülen kişinin kim olduğunun tespit edilmesi değil, adâleti bilinen kimsenin taklit edilmesidir.¹³ Dolayısıyla adâlet sahibi sika raviyi taklit edip, rivayeti hüccet olarak kabul etmek gerekir.

Üçüncü kısımda zikredilen yani dördüncü asır ve sonrasında âdil bir ravinin rivayet ettiği mürsel rivayetlerle ilgili olarak farklı görüşler öne sürülmüştür. Kimileri bu tür kimselerden âdil olanların rivayetlerini kabul ederken, kimileri ise kabul edilmemesi gerektiğini öne sürmüşlerdir.¹⁴

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, thk. Mahir Yasin el-Fahl (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011), 2/185; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2014), 115.

¹⁰ Fâhru'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'l-Bezdevî /Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl*, thk. Sait Bektaş (Medine-Beyrut: Dâru's-Sirac-Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2014), 390.

¹¹ Pezdevî, *Usûl*, 390; Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaaddin el-Buhârî el-Hanefî, *Keşfu'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3/4.

¹² Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber (Katar: Metabiû Doha el-Hadise, 1984), 435.

¹³ Pezdevî, *Usûl*, 390, 393.

¹⁴ Pezdevî, *Usûl*, 393.

Dördüncü kısımda zikrettiğimiz, bir yönüyle muttasıl başka bir yönüyle mürsel olarak gelen rivayetlerle ilgili usûl âlimleri, müsned rivayetin ravisinin âdil ve zabt sahibi olması durumunda ona göre hüküm verilmesi gerektiğini ve onun hüccet olarak alınacağını dile getirmişlerdir.¹⁵

Hanefî fakihlerinden Cessâs (ö. 370/981) ise mürsel rivayetlerle ilgili şu hususlara değinmektedir:

”مَذْهَبُ أَصْحَابِنَا: أَنَّ مَرَّاسِيْلَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ مَقْبُولَةٌ. وَكَذَلِكَ عِنْدِي: قَبُولُهُ فِي أَتْبَاعِ التَّابِعِينَ، بَعْدَ أَنْ يُعْرَفَ بِإِسْرَارِ الْحَدِيثِ عَنِ الْعُدُولِ الثَّقَاتِ.“

“Ashâbımızın görüşü sahabe ve tabiîn mürsellerinin makbul olduğu yönündedir. Kanaatimce Adil ve sika kimselerden irsalde buldukları bilinen tebe-i tabiînin mürselleri de aynı şekilde kabul edilmelidir.”¹⁶

Görüldüğü üzere o, sahabe ve tabiînin mürsel rivayetlerinin makbul olduğunu dile getirir ve bunu mezhebin görüşü olarak sunar. Ayrıca tebe-i tabiînin mürselleri ile ilgili kendi kanaatini de dile getiren Cessâs'a göre, sika ve âdil kimselerden rivayette bulunmakla bilinenlerin hadisleri kabul edilmelidir. Cessâs'ın yukarıdaki ifadelerinden tebe-i tabiînin mürsellerinin sadece kendisi tarafından kabul edildiği zannedilebilir. Fakat bunun böyle olmadığı Cessâs'ın şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

”وَالصَّحِيْحُ عِنْدِي، وَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مَذْهَبُ أَصْحَابِنَا: أَنَّ مُرْسَلَ التَّابِعِينَ وَأَتْبَاعِهِمْ مَقْبُولٌ، مَا لَمْ يَكُنْ الرَّوَايِ مَنْ يُرْسَلُ الْحَدِيثَ عَنْ غَيْرِ الثَّقَاتِ، فَإِنَّ مَنْ اسْتَجَارَ ذَلِكَ لَمْ تُقْبَلْ رَوَايَتُهُ“

“Ashabımızın ortaya koyduğu ve benim de doğru bulduğum görüş: Hadisi rivayet eden ravinin sika olmayan kimselerden irsalde bulunmayan biri olması halinde, tabiîn ve tebe-i tabiînin mürsellerinin kabul edilmesidir. Çünkü sika olmayan kimselerden irsalde bulunmakta bir sakınca görmeyenlerin mürsel rivayetleri kabul edilmez.”¹⁷

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Hanefî usûlcülere göre -tabiî olsun tebe-i tabiî olsun fark etmez- hadisi mürsel olarak rivayet eden ravi, sadece sika kimselerden irsalde bulunan birisi ise rivayeti kabul edilir. Zayıf ravilerden de irsalde bulunmada bir sakınca görmeyen kimselerin rivayetleri ise reddedilmiştir.¹⁸

Cessâs, dördüncü asır ve sonrasında yer alan kimselerin mürsel rivayetleriyle ilgili ihtilafa da değinmektedir. Kimi Hanefî âlimler, toplumda meydana gelen bozulma, sıdk ve emanet ortamının kaybolması, toplumda yalanın olabildiğince yayılması gibi durumları göz önünde bulundurarak, dördüncü asır ve sonrasındaki mürsel rivayetlerin kabul edilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Buna göre dördüncü asır ve sonrasında sadece sıdk, adâlet ve emanetiyle şöhrat bulan kimselerin

¹⁵ Abdulâziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3, 12.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizaretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/145.

¹⁷ Cessâs, *Fusûl*, 3/147.

¹⁸ Cessâs, *Fusûl*, 3/146.

rivayetlerinin kabul edileceği dile getirilmiştir.¹⁹ Debûsî (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-Edille* isimli eserinde, meçhul olan kimselerin rivayetinin ancak selef âlimlerinin kendilerinden rivayette bulunup o rivayetle amel etmiş olması kaydıyla kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Günümüzde ise yalanın yaygın olması ve toplumsal bozulma sebebiyle adâleti ortaya koyulmadığı müddetçe, meçhul kimselerin rivayetinin kabul edilmemesi gerektiğini bildirmektedir.²⁰ Yaşadığı dönem göz önüne alındığında 4. asır ve sonrası için bu şartı koştugu anlaşılmalıdır.

Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) ise kendi döneminde irsalde bulunan bir kimsenin din âlimi olması durumunda, tıpkı müsned rivayetinin kabul edildiği gibi mürsel rivayetinin de kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Fakat âlimler tarafından sadece müsned rivayetleri kabul edilen kimsenin ise mürsel olarak rivayet ettiği hadisler reddedilmelidir. Dolayısıyla onun ravileri şu şekilde kategorize ettiği söylenebilir:

1. İlim ehline müsned rivayetlerinin kabul edildiği gibi mürsel rivayetlerinin de kabul edildiği kimseler

2. Sadece müsned rivayetlerinin kabul edilip mürsel rivayetlerinin reddedildiği kimseler

Buna göre birinci kısımda yer alanların mürsel rivayetleri makbul, ikinci kısımda yer alanların mürsel rivayetleri ise merdud sayılmıştır.²¹ Onun *el-Mücmel ve'l-Müfesser* adlı eserinde “المُرْسَلُ أَقْوَى” (benim nezdinde mürsel hadis müsned hadisten daha kuvvetlidir) demek suretiyle mürsel rivayetleri müsned hadislerle öncelediği zikredilmektedir.²² Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ise dönem fark etmeksizin âdil olan herkesin mürsel rivayetlerinin kabul edilmesinden yanadır.²³ Ayrıca onun, müsned rivayetleri makbul görülen kimselerin mürsel rivayetlerinin de makbul görülmesi gerektiğini belirttiği kaynaklarda aktarılmaktadır.²⁴

Serahsî (ö. 483/1090), ikinci ve üçüncü asrın mürselleri ile ilgili olarak “âlimlerimiz nezdinde ikinci ve üçüncü asrın mürselleri hüccettir”²⁵ diyerek kendisinden önceki Hanefî usûlcülerin bu

¹⁹ Cessâs, *Fusûl*, 3/145. Cessâs'ın mürsel hadis yaklaşımıyla ilgili ayrıca bk. Nejla Hacıoğlu, “*el-Fusûl fi'l-Usûl*” isimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlimindeki Yeri, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2010) 162-178; Ali Duman-Abdullah Önder, “Cessâs'a Göre Mürsel Haber ve Değeri”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 9 (2021) 188-129.

²⁰ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî el-Hanefî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), s. 182; Debûsî'nin mürsel hadis yaklaşımıyla ilgili ayrıca bk. Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2014), 106-109.

²¹ Cessâs, *Fusûl*, 3/146; Pezdevî, *Usûl*, 393.

²² Cessâs, *Fusûl*, 3/146. Îsâ b. Ebân'ın mürsel hadis yaklaşımıyla ilgili ayrıca bk. Mehmet Sadık Akgündüz, *Îsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı*, (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 75-76; Yunus Yazıcı, *Îsâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2017) 162-168.

²³ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, 3/10; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 200.

²⁴ Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1953), 1/363.

²⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/360.

konudaki yaklaşımlarına yer vermektedir. Dördüncü asır ve sonrası mürsel rivayetlerin kabulü için ise hadisi irsal eden ravinin, sadece âdil ve sika kimselerden irsalde bulunan biri olması gerektiğini vurgulamıştır.²⁶ Mürsel olarak gelen rivayetın senedi sağlam²⁷ olup, hadisi mürsel olarak rivayet eden ravi de güvenilir, âdil ve sika bir kimse olursa, hadis kabul edilip delil olarak kullanılmaktadır.²⁸

İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457), ikinci ve üçüncü neslin mürsel rivayetlerinin kabulü hususunda herhangi bir şüphenin olmadığını dile getirmiş ve bu nesillerin mürsel rivayetlerinin mutlak olarak kabul edildiğini açıklamıştır. Ayrıca o, dördüncü ve sonraki nesillerin mürsel rivayetleri hususunda, mezhepte tercih edilen görüşün, bunların kabul edilmesi yönünde olduğunu aktarmaktadır.²⁹

İlk üç neslin mürsel rivayetlerinin kabulü için zikredilen delillerin başında, icmâ gelmektedir. Mürsel hadisin kabulü hususunda, icmânın var olduğu daha sonra ise İmam Şâfiî'nin icmâa muhalefet ederek mürsel hadisi reddettiği dile getirilmiştir. Konuyla ilgili olarak Ebû Dâvûd şu açıklamayı yapmaktadır:

“İmam Şâfiî bu hususta görüş bildirene kadar mürsel hadisler, Sufyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve el-Evzâi gibi âlimler başta olmak üzere geçmiş âlimlerce hüccet olarak kabul edilmekteydi.”

Ebû Dâvûd'un bu açıklamasından mürsel hadislerin önceleri hüccet olarak kabul edildiği ve ilk itirazın İmam Şâfiî tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Dâvûd, bu sözün devamında başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere daha sonra gelen âlimlerin bu konuda İmam Şâfiî'ye tabi olduklarını zikretmiştir.³⁰ İbn Abdilberr de (ö. 463/1071) benzer bir iddianın, Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) tarafından dile getirildiğini aktarmıştır.³¹ Yaptığımız araştırma neticesinde İmam Şâfiî'den önce yaşamış âlimlerin de mürsel hadislerle ilgili çeşitli eleştirilerde bulunduğu tespit edilmiştir. Senedinde inkîtâ bulunan hadislere itirazda bulunup bu tür rivayetleri eleştiren kimselere şu isimler örnek olarak verilebilir: İbn Abbas (ö. 68/687),³² İbn Sîrîn (ö. 110/729),³³ İbn

²⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/363.

²⁷ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî İbnu'l-Humâm el-Hanefî, *Fethu'l-kadîr* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/128.

²⁸ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Yy: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 2/290; İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/298.

²⁹ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, 10/44; İbnu'l-Humâm'ın mürsel yaklaşımına dair ayrıca bk. Bekir Özudoğru, İbnu'l-Humâm'ın Fethu'l-Kadîr'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 70-74.

³⁰ Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eşas b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke fî Vasfi Sunenihî*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebetu'l-İslamî, 1984), 25.

³¹ Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vizaretu Umumi'l-Evkaf veş-Şuûnül-İslamiyye, 1967), 1/14.

³² Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 1/13.

³³ Muslim *Sahîh*, 1/15.

Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124/742),³⁴ Abdullah b. el-Mubârek (ö. 181/797)³⁵ ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813).³⁶ Kaynaklarda, Şu'be (ö. 160/776), Evzâî (ö. 157/774), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) gibi âlimlerin de mürsel hadisi kabul etmediği aktarılmıştır.³⁷ Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin icmâa muhalefet ettiği iddiasına temkinli yaklaşmak daha doğru olacaktır. Nitekim konuyla ilgili olarak Selahattin Polat da ilk iki nesil zamanında irsâlin yaygın olduğunu belirtmekte fakat icmâ iddiasının gerçekte bağdaşmadığını dile getirmektedir.³⁸

Cessâs ve Serahsî, haber-i vahidin hücciyetine delil teşkil eden ayet ve hadislerin mürsel hadislerin hücciyetine delil teşkil ettiğini bildirmekte ve mürsel rivayetlerin hüccet olarak kullanılmasında bir beis olmadığını dile getirmektedir.³⁹ Sahabe ve tabiîn zamanında da irsâl amelîyesinin yoğun olduğuna dikkat çeken Hanefî usûlcülerin, bu durumu mürsel hadislerin hücciyetine yordukları görülmektedir.⁴⁰ Ayrıca mürsel hadisler muanan hadislerle kıyas edilerek hücciyeti ispat edilmeye çalışılmıştır. Zira ravinin karşılaşmış olduğu birinden, "an" lafzıyla yaptığı hadis aktarımı kabul edilmektedir. Nitekim muanan hadisi rivayet eden ravi, sema lafzı kullanmamaktadır. Dolayısıyla mürsel hadiste de olduğu gibi ravinin, hadisi bir başkasından da duyma ihtimali mevcuttur. Bu ihtimale rağmen muanan hadisin kabulünde fukaha arasında bir ittifak söz konusudur. onlara göre her iki hadiste de aynı ihtimal bulunduğu göre birini kabul edip diğerini reddetmek doğru olmaz.⁴¹ Mürsel hadisin hücciyetini savunanlara göre âdil bir ravinin, herhangi bir açıklama yapmadan zayıf bir raviden irsalde bulunması düşünülemez. Zira bu durumda kendi adaletiyle ilgili şüpheler oluşacaktır. Kimi Hanefî usûlcülerin,⁴² mürsel hadisi, müsned hadise öncelikle de bu sebepten kaynaklanmaktadır. Çünkü hadisi mürsel olarak rivayet eden kimse, rivayette bulunup ismini zikretmediği kimsenin güvenilirliğini üstlenmiş yani uhdesine almış bulunmaktadır. Hadisi müsned olarak rivayet eden kimse ise ravinin sika olup olmadığını araştırmacıya havale etmiştir.⁴³

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammad el-Ukaylî el-Mekkî, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, thk. Abdulmutî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 1/102

³⁵ Muslim *Sahîh*, 1/15.

³⁶ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *en-Nuket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc (Riyad: Edvâu's-Selef, 1998), 1/494.

³⁷ Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiu't-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1986), 70.

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 118-121.

³⁹ Cessâs, *Fusûl*, 3/147-14; Serahsî, *Usûl*, 1/360.

⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/360-361; Abdulâziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3,4-6.

⁴¹ Cessâs, *Fusûl*, 3/153.

⁴² Cessâs, *Fusûl*, 3/146.

⁴³ Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mâlikî el-Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl fî İhtiyari'l-Mahsul fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 379-380.

Sonuç olarak, Hanefî usûlcülerin ilk üç neslin mürsel rivayetlerini kabul ettikleri görülmektedir. Dördüncü ve sonraki nesillerin mürsel rivayetlerini ise ravinin sika olmasına; yani adalet ve zabt sıfatlarını taşımasına bağlamışlardır.⁴⁴

3. Mâlikî Usûlcülerin Mürsel Hadis Yaklaşımı

Mâlikî usûl âlimleri de diğer usûlcüler gibi mürsel hadisi, senesinde inkitâ bulunan hadis şeklinde tanımlamışlardır.⁴⁵ Mâlikî mezhebinin kurucusu olan Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiği kaynaklarda aktarılmaktadır.⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Sunen*'ini tanıtmak için Mekke ehline göndermiş olduğu risâlede, önceleri mürsel hadislerle âlimlerin ihticacda bulunduğunu belirtmekte ve bu âlimlere örnek verirken de Sufyan es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Evzaî gibi isimleri zikretmektedir.⁴⁷ Hâkim Nîsâbûrî ise, İmam Mâlik'in mürsel hadisleri zayıf addettiğini ve hüccet olarak kabul etmediğini dile getirmiştir.⁴⁸ Fakat İmam Mâlik'ten nakledilen meşhur görüş, onun mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiği yönündedir.⁴⁹ Nitekim İbn Abdilberr, konu ile ilgili olarak şu hususları dile getirmiştir:

”وَأَصْلُ مَذْهَبِ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ وَالَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ أَصْحَابِنَا الْمَالِكِيِّينَ أَنَّ مُرْسَلَ النَّقْعَةِ يَجِبُ بِهِ الْحُجَّةُ وَيَلْزَمُ بِهِ الْعَمَلُ كَمَا يَجِبُ بِالْمُسْنَدِ سِوَاهُ“

“İmam Mâlik'in ve Mâlikî ashabımızın çoğunluğunun asıl görüşü, müsned haberlerle ihticacda bulunup amel etmenin gerekli görüldüğü gibi aynı şekilde sika kimsenin mürsel rivayetleriyle de ihticacda bulunmanın vacip ve onlarla amel etmenin de gerekli olduğu yönündedir.”⁵⁰

İbn Abdilberr'den aktarmış olduğumuz bilgilerden hareketle, İmam Mâlik'in mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiği ortaya çıkmaktadır. Fakat İmam Mâlik, hadisi mürsel olarak rivayet eden ravinin sika olması gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca ravinin sika olması durumunda, mürsel hadisle amel etmenin vacip olduğu Mâlikî ashabi tarafından da belirtilmiştir. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde, ravi sika ise müsned hadiste olduğu gibi mürsel hadis ile de ihticac edilmesi gerekmektedir.

⁴⁴ Hanefî usûlcülerin mürsel hadis yaklaşımıyla ilgili ayrıca bk. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2018), 98-116.

⁴⁵ Ebu'l-Velîd Suleymân b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. İmran Ali el-Arabî, Camiatu'l- Markib, Libya 2005), 2/538.

⁴⁶ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 55; Nevevî, *Takrîb*, 35; İrâkî, *Şerhu't-tebsira*, 1/205-206; Kafiyecî, *Muhtasar*, 172; Ebû Hafs Mahmud b. Ahmed b. Mahmud et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadis* (Kahire: Mektebetu'l-Ma'arif, 2010), 89.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, *Risâle*, 25.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Medhal fi usûli'l-hadis* (Halep: Muhammed Rağîb et-Tebbağ Mektebetuhu'l-İlmiyye, 1932), 12.

⁴⁹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimât ve'l-mumehhidât*, Tkh. Muhammed Huçî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 3/327; İmam Mâlik'in mürsel hadis yaklaşımına dair ayrıca bk. Muhammed Sâlih Câbir, Hatem Dâvud Bay, “Huciiyyetu'l-hadisi'l-mürsel inde'l-îmâm Mâlik b. Enes”, *Ulumu's-Şeriatî ve'l-Kânûn*, 33/2, (Ürdün 2006) 429-438.

⁵⁰ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1/2.

Prensip gereği, sadece sika kimselerden rivayette bulunanların mürsel rivayetlerinde bir beis görülmemiştir. İrsal hususunda asıl itibara alınan ise muhaddisin durumudur. Eğer kendisi sika olup yalnızca sika kimselerden rivayette bulunan biriyse hem müsned hem de mürsel rivayetlerinin kabulü vacip görülmüştür. Eğer ravi zayıf kimselerden rivayette bulunup bu konuda müsamahakâr davranıyorsa rivayetleri hususunda tevakkuf edilir ve irsalde bulunduğu kişinin ismini zikretmediği müddetçe mürsel rivayetleriyle amel edilmez.⁵¹

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hâkim Nîsâbûrî, İmam Mâlik'in mürsel hadisleri zayıf addettiğini ve hüccet olarak kabul etmediğini aktarmıştı.⁵² Hâkim Nîsâbûrî'nin bu iddiasının aksine, İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eseri incelendiğinde, eserinde çok sayıda mürsel rivayete yer verdiği ve bu rivayetleri hüccet olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu da söz konusu iddianın gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Konuyu somutlaştırmak adına birkaç örnek zikretmek yerinde olacaktır.

Örnek 1: Şuf'a (Komşuluk Hakkı) Hadisi

"حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «قَضَى بِالشُّفْعَةِ، فِيمَا لَمْ يُفَسِّمْ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ، فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُدُودُ بَيْنَهُمْ فَلَا شُفْعَةَ فِيهِ»⁵³

Zikredilen bu hadis, komşuluk hakkıyla ilgili olup *Muvatta*'da yer alan mürsel rivayetlerdendir. Zira Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/712-13) tabîinden olup Hz. Peygamber'i görmemiştir. Dolayısıyla doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmiş olduğu bu hadis, mürseldir. Hadisin sonunda İmam Mâlik'in "nezdimizde hakkında ihtilaf bulunmayan sünnet bu şekildedir" sözü de⁵⁴ süregelen bir uygulamaya yani Medine ehlinin uygulamasına da işaret sayılabilir. Görüldüğü üzere İmam Mâlik, mürsel olarak rivayet ettiği bu hadisle amel etmekte bir beis görmemiştir.

Örnek 2: Şahitle Beraber Yemin Etme Hadisi

"قَالَ مَالِكٌ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَضَى بِالْبَائِمِينَ مَعَ الشَّاهِدِ»⁵⁵

⁵¹ İbn Abdilberr, *Temhid*, 1/17.

⁵² Hâkim en-Nîsâbûrî, *Medhal*, 12.

⁵³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985), "Şuf'a", 1. Abdurrahman b. Avf'dan aktarıldığına göre Hz. Peygamber, "Ortaklar arasında taksim edilemeyen (gayrimenkul) mallarda şufa hakkına hükmetti. Aralarında sınır bulunduğu zaman ise şufa hakkı olmaz."

⁵⁴ Mâlik, "Şuf'a", 1.

⁵⁵ Mâlik, *Muvatta*, "Akdiye" 5. Ca'fer b. Muhammed babasından aktardığına göre Hz. Peygamber: "Şahitle beraber yemine dayanarak hüküm verdi."

Hz. Peygamber'in şahitle beraber yemin edilmesine hükmettiğini bildiren bu hadis, İmam Mâlik tarafından mürsel olarak rivayet edilmiş ve *Muvatta* adlı eserinde yer almıştır. Hadisin müsned tariklerine baktığımızda, sened zincirinde sahabeden Câbir b. Abdillâh'ın (ö. 78/697) düşürüldüğünü görmekteyiz.⁵⁶ Ayrıca İmam Mâlik, bu hadisle amel edilmesini de gerekli görmüştür.⁵⁷ Dolayısıyla İmam Mâlik'in, mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Örnek 3: Hayvanlar Tarafından Verilen Zararların Hükümüyle İlgili Hadis

"عَنْ مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حَرَامِ بْنِ سَعْدِ بْنِ مُحِيسَةَ، أَنَّ نَافَةَ لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ دَخَلَتْ حَائِطَ رَجُلٍ فَأَفْسَدَتْ فِيهِ. فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّ عَلَى أَهْلِ الْحَوَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ، وَأَنَّ مَا أَفْسَدَتْ الْمَوَاشِي بِاللَّيْلِ ضَامِنٌ عَلَى أَهْلِهَا»⁵⁸

Berâ' b. Âzib'in (ö. 71/690) devesinin bir bahçeye girip zarar vermesi sebebiyle Hz. Peygamber'in verdiği hükmü ifade eden bu hadis, *Muvatta*'nın bütün ravileri tarafından mürsel olarak rivayet edilmiştir.⁵⁹ Ayrıca bu kıssayı aktaran Harâm b. Sa'd b. Muhayyisa, hadisi Berâ' b. Âzib'ten işitmemiştir.⁶⁰ İmam Mâlik, mürsel olarak rivayet ettiği bu hadise *Muvatta* adlı eserinde yer vermiş ve onunla amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶¹

Yukarıda zikredilen örneklerde görüldüğü üzere, İmam Mâlik, mürsel hadisleri rivayet edip onlarla amel etmiştir. Bu da onun mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiğinin delilidir. Ayrıca *Muvatta* şarihlerinden Zurkânî (ö. 1122/1710), eserinde, Mâlikî fakihlerinden Ebû Bekr el-Ebherî'nin (ö. 375/986) *Muvatta*'da yer alan hadislerle ilgili şu değerlendirmelerine yer vermiştir:

"*Muvatta*'da yer alan toplam hadis sayısı 1720 olup; bunlardan 600 tanesi müsned, 222 tanesi mürsel, 613 tanesi mevkûf ve 285 tanesi de maktû hadistir."⁶²

Bu taksim göz önünde bulundurulduğunda, *Muvatta*'da çok sayıda mürsel hadisin yer aldığı görülmekte, ayrıca Hâkim Nîsâbü'rî'nin söz konusu iddiasının pratikle de uyuşmadığı ortaya çıkmaktadır. Suyûtî (ö. 911/1505), *Muvatta*'da yer alan mürsel hadislerin hem İmam Mâlik tarafından hem de onunla aynı görüşte olan diğer âlimlerce hüccet olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Ayrıca o, bu eserde yer alan mürsel rivayetler için şunları dile getirmektedir:

⁵⁶ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 2/134.

⁵⁷ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 1/3.

⁵⁸ Mâlik, "Akdiye", 37. Harâm b. Sa'd b. Muhayyisa'nın aktardığına göre, Berâ' b. Âzib'e ait bir deve bir adamın bahçesine girip zarar verdi. Hz. Peygamber: "Bahçe sahiplerinin gündüzleyin bahçelerini korumalarına hükmedip hayvanların geceleyin verdiği zararın ise hayvan sahiplerine ait olduğuna karar verdi."

⁵⁹ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 11/81.

⁶⁰ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz Ebû Hâtim el-Bustî, *es-Sikât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/106.

⁶¹ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 1/3.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zurkânî, *Şerhu'l-Muvatta*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetu's-Sekafetu'd-Diniyye, 2003), 1/61.

“Mürsel rivayetler bize göre de hüccet sayılır. Zira âdidı bulunan mürsel hadisleri biz de kabul ederiz. Nitekim Muvatta’da yer alıp da âdidı bulunmayan hadis yoktur. Bu nedenle doğru olan Muvatta’nın istisnasız sahih olduğudur.” Bunun yanı sıra İmam Mâlik’in mürsel olarak aktarmış olduğu hadislerin başka tariklerle müsned olarak rivayet edildiği nakledilmektedir.⁶³

Mâlikî fakihlerden İbnu’l-Kassâr (ö. 397/1007) İmam Mâlik’in, ravinin âdil olması kaydıyla mürsel rivayetleri hüccet olarak kabul ettiğini belirtmiştir.⁶⁴ Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) aktardığına göre Mâlikî fakihlerinden Kadî Abdulvehhâb’ın (ö. 422/1031) *el-Mulahhas* isimli eserinde belirttiği gibi İmam Mâlik’in mürsel hususunda izlemiş olduğu yol; ravi dikkatli biri olup aynı zamanda âdil ise mürsel rivayetlerinin mutlak olarak kabul edilmesi yönündedir.⁶⁵ Mâlikî fakihlerinin önde gelen âlimlerinden Bâcî (ö. 474/1081) ise sadece sika kimselerden irsalde bulunduğu bilinen kimselerin mürsel rivayetlerinin, başta İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Saîd b. el-Museyyeb ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) olmak üzere, fukahânın büyük çoğunluğu tarafından kabul edildiğini ve İmam Mâlik’in de bu görüşte olduğunu dile getirmektedir.⁶⁶ İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Mu’tezile’nin büyük bir çoğunluğunun mürsel rivayetleri hüccet olarak kabul ettiği kaynaklarda ayrıca aktarılmıştır.⁶⁷

Mâlikî mezhebinde, mürsel hadisin hücciyeti kabul edilmekle beraber farklı birtakım görüşlerin de bulunduğu belirtilmelidir. Örneğin bir grup Mâlikî ashabı mürsel hadisleri müsned hadislerle öncelikle belirtmektedir. Bu düşüncede olanların gerekçelerini şu şekilde açıklamak mümkündür: Hadisi mürsel olarak rivayet eden kimse, rivayette bulunup ismini zikretmediği kimsenin güvenilirliğini üstlenmiş yani uhdesine almış bulunmaktadır. Hadisi müsned olarak rivayet eden kimse ise ravinin sika olup olmadığını araştırmacıya havale etmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla hadisi mürsel olarak rivayet eden sika kimse, bir nevi hadisin sıhhatine kefil olmaktadır. Bu nedenle de müsned hadislerden daha evlâ olduğu belirtilmiştir.

Mâlikî ashabından bir grup ise mürsel hadis ile müsned hadis arasında hücciyet bakımından bir farkın olmadığını dile getirmiştir. Mâlikî mezhebinden bu görüşü savunan fakihlere, Ebu’l-

⁶³ Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tenvîru’l-Havâlik* (Lubnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 7. Mâlik’in mürsellersi ve Muvatta’daki mürsel rivayetler için bk. Rahile Yılmaz, *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta’daki Mürsel Rivâyetler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2014) 189-192

⁶⁴ Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed İbnu’l-Kassâr el-Bağdâdî el-Mâlikî, *el-Mukaddime fî usûli’l-fikh*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyad: Dâru’l-Ma’leme, 1999), 220.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fikh* (Kahire: Dâru’l-Ketbî, 1994), 6/352.

⁶⁶ Bâcî, *İhkâmu’l-Fusûl*, 1/538-539.

⁶⁷ Ebu’l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mâlikî el-Karâfî, *Nefâisu’l-usûl fî şerhi’l-mahsûl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Mavved (Riyad: Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, 1995), 7/3014; Karâfî, *Şerhu Tenkihi’l-Fusûl*, 295.

⁶⁸ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 1/3.

Ferec Amr b. Muhammed el-Mâlikî (ö. 330/941) ile Ebû Bekr el-Ebherî (ö. 375/986) örnek olarak verilebilir.⁶⁹

Mâlikî'lerden diğer bir grup ise hadis ve fıkıh ehline kabulü ve hüccet olarak kullanılması gerektiği hususunda ittifak bulunan müsned hadislerin, hükmü ve kabulü hususunda ihtilaf bulunan mürsel hadislerden ayrıcalıklı olduğunu ve daha üstün kabul edildiğini aktarmıştır. Buna göre müsned rivayetin daha üstün kabul edilmesinin nedeni, söz konusu ittifakın bulunması ve birçok kimse tarafından aktarıldığı için kişiyi tatmin eden bir güvenin oluşmasıdır. Bu, daha çok şahitlik yapmaları caiz olan kimselerden bazılarının, birtakım özelliklerinden dolayı diğer şahitlere tercih edilmesi gibidir. Sonuç itibarıyla böyle bir durumda bile mürsel hadisle amel etmek yine de vacip görülmüştür. Bu görüşü dile getirenlere, İbn Huveyz Mendâd (ö. 390/1000) örnek olarak verilebilir.⁷⁰

Bunun yanı sıra Mâlikî fakihlerden, mürsel hadisin hüccet olmadığını dile getiren âlimler de bulunmaktadır. Bu âlimlere, Ebû İshâk İsmâil el-Basrî (ö. 282/895) ile Ebû Bekr b. Cehm (ö. 329/940) örnek olarak verilebilir.⁷¹ Ayrıca Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) mürsel hadisi mutlak olarak kabul etmediği de kaynaklarda aktarılmıştır.⁷²

Yukarıda zikredilen bilgilerden hareketle İmam Mâlik'in ve Mâlikî fukahâsının büyük bir çoğunluğunun mürsel ile ilgili görüşünün, sika olan ravinin mürsel rivayetlerinin kabulü yönünde olduğunu söylemek mümkündür.⁷³ Ayrıca burada ravinin sika olması dışında farklı bir şartın da bulunduğu belirtilmelidir. O da mürsel olarak rivayet edilen hadisin, Medine ehlinin uygulamasına muhalif olmaması gerektiğidir.⁷⁴ Zira mürsel rivayetler bir yana, müsned haberlerin bile bu gerekçeyle kabul edilmediği bilinmektedir.⁷⁵

Sonuç

Usûl âlimlerinin, mürsel terimi için yapmış olduğu tanımlama, hadisçilerin tarifinden farklılık arz etmektedir. Zira onlar hadisçilerin aksine geniş bir tanımlama yapmış ve senedinde inkitâ bulunan hadisler için mürsel terimini kullanmışlardır. Bu da onların mürseli, munkatı anlamında kullandıklarını göstermektedir.

Mürsel hadisle ilgili yaptığımız bu çalışmanın sonucunda Ebû Hanîfe'nin mürsel hadisi hüccet olarak kabul ettiği görülmüştür. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'den sonra gelen Hanefî usûlcüler de

⁶⁹ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 1/4.

⁷⁰ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 1/5.

⁷¹ Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, 1/539.

⁷² Ebû Zur'a Velîyyüddîn Ahmed b. Abdîrrahîm el-İrâkî, *el-Gaysu'l-Hhâmi' şerhu şerhi Cemi'l-Cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 466.

⁷³ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 1/2; Mâlikî mezhebinin konuya yaklaşımıyla ilgili ayrıca bk. Mehmet Sırrı Şık, *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2020) 166-169.

⁷⁴ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 1/3.

⁷⁵ İbn Abdilberr, *Temhîd*, 1/6.

benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir. Nitekim onların mürsel hadis yaklaşımına bakıldığında sahabe mürseli diye isimlendirilen kısmı tartışmasız hüccet olarak kabul ettikleri tespit edilmiştir. Ayrıca onlar, tabiî ve tebe-i tabiînin mürsel rivayetlerini de kabul etmişlerdir.

İmam Mâlik'in mürsel hadis yaklaşımına bakıldığında her ne kadar onun mürsel hadisi kabul etmediği iddia edilmiş olsa da *Muvatta* adlı eseri incelendiğinde pratikte onun mürsel hadislerle amel ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca eserinde çok sayıda mürsel rivayetin yer alıyor olması da bu durumu destekler mahiyettedir. Bu da söz konusu iddianın gerçeği yansıtmadığını, pratikle uyumadığını göstermektedir. Fakat mürsel hadisin kabulü için hadisi irsal eden ravinin sika olması şart koşulmuştur.

Mürsel hadisleri kabul eden âlimler, genellikle haber-i vahidin hücciyetine delil teşkil eden ayet ve hadislerin, mürsel hadislerin hücciyetine de delil teşkil ettiğini dile getirmişlerdir. Ayrıca ilk üç neslin Hz. Peygamber tarafından övülmüş olması da mürsel hadislerin hüccet olarak kabul edilmesinde etkili olmuştur. Mürsel hadislerin kabul edilmesindeki bir diğer etken ise hem sahabe hem de tabiî devrinde irsâl amelîyesinin yaygınlığıdır. Mürsel rivayetlerin kabulü noktasında bir icmânın varlığından söz etmek mümkün olmamakla beraber bu konuda genel bir görüş birliğinin var olduğu belirtilmelidir. Bazı usûlcüler ise mürsel hadisleri muanan hadislere kıyaslayarak hücciyetini ispata çalışmışlardır. Usûlcüler arasında mürsel hadisleri, müsned hadislere önceleyenler de bulunmaktadır. Onlara göre âdil bir ravinin, herhangi bir açıklama yapmadan zayıf bir raviden irsalde bulunması düşünülemez. Zira bu durumda kendi adaletiyle ilgili şüpheler oluşacaktır. Dolayısıyla hadisi mürsel olarak rivayet eden kimse, rivayette bulunup ismini zikretmediği kimsenin güvenilirliğini üstlenmiş yani uhdesine almış bulunmaktadır. Hadisi müsned olarak rivayet eden kimse ise ravinin sika olup olmadığını araştırmacıya havale etmiştir.

Sonuç olarak Hanefî usûlcülerin, ilk üç neslin mürsel rivayetlerini kabul ettikleri görülmüştür. Dördüncü ve sonraki nesillerin mürsel rivayetlerini ise ravinin sika olmasına; yani adalet ve zabt sıfatlarını taşımasına bağlamışlardır. Mâlikî usûlcüler arasında farklı görüşler bulunmakla beraber çoğunluk tarafından sika ravinin mürsel rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Ayrıca aktarılan mürsel rivayetin Medine ehlinin uygulamasına muhalif olmaması gerektiği de unutulmamalıdır. Zira mürsel rivayetler bir yana, müsned haberlerin bile bu gerekçeyle kabul edilmediği bilinen bir durumdur.

Kaynakça

Abdulaziz el-Buharî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaaddin el-Buharî el-Hanefî. *Keşfu'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1997.

Akgündüz, Mehmet Sadık. *İsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 2. Baskı, 1985.

- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî. *Câmiu't-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl*. thk. Hamdi Abdulmecîd es-Seleî. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1986.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Halef. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. 2 Cilt. thk. İmran Ali el-Arabî. 5 Cilt. Libya: Camiatu'l- Markib, 1. Baskı, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Haneî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Baskı, 1994.
- Çakan, İsmail Lütî. *Hadis Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 33. Baskı, 2014.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ el-Haneî. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Duman, Ali-Önder, Abdullah. "Cessâs'a Göre Mürsel Haber ve Değeri". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 9 (Haziran 2021), 118-131. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1740473>.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşas b. İshâk b. Beşîr b. Şeddad b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfî Sunenihî*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 3. Baskı, 1984.
- Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Luma fî usûli'l-fikh*. Yy: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2003.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1983.
- Gül, Mutlu. *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Hacıoğlu, Nejla. "el-Fusûl fî'l-Usûl" İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Medhal fî Uusûli'l-hadîs*. Halep: Muhammed Rağîb et-Tebbağ. Mektebetuhu'l-İlmiyye, 1932.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî 'ilmi'rivâye*. thk. Mahir Yasin el-Fahl. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011.
- İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyn b. Abdirrahmân b. Ebibekr b. İbrahim. *Şerhu't-Tebîrâ ve't-Tezkire*. thk. Abudllatif el-Hemim - Mahir Yasîn Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2002.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî el-Endelusî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. 26 Cilt. Mağrib: Vizaretu Umumi'l-Evkaf veş-Şuûnil-İslamiyye, 1967.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Yy: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1983.

- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz Ebû Hâtim el-Bustî. *es-Sikât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî. *el-Mukaddimât ve'l-mumehhidât*. tkh. Muhammed Hucî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1988.
- İbnu'l-Humâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî el-Hanefî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnu'l-İrâkî, Ebû Zur'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm el-İrâkî. *el-Gaysu'l-hâmi' şerhu şerhi Cemi'l-Cevâmi'*. thk. Muhammed Tâmir Hicâzî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbnu'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed İbnu'l-Kassâr el-Bağdâdî el-Mâlikî. *el-Mukaddime fi usûli'l-fikh*. thk. Mustafa Mahdûm. Riyad: Dâru'l-Ma'leme, 1. Baskı, 1999.
- İbnu'n-Neccâr, Ebu'l-Beka Takıyyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ali İbnu'n-Neccâr el-Futûhî el-Hanbelî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezhîh Hammâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1993.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1986.
- Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mesud er-Rumî el-Hanefî Ebû Abdillâh. *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser*. thk. Ali Zevin. Riyad: Mektebetu'-Ruşd, 1. Baskı, 1987.
- Kalaç, Rıdvan-Engin, Hayrullah. "Mürsel ve Müdelles Rivâyetler - İbnu'l-Mibred El-Makdisî (ö.909/1503) Özelinde". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, (Haziran 2020), 53-72. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1162210.f>
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî. *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Mavved. 9 Cilt. Riyad: Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, 1995.
- Karâfi, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mâlikî. *Şerhu tenkihi'l-fusûl fi ihtiyari'l-Mahsul fi'l-usûl*. Dâru'l-Fikr, Beyrut 2004.
- Mahmud et-Tahhân, Ebû Hafis Mahmud b. Ahmed. *Teysîru mustalahi'l-hadis*. Mektebetu'l-Ma'arif, Kahire 2010.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985.
- Muhammed Sâlih Câbir, Hatem Dâvud Bay, *Hucciyyetu'l-hadisi'l-mürsel inde'l-imâm Mâlik b. Enes*. Ulumu'ş-Şeriati ve'l-Kânûn, 33/2 (Ürdün 2006), 429-438.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc b. Muslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts..

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Muslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1972.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti suneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman el-Hışt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Özüdoğru, Bekir. *İbnü'l- Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr'de Hadis Usûlü Meselelerine Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Pezdevî, Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlu'l-Bezdevî/Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl*. thk. Sait Bektaş. Medine/Beyrut: Dâru's-Sirac/Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1. Baskı, 2014.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Baskı, 2010.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber. Katar: Metabiû Doha el-Hadise, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1953.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Tenvîru'l-Havâlik*. Lubnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed İzv İnaye. Dimeşk: Dâru'l- Kitabi'l-Arabî, 1. Baskı, 1999.
- Şık, Mehmet Sırrı. *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammad el-Ukaylî el-Mekkî. *ed-Duafâu'l-Kebîr*. thk. Abdulmutî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım. 1984.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 2018.
- YAZICI, Yunus. *İsâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yılmaz, Rahile. *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entistüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ketbî, 1994.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî. *en-Nuket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-Selef, 1998.

Zurkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Muvatta'*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekafetu'd-Diniyye, 1. Baskı, 2003.

Universalism And Nationalism in The Field Of Islamic Political Thought Within The Framework Of The Thoughts Of Hasan Al-Banna

(Hasan Al-Banna Düşünceleri Çerçevesinde İslam Siyasi Düşünce Alanında
Evrenselcilik ve Milliyetçilik)

Fatih TUNA, Soner DOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi | Uluslararası İlişkiler
Tekirdağ | Türkiye | İstanbul | Türkiye
fatihTuna34@gmail.com | sonerdgn@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9549-9972 | ORCID: 000-0002-8696-3136

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 27/Ağustos/2022 | Received | 27/August/2022
Kabul Tarihi | 08/Kasım/2022 | Accepted | 08/November/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 | Published | 31/December/2022

Atıf | Cite as:

TUNA, Fatih-DOĞAN, Soner. "Universalism And Nationalism in The Field Of Islamic Political Thought Within The Framework Of The Thoughts Of Hasan Al-Banna [Hasan Al-Banna Düşünceleri Çerçevesinde İslam Siyasi Düşünce Alanında Evrenselcilik ve Milliyetçilik]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 451-462.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1167686>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Universalism And Nationalism in The Field Of Islamic Political Thought Within The Framework Of The Thoughts Of Hasan Al-Banna

Abstract: The modern theoretical ideas of nationalism and universalism came into being due to a movement that emerged in Europe during the 17th and 18th centuries. They started to have consequences on the Muslim world, notably in the Middle East, following events such as Arab nationalism, which occurred during and after World War I. Subsequently, this issue is significant as regards the comprehension of modern Islamic thought and nationalism and the relationship between Islam and the West. However, scholars of the Muslim community were initially opposed to the notion of nationalism due to its western origin, believing that it would have a negative effect on the ummah in the Islamic world. The supporting ideology of universalism against the nationalistic movement intended to prevent the state's disruption and the religious perception of Islam being dominated only by Arabs. Hasan el-Bennâ and other scholars have sought to interpret universalism and nationalism within the framework of Islamic thought. A worldview el-Bennâ teachings are a powerful expression of Modern Islam that embraces the brotherhood. His opinions on literature and social life are still respected and upheld today. Furthermore, he embraced what was required for Egypt to prosper while condemning Western colonialism and missionary efforts. According to el-Bennâ, many Muslims lacked knowledge of modern civilization; hence he believed there could be something to learn from Western education, such as patriotism and nationalism. As an Egyptian, el-Bennâ aimed to create a feeling of national identity for Egypt based on nationalist ideas from the end of the 19th century. Although acknowledged in secular political theory, this issue is still a topic that is regularly used in Islamic thought. In essence, el-Bennâ placed a strong emphasis on creating a feeling of national identity among Egyptians and inside Egypt. In fact, one of his principal aims was to develop and ensure progress within Egypt, highlighting the importance of fighting for the Muslim Brotherhood for the sake of Egypt. According to el-Bennâ's historical perspective, nationalism is an essential factor. The historical background of nationalism was initiated due to the processes of secularisation established by the Reformation, which finally brought about the demise of Christianity within Europe. As a result, nationalism within Europe is considered an important issue, with 'national selfishness' causing parallels with 'individual selfishness which permeates Western culture. El-Bennâ, however, adopts a milder approach toward national beliefs among Muslims. To show that Islam is the origin of the contemporary idea, el-Bennâ described the Islamic ideals of al-wataniya (patriotism) and al-qawmiya (nationalism) as two of their core principles. Additionally, he claims that the West misjudged these ideas and continued to describe them as an indication of their proper Muslim explanation. Additionally, his al-wataniya term might be classified by ways of faith and belief and not by employing, as the West does, regional boundaries. In order to detail, el-Bennâ offered patriotism as a strategy for achieving independence by asserting that Islam requires doing all necessary measures (Jihad) to liberate the watan (Homeland) from imperialist powers as well as further exploitation and enslavement. To summarise, el-Bennâ describes nationalism as al-qawmiya. Hence, one's love for one's homeland strengthens its community and relations. On the other hand, el-Bennâ defined the term of universalism, the Islamic perspective of territoriality, was related to the idea of Darul Islam and is a term central to Islamic beliefs. Darul Islam remained for a long time, being a comprehensive and organized corporation, with non-Muslim land being regarded as a transitory differential space under the flag of Islamic universalism. However, early jurists of Islam had no alternative other than to accept the entity of lands ruled by non-Muslim. The juridical concept of Darul Islam was utilised to describe the faith and assign it to Islamic-ruled countries. Darul Harb's belief in a land where war or chaos is occurring increased over land outside Muslim sovereignty. Basically, Darul Islam/Darul Harb are terms that describe themselves as relating to the Islamic state and have been utilized to spread to other countries since the 8th century. Within this system, countries under Muslim rulers governing and practising Islamic law, are considered Darul Islam (the land of Islam). Other countries, though, are considered to be Darul Harb (the country of war). This article aims to discuss the concepts of nationalism and universalism within the framework of Islamic political thought established by Hasan el-Bennâ's views. Consequently, nationalism, described by Hasan el-Bennâ as al-qawmiya, has been evaluated to be equivalent to patriotism, strengthening social relations. Furthermore, Hasan el-Bennâ's idea of universalism within the framework of Islamic thought is based on brotherhood, el-Bennâ stated that we are all brothers, racial nationalism is detrimental, and no one is superior to others.

Keywords: Islamic Political Thought, Egypt, Universalism, Nationalism, Hasan el-Bennâ.

Hasan el-Bennâ Düşünceleri Çerçevesinde İslam Siyasi Düşünce Alanında Evrenselcilik ve Milliyetçilik

Öz: Milliyetçiliğin ve evrenselciliğin modern yorumlamaları 17. ve 18. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan akımlardan sonra başlamıştır. Orta Doğu coğrafyasında ise I. Dünya savaşı esnasında ve sonrasında gelişme gösteren Arap milliyetçiliği gibi olaylardan sonra Müslüman dünyasını etkilemeye başlamıştır. Bu yüzden milliyetçilik ve İslam düşüncesi arasındaki ilişki sorunu, tarihsel olarak dinamik söylemler ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla bu sorun, sadece İslam düşüncesi ve milliyetçiliğine ilişkin modern yöntemin anlaşılmasında değil, aynı zamanda İslam ile Batı arasındaki diyalogun geliştirilmesinde de önemlidir. Fakat ilk başlarda Müslüman toplumun aydınları, milliyetçiliğin batı kökenli olmasından dolayı, İslam dünyasındaki ümmet birliğini bozacağı düşüncesiyle karşı çıkmışlardır. Çünkü milliyetçilik düşünceleri, Müslüman imparatorluk bünyesinde bulunan farklı etnik kimlikler bünyesinde ayrılmaya neden olabilirdi. Dolayısıyla milliyetçilik akımına karşı evrenselcilik düşüncelerini destekleyerek hem devletin parçalanmasını engellemek hem de İslam'ın sadece Arapların dini algısının önüne geçmek hedeflenmiştir. Hasan el-Bennâ ve diğer düşünürler evrenselciliğini ve milliyetçiliği İslam düşüncesi içinde yorumlamışlardır. Hasan El-Bennâ'nın dünya görüşü ve öğretileri, modern İslam'ın kardeşliği kucaklayan güçlü bir ifadesidir. Edebiyat ve sosyal hayata dair görüşleri günümüzde de saygı görmek ve desteklenmektedir. Ayrıca, el-Bennâ, Batı sömürgeciliğini ve misyonerlik çabalarını kınarken Mısır'ın gelişmesi için yapılması gerekenleri ifade etmiştir. El-Bennâ'ya göre, birçok Müslüman modern uygarlık hakkında bilgi sahibi değildi; dolayısıyla vatanseverlik ve milliyetçilik gibi Batı ideolojilerinden öğrenilebilecek bir şeyler olabileceğine inanıyordu. El-Bennâ, 19. yüzyılın sonundan itibaren Mısır'da milliyetçi fikirlere dayalı bir ulusal kimlik duygusu yaratmayı amaçlamıştır. Aslında bu konu seküler siyaset teorisinde kabul edilse de İslam düşüncesinde halen düzenli olarak kullanılan bir konudur. El-Bennâ Mısırlılar arasında bir ulusal kimlik duygusu oluşturmak için çağrılar yaptı. Aslında, El-Bennâ'nın başlıca amaçlarından biri, Mısır'ın kalkınması ve ilerlemesini sağlamak, Mısır'ın bağımsızlığı uğruna Müslüman Kardeşlerin savaşması gerektiğini belirtmekti. El-Bennâ'nın tarihsel perspektifine göre milliyetçilik temel bir faktördür. Milliyetçiliğin tarihsel arka planı, Avrupa'da Hıristiyan düşüncenin sonunu getiren reform hareketlerinin getirdiği sekülerleşme süreçleriyle başlatıldı. Sonuç olarak, Avrupa'da milliyetçilik, Batı kültürüne nüfuz eden "bireysel bencillik" ile eşdeğer bir anlama büründü. Ancak el-Bennâ, Müslümanlar arasında ulusal inançlara karşı daha ılımlı bir yaklaşımı benimsemiştir. El-Bennâ, İslam'ın çağdaş düşüncenin kökeni olduğunu gösterme çabasıyla, İslam ideallerini vataniyye (vatanseverlik) ve kavmiyye (milliyetçilik) ilkeleriyle tanımladı. Ayrıca, Batı'nın bu fikirleri yanlış değerlendirdiğini iddia ediyor. Bu yüzden onun Vataniyye terimi, Batı'nın yaptığı gibi bölge sınırlarına göre değil, inanç ve inanç biçimlerine göre sınıflandırılabilir. Yani el-Bennâ, İslam'ın vatani, emperyalist güçlerden kurtarmak ve daha fazla sömürü ve köleleştirmeyi engellemek, bağımsızlığı elde etmek için cihat yapılması gerektiğini belirtmiştir. Özetlemek gerekirse, el-Bennâ milliyetçiliği kavmiyye olarak tanımlar. Dolayısıyla kişinin vatan sevgisi, içinde yaşadığı toplumu ve ilişkilerini güçlendirir. Bunun yanı sıra el-Bennâ evrensellik terimini, İslami bölgesellik perspektifi, Dârül İslam fikriyle ilgilidir. Bu terim İslami inançların merkezinde yer alan bir terimdir. Dârül İslam, gayrimüslim toprakları İslami evrenselcilik bayrağı altında geçici bir farklılık alanı olarak gördü. Dârül İslam'ın hukuki kavramı, inancı tanımlamak için kullanıldı. Dârül Harb ise Müslüman egemenliğinin dışındaki toprakları ifade etmek için kullanıldı. Temel olarak Dârül İslam/Dârül Harb, kendilerini İslam devleti ile ilgili olarak tanımlayan ve 8. yüzyıldan itibaren diğer ülkelere yayılmak için kullanılan terimlerdir. Bu sistem içinde, İslam hukukunu yöneten ve uygulayan Müslüman hükümdar yönetimindeki ülkeler, Dârül İslam (İslam ülkesi) olarak kabul edilir. Diğer ülkeler ise Dârül Harb (savaş ülkesi) olarak kabul edilir. Bu makale, siyasi İslam düşüncesindeki milliyetçilik ve evrenselcilik kavramını Hassan el-Bennâ'nın görüşleri doğrultusunda ele alacaktır. Sonuç olarak; Hasan el-Bennâ'nın kavmiyye olarak tarif ettiği milliyetçilik, toplum ilişkilerini güçlendirmeye hizmet eden vatan sevgisi ile eşdeğer olduğu değerlendirilmiştir. Ayrıca, Hasan el-Bennâ'nın evrenselcilik düşüncesi ise kardeşlik üzerine kurulu İslam düşüncesidir. El-Bennâ bütün insanların kardeş olduklarını, ırka dayalı milliyetçiliğin tehlikeli ve insanların birbirlerine karşı üstünlükleri olmadığını belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslami Siyasal Düşünce, Mısır, Evrenselcilik, Milliyetçilik, Hasan el-Bennâ

Introduction

Nationalism is a modern ideology and movement originating in Europe in the 17th and 18th centuries. Dominating a general Western movement in the 19th century, it has since become one of the most influential political thoughts in today's world. Nationalism can be defined as a feeling of loyalty that unites people through institutions and cultures (Smith, 2013). Universalism is a notion used predominantly in social policy and welfare state literature. Fundamentally, it has several sources of assumed legitimacy, which are religious, ideological, and political (Anttonen, 2002). Within the framework of Islamic political thought, nationalism, and universalism has become dominant terms in academic literature and social life since 1916. The issue of the relationship between nationalism and Islamic thought has historically caused conflict.

Furthermore, this issue is significant in regards to understanding modern Islamic thought and nationalism and improving the communication between Islam and the West (Ali, 2014; 51). Initially, Muslim scholars were opposed to nationalism because it came from the West, disrupting the unity of the Ummah, and resulted in the division of empires that encompassed all Muslims, resulting in Muslims being considered equal to non-Muslims. Hasan el-Bennâ and other scholars have examined and defined what they believe to be nationalism within the framework of Islamic thought. This essay aims to analyse the concept of 'nationalism and universalism' within the concept of Islamic thought based upon Hassan el-Bennâ's ideological framework.

1. Nationalism

Nationalism can be defined as a social and political ideology that initially aims to unite each group of humanity under a common political theory. The backbone and details of nationalism can vary. However, the characteristics of modern nationalism evolve around essential elements such as language, history, literature, and traditions. In summary, nationalism establishes ties that bond people and form a united community. (Al-Bazzaz, Haim, 1954; 201-204). Due to Western thought, nationalism has become a victim of the doubt and prejudice of Islam. Indeed, various scholars who have studied Islam consider nationalism to be a component of the Western invasion of Islamic culture (Ansari, 1961; 3-7).

Primarily, there is a conflict between religion and nationalism. Indeed, nationalism is believed to adopt a secular approach, thus conflicting with religion. Furthermore, the popularity of nationalism coincided with a decline in religious interest. Some scholars also emphasize that religion has been replaced by nationalism as regards providing a

fundamental framework that governs political and social life. Historically, the issue of nationalism and its relationship with Islam has highlighted a conflict between the two areas. As a result, some Islamic scholars have had difficulty being accepted because Islam does not seem to support the ideology of nationalism (Ali, 2014; 56).

According to Gelvin, who studied the theoretical basis of nationalism, Islamic qualities have significantly impacted nationalism in the Arab Middle East due to a partition between an isolated established elite influenced by western thought and the general population (Gelvin, 1999:77). Ernest Gellner (1983:1-2), who studied the theory of nationalism, defines nationalism as a political order which emphasizes a consistent approach as regards the political and national unit. Indeed, this definition of nationalism has sought to provide an understanding of the fundamental logic of the modern national state. Another study, by Elie Kedourie (1985; 10), concludes that nationalism was a doctrine created in Europe at the end of the 18th century. Nationalism adopts the approach that humanity is naturally divided into nations according to specific characteristics that can be ascertained.

Furthermore, it emphasizes that the only form of government is self-government. According to Kedourie, the main principle of nationalism belongs to the field of normative statements. Therefore, the focal point is not based on how the nation-state came into being regarding its construction but on how the idea was interpreted intellectually. This doctrine is based on the principle that each nation has self-determination. Indeed, the world is divided into a system of dominant nation states, with groups sharing cultural and ethnic approaches and beliefs, only becoming a nation when they are recognised as the owner of their state (Ozdalga, 2009; 407-423).

Over time, nationalism, a political identity created in the West, was incorporated into Western secularism. The idea that nationalism represents a separation between religion and state was significant as regards the relationship between religion and the state in the West. In Muslim countries, nationalism came into being following the related processes of foreign occupation, internal fragmentation, and political modernization. Furthermore, nationalism (al-qawmiya)* emphasizes an opinion or a movement for the sake of a nation (qawm). It is therefore regarded as a form of patriotism in the Muslim world. Often these two terms are used interchangeably (Cleveland, W.L 1973: 45).

* al-Qawmiya is the concept of implies ethnic nationalism and al-wataniya implies a state nationalism associated with the nation itself.

The term nationalism, was first used in the Muslim world by Jamal Al-Afghani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), and Shakib Arsalan (1869-1946) to establish a united states and separate it from the Ottoman Empire. Afghani defined that the umma (nation) was to serve for pan-Islamism. He also stressed that jinsiyyah (meaning of genus) is similar to al-qawmiya regarding regional nationalism. On the other hand, Abduh used the term watan to mean the country and umma to signify the nation. According to Abduh, nationalism is an independent process of establishing a national state. Amir Shakib Arsalan (1869-1946), similar to al-Afghani, was inclined to use political Arabism terms to signify nationalism in the religious context. Arsalan classified the term umma (nation) more as a community of believers than as a secular nation for nationalism (Ali, 2014: 65). Therefore, nationalism was referred to in the Muslim world under the terms of umma or al-qawmiya.

2. Hasan El-Bennâ and His Thought on Nationalism

Hasan el-Bennâ (1906-1949) was the founder and leader of the Egyptian Muslim Brotherhood, one of the largest and most significant movements in the Muslim world. Established in 1928, it remains active today in many Muslim countries. El-Bennâ's framework of thought and his doctrines represent a strong voice of Modern Islam, encompassing the brotherhood. His ideas and beliefs regarding literature and social life are still valued and adhered to today. Furthermore, while rejecting Western colonialism and missionary work, he was able to accept what was necessary to develop Egypt. According to el-Bennâ, many Muslims lacked knowledge of modern civilization; hence he believed there could be something to learn from Western education, such as patriotism and nationalism (Kramer, 2010: 43).

Being an Egyptian national el-Bennâ sought to establish a sense of identity for Egypt based on Egyptian nationalist thought since the end of the 19th century. Indeed, this issue, recognised in secular political thought, remains a frequently used concept within Islamic circles of thought. Fundamentally, El-Bennâ emphasized establishing a sense of identity among Egyptians and within Egypt. Indeed, one of his principal aims was to develop and ensure progress within Egypt, highlighting the importance of fighting for the Muslim Brotherhood for the sake of Egypt (Manfred, 1982: 76).

Anthony Smith's 'territorial, national' term adopts a similar approach to el-Bennâ's concept of nationalism within Egypt. According to Smith, the idea of the nation, defined before establishing independence, must primarily eliminate foreign entities within the country and then, subsequently, seek to develop a sense of identity within the nation (Smith, 2013: 87). El-Bennâ, furthermore, stressed the fact that Egyptians must seek to

establish a united sense of identity, for the benefit of the country and its' people. Indeed, he highlighted the honour of working for and serving Egypt, with it being a sacred part of the Islamic world. Additionally, while establishing an Islamic political thought, el-Bennâ adhered to the notion of nationality, identity, and homeland. According to el-Bennâ, an Egyptian identity is a form of sub-identity. In contrast, Muslim identity is upper (el-Bennâ 1978: 87). Hence, el-Bennâ, who sees 'Islam Ummah' as an upper identity, suggested that limiting the love and loyalty of the Egyptian homeland goes against fundamental Islamic values.

According to el-Bennâ's historical perspective, nationalism is an essential factor. The historical background of nationalism was initiated due to the processes of secularisation established by the Reformation, which finally brought about the demise of Christianity within Europe. As a result, nationalism within Europe is considered an important issue, with 'national selfishness' causing parallels with 'individual selfishness which permeates Western culture. El-Bennâ, however, adopts a milder approach toward national beliefs among Muslims. Indeed, it has been suggested that nationalism is an understandable reaction to Western pressure upon Muslims and provides a positive role in the political unification of all Muslim countries (Brykczynski, 2005: 4).

Al Bennâ's 'Our Mission' document is not only a theoretical piece of work but also a political instrument. Through this document, el-Bennâ sought to dispel the incorrect belief upheld by many Egyptian politicians that the Brotherhood's opinion of political Islam divides the nation's unity and weakens youth solidarity. As regards this, he defines that the Brotherhood shares the nationalistic aims of liberating the land from European colonisation and uniting individuals within a given country. 'Our Mission' (El-Bennâ 1978: 96). A further opinion of Al- Bennâ as regards nationalism is described by tactical flexibility. Indeed, in his open letter to King Faruq and other Muslim leaders, written in 1948, he proposes that Islam is guaranteed to supply the nascent nation with its needs. El-Bennâ, therefore, appears to be endorsing nationalism since it will increase the nation's power. In reality, however, his political view highlighted the differences between nationalism and Islam. Nationalism is just a strategic steppingstone in establishing a universal Islamic state. National liberation could represent to the Muslim Brotherhood only a part of the way or a single phase of it (Wenner, 1982: 336).

El-Bennâ redefined the idea of nationalism, protecting the nation's opinion, and changed it into a statement of Islamic loyalty. Therefore, whatever effort that was made for the welfare of Egypt also meant working for the benefit of Islam, Arabia, and the East (Mura, 2012: 34). It has been observed that Hasan el-Bennâ's view on nationalism was

based on a fundamental distinction that reflected the ideology of the Muslim Brotherhood movement. According to its doctrine, nationalism is not a concept to be rejected totally, but it should be distinguished as regards its criteria and context. As a result, the central concept of nationalism, with its aim of bringing about a sense of identity and unity in a country, is considered positive. However, any subservient concepts regarding discrimination and racism are rejected (Ansari, 1961: 23). Indeed, el-Bennâ proposes certain types of nationalism according to the Muslim Brotherhood and adheres to the ideology that nationalism should be relative to protecting a nation's relatives. This concept is understood within Islam, with every human wanting the best for their relatives. The term 'Nizamcilik (Nationalism),' which can be defined as striving to achieve the best for the homeland and nation and placing value on its land, is considered positive and necessary by el-Bennâ. If nationalism adheres to jihad and the approach that every society is fulfilling its duty, it can be accepted by the Muslim Brotherhood. El-Bennâ supported this idea and stressed that Islam agrees with this form of nationalism. As regards nationalism, the only approach that el-Bennâ wholeheartedly rejects is racism, which opposes the idea of brotherhood, and as he states, racism destroys the love of brotherhood and only leads to hate (el-Bennâ, 1978: 98).

El-Bennâ described al-wataniya (patriotism) and al-qawmiya (nationalism) as two Islamic values in his effort to present Islam as the source of the modern concept. Additionally, he claims that the West misjudged these ideas and continued to describe them as an indication of their proper Muslim explanation. Furthermore, his al-wataniya term could be characterized by methods of faith and belief and not using regional boundaries according to the West. To expand, el-Bennâ proposed patriotism to be a means of independence by suggesting that it is necessary within Islam to attempt all efforts (Jihad) to free the watan (Homeland) from imperialist states and further exploitation and enslavement. To summarise, el-Bennâ describes nationalism as al-qawmiya. Hence, one's love for one's homeland strengthens its community and relations (Levy, 2014: 139-158).

3. Hasan El-Bennâ and His Thought on Universalism

The term universalism, the Islamic perspective of territoriality, was related to the idea of Darul Islam and is a term central to Islamic beliefs. Darul Islam remained for a long time, being a comprehensive and organized corporation, with non-Muslim land being regarded as a transitory differential space under the flag of Islamic universalism. However, early jurists of Islam had no alternative other than to accept the entity of lands ruled by non-Muslim. The juridical concept of Darul Islam was utilised to describe the

faith and assign it to Islamic-ruled countries. Darul Harb's belief in a land where war or chaos is occurring, increased over land outside Muslim sovereignty (Mura 2014:76).

Darul Islam/ darul harp are terms that define themselves as relating to the Islamic state and have been utilized to spread to other countries since the 8th century. Within this system, countries under Muslim rulers governing and practicing Islamic law, are considered Darul Islam (the land of Islam). Other countries, though, are considered to be Darul Islam Harb (the country of war). Indeed, the ultimate aim is for Darul Islam to dominate the whole world, with the entire world, as a result, being under Islamic law. Indeed, this point of view was adopted by the states that described themselves as the Islamic country (Darul Islam) until the end of the Crimean War of 1856, when the Ottoman Empire was considered part of the European states system by the Umayyads and Abbasids. Furthermore, Islamic states that had gained independence after the decolonisation process, moved away from the darul harb perspective following the collapse of the Ottoman Empire (Ozel, 2012: 52).

When the world is seen to be a place where Muslims and non-Muslims are considered to be constantly at war, the areas occupied by non-Muslims became known as Darul Harb, hence a country of war. Even during the most critical period regarding Islam's spread, neither Hz Muhammad nor the first four caliphs adopted the concept of Darul Harb. Moreover, in the Qu'ran and even in the hadiths, the concepts of Darul Islam and Darul Harb are not referred to. These concepts were invented by Islamic scholars. To expand, Darul Islam and the concept of Darul harb are frequently discussed under the concept of Darul Sulh (peace). Those advocating the ideas of Darul Islam and Darul harb, state that this doesn't necessarily suggest a constant war. According to this approach, positive relations can be established, and agreements can be made between Darul Islam and Darul Harb states (Ozel, 1993: 54).

El-Bennâ's early beliefs highlight a solid and clearly defined pan-Islamic discourse that replaces the concepts of nation and loyalty. Hence, nationalism and pan-Islamism are generally united, though pan-Islamism assumes the more dominant role in conceptualisation and celebration. Indeed, el-Bennâ questioned 'what we bring to humanity, proposing that the universalistic idea of Islam be established upon the notion of brotherhood. (Mura, 2012: 74). Furthermore, el-Bennâ did not classify societies as jahiliya like Sayyid Qutb, indicating that he had more universal ideas. According to el-Bennâ, all people are brothers and equal, with no one being superior to the other.

Furthermore, he suggested that people had lost track of their primary purpose in life, and that the aim of the Muslim Brotherhood, was to remind them of this purpose. El-

Bennâ emphasised that even if people come from a different culture or have a different view, they still come from the same lineage and are brothers (el-Bennâ, 2007a: 54). People cannot be classified, and this distinction is wrong and unjust. Therefore, it can be stated that el-Bennâ was clearly opposed to categorising people.

While defining the universal understanding of Islam, el-Bennâ mentions that their dawa (aim) is Rabbani (godly) and universal. Dawa is Rabbani (godly) because its real purpose is that people recognise and obey Allah (God), the only ruler. He highlights the fact that we live in a materialistic world that does not care about people individually. Indeed, people need to follow a clean and superior path in order to ensure that their dawat (aim) is universal and directed towards and addressing humanity. According to el-Bennâ, it is impossible to separate people or to classify them, as no one is superior over the other. They can only gain any advantage through devotion. In this regard, el-Bennâ emphasises his opposition to racism, highlighting the fact that no race is superior to the other. (el-Bennâ 2007b: 34). Therefore, his views can be seen to be universal.

Conclusion

Nationalism is considered to be a modern thought process that originated in the 17th and 18th centuries. Modern nationalism highlights the importance of developing social life, industrialisation, media activities and education. Furthermore, it is considered to be a political and social need. Thus nationalism stresses the significance of finding ties that unite people and nations together.

Nationalism has been a subject of discussion within Islam since the death of the prophet Muhammed (s.a.v). Indeed, many Islamic scholars believe that nationalism is not a useful form of discrimination. In modern times. Nationalism was used, especially after the First World War, as a form of discrimination between Muslim nations. Specifically, Pan-Arabism was a strong nationalistic movement within the Muslim world between 1916 and the end of the 1970s. However, el-Bennâ and the Muslim Brotherhood were strongly opposed to the racist mentality adopted by the nationalistic movement. Indeed, versus in the holy Qu'ran and in Prophet Muhammeds hadiths vehemently reject the concept of racism. According to the findings, nationalism, which el-Bennâ described as al-qawmiya, has been evaluated as being equivalent to patriotism, which endeavours to strengthen social relations. Furthermore el-Bennâ's view on universalism is Islamic thought based upon brotherhood, stressing the fact that all people are brothers, racial nationalism is dangerous, and people have no superiority over each other.

References

- Al-Bazzaz, Abd Ar-Rahman - Haim, Syvlia. "Islam and Arab Nationalism" *Die Welt des Islams*, New Series, 3:4, (1954), 201-218.
- Ali, Muhammed. "Nationalism and Islam: Perspective of Egyptian and Syrian Muslim Intellectuals." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 4:1(2014), 51-79.
- Ansari, Zafar Ishaq. "Contemporary Islam and Nationalism a Case Study of Egypt." *Die Welt Des Islams*, vol. 7, no. 1/4, (1969, 3-38.
- Anttonen, Anneli. "Universalism and Social Policy: a Nordic-Feminist Reevaluation." *NORA: Nordic Journal of Women's Studies*, 10:2, (2002), 71-80.
- Brykczynski, Paul. "Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan el-Bennâ and Sayyid Qutb" *History of Intellectual Culture*, 5:1, (2005), 1-20.
- Cleveland, William. *The Making of An Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati al-Husri*, New Jersey: Princeton University Press, 1973.
- El-Bennâ, Hasan. *Hatıralarım (Müslüman Kardeşler)*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Osman Arpaçukuru, İstanbul: Beka Yayinlari, 2007b.
- El-Bennâ, Hasan. *Majmu'at Rasa'il Al-Imam Al-Shadid*, California: University of California Publication, 1978.
- El-Bennâ, Hasan. *Risaleler*, Çev. Mehmet Akbaş, Mehmet Eren, İstanbul: Nida Yayıncılık, 2007a.
- Gellner, E. *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983.
- Gelvin, J. "Modernity Wits Discontents: On the Durability of Nationalism in the Arab Middle East" *Nations and Nationalism*, 5:1, (1999), 71-89.
- Kedourie, E. *Nationalism*, London: Hutchinson, 1985.
- Kramer, Gudrun. *Hasan el-Bennâ*, London: Oneworld Publication, 2010.
- Levy, Ran. "The Idea of jihād and Its Evolution: Hasan el-Bannâ and the Society of the Muslim Brothers" *Die Welt des Islams*, 54:2, (2014), 139-158.
- Mura, Andrea. "Genealogical Inquiry into Early Islamism: The Discourse of Hasan El-Bennâ." *Journal of Political Ideologies*, 17:1, (2012), 61-85.

Mura, Andrea. "The Inclusive Dynamics of Islamic Universalism: From the Vantage Point of Sayyid Qutb's" *Critical Philosophy* 5:1, (2014), 29-54.

Özdalga, Elisabeth. "Islamism and Nationalism as Sister Ideologies: Reflections on the Politicization of Islam in a Longue Durée Perspective." *Middle Eastern Studies*, 45:3, (2009), 407-423.

Özel, Ahmet. "Darulharp" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 8/536-537. Ankara: TDV Yayınları 1993.

Özel, Ahmet. "Klasik İslam Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar" M.U İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43:2, (2012), 41-64

Smith, Antony. *Nationalism and Modernism*. London: Routledge Ltd - M.U.A, 2013.

Wenner, Manfred – Aly, Monein Said. "Modern Islamic Reform Movements: the Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt." *Middle East Journal*, vol. 36, (1982), 336-361.

Tâhirülmevlevî'nin Türkçe Divanlarındaki Dinî Edebî Türler Üzerine Bir Değerlendirme

(An Evaluation On Religious Literature Genres In Turkish Divans Of Tâhiru'l-Mawlavî)

Alper AY

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi / Osmanlı Türkçesi ve Faculty of Islamic Sciences / Ottoman Turkish and
İslami Türk Edebiyatı Islamic Turkish Literature
Tokat| Türkiye Tokat| Türkiye
alper.ay40@gop.edu.tr ORCID: 0000-0002-3035-1560

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 30/Eylül/2022 Received | 30/September/2022
Kabul Tarihi | 10/Kasım/2022 Accepted | 10/November/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

Atf | Cite as:

AY, Alper. "Tâhirülmevlevî'nin Türkçe Divanlarındaki Dinî Edebî Türler Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation On Religious Literature Genres In Turkish Divans Of Tâhiru'l-Mawlavî]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 463-490.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1182117>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



An Evaluation On Religious Literature Genres In Turkish Divans Of Tāhiru'l-Mawlavī

Abstract: Tāhiru'l-Mawlavī was born in Istanbul in 1877 and died here in 1951. Before his death, he added very detailed information about his life in the divan copy that he personally gave to the Istanbul University Library as a gift. According to the information he gave here, his grandfather was Mawlavī Tāhir Efendī, the calligraphy teacher of Şulţān Abdulmajīd Khan, and his father was Hacı Muştafa Şafvet Efendī, one of the palace sergeants. His mother, Āmine Emthāl Khānım, was one of the concubines of Şulţān Abdul'aziz and the nanny of the Şulţān's daughter, Nazīme Şulţān. He has two sisters. One of them is Fatma Aliye Khānım and the other is Afifah Gulışān. Tāhiru'l-Mawlavī take his grandfather's name in the family and lived as a Mawlavī like his grandfather. Orphaned at the age of thirteen, Tāhiru'l-Mawlavī completed his education in Istanbul. He graduated from Gulkhānah Military High School. We can say that he received a good education due to the proximity of his family to the palace surroundings. After graduation, he started to work as a civil servant, but this service did not last long. At the age of seventeen, with his interest and involvement in Matnawī, he joined the post of Yenikapı Mawlavī Lodge to Sheikh Jalāluddin Efendī (d. 1908), went on pilgrimage at the age of eighteen and resigned from the civil service after returning from the pilgrimage. He retired to his cell in Yenikapı convent and, with the permission of his sheikh, opened a second-hand bookshop in Bāyezīd called "Tāhir Dede Library". Tāhiru'l-Mawlavī started his publishing life with this shop. At the age of twenty-two, he took the Mawlavī ordeal, which lasted for one thousand and one days, and completed his Şūfī education. Between 1920 and 1926, he published Maḥfil Magazine in 68 digits. Tāhiru'l-Mawlavī, who became more busy in these years, was brought to the Fātih Mosque Matnawikhan in 1923 with the approval of Aḥmed Ramzī Dede. After the closure of the madrasah in 1924, he taught Oratory and Rhetoric at the Imām Khatīb High School. He and Aṭif Khodja from İskilip were judged in Independence Court in 1926 in Ankara with the claim of resistance to the hat law. He published this judicial process as "My Life in the World of Press and Memories of the Independence Court". In his divan, there are separate poems written on this subject. Tāhiru'l-Mawlavī is an author who, in his seventy-four-year life adventure, not only witnessed the collapse of an empire, but also huddled the establishment of the republic blow by blow. In addition to his Şūfī identity, he is a complete intellectual with his professional experience spanning a wide area such as a bookstore, publisher, poet, literary historian, teacher, professor, linguist, clerk, matnawikhan, and knowledge of Arabic and Persian. Tāhiru'l-Mawlavī, who is a bridge for the learning and transfer of our civilization, is also a remarkable figure with the students he met and raised and with the friends he made. He has close relations with names such as Meḥmed Ākif, Aḥmed Ramzī Akyürek, Ferid Kam, Shafik Jan, Orkhan Okay, Muẓaffer Ozak. He has written about a hundred works and is literally an author. His prose; It has spread to the fields of literature, history and mysticism. He is a walūd (prolific) poet who arranged three different Turkish divans. The Şarḥ-i Matnawī, which he wrote as a matnawī, is important in terms of his mystical identity. But for his literary personality, his divans need to be examined. In this study, Tāhiru'l-Mawlavī's life and works were briefly touched upon and information was given about his divans and copies. The types of poetry that Tāhiru'l-Mawlavī used in his divans were evaluated and his position in Turkish literature was emphasized. The examples of tawhīd, munājāt, na't, mawlīd, mi'racyye and other religious literary genres in the divans and their commons in Turkish literature were evaluated. In some literary history studies made up to this time, the position of Tāhiru'l-Mawlavī has been tried to be determined, and the theses about Tāhiru'l-Mawlavī have been emphasized. As a result, some proposals and evaluations are presented for Tāhiru'l-Mawlavī and our cultural history. When current studies are evaluated, we cannot say that Tāhiru'l-Mawlavī received the attention he deserves. Unfortunately, we still do not have a doctoral thesis about him. There are about ten master's theses and most of them are studies done in recent years. In these theses, Tāhiru'l-Mawlavī's mystical aspect, historiography of Islam and some of his publications on divan literature were evaluated. Apart from these, we can say that some publications, both printed and made in recent years, fill a gap even if they are not at a sufficient level in terms of presenting Tāhiru'l-Mawlavī's works to the public.

Keywords: Turkish Literature, Poetry, Divan, Tāhiru'l-Mawlavī, Type of Poetry.

Tâhirülmevlevî'nin Türkçe Divanlarındaki Dinî Edebî Türler Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Tâhirülmevlevî 1877 yılında İstanbul'da doğmuş ve 1951 yılında burada vefat etmiştir. Vefatından önce İstanbul Üniversitesi Kütüphanesine bizzat hediye ettiği divan nüshasında hayatına dair oldukça ayrıntılı bilgiler eklemiştir. Burada verdiği bilgilere göre, dedesi Sultan Abdülmecid Han'ın hat hocası Mevlevî Tâhir Efendi, babası ise saray başçavuşlarından Hacı Mustafa Safvet Efendi'dir. Annesi Emine Emsal Hanım ise Sultan Abdülaziz'in cariyelerinden ve sultanın kızı Nazime Sultan'ın dadısıdır. İki kız kardeşi vardır. Birisinin ismi Fatma Aliye Hanım, diğeri ise Afife Gülistan'dır. Tâhirülmevlevî aile içerisinde dedesinin ismini taşımış ve dedesi gibi bir Mevlevî olarak yaşamıştır. On üç yaşında yetim kalan Tâhirülmevlevî, eğitimini İstanbul'da tamamlamıştır. Gülhâne Askerî Rüştiyesinden mezun olmuştur. Ailesinin saray çevresine yakınlığı dolayısı ile iyi bir eğitim aldığı söyleyebiliriz. Mezuniyetten sonra memur olarak göreve başlamış fakat bu memuriyeti uzun sürmemiştir. On yedi yaşında iken *Mesnevî'ye* olan ilgi ve alakası ile birlikte Yenikapı Mevlevîhanesi postnişini Şeyh Celaleddin Efendi'ye intisap etmiş, on sekiz yaşında hacca gitmiş ve hac dönüşünden sonra memuriyetten istifa etmiştir. Yenikapı dergâhındaki hüccesine çekilmiş ve şeyhinin de müsaadesiyle Bayezid'de "Tahir Dede Kütüphanesi" isminde bir sahaf dükkânı açmıştır. Tâhirülmevlevî, yayın hayatına bu dükkân ile başlamıştır. Yirmi iki yaşında ise bin bir gün süren Mevlevî çilesini de çıkarıp tasavvufî eğitimini tamamlamıştır. 1920-1926 yılları arasında *Mahfil* dergisini 68 sayı halinde yayımlamıştır. Bu yıllarda meşguliyeti bir hayli fazlalaşan Tâhirülmevlevî, 1923 yılında Ahmet Remzi Dede'nin icazeti ile Fatih Camii Mesnevihanlığına getirilmiştir. 1924 yılında medreselerin kapatılmasının ardından İmam Hatip Lisesinde Hitabet ve Belagat dersleri vermiş, 1926 yılında İskilipli Atif Hoca ile birlikte Ankara'da şapka kanununa muhalefet iddiasıyla İstiklal Mahkemelerinde yargılanmıştır. Bu yargı sürecini "*Matbuat Âlemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemesi Hatıraları*" adıyla neşretmiştir. Divanında da bu konuya dair yazdığı müstakil şiirler vardır. Tâhirülmevlevî, yetmiş dört yıllık hayat serüveninde bir imparatorluğun yıkılışına şahitlik ettiği gibi, cumhuriyetin kuruluşuna da en ince ayrıntılarına kadar vâkıf olan bir müelliftir. Tasavvufî kimliğinin yanı sıra bir kitapçı, yayıncı, şair, edebiyat tarihçisi, öğretmen, müderris, dilbilimci, kâtip, mesnevihan gibi geniş bir alana yayılan mesleki tecrübeleri ve Arapça ile Farsça bilgisiyle kâmil manada bir entelektüeldir. Medeniyetimizin öğrenilip aktarılması konusunda bir köprü olan Tâhirülmevlevî, aynı zamanda tanıştığı, dostluk kurduğu ve yetiştirdiği öğrencileri ile de dikkat çeken bir simadır. Mehmed Akif, Ahmet Remzi Akyürek, Ferid Kam, Şefik Can, Orhan Okay, Muzaffer Ozak gibi isimlerle yakın ilişkileri vardır. Yüz civarında eser yazmış, tam anlamıyla kırkambar bir müelliftir. Nesirleri; edebiyat, tarih, tasavvuf alanlarına yayılmıştır. Üç ayrı Türkçe divan tertip etmiş velud bir şairdir. Bir mesnevihan olarak yazdığı *Şerh-i Mesnevi* tasavvufî kimliği açısından önemlidir. Fakat edebî kişiliği için divanlarının incelenmesi gerekmektedir. Hazırlanan çalışmada Tâhirülmevlevî'nin hayatı ve eserlerine kısaca temas edilmiş, divanları ve nüshaları hakkında bilgi verilmiş, Tâhirülmevlevî'nin divanlarında kullandığı şiir türleri değerlendirilmiş ve Türk edebiyatındaki konumu üzerinde durulmuştur. Divanlardaki tevhid, münâcât, na't, mevlid, miraciyye ve diğer dini edebî türler örnekleri ve Türk edebiyatındaki müsterekleri ile birlikte değerlendirilmiştir. Bu zamana kadar yapılan bazı edebiyat tarihi çalışmalarında Tâhirülmevlevî'nin konumu tespit edilmeye çalışılmış, yine Tâhirülmevlevî hakkında yapılan tezler üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak ise Tâhirülmevlevî ve kültür tarihimiz için bazı teklifler ve değerlendirmeler sunulmuştur. Günümüzde yapılan çalışmalar değerlendirildiğinde Tâhirülmevlevî'nin hak ettiği ilgiyi gördüğünü söyleyemeyiz. Maalesef onun hakkında yapılmış bir doktora tezine hala sahip değiliz. On civarında yüksek lisans tezi mevcuttur ve bunların çoğu son yıllarda yapılan çalışmalar. Bu tezlerde Tâhirülmevlevî'nin tasavvufî yönü, İslam tarihçiliği, divan edebiyatına dair bazı yayınları değerlendirilmiş. Bunların dışında gerek matbu olarak basılan gerekse son yıllarda yapılan bazı yayınların Tâhirülmevlevî'nin eserlerini umumun istifadesine sunma bakımından yeterli düzeyde olmasa dahi bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Şiir, Divan, Tâhirülmevlevî, Şiir Türü.

Giriş

Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş döneminin renkli simalarından birisi Tâhirülmevlevî'dir. 1877 yılında İstanbul'da doğmuş ve aynı şehirde 1951 yılında vefat etmiştir. Ömür çizgisi üzerinde hem Osmanlı hem de cumhuriyet devrine şahitlik etmiştir. Babası ve dedesi Mevlevî dergâhına müntesip isimlerdir. Bu bakımdan kendisi de Mevlevîlik muhiti içerisinde hayata gözlerini açmış ve bu bakış açısı ile yetişmiştir. En önemli eserlerinden birisi bu kimliği ile ilgili olarak kaleme aldığı *Şerh-i Mesnevî*'dir.¹ Gelenekten geleceğe bir yaklaşımla edebiyat dünyasında kendisine bir sınır çizmiştir. Şiirlerinde hem klasik edebiyatın sınırları dâhilindedir hem de yeni akımlara, milli formlara da yer vermiştir. Bir Mevlevî dervişi olarak devri içerisindeki velud isimlerden birisidir. Eserlerinin muhtevalarına baktığımızda onun çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğunu; tarih, edebiyat, tasavvuf, medeniyet gibi konularda eserler kaleme aldığını, Arapçadan tercüme yapıldığını görüyoruz. Büyük küçük yüz civarında² eser kaleme alan Tâhirülmevlevî, üç Türkçe³ bir tane de Farsça⁴ divan tertip eden nadir bir şairdir. Türk edebiyatında dört divan tertip eden nev'-i şahsına münhasır bir şairdir. Divanlarının haricindeki diğer eserleri ise ayrı bir yekûn tutmaktadır. Fakat hazırladığımız çalışmada Tâhirülmevlevî'nin hayatı ve eserleri üzerinde durmak istemiyoruz. Zira bu konu üzerinde müstakilen yapılan çalışmalar mevcuttur.⁵ Söz konusu çalışmaların tetkiki ve değerlendirilmesi ise ayrı bir husustur. Bizim üzerinde durmak istediğimiz konu Tâhirülmevlevî'nin divanlarındaki edebî türlerin değerlendirilmesi ve genel olarak Türk edebiyatı içerisinde Tâhirülmevlevî'nin bu şiirleri ile durduğu yerin tespiti üzerine olacaktır. Dolayısıyla hayatı ve eserlerine dair olan bilgileri mümkün olduğunca muhtasar vermek istiyoruz.

1. Tâhirülmevlevî'nin Kısa Hayatı

Tâhirülmevlevî vefatından birkaç ay evvel İstanbul Üniversitesi kütüphanesine bağışladığı divanın başına hayat hikayesine dair epeyce malumat eklemiştir. Divanın ilk sayfasında bir vesikalık resim mevcuttur.⁶ İkinci sayfasında "Tâhirülmevlevî'nin Terceme-i Hali" başlığını taşıyan 19 sayfalık bir bölüm vardır. Divandan ayrı olarak bu kısmın sayfa numaraları elif ba ile verilmiştir. Bu kayıtlarda Tâhirülmevlevî'nin hayat hikayesi ve ailesi mümkün olan en ince teferruatları ile anlatılmıştır. Örnek olması bakımından doğum tarihi ve yeri bu vesikada şöyle kayıtlıdır: "El-Hac Mehmed Tâhirü'l-Mevlevî: İstanbulludur. 1294 senesi Ramazanının beşinci, 1293 sene-i rumi Eylûlünün birinci, 1877 sene-i miladiyye Eylûlünün on üçüncü pençşembe günü doğmuştur. Vilâdeti Aksaray civarında Molla Gürânî mahallesinde Mehter Sokağında kâin 3

¹ Tâhirülmevlevî, *Şerh-i Mesnevî* (Konya: Selam Yayınları, 1971).

² A. Atilla Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1991), 7.

³ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY-9378; Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî II* (Süleymaniye Kütüphanesi, F.S. Türkmen, 83); Mehmed Tahir, *Divançe-i Tahir* (İstanbul: Asır Matbaası, 1318).

⁴ Mehmet Atalay, *Tahir'ül-Mevlevî'nin Farsça divançesi ve tercümesi* (İstanbul: Çantay Kitap Kırtasiye, 2007).

⁵ Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî*; Güngör Zülfiyar, *Tahir'ül-Mevlevî (Olgun) hayatı, eserleri ve dini edebiyatla ilgili şiirleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1994).

⁶ Bkz. Resim 1.

numerolu hânede vâki' olmuştur."⁷ Görülmektedir ki bu terceme-i halde Tâhirülmevlevî hayat hikâyesini en ince ayrıntılarına kadar kaydetmiştir. Dedesi Sultan Abdülmecid Han'ın hat hocası Mevlevî Tâhir Efendi, babası ise saray başçavuşlarından Hacı Mustafa Safvet Efendi'dir. Annesi Emine Emsal Hanım ise Sultan Abdülaziz'in cariyelerindedir ve sultanın kızı Nazime Sultan'ın dadısıdır.⁸ Babası 1890 yılında vefat etmiştir. İki kız kardeşi vardır. 1888 yılında doğan Afife Gülistan Hanım hakkında divanında epeyce malumat kaydetmiştir. Diğer kız kardeşi Fatma Aliye hanımın vefatı için "Rihlet-i Aliye" isminde bir mersiyesi vardır.⁹

13 yaşında yetim kalan Tâhirülmevlevî İstanbul'da başladığı eğitimini Gülhane Askerî rüştiyesini bitirmek suretiyle neticelendirdi. Mezuniyetten sonra "Bab-ı seraskerî"de memuriyete başladı. Bu memuriyeti esnasında 17 yaşında iken *Mesnevî'ye* olan ilgi ve alakası ile birlikte Yenikapı Mevlevîhanesi postnişini Şeyh Celaleddin Efendi'ye (ö. 1908) intisab etti. 18 yaşında hacca giden Tâhirülmevlevî, hac dönüşünden sonra memuriyetten istifa etmiştir. Yenikapı dergahındaki hüccesine çekilmiş ve şeyhinin de müsaadesiyle Bayezid'de "Tahir Dede Kütüphanesi" isminde bir sahaf dükkânı açmıştır. Hüseyin Vassaf Bey (ö. 1929) bu dükkânın açılışı için "vakıf lokmasına göz dikmekten ise kedd-i yemîniyle kazanmak sevdasına düştü" der.¹⁰ Tâhirülmevlevî bu dergâhta şeyhiyle yaşadığı tasavvufi hal ve tecrübeleri bir kitap olarak yazmıştır.¹¹ Yine devrin meşhur Mevlevîlerinden Ahmed Remzi Akyürek (ö. 1944) ile Tâhirülmevlevî'nin tanışması da bu yıllara müsadiftir. Karşılıklı şiir okudukları ve aralarında kavi bir muhabbet olduğu kaynaklarda zikredilir.¹² 22 yaşında 1001 günlük çilesini bitirmiş ve adet olduğu üzere Konya'ya Mevlânâ'yı ziyarete gitmiştir. İlk eseri olan *Mir'ât-ı Mevlâna'yı* da bu yıllarda neşretmiş ve sahaf dükkanında satışını yapmıştır. Bu arada Resimli Gazete'nin idaresine başlamış. Fakat gazete asılsız bir jurnal neticesinde ilk sayıdan sonra kapatılınca Tâhirülmevlevî kitapçılıktan feragat ederek sarayda Nazîme Sultan'a vakilharçlık yapmaya başlamıştır. Bu vazifede muhtelif nezaretlerde görevler almış ve iktisad heyeti başkatibi olmuş ancak 1920 yılında azledilmiştir. Bu vazifesinin yanı sıra Darüşşafaka'da edebiyat dersleri vermiş ve 1914 yılında kurulan Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye medresesinde Mehmed Akif'in (ö. 1936) tavsiyesi, Şeyhülislam Hayri Efendinin atamasıyla müderrislik yapmıştır.¹³

1920-1926 yılları arasında 68 sayı halinde *Mahfil* dergisini yayımlamıştır.¹⁴ Bu yıllarda meşguliyeti bir hali fazlaşan Tâhirülmevlevî, 1923 yılında Ahmet Remzi Dede'nin icazeti ile Fatih

⁷ Tâhirülmevlevî, *Divân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 1.

⁸ Tâhirülmevlevî, *Divân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 1; Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî*, 1; Şefik Can, "Yenikapı Mevlevîhanesinin En Son Mesnevihanı Tahirü'l-Mevlevî", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi [Selçuk Üniversitesi] II/2* (1996), 97; Alim Kahraman, "Tâhirülmevlevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001).

⁹ Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî*, 3.

¹⁰ Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, *Osmanzâde Hüseyin Vassaf Sefîne-i Evliya*. (İstanbul: Kitabevi, 2015), 410.

¹¹ Safi Arpağuş, *Yenikapı Mevlevîhanesi Postnişini Şeyh Celaleddin Efendi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2013).

¹² Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî*, 13.

¹³ Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî*, 24.

¹⁴ Alim Kahraman, "Mahfil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

Camii Mesnevihanlığına getirilmiştir. 1924 yılında medreselerin kapatılmasının ardından İmam Hatip Lisesinde Hitabet ve Belagat dersleri okutmuş, 1926 yılında İskilipli Atıf Hoca (ö. 1926) ile birlikte Ankara’da şapka kanununa muhalefet iddiasıyla İstiklal Mahkemelerinde yargılanmıştır. Bu yargı sürecini “*Matbuat Âlemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemesi Hatıraları*” adıyla neşretmiştir.¹⁵ Divanında da bu konuya dair yazdığı müstakil şiirler vardır. Münâcâtları arasında Allah’a yakardığı ve “Ankara Hapishanesinde” başlığını verdiği bir şiiri şöyledir:

Bî-cürm ü bilâ-cünha ilâhî efsûs
Kaldım burada esîr ü hâr u mahbûs
Ey Hâlık bî-çâre nevâzım imdâd
Oldum meded-i gayrdan artık me’yûs¹⁶

Ankara dönüşünden sonra Mahfil dergisi ancak bir sayı yayımlanmış ve yayın hayatı bu sayı ile bitmiştir. Kayıtlarda Tâhirülmevlevî’nin dergiyi niçin yayınlamadığına dair bir bilgi mevcut değildir. Bilinen tek şey İstiklal Mahkemelerindeki yargılamadan sonra Tâhirülmevlevî’nin derginin son sayısını yayınladığıdır.

Tâhirülmevlevî 1931 yılında Kuleli Askerî Lisesine edebiyat öğretmeni olarak atanmıştır. Yaklaşık on yıl bu görevi yapan Tâhirülmevlevî’nin edebi kişiliğinin oluşması da yine bu yıllarda gerçekleşmiştir. 1934 yılında çıkan kanundan sonra “Olgun” soyadını alan Tâhirülmevlevî, yazma eserlerin tasnifi için oluşturulan komisyonda görev almış, maarif vekâletinin hazırlamak istediği lügat komisyonunda da görev almıştır. *Edebiyat Lugatı*¹⁷ eseri buradaki çalışmasının neticesinde yayımlanmıştır. Fuzûlî (ö. 1556), Bâkî (ö. 1600) gibi divan şairlerine dair yayınları da yine bu döneme müsadiftir. Saadettin Nüzhet Ergun ile Bâkî hakkında şiddetli tartışmalar yapmıştır. Kuleli Askerî Lisesi 1941 yılında Konya’ya taşınınca Tâhirülmevlevî buradaki edebiyat öğretmenliğinden istifa etmiştir. Ardından muhtelif okullarda kısa süreli görevler yaptığı bilinmektedir. 1947 yılından itibaren Süleymaniye Camii mesnevihanlığı görevini üstlenmiştir. Belki en mühim eserlerinden olan *Şerh-i Mesnevî* bu esnada fasiküller halinde yayımlanmıştır. *Mesnevi'nin Eski ve Yeni Muterizleri* adlı kitabını bu yıllarda *Mesnevi*’yi tenkid eden bir yazara reddiye olarak yazmıştır.¹⁸

Sebilürreşad/Sırât-ı Müstakim, *Beyanulhak* gibi gazetelerde nazım ve nesirleri yayımlanan Tâhirülmevlevî’nin yayıncılığı ve devrinde yaşadığı olaylar pek teferruatlı ve uzun solukludur. Dolayısıyla böyle bir çalışmanın kısa satır aralarında bu konuyu ihâta edebilmemiz imkân dahilinde değildir. Onun yayın hayatı müstakil olarak incelenmesi, tetkik edilmesi gereken bir konu olduğu için burada çok fazla üzerinde durmak istemiyoruz.

1951 yılı 16 Ramazan Cuma günü vefat eden Tâhirülmevlevî, Yenikapı Mevlevihane’si Hâmuşân mezarlığında annesinin yanına defnedilmiştir. Cenaze namazını Muzaffer Ozak (ö. 1985)

¹⁵ Nurcan Boşdurmaz, *Matbuat alemindeki hayatım ve istiklal mahkemeleri*. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2012).

¹⁶ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 9.

¹⁷ Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lugatı*, çev. İsmail Güleç (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022).

¹⁸ Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevi*, 56.

kıldırılmıştır.¹⁹ Kabir taşına yazılmasını vasiyet ettiği şu dörtlük dilden dile dolaşmış ve Tâhirülmevlevî'nin edebî kişiliği, dünya görüşü ve Türkçeyi kullanmadaki ustalığına şahitlik etmektedir:

Eli boş gidilmez gidilen yere
Rabbim boş gelmedim suç getirdim
Dağlar çekemezken o ağır yükü
İki kat sırtımla pek güç getirdim²⁰

Tâhirülmevlevî, 74 yıllık hayat serüveninde bir imparatorluğun yıkılışına şahitlik ettiği gibi, cumhuriyetin kuruluşuna da en ince ayrıntılarına kadar vâkıf olan bir müelliftir.²¹ Tasavvufî kimliğinin yanı sıra bir kitapçı, yayıncı, şair, edebiyat tarihçisi, öğretmen, müderris, dilbilimci, kâtip, mesnevihan gibi geniş bir alana yayılan mesleki tecrübeleri ve Arapça ile Farsça bilgisiyle kâmil manada bir entelektüeldir. Medeniyetimizin öğrenilip aktarılması konusunda bir köprü olan Tâhirülmevlevî, aynı zamanda tanıştığı, dostluk kurduğu ve yetiştirdiği öğrencileri ile de dikkat çeken bir simadır. Mehmed Akif, Ahmet Remzi Akyürek, Ferid Kam, Şefik Can, Orhan Okay, Muzaffer Ozak gibi isimlerle yakın ilişkileri vardır. Tâhirülmevlevî'nin dost ve arkadaş çevresi ile etkilediği isimler ayrıca bir çalışmanın konusu olabilir.

2. Eserlerinden Bazıları ve Türkçe Divanları

Eserleri arasında günümüzde çok bilinen *Şerh-i Mesnevî*'sidir. Diğer bazı eserleri ile birlikte bu eseri de birkaç defa neşredilmiş ve umumun istifadesine sunulmuştur.²² Tâhirülmevlevî eserlerinden bir kısmını vakt-i hayatında kendisi neşretmiş bir kısmı ise yazma halinde kalmıştır. Eserlerinin bir kısmı şunlardır: *Mir'ât-ı Hazret-i Mevlânâ*,²³ *Cengiz ve Hülagu Mezalimi*,²⁴ *Kafkas Mücahidi Şeyh Şamil'in Gazavatı*,²⁵ *Ahmed Paşa Divanı'nın Nesre Çevrilişi*,²⁶ *Asr-ı Saadet Müslümanlarının Medeniyete Hizmetleri*,²⁷ *Âşık Çelebi Tezkiresi ve Şair Zâtî*,²⁸ *Bâkî'ye Dair*,²⁹ *Fuzûlî'ye Dair*,³⁰ *Edebiyat Lügatı*, *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemesi Hatıraları*,³¹ *Tedrisât-ı Edebiyyeden Nazm ve Eşkal-i*

¹⁹ Can, "Yenikapı Mevlevihanesinin En Son Mesnevihanı Tahirü'l-Mevlevî", 100.

²⁰ Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî*, 59.

²¹ Aynı devirde benzer bir hayat hikâyesi için bkz. Erhan Salih Fidan, *Osmanlıdan Cumhuriyete Bir Âlimin Serencâmı: Ahmed Mikdâd Efendi* (İstanbul: DBY Yayınevi, 2021).

²² Tâhirülmevlevî, *Şerh-i Mesnevî*.

²³ Tâhirülmevlevî, *Mir'at-ı Hazret-i Mevlana* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315).

²⁴ Tahirülmevlevî, *Cengiz ve Hülagu mezalimi*. (İstanbul: Sebîlürreşâd Kütüphanesi, 1322).

²⁵ Muhammed Tahir Karakhi, *Kafkas mücahidi İmam Şamil'in Gazavatı*, çev. Tâhirülmevlevî (İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987).

²⁶ Tezen Zehra, *Ahmet Paşa Divânı'nın Tâhirü'l-Mevlevî tarafından nesre çevirisinin Latin harflerine aktarımı* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2019).

²⁷ Tâhirülmevlevî, *Müslümanlığın medeniyete hizmetleri* (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1974).

²⁸ Tâhirülmevlevî, *Âşık Çelebi Tezkiresi ve Şair Zâtî* (Süleymaniye Kütüphanesi, F.S. Türkmen, 150).

²⁹ Tahirülmevlevî, *Bakî'ye Dair* (İstanbul: Aydınlik Basımevi, 1938).

³⁰ Tahirülmevlevî, *Fuzûlî'ye Dair* (İstanbul: Selanik Basımevi, 1936).

³¹ Boşdurmaz, *Matbuat alemindeki hayatım ve istiklal mahkemeleri*.

Nazm,³² *Edebi Mektuplar*,³³ *Çilehane Mektupları*,³⁴ *Mevlevi Çilesi*,³⁵ *Hz. Peygamber ve Zamanı*³⁶ gibi yüz civarındaki eseri ile Tâhirülmevlevî eşine az rastlanır dinamikliğe ve enerjiye sahip bir müelliftir.

Yapılan akademik çalışmalar incelendiğinde Tâhirülmevlevî'nin hak ettiği ilgiyi görmeye başladığını söyleyemeyiz. Maalesef henüz onun hakkında yapılmış bir doktora tezine sahip değiliz. On civarında yüksek lisans tezi söz konusu ve bunların çoğu son on yılda yapılan çalışmalar. Bu tezlerin Tâhirülmevlevî'nin tasavvufî yönü,³⁷ İslam tarihçiliği,³⁸ divan edebiyatına dair bazı yayınları³⁹ yüksek lisans tezi olarak hazırlandığını görmekteyiz. Bunların dışında gerek matbu olarak basılan gerekse son yıllarda yapılan bazı yayınların Tâhirülmevlevî'nin eserlerini umumun istifadesine sunma bakımından yeterli düzeyde olmasa dahi bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz.

Tâhirülmevlevî'nin elimizde üç ayrı Türkçe divanı bulunmaktadır.⁴⁰ Bunlardan ilki *Divançe-i Tâhir*⁴¹ adıyla neşredilen küçük bir divandır. İkincisi İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde Türkçe Yazmalar arasında TY-9387 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Tâhirülmevlevî'nin en hacimli divanı budur. Vefatından sekiz ay önce kendi eliyle kütüphaneye hediye etmiştir.⁴² Divançede yer alan şiirlerin büyük bir çoğunluğu burada da yer almıştır. Klasik bir divan tertibine uyan ve uymayan bazı hususiyetleri olan bu nüsha 232 varaktan oluşmaktadır. Tâhirülmevlevî geleneğe uyarak divanına Tevhid, münâcât ve na'tlar ile başlamıştır. Bu yönüyle tasavvufi kimliğini hissettirmektedir. Gazeller 56-155. sayfalar arasında müstakil bir bölümde elif ba sırasına göre dizilmiştir. Gazellerin ardından rubailer yer almakta. 14 sayfa devam eden rubailerden sonra ise Muhammesât bölümü gelir. Burada Tâhirülmevlevî'nin tahmisleri yer

³² Baran Yılmaz, *Tahirü'l-Mevlevî'nin Tedrisat-ı Edebiyyeden Nazm ve Eşkal-i Nazm'ı* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2016).

³³ Tâhirülmevlevî, *Edebi mektuplar : divan edebiyatının bazı beyitlerinin izahına dair* (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 1995).

³⁴ Tâhirülmevlevî, *Çilehane mektupları : Tahir'ül Mevlevî'nin Mevlevi Çilesi hatırat ve tahassüsâtını havi olarak Ahmet Remzi Dede'ye mektuplar*. (Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 1995).

³⁵ Tahir Olgun, *Mevlevi çilesi*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008).

³⁶ Tâhirülmevlevî, *Hazret-i Peygamber ve zamanı*. (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339).

³⁷ Nevruz Ayşe, *Tâhirü'l-Mevlevî'nin hayatı, eserleri ve Mesnevî şerhi bağlamında tasavvufî görüşleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2022); Acar Rahime, *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Mesnevî Şerhi'nde (1-6. C.) hadisler, Hz. Muhammed (S.A.V.) ve dört halife* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2020); Harmancı Büşra, *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Şerh-i Mesnevî'sinde (7-12. C.) hadisler, Hz. Muhammed (S.A.V.) ve dört halife* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2021); İpek Nimet, *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Kudemâ-yı Mevleviyye adlı eseri (İnceleme-metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017); Can Uğur, *Tâhirü'l-Mevlevî tercüme-i Münâcât-ı Hazret-i Mevlana (İnceleme-transkripsiyonlu metin)* (Erzincan: Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, 2019).

³⁸ Göksal Ömer, *Tahirü'l-Mevlevî ve İslam tarihçiliği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017).

³⁹ Biner Fuat, *Tahirü'l-Mevlevî'nin ders notları Türk edebiyatı tarihine dair hülâsalar* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, 2008); Taşan Cüneyt, *Tâhirü'l-Mevlevî'nin "Sünbülzâde Vehbi'nin Tannâne ve Tayyâre kasideleri" adlı eseri (inceleme-metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2018); Yılmaz, *Tahirü'l-Mevlevî'nin Tedrisat-ı Edebiyyeden Nazm ve Eşkal-i Nazm'ı*; Zehra, *Ahmet Paşa Divânı'nın Tâhirü'l-Mevlevî tarafından nesre çevirisinin Latin harflerine aktarımı*.

⁴⁰ Mehmet Atalay, "Tâhirü'l-Mevlevî ve Şiiri", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak 2008), 75-88.

⁴¹ Tahir, *Divançe-i Tahir*.

⁴² Şentürk, *Tahir'ül-Mevlevî*, 70.

almaktadır. 188-193. sayfalar arasında şarkılar vardır. 194-248. sayfalarda tarihler yer almaktadır. Mesneviler, kıt'alar, hicivler ile hezeliyyât ve hicviyyât bölümleri ile divan son bulur. Divanda gazellerin tasnifi ve kullanılan terminoloji divan edebiyatı hususiyetleri arz etmekle birlikte, Tâhirülmevlevî'nin "heceyle gazel" başlığı attığı şiirler de söz konusudur ki gelenekte bunun örneği mevcut değildir.

Tâhirülmevlevî'nin üçüncü divanı ise Süleymaniye Kütüphanesi Fethi Sezai Türkmen 72, 78 ve 83 numaralarda olmak üzere üç nüsha halinde kayıtlıdır. İkinci divana göre bu divanın hacmi daha azdır. Tâhirülmevlevî'nin 1945 yılından sonra yazdığı şiirler bu divan içerisinde yer almaktadır. Kaside, gazel, mesnevi gibi beyit esasına bağlı nazım şekilleri ile bend esasına dayalı rubai, muhammes gibi nazım türleri Tâhirülmevlevî'nin divanlarında kendini göstermektedir. Klasik şiirin bütün nazım şekillerinin kullanımı yanında halk şiirine özgü bir form olan koşma da Tâhirülmevlevî'nin divanlarında göze çarpar. Divanlardaki nazım şekilleri ve kullanım sıklığı ayrı ve geniş bir mefhum olması hasebiyle bu konuyu başka bir çalışma konusu olması üzere yeni araştırmacılara bırakmak istiyoruz.

Tâhirülmevlevî divanlarının henüz umumun istifade edebileceği bir düzeyde yayımının yapıldığını söyleyemeyiz. Hala bilimsel bir çalışma yapmak için divanların yazma hallerini görmek mecburiyeti vardır. Zira ulaşılabılır bir divan neşrinden şu an için bahsedemiyoruz. Bu divanların tarihi seyir içerisinde titiz bir doktora çalışmasını hak ettiği kanaatindeyiz. Zira Tâhirülmevlevî yazdığı pek çok şiirin sonuna şiiri yazdığı tarihi günü gününe eklemiştir. Edebiyat tarihimizde şiirlerin yazıldığı tarihin veya günün kaydedildiği divan pek söz konusu değildir. Bu tarihler bize Tâhirülmevlevî'nin toplumsal olaylara nasıl tepki verdiğini, içerisinde yaşadığı dünyayı sosyolojik açıdan nasıl değerlendirdiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Örneğin "ezan-ı Muhammedinin lisan-ı Kur'an ile okunması üzerine" başlığını taşıyan şiire Tâhirülmevlevî 1 Ramazan 1369 tarihini kaydetmiştir.⁴³ Ezan yasağına karşı bu mevlevî şairinin görüşleri ve yasağın toplumda nasıl bir intiba uyandırdığı bu şiirin satır aralarında kendini göstermektedir.

3. Tâhirülmevlevî Divanlarında Dinî Edebî Türler

Tâhirülmevlevî'nin edebi yönünü kavramak, Türk edebiyatı içerisindeki konumunu doğru ve yeterli düzeyde tespit edebilmek için elde etmemiz gereken bilgilerden birisi divanlarında kullandığı türler ve bunların muhteva özellikleridir. Zira bir şairin düşünce dünyası, değerler manzumesi, âleme bakış açısı şiirde tercih ettiği türe ve bu tür içerisinde çizdiği kurguya yansımaktadır. Çalışmamızda esas anlamda üzerinde durmak istediğimiz konu da burasıdır. Klasik divan-ı ilahiyat tertibine uyarak ilk önce Tâhirülmevlevî'nin tevhid şiirlerini, ardından münâcât, na't, mevlid, miraciye ve diğer dinî edebî türleri altı başlıklar halinde irdeleyeceğiz.

⁴³ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî II* (F.S. Türkmen, 83), 74.

3. 1. Tevhid

Türk edebiyatında Cenab-ı Hakk'ın varlığını, birliğini, tekliğini, kudretini, yüceliğini anlatan edebi türlere tevhid adı verilmektedir.⁴⁴ Divan-ı ilahiyatlarda genellikle divanın ilk şiirleri tevhidlerden oluşur. Bu bir gelenek olarak Türk edebiyatına yerleşmiştir. Tâhirülmevlevî de bu geleneğin bir takipçisi olarak divanına tevhid ile başlamıştır. İlahiyât başlığı ile başlayan divanın ilk şiiri Farsça bir tevhid örneğidir:

Be-nâm-ı hudâ vü bi-hamd-i hudâ⁴⁵

Allah'a hamd ederek şiirine başlayan Tâhirülmevlevî hemen arka sayfada "tehlîl" başlığını verdiği dokuz beyitlik bir tevhid örneğini sayfanın derkenarına kaydetmiştir. Örnek olması bakımından ilk beyit şöyledir:

Zikr-i Hak lâ ilâhe illallah
Şirki yak lâ ilâhe illallah⁴⁶

Lâ ilâhe illallah redifli tevhidler, Türk tasavvuf edebiyatı içerisinde hayli yaygındır. Pek çok divanda onlarca örneği görülebilir. Tâhirülmevlevî iki divanında da bu tarza yer vermiştir. Üçüncü divanında 1946 yılı mart ayında yazdığı bir tevhid şiiri şöyledir:

Minârelerde nidâ lâ ilâhe illallah
Ufuklar üzre sadâ lâ ilâhe illallah⁴⁷

Bu şiirler Tâhirülmevlevî'nin geleneğin izinde bir şair olduğunu gösterir mahiyettedir. Örnek olması bakımından Aziz Mahmud Hüdâyî'nin bir tevhidini kaydediyoruz:

Gelin diyelim şevk ile lâ ilâhe illallah
Aşk ile sıdk u zevk ile lâ ilâhe illallah⁴⁸

Hüdâyî Efendi'nin tevhidi ile Tâhirülmevlevî'nin tevhidleri arasında şekil ve mefhum açısından müştereklik söz konusudur. Bu müşterek durumu yakalayabileceğimiz daha pek çok mutasavvıf şair vardır ama konuyu dağıtmamak adına bir örnekle yetinmek istiyoruz.

Tâhirülmevlevî bir başka tevhidinde ise âlemde mevcut her şeyin/eşyanın Allah'ı tesbih ettiğini anlatmaktadır:

Bir yaz gecesi cihân uyurken
Azm etdi gönül kenâr-ı bahre

⁴⁴ M. İsmet Uzun, "Tevhid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012); Mustafa İsen - Muhsin Macit, *Türk Edebiyatında Tevhidler* (Ankara: TDV Yayınları, 2011); Neclâ Pekolcay, "İslâmî Türk Edebiyatında Tevhid, Münâcât ve Na'tler", *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* 11/15 (1968), 14-15.

⁴⁵ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 1.

⁴⁶ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 14.

⁴⁷ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî II* (F.S. Türkmen, 83), 21.

⁴⁸ Ziver Tezeren, *Aziz Mahmud Hüdâyî Divanı II* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985), 18.

Oldu bana bir hacir neşimen
Koydum başımı dü dest-i fikre

Fehm etdim o dem ki cümle eşyâ
Tevhîd ediyor o pâdişâhı ,
Kalbim dahi oldu böyle gûyâ:
Lâ Rabbe sivâke yâ ilâhî⁴⁹

Hadîd sûresi 1. ve İsrâ sûresi 44. ayette bildirildiğine göre gökte ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir. Tâhirülmevlevî'nin bu şiirde bahsettiği mefhum ayet-i kerimelerden hareketle bir anlam dünyasına bürünmektedir. Allah'ın vahdaniyeti eşyanın şahitliği ile delillendirilmiş ve bu bakış açısı ile Türk İslam edebiyatı sahasında yazılagelen tevhidlerle bir uyum yakalanmıştır. Tâhirülmevlevî'nin hem divanına tevhidle başlaması hem de yazdığı tevhidlerin muhtevaları göz önüne alındığında onun geleneği yakinen takip ettiği ve geleneği yaşatan bir şair olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.

3. 2. Münâcât

Necv kökünden gelen münâcât kelimesi, köken itibarı ile kulağa fısıldamak, gizli konuşma, alçak sesle konuşma gibi anlamlara gelir. Bir edebiyat terimi olarak ise kulun aczini, hatasını veya kusurunu itiraf ederek Cenab-ı Allah'a yakarması ve O'ndan edeple af dilemesine denir.⁵⁰ Türk İslam edebiyatının vazgeçilmez türleri arasındadır. Hemen her şair divan veya mesnevisine ilk veya ikinci şiir olarak bir veya birkaç münâcât eklemiştir. Bunun bir gelenek olduğunu ise yukarıda ifade etmiştir. Nesir kitaplarındaki besmele-hamdele-salve sıralaması şiirde tevhid-münâcât-na't olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵¹ Bu gelenek şairin bir anlamda kimlik ifadesi ve dünya görüşünün sergilendiği bir yerdir. Dahası insanın Allah, âlem ve peygamber efendimizle olan ilişki ve sınırlarını belirleyen, bu ilişkiyi anlamlandıran, tarif eden bir yönü de vardır. Bu bakımdan Türk İslam edebiyatında münâcâtlar çoğunlukla kaynağını Kur'an-ı Kerîm⁵² ve hadis-i şeriflerden almaktadır. Kaynaklarda tarif edilen ıstılahın anlamı dahi A'raf sûresi 205. ayetten mülhemdir. Ayette yaratıcı kuluna dua etmesini, kendisini anmasını emr ederken bu anmanın nasıllığını da izah ediyor: “*Rabbini içinden yalvararak, korkarak, yüksek olmayan hafif bir sesle sabah akşam an.*” Ayet-i kerimenin bu tarifi edebiyatımızdaki münâcâtları ihata eden, onlara bir sınır ve tarz belirleyen bir hususiyet taşımaktadır.

Tâhirülmevlevî de geleneğe uyarak divanlarında münâcâtlara sık yer vermiş, tevhidlerden hemen sonra münâcâtlarını kaydetmiştir. Bazı şiirleri tam anlamıyla geleneğin bir tezahürüdür:

⁴⁹ Tâhirülmevlevî, *Divân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 239.

⁵⁰ Muhsin Macit, “Münacat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006); Abdulhakim Koçin, *Türk Edebiyatında Münacat* (Ankara: TDV Yayınları, 2011); Âlim Yıldız, “İslami Türk Edebiyatında Münacat: Sultan Şairler Örneği”, *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, (2015), 103-111; Seydi Kiraz - Mustafa Ramazan Yüksel, “Derviş Ahmed Gurbî'nin Yeni Bir Eseri: Risâle-i Münâcât”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* VII/14 (2021), 16-38.

⁵¹ Macit, “Münacat”; Yıldız, “İslami Türk Edebiyatında Münacat: Sultan Şairler Örneği”.

⁵² Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebî Türler ve Tarzlar* (Erzurum: Fenomen, 2007).

Dilden güneh jengini dûr eyle ilâhî
Mir'ât-ı tecellî-i gafûr eyle ilâhî⁵³

11 beyitten meydana gelen bu münâcâtta Tâhirülmevlevî gönlündeki günah lekelerinin başışlanma tecellisinin aynası olmak suretiyle giderilmesini dilemektedir. Yine bir başka münâcâtında ise geleneğin bir devamı olarak aciziyetini ifade etmektedir:

Kalır îfâ-yı şükründe dehen âciz zebân âciz
Sana hamd etmede Rabbim suhan âciz beyân âciz⁵⁴

Altı beyitten mürekkep bu münâcâtta da Tâhirülmevlevî'nin acizliğini itiraf ettiğini görmekteyiz. Fakat buradaki acizliğin başka bir hususiyeti vardır. Mutlak kudret karşısında kulun hamd ve şükürden aciz kalması Tâhirülmevlevî'nin esas anlamda üzerinde durduğu konudur. Mukayyet ve mahdud olanın mutlak olanı ihâtâ edip idrâk edemeyeceği bir gerçektir. Dolayısıyla kulun içerisinde yaşadığı âlemde sahip olduğu donanımla her anlamda mutlak olan yaratıcıyı tam anlamıyla idrak edebilmesinin imkânı söz konusu olmayacaktır. Bu kertede insana düşen hamd ve şükür konusunda acizliğini itiraf etmektir. Tâhirülmevlevî de bu yolu tercih ederek geleneğin bir temsilcisi olduğunu işaret etmiştir. Zira kendisi gibi bir Mevlevî olan Şeyh Galib'in (ö. 1799) de meşhur mesnevisi *Hüsn ü Aşk*'in ilk beyiti aynı çerçevede kaleme alınmıştır:

Hamd âna ki kıldı halka rahmet
Tahmîdde acze verdi ruhsat⁵⁵

Galib Dede Allah'a kendisine hamd etme noktasında acizliğe ruhsat verdiği için hamd ediyor. Devamındaki beyitlerde ise eğer bu ruhsat olmasaydı kulun içerisine düşeceği müşkül durum izah edilmekte. Tâhirülmevlevî'nin söylediği ile Şeyh Galib'in söylediği arasında tematik açıdan hiçbir fark yoktur. Bu durum edebiyatımızın bir devamlılık içerisinde olduğunu ve belli konuların hemen her şair tarafından işlendiğini göstermektedir. Dolayısıyla edebiyatı bir bütün olarak incelemek ve tarihe çizdiğimiz sınırları şairlerin bilmediğini kabul ederek değerlendirmek fayda sağlayacaktır kanaatindeyiz.

Tâhirülmevlevî'nin divanlarında geleneksel tarzda münâcâtları olduğu gibi toplumsal olaylar karşısında yazdığı yakarıları da mevcuttur ki bize göre Tâhirülmevlevî'nin münâcâtlarındaki özgün ve dikkate şayan taraf burasıdır. Bu minvaldeki bir münâcât "Harb-i umumi mutarekesinde" başlığını taşımaktadır. Dört dörtlükten müteşekkil olan bu şiirin ilk dörtlüğü şöyledir:

Acı yâ Râb şu Müslüman iline
Anı virme felaketin yeline

⁵³ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 1.

⁵⁴ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî II* (F.S. Türkmen, 83), 5.

⁵⁵ Muhammed Nur Doğan, *Şeyh Galib Hüsn ü Aşk* (İstanbul: Yelkenli Yayınevi, 2015), 20.

Gerçi batmış zemini kan seline
Büsbütün atma bâri yâd eline⁵⁶

Devamındaki dörtlüklerde de benzer duyguların hakim olduğu bu dua şiirinde Tâhirülmevlevî klasiğin dışına çıkarak kısık sesle kendi aczini ve günahını itiraf ederek af dileme yerine yüksek sesle toplumun selameti için dua etmektedir. Bu şiirde şairin kendisi yoktur. Oysa münâcâtlarda hakim duygu şairin öz pişmanlığıdır. Fakat Tâhirülmevlevî, Allah'tan Müslüman yurduna acımasını, orada yaşayan insanları felaket yeline savurmamasını, yaşadıkları topraklar kan seline batmış olsa bile yad ellere düşürmemesini dileyerek bir münâcât örneği ortaya koymuştur. Yine aynı çerçevede nazmettiği bir diğer münâcâtı da şöyledir:

Kapladı halkı gümân yâ Rabbi
Gözleri sardı dumân yâ Rabbi
Azdı ebnâ-yı zaman yâ Rabbi
Hâlin encâmı yamân yâ Rabbi
Rahmet eyle amân yâ Rabbi⁵⁷

Sekiz bendden oluşan bu münâcâtta da Tâhirülmevlevî'nin milletine dua ettiğini gözlemliyoruz. Aynı zamanda toplumsal tespitleri de yine satır aralarında okumak mümkündür. Halkın şüphe içerisinde kaldıkları, ortalığın toz duman olduğu, zamane çocuklarının yoldan çıktığını söyleyen Tâhirülmevlevî, durumun böyle devam etmesi halinde geleceğin karanlık olacağı uyarısında bulunarak Allah'a sığınmakta ve “aman yâ Rabbi” diyerek iltica etmektedir. Benzer bir münâcâtında da yine milleti için Allah'tan kurtuluş istediğini görüyoruz:

İlâhî Müslümanların görüb acıklı hâlini
İşit o kimsesizlerin tazarru'ât-ı bâlini⁵⁸

Dokuz dörtlükten oluşan bu münâcâtta Tâhirülmevlevî, Müslümanların acınacak hallere düştüğünü belirtmiş ve Allah'tan kullarının yakarışlarını işitmesini dilemiştir. Münâcât antolojileri⁵⁹ incelendiği zaman görülmektedir ki bu tarz yakarış örnekleri Türk edebiyatında çok yaygın değildir. Belki Tâhirülmevlevî ile yine bir Mevlevî dervişi olan Arif Nihat Asya'nın münâcâtları aynı düzlemde değerlendirilebilir:

Biz kısık sesleriz... minareleri
Sen ezansız bırakma Allah'ım
Müslümanlıkla yoğrulan yurdu
Müslümansız bırakma Allah'ım⁶⁰

⁵⁶ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 2.

⁵⁷ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 2.

⁵⁸ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 3.

⁵⁹ Cemal Kurnaz, *Münâcât Antolojisi* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1992); Koçin, *Münacat*.

⁶⁰ Kurnaz, *Münâcât Antolojisi*, 39.

Arif Nihat Asya ile Tâhirülmevlevî'nin aynı tekkenin mensupları olarak toplumsal bakış açılarının da aynı olduğunu, bunun şiirlerine de yansıdığını ifade etmeliyiz. Dahası her iki şairin de bu şiirleri ile içerisinde yaşadıkları devre bir ayna tuttıklarını, o devrin mısralarla resmini çizdiklerini söyleyebiliriz. Zira her bir mısra, şairin içerisinde yaşadığı âleme baktığı pencereden gördüğü manzarayı, resmi tarif etmektedir. Tâhirülmevlevî'nin münâcâtlarında da hem geleneksel motifleri okumak hem de Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte yaşanan siyasi toplumsal olaylara ayna tutmak mümkündür. Zira toplumsal olaylar en doğru ve kesin biçimde sanatçıların tuttuğu aynalardan görülebilmektedir. Sanat erbabının bakış açısı anlık değil daha uzun soluklu değerlendirmeler sunmaktadır. Bu bakımdan Tâhirülmevlevî'nin münâcâtlarını şair-toplum ilişkisi bağlamında değerlendirmek gerekmektedir.

3.3. Na't

Kelime anlamı itibarı ile birisini övme, vasfetme ve methetme gibi anlamalara gelmektedir. Bir terim olarak Hz. Peygamber'i övmek, vasıflarını anlatmak, Resulullah'ı yüceltmek için yazılan şiirlere verilen addır. İlk olarak Arap edebiyatında ortaya çıkmış, oradan Fars ve Türk edebiyatlarına geçmiş bir türdür.⁶¹ Türk edebiyatında örneği en fazla olan tür na'ttır. Edebiyat müktesebatımızı değerlendirdiğimizde binlerce na'tın varlığından bahsedebiliriz.⁶² Hatta dünya üzerinde Efendimize yazılan na'tların çoğunun Türkçe olduğu ve Anadolu coğrafyasında yazıldığı da vakiydir. Peygamber âşığı bir millet olarak belki Anadolu Müslümanlarını diğer dünya Müslümanlarından ayırt eden en belirgin özellik budur.

Na'tlar da tevhid ve münâcâtlar gibi divan veya mesnevilerde ikinci veya üçüncü sırada yer alan, besmele-hamdele-salvele üçlemesinde salvelenin karşılığı olan türdür. Divan veya mesnevi tertiplerinde na't yazmak bir zaruret olarak kabul edilmiştir.⁶³ Bu kabulün temelinde ise iki olgu vardır. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'e karşı duyulan aşırı sevgi, diğeri ise Hz. Peygamber'den şefaât talebidir. Bir Müslüman şairin Hz. Peygamber karşısında sevgisini izhar etmesi bir tercih değil zaruret olarak kabul edilmektedir. Bu zaruretin arka planında ise Ahzâb sûresi 6. ayette bildirilen "peygamber mü'minlere kendi canlarından daha evladır" ayeti saklıdır. Dolayısıyla peygamber sevgisi sıradan bir tercih değil bilakis vahyin işaret ettiği, sınırlarını ve ölçüsünü belirlediği bir durumdur. Şefaât talebi ise ölüm emri verilen Ka'b b. Züheyr'in *Kaside-i Bürde*⁶⁴ şiirine Efendimizin verdiği hediye sebep olmuştur.

Dört halife için yazılan na'tlar da söz konusudur. Bunlara genel olarak "Na't-ı Çâr Yâr" adı verilmiştir. Na't kelimesinin çoğulu nu'ût'tur. Na'tları besteleyip okuyanlara ise na't-gûy denilir.⁶⁵

⁶¹ Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler* (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2020), 216.

⁶² Emine Yeniterzi, "Na't", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006); Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't* (Ankara: TDV Yayınları, 1993); Emine Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

⁶³ Yeniterzi, "Na't", 32/436.

⁶⁴ Kenan Demirayak, "Kasîdetü'l-Bürde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001).

⁶⁵ Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 216.

Türk edebiyatında na'tî mahlasını alan şairlerin olduğu, sadece na'tlardan oluşan divanlar da söz konusudur.⁶⁶

Tâhirülmevlevî de gelenek içerisinde bir şair olarak otuz civarında na't yazmıştır. Efendimize olan hasretini, özlemine, iştiağını, sevgisini, aşkını, bağlılığını bu na'tlar ile dile getirmiştir. Sayı itibarı ile ortalama bir şairden fazla na't yazan Tâhirülmevlevî'nin ismi ise na't çalışmalarında yer almamaktadır.⁶⁷ Hatta Tanzimat Edebiyatı'ndan günümüze kadar uzanmış na't zincirinin halkalarını tespit eden Emine Yeniterzi, tespit ettiği isimlerin arasına Tâhirülmevlevî'yi dahil etmemiştir.⁶⁸ Bu durumun temelinde ise Tâhirülmevlevî'nin divanlarının hala ulaşılabilir olmaması saklıdır. Yoksa cumhuriyet devrinde otuz kadar na't yazan bir şairin bu halkaya dahil edilmemesi ihtimal dahilinde değildir.

Tâhirülmevlevî na'tlarını tevhid ve münâcâtlardan sonra nu'ût-ı şerîf başlığında bir bölümde toplamıştır. Fakat sonradan yazdığı divanındaki na'tlar muhtelif sayfalaradadır. Geleneğin içerisinde yetişen bir şair olarak yazdığı na'tların birinde nur-ı Muhammedî algısından bahsetmekte ve bu nurun kendisini mest ettiğini ve bu sarhoşluğun ezelden beri aşk derecesinde devam ettiğini söyler:

Mest etdi beni nûr-ı tecellâ-yı Muhammed
Oldum ezelf âşık-ı şeydâ-yı Muhammed⁶⁹

Başka bir na't-ı şerifte ise Hz. Peygamberin alınının ilahi nurun kaynağı olduğu ve yine Efendimizin ağzının ise sonsuzluk suyunun kaynağı olduğu vurgulanarak çeşitli benzetme ve sanatlarla Efendimiz övülmüştür.

Cebînin matla-ı nûr-ı Hudâdır yâ Resulallah
Femin serçeşme-i âb-ı bekâdır yâ Resulallah

Tevcihgâh-ı kurb-ı kâbe kavseyni hakikatde
Hilâl ebruların kible-nümâdır yâ Resulallah⁷⁰

Kâbe kavseyn lafzı Necm sûresi dokuzuncu ayette geçmekte ve "iki yay arası kadar" gibi manalar verilmektedir. Burada bahsedilen iki yayın uç uca konarak elde edilen bir mesafe mi yoksa yayların üst üste konularak elde ettiği yakınlık ve güç mü olduğuna dair muhtelif görüşler vardır fakat bizim konumuz nihayî kertede Efendimiz aleyhisselamın Cenab-ı Hakk'a yakınlığı ile ilintili olduğu için ihtilaflar üzerinde durmak istemiyoruz. Her iki görüşte de hiç bir beşerin elde edemeyeceği bir yakınlık yani kurbiyyet söz konusudur. Tâhirülmevlevî de bu beytinde kaşın kavis, yay gibi olması dolayısıyla bir sanat icra ederek esas anlamda kâbe kavseyn yakınlığının Resulullah'ın kibleyi gösteren hilal kaşlarında olduğunu söyler. Kaşın hilal diye tarifi de ayrıca

⁶⁶ Alper Ay, "Türk Şiirinin Ufku: Hz. Peygamber", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 89-110.

⁶⁷ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*; Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji)*.

⁶⁸ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji)*, 16.

⁶⁹ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 13.

⁷⁰ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 14.

önemlidir zira kavsi ve iki kaşın yan yan olması ayete bir atıf olarak değerlendirilmelidir. Efendimizin hilal kaşları kibleyi göstermekte ve gerçek anlamda kâbe kavseyn'den haber vermektedir. Cenab-ı Hakk'a yakın olmak isteyenlerin yöneleceği yön Efendimizdir.

Bir başka na't'ın da ise Tâhirülmevlevî pek ârifâne ve şârinâne bir benzetme ile Resulullah'ı övmüştür:

Murg-ı sidre şûle-i dilhânemin pervânesi
Çünkü sînem nûr-ı aşk-ı Ahmedî'nin lânesidir⁷¹

Bu beyitte Tâhirülmevlevî, sidrenin kuşu gönül hanemde yanan mumun kıvılcımına pervane olmaktadır, onun etrafında dönmektedir zira Allah Resulü'nün aşkının nuru sinemde konaklamaktadır, o nurun evi sinemdir diyerek latif bir mana ile veciz bir benzetme yapmıştır.

Bir başka na'tında ise Tâhirülmevlevî Hz. Peygamber'in ayrılığından dolayı çektiği ıstırapı dile getirmektedir:

Gönül kim beytü'l-ahzân-ı firâkın yâ Resulallah⁷²

Beytülahzan, hüznler evi, keder otağı gibi manalara gelmektedir. Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'u kaybettiği zaman inşa edip içinde "ah Yusufum ah" diye ağlayıp inlediği, feryad ettiği evdir. Ayrılık acısından dolayı ağlayıp inlemenin sembolü bu evdir.⁷³ Tâhirülmevlevî de bu benzetmeden yararlanarak Hz. Peygamberden ayrı zaman ve mekanda oluşunu gönlünü beytülahzana benzeterek yapmaktadır.

Tâhirülmevlevî yazdığı na'tlarda sadece beyit formunu kullanmamış, diğer nazım şekillerine de yer vermiştir. Muhammes nazım şekli ile yazdığı bir na'tında Efendimizin alemlere rahmet olarak gönderildiğini⁷⁴ sanatlı bir biçimde söylemiştir.

Cebîn-i enverin mir'ât-ı vahdet yâ Resulallah
Dilin gencine-i gayb-ı hüviyyet yâ Resulallah
Kudûmun âyet-i büşra-yı rahmet yâ Resulallah
Vücûdun mushaf-ı pâk-ı hidâyet yâ Resulallah
Senin mahiyyetin haktan ibâret yâ Resulallah⁷⁵

Tâhirülmevlevî'nin son tertip ettiği divanındaki na'tları da genel olarak benzer muhtevaya sahiptir ama bir na't vardır ki Tâhirülmevlevî'nin diğer na'tlarından çok farklıdır:

Ey ulu Tanrı'nın yüce yalvacı
Ayağın tozudur başların tacı

⁷¹ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 16.

⁷² Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 21.

⁷³ M. İsmet Uzun, "Beytülahzân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992).

⁷⁴ El-Enbiyâ 21/107.

⁷⁵ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 19.

Kulun olmasın diler gönülden
Bilenler, erenler hocayla hacı⁷⁶

Bu na'tta Tâhirülmelevî hem Tanrı kavramını hem de peygamber yerine yalvaç kavramını tercih etmiştir. Bu tercihin arka planında belki devrin edebi akımları, milli edebiyat vs. söz konusu olabilir. Tâhirülmelevî'nin divanında birkaç örneği olan "heceyle gazel" başlığında gazelin mevcudiyeti de vakidir. Dolayısıyla Tâhirülmelevî edebi akımlara kayıtsız kalmamış, kendi kimliğini koruyarak yeniliklere açık bir dil kullanmıştır. Zira Tanrı ve yalvaç kelimelerini kullanmakla beraber yine Efendimiz ayağının tozunun baş tacı olduğunu ifade etmektedir.

3.3.1. Na't-ı Çâr Yâr

Na'tlar üzerine yapılan çalışmalar incelendiği zaman dört halife için de na'tlar yazıldığı görülmektedir. Hoca Ahmed Yesevî'nin dört halife için birer hikmet yazmasıyla başlayan bu gelenek yüzyıllar boyunca varlığını koruyarak Tâhirülmelevî'ye kadar gelmiştir. Genellikle mesnevilerin sebab-i telif kısımlarından önce tevhid, münâcât ve na'tlardan sonra yazılan medhi çehâr yâr-ı güzîn başlığını taşıyan medhiyeler göze çarpar. Ama divan-ı ilahiyatlarda dört halife övgüsü mesnevilerde olduğu gibi müstakilen ve her bir eserde ele alınmamıştır. Bu bakımdan divanlar içerisinde türüne az rastlanan bir durumdur dört halife övgüsü. Tâhirülmelevî ise bu konuyla ilgili müstakil bir şiir yazarak alan içerisinde geleneğe olan yaklaşımını ve dört halifeye olan tutumunu izhar etmiştir. Örneğinin azlığı sebebi ile bu şiirin tamamını buraya kaydetmek istiyoruz:

Na't-ı Çâr Yâr

Bana ma'bûd-ı ferd Allahu Ekber
Tevcihgeh-i rûhumdur peyember
Lisân-ı hâlisim her lahza söyler
Ki dîne çâr erkân-ı musadder
Ebu Bekr ü 'Ömer, 'Osmân u Hayder

Vücûdu bu zevât-ı bihterînin
Medâr-ı fahridir ehl-i yakînin
Gören gözler bilir: mihrâb-ı dinin
Bu dört şem'aya olmuş münevver
Ebu Bekr ü 'Ömer, 'Osmân u Hayder

Sahâbe, encüm-i çarh-ı Hudâdır
Şem-i zulmetde yenbû'-ı ziyâdır
Velî fark-ı tenevvür rûşenâdır
Semâ-yı i'tilâya şems-i enver
Ebu Bekr ü 'Ömer, 'Osmân u Hayder

⁷⁶ Tâhirülmelevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî II* (F.S. Türkmen, 83), 1.

Bu dört kandil-i nûrun inşi'âi
 Nebî mişkâtının aks-i şu'âi
 O menba'da bulur da iltimâ'ı
 Sabâhu'l-hayr isti'dâda hâver
 Ebu Bekr ü 'Ömer, 'Osmân u Hayder

Bu dört zâtın makâmı pek büyükdür
 Bunu derk itmeyen gayet küçükdür
 Sözü erbâb-ı tuğyânın çürükdür
 Nigâh-ı ehl-i hakda kadri bir ter
 Ebu Bekr ü 'Ömer, 'Osmân u Hayder

Bi-hamdillah ki Tâhir, Mevlevîyem
 Ebu Bekr oğlunun bir peyreviyem
 Füyûz-ı Mesnevî'yi muhtevîyem
 Benim fikrimce fikre hayret-âver
 Ebu Bekr ü 'Ömer, 'Osmân u Hayder⁷⁷

Bu na'ttan sonra Tâhirülmevlevî, Hz. Ali için iki na't daha yazmıştır. Bunun ardından ise yine örneği az olan bir Hz. Fatma na'tı yer alır. Türk İslam edebiyatında müstakil Hz. Fatma şiiri olan divan sayısı on civarındadır. Konuyla ilgili yapılan doktora tezinde “Hz. Fatıma için yazılan müstakil şiirler” başlığında on şair sıralanmıştır ve bu şairler arasında Tâhirülmevlevî yoktur.⁷⁸ Tâhirülmevlevî'nin bir gazetede yazdığı yazıyı dikkate alan araştırmacının divandaki müstakil şiiri görmemesi araştırmacı ile ilgili değil divanın neşrinin yapılmaması ile ilgili problemdir. Hz. Hüseyin için de iki na't ve bir mersiye/maktel yazan Tâhirülmevlevî, bu sahada dengine az rastlanır bir zenginliğe sahiptir. Hz. Hüseyin'in şehadeti için yazdığı maktel ise Kazım Paşa'nın⁷⁹ meşhur şiiri ile aynı tarzdadır:

Ehl-i velâ ezelden kâil olub “belâ”ya
 Kesb etdi i'tilâyı sabr eyleyüb cefâya
 Oldu bu yol güzergâh evlâd-ı Mustafâ'ya
 Girdi Hüseyin-i mazlum vâdi-i ibtilâyâ
 Evlâd u âli bir bir gitdi reh-i bekâyâ
 Kaldı yegâne hayfâ meydânda ennihâyê
 Cism-i latîfi düşdü sahrâ-yı Kerbelâyâ
 Rûh-ı şerîfi uçdu tâ 'arş-ı kibriyâyâ⁸⁰

⁷⁷ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 35.

⁷⁸ Atilla Gökdemir, *Türk İslam Edebiyatı'nda Hz. Fatıma* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019).

⁷⁹ M. İsmet Uzun, “Kazım Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

⁸⁰ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 38.

Tâhirülmevlevî'nin Kazım Paşa'nı şiirinden etkilendiğini aşağıdaki meşhur örnek göstermektedir.

Düştü Hüseyin atından sahrâ-yı Kerbelâya
Cibril var haber ver sultân-ı enbiyâya⁸¹

Kazım Paşa'nın bu döner mısraları Tâhirülmevlevî'nin şiirinin döner mısralarında kendini göstermektedir. Dahası her iki şiir de aynı bend esasına sahiptir ve bend sayıları da aynıdır. Tâhirülmevlevî bu şiirden sonra Hz. Hüseyin'in şehadeti için iki şiir daha yazmıştır. Divanda arka arkaya kayıtlıdır. Bu şiirlerden "Şehîd-i Kerbelâ" başlığını taşıyan şiirin ilk dörtlüğü şöyledir.

Ey serîr-i ibtilâya şâh bî-efser Hüseyin
Ser-fedâyân-ı tarîk-i kurbete server Hüseyin
Böyle yâd eyler seni kalb-i elem-perver Hüseyin
Necl-i Zehrâ şibl-i Hayder sıbt-ı Peygamber Hüseyin⁸²

3. 4. Mi'râciyye

Hz. Peygamber'in mi'râc mucizesini anlatan edebi metinlere verilen addır.⁸³ Türk edebiyatında örneği fazla olan bir edebi türdür. Son yıllarda yaptığı bir çalışmada merhum Mehmet Arslan, Türk edebiyatında yazılan bütün manzum mi'râciyyeleri bir araya getirmiştir.⁸⁴ İki ciltten oluşan bu hacimli eserde divanlarda, mesnevilerde veya müstakilen yazılan bütün mi'râciyye veya mi'râc-nâmeler bir araya getirilmiştir. İçerisinde müstakil mi'râciyye ihtiva eden divan sayısı bu çalışmaya göre 105 olarak tespit edilmiştir. Fakat Tâhirülmevlevî'nin ismi listede mevcut değildir. Tâhirülmevlevî'nin mi'râciyyesi divanın neşrinin yapılmaması dolayısıyla gözden kaçmış olmalıdır. Bu durum edebiyat araştırmaları için bir kayıptır. 35 beyitten meydana gelen bu şiirin örnek olması bakımından birkaç beyti şöyledir:

Ey leyl-i muazzez u muallâ
Ey cilve-nümâ-yı sırr-ı isrâ

Ey bahr-i fütûh u feyz-i emvâc
Ey leyle-i iltifât-ı mi'râc

Ey ân-ı mukaddes ü mümecced
Sensin dem-i kurbet-i Muhammed⁸⁵

⁸¹ İskender Pala, *Kronolojik Divan Şiiri Antolojisi* (İstanbul: Kapı Yayınları, ts.), 207.

⁸² Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 39.

⁸³ M. İsmet Uzun, "Mi'râciyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 188.

⁸⁴ Mehmet Arslan, *Manzum Mi'râc-nâme ve Mi'râciyyeler* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019).

⁸⁵ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 25.

3. 5. Mevlid veya Leyle-i Mevlid

Hız. Peygamber'in doğumu, bazı mucizeleri, miracı ve irtihali hakkında yazılan manzumelere verilen addır.⁸⁶ Türk edebiyatında en meşhur örneği Süleyman Çelebi (ö. 1422) tarafından verilmiştir. Tâhirülmevlî'nin de divanı içerisinde *Mevlid-i Nebevî* başlığını taşıyan bir şiiri vardır. Fakat 25 beyit civarında olan bu şiirin müstakil bir mevlid olarak kabul edilemeyeceği aşikardır. Tâhirülmevlî'nin bu şiirin arkasından divanına eklediği "*Leyle-i Mevlid*" başlığını taşıyan iki şiiri ile birlikte bunların mevlid kandilleri için yazılan şiirler olduğunu kabul etmemiz daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Örnek olması bakımından Mevlid-i Nebevî başlıklı şiirin bir kısmını kaydediyoruz:

Bir yaz gicesi gavr-ı hayâlâta girmiştim
A'sârı yarub fetret-i edvâra irmişdim
Tarih-i vuk'ûâtı idüb hâfızam ihzâr
Mâzileri karşımda benim eyledi izhâr
On dördünü asrın devirüb şöylece aşdım
Ondan daha evveline hayli yanaşdım
Lâkin orada kaldı şâşâ-yı tahayyül
Etmişdi cihân çünkü karanlıkla temessül
Bir öyle karanlık ki onun şiddet-i darbu
Mahrûm-ı ziyâ kılmışdı şark ile garbu
Cehlin o yaman kaynağı volkan gibi taşmış
Fıskırdığı hep âlemin âfâkını aşmış
Sıkmakda sanırsın küreyi bir şeb-i deycûr
Sükkânı boğulmakda karanlık ile mahsûr
Ezhân-ı beşer zulmet ile hâib ü hâsir
Yok ortada aydınlatacak fikr-i münevver
Tek tük iki üç meş'ale titrer aralıktan
Lakin o fenerler ki nümâyân kayalıkdan⁸⁷

Tâhirülmevlî üçüncü divanında da Mevlid-i Nebevî başlıklı on beyitlik bir şiir daha yazmıştır. Söz konusu şiirin iki beyiti şöyledir:

Ey nûr-ı zuhûruyla kılan âlemi işrâk
Eşfâk-ı kudûmunla münevver bütün âfâk

⁸⁶ M. İsmet Uzun, "Mevlid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

⁸⁷ Tâhirülmevlî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlî*, TY-9378, 23.

Yıllarca cihân zulmet-i küfr içre bunaldı
İnsanlığı kayb etdi beşer vahşete daldı⁸⁸

3. 6. Diğer Dini Edebi Türler

3. 6. 1. Leyle-i Kadr

Tâhirülmevlevî, divanlarında muhtelif dini edebi türleri kullanan bir şairdir. Pek fazla örneği olmayan nadir türler dahi Tâhirülmevlevî divanında göze çarpmaktadır. Bunların arasında “Leyle-i Kadir” başlığını taşıyan müstakil şiir gelir. Türk edebiyatında kadir gecesi için yazılmış çok fazla şiir örneği yoktur. Bu bakımdan Tâhirülmevlevî'nin bu şiiri dikkate şayandır.

Sekiz beyitten mürekkep bu şiir, kadir gecesinin fazilet ve özelliklerini anlatmaktadır. Örnek olması bakımından üç beyiti şöyledir:

Kur'ân bize bildirdi ki ey Rabbi Te'alâ
Varmış senede bir şeb pür-nûr-ı mu'allâ
Bin aydan onun efdal imiş kadr-i kemâli
Parlaklığı olmuş o şebbin bedr-i leâlî
Kılmışsın anı kullarına ân-ı merâhim
Onda silinirmiş biriken cürm ü meâsım⁸⁹

3. 6. 2. Bedir Gazvesi

Siyer kitaplarında tafsilatı ile anlatılan, manzum siyerlerde örneği çok olan Bedir Gazvesi için yazılan bir şiir de Tâhirülmevlevî divanında vardır. Fakat bu şiir bir divan içerisinde yazılmış müstakil şiir olması bakımından çok fazla örneği olmayan bir şiirdir. Tâhirülmevlevî bu gazveyi 45 beyit halinde anlatmış ve oldukça sade bir üslup kullanmıştır. İki beyiti şöyledir:

Dînin ilk harbe saldığı ordu
Düşmana karşı saf olub durdu
Ok atıldı mübâreze oldu
Şevk-i cennet yüreklere doldu⁹⁰

3. 6. 3. Diğer Türler

Tâhirülmevlevî divanında uzun manzum hikayelerden oluşan dini türler de vardır. Bunlardan birisi Hazret-i Hacer'in hicretidir. Türk edebiyatında Hz. Hacer hakkında başka müstakil bir şiir var mı bilemiyoruz ama bu şiirin alan araştırmaları için oldukça önemli olduğu kanaatindeyiz. 75 beyitten oluşan bu şiir müstakilen çalışılmayı hak edecek bir muhtevaya sahiptir. Edebiyatımızda

⁸⁸ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî II* (F.S. Türkmen, 83), 62.

⁸⁹ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 42.

⁹⁰ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 245-246.

Hız. Hacer ve Tâhirülmevlevî'nin "Hicret-i Hacer"⁹¹ şiiri gayet makul bir araştırma konusu olabilir. Buna mukabil Hız. İsmail'in kurban edilmesi ile ilgili olarak "zebh-i İsmail"⁹² başlıklı 54 beyitlik bir şiir daha yazan Tâhirülmevlevî yine türü az olan bir şiir daha kaydetmiştir. Bu şiir de yine müstakil bir çalışmayı ihata edecek bir hüviyete sahiptir.

Tâhirülmevlevî'nin İslam tarihçiliği ile ilgili yönünü gösteren bir şiiri ise "Fil Vakası"⁹³ başlıktır. 92 beyitten oluşan bu şiir yine müstakil örneği olmayan bir şiirdir. Tâhirülmevlevî'nin yazdığı şu şiirler ise müstakilen örneği nadir olan şiirler arasındadır: "Hazret-i Hamza'nın İslam Oluşu" 33 beyit, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu" 72 beyit, "Hazret-i Ömer'in Mintanı" 40 beyit, "İslamın İlk Sancağı ve İlk Sancaktârı: Büreyde bin Husayb" 33 beyit, "Hz. Ali'nin Doğuşu ve Adının Konulması" 29 beyit, "Vakf-i Arafat" 12 beyit.

Bu şiirlerin her birisi Türk edebiyatındaki diğer numuneleri ile birlikte değerlendirilmelidir ki Tâhirülmevlevî'nin Türk edebiyatı içerisindeki konumu daha doğru ve bilimsel anlamda tespit edilebilmiş olsun.

Sonuç

Buraya kadar elde ettiğimiz bilgiler ve örnek olarak verdiğimiz şiirler Tâhirülmevlevî hakkında bazı tespit ve değerlendirmeler yapmamıza imkân tanımaktadır. Öncelikle şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki Tâhirülmevlevî'nin Osmanlıdan Cumhuriyete kültür köprüsü olan velud bir isim olduğu aşikardır. Sadece nesirleri onu bir kırkambar olarak tanımlamamıza yetecek mahiyettedir. Divanları ise Türk şiiri için ayrı bir kırkambar olarak önümüzde durmaktadır. Çocukluğu saray çevresinde, gençliği ve yetişkinliği devrin meşhurları ile irtibatlı geçen Tâhirülmevlevî, eserleri ile cumhuriyet dönemi için bir karakutu gibidir. Tarih, siyaset, edebiyat, tasavvuf, musiki gibi alanlarda kilit bir isim olan Tâhirülmevlevî'nin günümüzde her yönü ile tanıtıldığını maalesef göremiyoruz. Yapılan çalışmalar genellikle tek yönlü kalmaktadır. Netice itibarı ile Tâhirülmevlevî için önermek istediğimiz ilk çalışma divanlarının neşri üzerine olacaktır. Dahası çok yönlü bir Tâhirülmevlevî çalışmasının yapılması kültür ve edebiyat tarihimiz için elzemdir. Edebiyat, sanat, tarih, tasavvuf vb alanların müştereken değerlendirmelerinin bulunacağı bir "Tâhirülmevlevî Kitabı"nın günümüz okuru için faydalı bir çalışma olacağı kanaatindeyiz.

Tâhirülmevlevî'nin divanlarında tercih ettiği edebi türler geleneğin izinde bir görünüm arz etmekle beraber, devrin sıkıntıları, toplumsal bunalımlar, kültür ve medeniyet değişimi kendisini bu türler içerisinde hissettirmektedir. Bu minvalde Tâhirülmevlevî'nin İslami Türk edebiyatında hemen her şairin kullandığı bir türü kullandığını ama bu türü yeri geldiğinde değiştirip dönüştürebildiğini gözlemliyoruz. Dahası Tâhirülmevlevî'nin Türk edebiyatı içerisinde türüne pek az rastlanan Leyle-i Kadr, Leyle-i Mevlid, Zebh-i İsmail, Hicret-i Hacer gibi türlere de divanında yer verdiği gözlemlenmektedir. Bu yönü ile divanların oldukça zengin bir muhtevaya

⁹¹ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 279.

⁹² Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 282.

⁹³ Tâhirülmevlevî, *Dîvân-ı Tâhirü'l-Mevlevî*, TY-9378, 294.

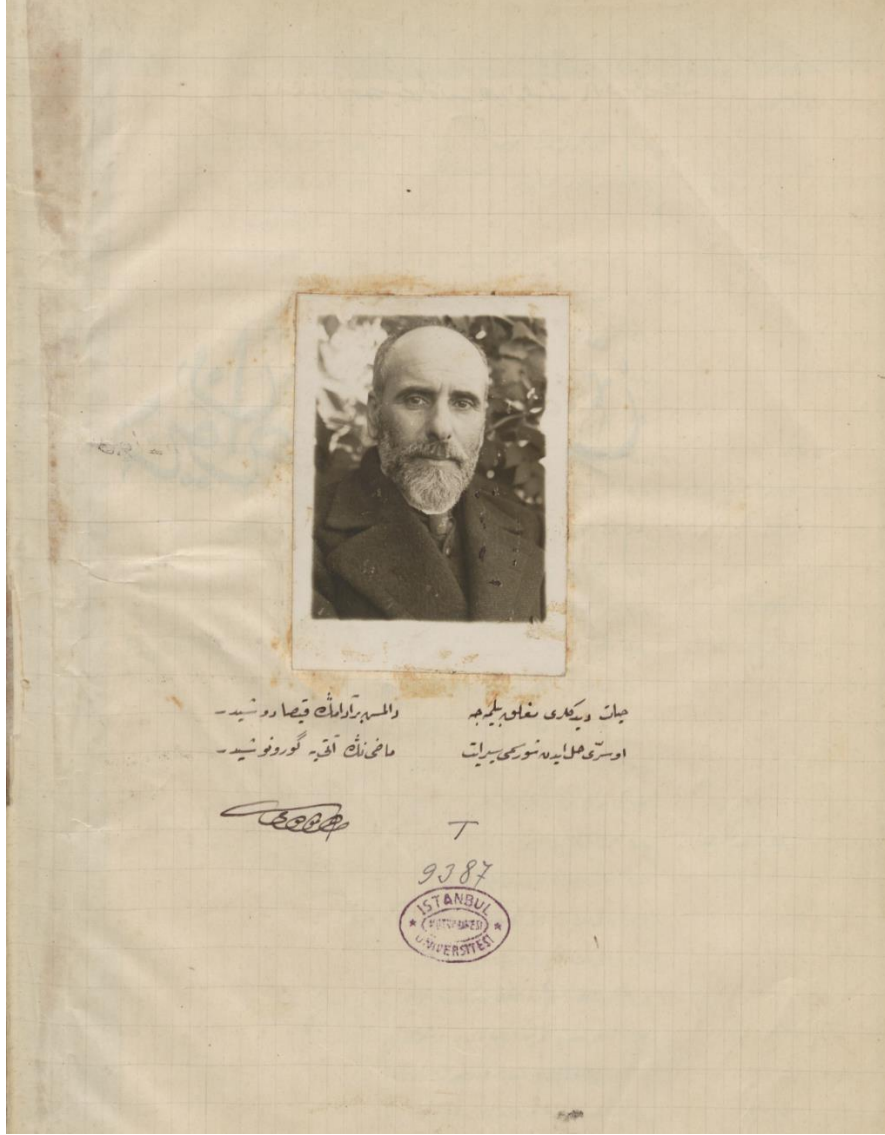
sahip olduğunu da ifade etmemiz yerinde olacaktır. Netice itibarı ile Tâhirülmevlevî'nin divanları Türk edebiyatı için oldukça mühim bir muhtevaya sahiptir. Hem şiirlere tarih vermesi hem nadir türlere sahip olması hem geleneği hem de modern akımları dikkate alması gibi hususiyetlerle Tâhirülmevlevî'nin divanları geçtiğimiz asrın mühim vesikaları arasındadır.

Kaynakça

- Akkuş, Mehmet - Yılmaz, Ali. *Osmanzâde Hüseyin Vassaf Sefine-i Evliya*. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Akkuş, Metin. *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebî Türler ve Tarzlar*. Erzurum: Fenomen, 2007.
- Arslan, Mehmet. *Manzum Mi'rac-nâme ve Mi'racyyeler*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Atalay, Mehmet. "Tâhirü'l-Mevlevî ve Şiiri". *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak 2008), 75-88.
- Atalay, Mehmet. *Tahirü'l-Mevlevî'nin Farsça divançesi ve tercümesi*. İstanbul: Çantay Kitap Kirtasiye, 2007.
- Ay, Alper. "Türk Şiirinin Ufku: Hz. Peygamber". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 13 (2022), 89-110.
- Ayşe, Nevruz. *Tâhirü'l-Mevlevî'nin hayatı, eserleri ve Mesnevî şerhi bağlamında tasavvufî görüşleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2022.
- Boşdurmaz, Nurcan. *Matbuat alemindeki hayatım ve istiklal mahkemeleri*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2012.
- Büşra, Harmanlı. *Tâhirü'l-Mevlevî'nin Şerh-i Mesnevî'sinde (7.-12. C.) hadisler, Hz. Muhammed (S.A.V.) ve dört halife*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2021.
- Can, Şefik. "Yenikapı Mevlevihanesinin En Son Mesnevihamı Tahirü'l-Mevlevî". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi [Selçuk Üniversitesi]* 11/2 (1996), 97-101.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. İstanbul: Grafiker Yayınları, 2020.
- Cüneyt, Taşan. *Tâhirü'l-Mevlevî'nin "Sünbülzâde Vehbî'nin Tannâne ve Tayyâre kasîdeleri" adlı eseri (inceleme-metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Demirayak, Kenan. "Kasîdetü'l-Bürde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/566-568. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Doğan, Muhammed Nur. *Şeyh Galib Hüsn ü Aşk*. İstanbul: Yelkenli Yayınevi, 2015.
- Fidan, Erhan Salih. *Osmanlıdan Cumhuriyete Bir Âlimin Serencâmı: Ahmed Mikdâd Efendi*. İstanbul: DBY Yayınevi, 2021.
- Fuat, Biner. *Tahirü'l-Mevlevî'nin ders notları Türk edebiyatı tarihine dair hülasalar*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, 2008.
- Gökdemir, Atilla. *Türk İslam Edebiyatı'nda Hz. Fatma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.
- İsen, Mustafa - Macit, Muhsin. *Türk Edebiyatında Tevhidler*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- İskender Pala. *Kronolojik Divan Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Kapı Yayınları, ts.
- Kahraman, Alim. "Mahfil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/333-334. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kahraman, Alim. "Tâhirülmevlevî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/407-409. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Kiraz, Seydi - Yüksel, Mustafa Ramazan. "Derviş Ahmed Gurbî'nin Yeni Bir Eseri: Risâle-i Münâcât". *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* VII/14 (2021), 16-38.

- Koçın, Abdülhakim. *Türk Edebiyatında Münacat*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kurnaz, Cemal. *Münâcât Antolojisi*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Macit, Muhsin. “Münacat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/561-565. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Muhammed Tahir Karakhi. *Kafkas mücahidi İmam Şamil’in Gazavatı*. çev. Tâhirülmevlevî. İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987.
- Nimet, İpek. *Tâhirü’l-Mevlevî’nin Kudemâ-yı Mevleviyye adlı eseri (İnceleme-metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017.
- Olgun, Tahir. *Mevlevî çilesi*. İstanbul : Ensar Neşriyat, 2008.
- Ömer, Göksal. *Tahirü’l Mevlevî ve islam tarihçiliği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Pekolcay, Neclâ. “İslâmî Türk Edebiyatında Tevhid, Münâcât ve Na’tler”. *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* II/15 (1968), 14-15.
- Rahime, Acar. *Tâhirü’l-Mevlevî’nin Mesnevi Şerhi’nde (1-6. C.) hadisler, Hz. Muhammed (S.A.V.) ve dört halife*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2020.
- Safi, Arpaguş. *Yenikapı Mevlevihânesi postnişini Şeyh Celaleddin Efendi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2013.
- Şentürk, A. Atilla. *Tahir’ül-Mevlevî: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul : Nehir Yayınları, 1991.
- Tahir, Mehmed. *Divançe-i Tahir*. İstanbul : Asır Matbaası, 1318.
- Tâhirülmevlevî. *Âşık Çelebi Tezkiresi ve Şâir Zâtî*. Süleymaniye Kütüphanesi, F.S. Türkmen, 150, 102.
- Tâhirülmevlevî. *Bakî’ye Dair*. İstanbul: Aydınlik Basımevi, 1938.
- Tâhirülmevlevî. *Cengiz ve Hülagu mezalimi*. İstanbul : Sebülürreşâd Kütüphanesi, 1322.
- Tâhirülmevlevî. *Çilehane mektupları: Tahir’ül Mevlevî’nin Mevlevî Çilesi hatırat ve tahassüsâtını havi olarak Ahmet Remzi Dede’ye mektuplar*. Ankara : Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 1995.
- Tâhirülmevlevî. *Dîvân-ı Tâhirü’l-Mevlevî*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY-9378, 243.
- Tâhirülmevlevî. *Dîvân-ı Tâhirü’l-Mevlevî II*. Süleymaniye Kütüphanesi, F.S. Türkmen, 83, 102.
- Tâhirülmevlevî. *Edebi mektuplar: divan edebiyatının bazı beyitlerinin izahına dair*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 1995.
- Tâhirülmevlevî. *Edebiyat Lugatı*. çev. İsmail Güleç. İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.
- Tâhirülmevlevî. *Fuzûlî’ye Dair*. İstanbul: Selanik Basımevi, 1936.
- Tâhirülmevlevî. *Hazret-i Peygamber ve zamanı*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339.
- Tâhirülmevlevî. *Mir’at-ı Hazreti Mevlana*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315.
- Tâhirülmevlevî. *Müslümanlığın medeniyete hizmetleri*. İstanbul : Bahar Yayınevi, 1974.
- Tâhirülmevlevî. *Şerh-i Mesnevî*. Konya: Selam Yayınları, 1971.
- Tezeren, Ziver. *Aziz Mahmud Hüdâyî Divanı II*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Uğur, Can. *Tâhirü’l-Mevlevî tercüme-i Münâcât-ı Hazret-i Mevlana (İnceleme-transkripsiyonlu metin)*. Erzincan: Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, 2019.
- Uzun, M. İsmet. “Beytülahzân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/88. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uzun, M. İsmet. “Kazım Paşa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/152. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Uzun, M. İsmet. “Mevlid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/484-485. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Uzun, M. İsmet. “Mi’raciyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/135-140. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uzun, M. İsmet. “Tevhid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/24-26. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

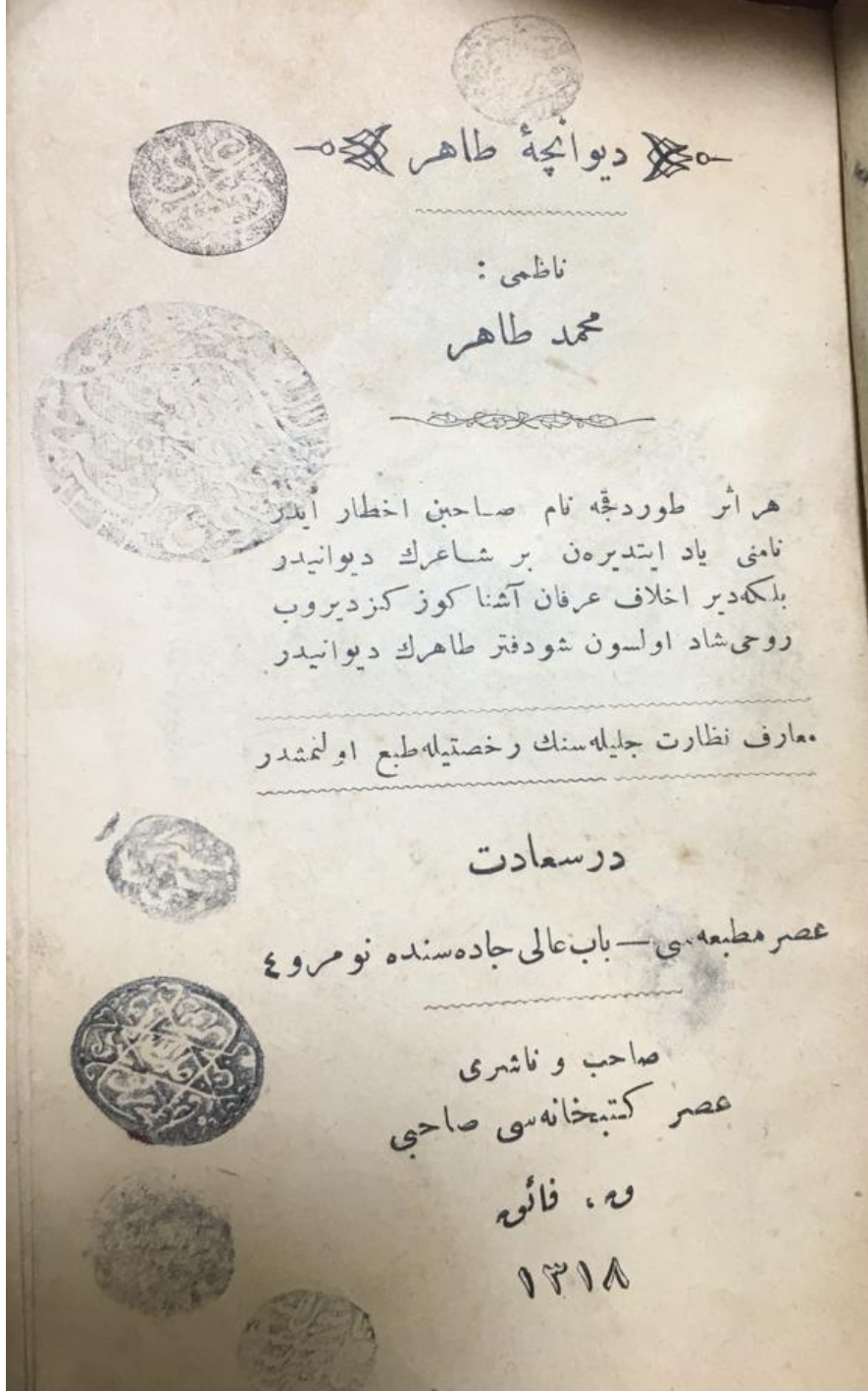
- Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yeniterzi, Emine. "Na't". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/436-437. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yeniterzi, Emine. *Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji)*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Yıldız, Âlim. "İslami Türk Edebiyatında Münacaat: Sultan Şairler Örneği". *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 103-111.
- Yılmaz, Baran. *Tahirü'l-Mevlevî'nin Tedrisat-ı Edebiyyeden Nazm ve Eşkal-i Nazm'ı*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2016.
- Zehra, Tezen. *Ahmet Paşa Dîvânı'nın Tâhirü'l-Mevlevî tarafından nesre çevirisinin Latin harflerine aktarımı*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2019.
- Zülfikar, Güngör. *Tahirü'l-Mevlevî (Olgun) hayatı, eserleri ve dini edebiyatla ilgili şiirleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1994.



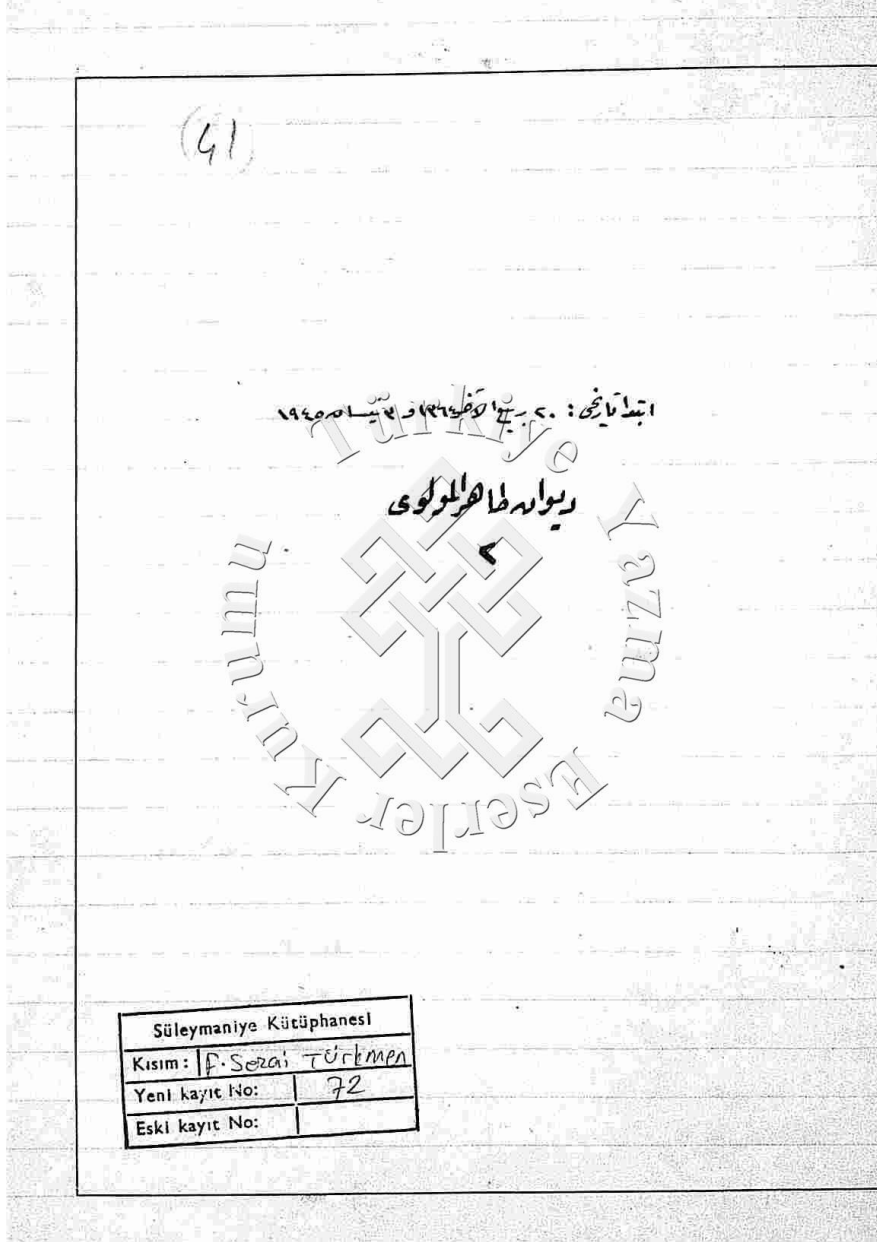
Resim 1: Tâhirülmevlevî'nin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan divanın ilk sayfası.

Resmin altındaki dörtlük:

Hayat dedikleri muğlak bilmece
Dalmış bir adamın kısa düşüdü
O sırrı hall eden şu resmi seyr et
Mâzînin âtîye görünüşüdür



Resim 2: Divançe-i Tâhir'in kūnye sayfası



Resim 3: Tâhirülmevlâ'nın Süleymaniye Kütüphanesi F. S. Türkmen 88 numarada bulunan divanın ilk sayfası.

Elfaz Taksiminde Yer Alan Açık ve Kapalı Lafız Ayrımının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Kullanımı: Ebû Bekir el-Cessâs Örneği

(The Use of Categorisation of Open And Covered Words in Understanding and Interpreting of The Quran: The Case of Abû Bakr al-Jeşşâs)

Emine SEKME

Arş. Gör., Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Res. Assist. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi / Tefsir Anabilim Dalı Islamic Sciences Faculty / Tafsir Department
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye
emine.sekme@gop.edu.tr ORCID: 0000-0001-9490-5932

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 28/Temmuz/2022 Received | 28/July/2022
Kabul Tarihi | 11/Kasım/2022 Accepted | 11/November/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

Bu makale *Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî ve Cessâs Örneğinde Analitik Bir Çalışma* adlı doktora tezinden üretilmiştir. Marmara Üniversitesi, 2022. This article, was produced from the PhD thesis *Methodical use of dalala and alfaz (Signifier and signified) topics in understanding and interpreting the Qur'an: An analytical study in the cases of Tabari and Jassas* Marmara University, 2022.

Atf | Cite as:

SEKME, Emine. "Elfaz Taksiminde Yer Alan Açık ve Kapalı Lafız Ayrımının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Kullanımı: Ebû Bekir el-Cessâs Örneği [The Use of Categorisation of Open And Covered Words in Understanding and Interpreting of The Quran: The Case of Abû Bakr al-Jeşşâs] *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 491-514.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1150209>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Use of Categorisation of Open and Covered Words in Understanding and Interpreting of The Qur'an: The Case of Abū Bakr al-Jeṣṣāṣ

Abstract: The issue of words and their indications (alfāz and ḍalāla) is one of the main fields of tafsir and fiqh sciences within the framework of the discipline of uṣūl (methodology). The importance attributed to the alfāz, especially in the process of understanding and interpreting the Qur'ān, has been effective in spending a considerable amount of time on ḍalāla and alfāz topics in both sciences. Among the products of these efforts, the works of uṣūl al-fiqh and aḥkām al-Qur'ān have a privileged place. In addition to the works of uṣūl al-fiqh which deal with the subject more theoretically, aḥkām al-Qur'ān works provide important practical examples of the involvement of ḍalāla and alfāz topics in the process of understanding and interpretation. In this article, Abū Bakr al-Jeṣṣāṣ's *al-Fuṣūl fi al-uṣūl* and *Aḥkām al-Qur'ān* were examined to illustrate the use of alfāz topics in understanding and interpreting the Qur'ān. It's clear, to deal with all the issues about the ḍalāla and alfāz topics within the framework of these two works requires extensive and in-depth analysis. Therefore, the subject has been narrowed down by considering the limits of an article and these works have been examined within the framework of open and closed words. Concepts such as muḥkam, mutashābih, mujmal, bayān, mushkil, which come to the fore in the context of the clarity and ambiguity of the words, stand out as the issues that are highly attributed to the understanding of the text of the Qur'ān. Due to this importance, the topics shaped within the framework of the phenomenon of clarity and ambiguity are of a quality to give sufficient idea about the involvement of alfāz topics in the process of understanding and interpreting the Qur'ān. Therefore, in this work, *al-Fuṣūl fi al-uṣūl* and *Aḥkām al-Qur'ān* are discussed in terms of open and closed words by considering the representative power of the mentioned topics. In the study, two objectives were considered in the selection of al-Jeṣṣāṣ's works. The first one is to see the attitude and internal consistency of an author, who has a work on uṣūl al-fiqh (Islamic legal theory) as well as a commentary written in the type of aḥkām al-Qur'ān, obtained from usage of ḍalāla and alfāz topics in understanding and interpreting the Qur'ān. Another is to reveal the relationship of a name that lived in a very early period and played a founding role in the fiqh tradition he belongs in with successors and opponents through a distinction of open and closed words. In line with these aims, first of all, the issue of the division of words (taḥsīm al-alfāz) within the tradition of Islamic science has been briefly discussed. In this case, the classifications of well-known two methods of uṣūl al-fiqh, namely the method of the theologians (tariqah al-mutakallimīn) and the method of the jurists (tariqah al-fuqaha) are mentioned and the alfāz perspective presented by Abū Bakr al-Jeṣṣāṣ is compared with these classification forms. In the comparison, it was seen that he suggested a classification that could be associated neither the classification of the jurists (taḥsīm al-fuqaha) presented by Hanafi's, who were the successors of the author, nor the classification of the theologians (taḥsīm al-mutakallimīn), who was sometimes methodically associated with him. Also, it was recognised that he adopted a unique style in the handling of the ḍalāla and alfāz topics and he discussed the subject by putting 'āmm (general words) in the centre. After these preparatory reviews the participation of open and closed words in the meaning-interpretation process was discussed within the framework of the explanations and sample verses in *Aḥkām al-Qur'ān* and *al-Fuṣūl fi al-uṣūl*. In this investigation, it has been determined that zāhir, nass, mujmal, bayān, muḥkam and mutashābih are concepts that have a terminological use in both workbooks within the scope of open and closed words. This determination also formed the template of the article. As a result of the data provided by the research, it was seen that al-Jeṣṣāṣ, as an interpreter, was largely consistent in *al-Fuṣūl fi al-uṣūl* and *Aḥkām al-Qur'ān* in terms of the way he handled the subject and he showed a different attitude from the Hanafi scholars, who came after him, and objected to the opposing views at many points.

Keywords: Tafsir, Uṣūl, Interpretation, Alfāz, al-Jeṣṣāṣ.

Elfâz Taksiminde Yer Alan Açık ve Kapalı Lafız Ayrımının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Kullanımı: Ebû Bekir el-Cessâs Örneği

Öz: Lafızlar ve delaletleri meselesi, usul disiplini çerçevesinde tefsir ve fıkıh ilimlerinin temel uğraş alanlarından birini teşkil etmektedir. Bilhassa Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde lafızlara atfedilen önem, her iki ilim içerisinde elfaz ve delalet bahisleri üzerinde hatırı sayılır bir mesai harcanmasında etkili olmuştur. Bu mesainin ürünleri arasında fıkıh usulü eserleri ve ahkam tefsirleri ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Konuyu daha ziyade teorik olarak ele alan ve pratiğe yönelik örnekler barındıran fıkıh usulü eserlerinin yanı sıra ahkam tefsirleri, delalet ve elfaz bahislerinin anlama yorumlama sürecine dahline dair önemli uygulamalı örnekler sunar. İşbu makalede söz konusu bahislerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada kullanımına örneklik teşkil etmesi bakımından Ebû Bekir el-Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı fıkıh usulü eseri ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'i incelenmiştir. Delalet bahisleri çatısı altında yer alan tüm meseleleri bu iki eser çerçevesinde ele almanın geniş ve bir o kadar da derinlikli incelemeyi gerektirdiği açıktır. Bu nedenle konu, makale sınır(lılık)ları gözetilerek, daraltılmış ve ilgili eserler açık ve kapalı lafız ayrımı çerçevesinde tetkik edilmiştir. Lafızların açıklık ve kapallığı bağlamında gündeme gelen muhkem, müteşâbih, mücmel, beyan, müşkil gibi kavramlar, Kur'ân metninin anlaşılması noktasında çokça önem atfedilen hususlar olarak temayüz eder. Bu öneme binaen açıklık-kapalılık olgusu çerçevesinde şekillenen meseleler, elfâz bahislerinin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecine dahil hususunda yeterli fikir verecek niteliktedir. Dolayısıyla söz konusu bahislerin bu temsil gücü göz önünde bulundurularak çalışmada, *el-Fusûl* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* açık ve kapalı lafızlar özelinde ele alınmıştır. Çalışmada örnek isim olarak Ebû Bekir el-Cessâs'ın seçilmesinde iki temel hedef gözetilmiştir. Bunlardan ilki ahkâmü'l-Kur'ân türünde yazılmış bir tefsirin yanı sıra fıkıh usulüne dair eseri de bulunan bir müellifin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada delalet bahislerinden yararlanma hususundaki tutumunu ve iç tutarlılığını görmektir. Bir diğeri ise oldukça erken dönemde yaşayan ve ait olduğu fıkhi gelenek içerisinde kurucu rol üstlenen bir ismin halefleri ve muhalifleriyle ilişkisine açık ve kapalı lafızlar ayrımı üzerinden projeksiyon tutmaktır. Bu hedefler doğrultusunda öncelikle İslam ilim geleneği içerisinde lafızların taksimi meselesine kısaca temas edilmiştir. Burada mütekellimîn ve fukaha taksimi olarak şöhret bulan sınıflandırmalara temas edilerek Ebû Bekir el-Cessâs'ın sunduğu elfaz perspektifi bu tasnif biçimleriyle mukayese edilmiştir. Yapılan incelemede müellifin halefleri konumundaki Hanefilere nispet edilen fukaha taksimiyle yahut mütekellimîn taksimiyle özdeşleştirilebilecek bir elfaz taksimi önermediği, bu hususta özgün bir tarz benimsediği görülmüştür. Hazırlık mahiyetindeki bu incelemenin ardından *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *el-Fusûl*'de yer alan açıklama ve örnek ayetler çerçevesinde açık ve kapalı lafızların anlam-yorum sürecine dahil tetkik edilmiştir. Yapılan incelemede açık ve kapalı lafızlar kapsamında zahir, nass, mücmel, beyan, muhkem ve müteşâbihin her iki eserde istilâhî kullanım alanı bulunan kavramlar olduğu tespit edilmiştir. Bu tespit aynı zamanda makalenin şablonunu oluşturmuştur. Araştırmanın sağladığı veriler neticesinde müfessirin konuyu ele alış biçimi itibariyle *el-Fusûl* ve *Ahkâm*'da büyük oranda tutarlı olduğu, pek çok noktada muhalif görüşlere itiraz ettiği ve kendisinden sonra gelen Hanefi usulcülerin yer yer ondan farklı tutum sergilediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Usul, Yorum, Lafız, Cessâs.

Giriş

İslâm ilim geleneği içerisinde genelde dil çalışmaları özelde lafızlar ve delâletleri meselesi önemli bir yere sahiptir. Bilhassa tefsir ve fıkıh ilimlerinin usul disiplini çerçevesinde bu bahisler üzerinde yoğun olarak durduğu görülür. Kur’ân-ı Kerîm başta olmak üzere dini metinlerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde lafızlara atfedilen önem, bu yoğunluğun başlıca nedenlerindenidir. Erken dönemlerinden itibaren İslâm ilim tarihinin yazılı ve sözlü birikiminde bu öneme işaret eden pek çok veriye rastlamak mümkündür.¹ Bu birikim içerisinde fıkıh usulü eserlerinin ve ahkam tefsirlerinin ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu söylenebilir. Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde lafızlara atfedilen öneme dair teorik ve pratik birçok izah barındıran bu telif türleri, lafızlar ve delâletleriyle ilgili ayırım ve açıklamaların anlam-yorum sürecine dahil noktasında çokça örnek sunmaktadır.² Bu nedenle çalışmada, Ebû Bekir el-Cessâs’ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi’l-usûl* ve *Ahkâmü’l-Kur’ân* adlı eserleri delâlet ve elfâz bahislerinin Kur’ân’ı anlama ve yorumlamada kullanımına ışık tutması gayesi ile incelenmiştir.

Delâlet ve elfâz bahisleri lafızların kapsamları, kullanımları, manaya delâletinin açıklık ve kapalılık durumları, delâlet yolları gibi pek çok alt ve yan başlığı içeren geniş bir inceleme alanına sahiptir. Cessâs’ın eserlerini bu başlıkların tamamı ekseninde tetkik edecek bir çalışma, makale formatını aşacağından bu çalışmada konu, açık ve kapalı lafız türleri ile sınırlı tutulacaktır. Lafızların manaya delâletinin açıklığı ve kapalılığı bağlamında kullanılan muhkem, müteşâbih, mücmel, beyan, zâhir, nass, hafî, müşkil vd. tefsir ve fıkıh usulü literatüründe oldukça önemli kavramlar olarak ön plana çıkarlar. Dolayısıyla bu lafız türleri ve açıklık kapalılık olgusu çerçevesinde yapılacak bir inceleme elfâz bahislerinin Kur’ân’ı anlama ve yorumlama sürecine dahil konusunda geniş/yeterli bir fikir verecektir.

Çalışmaya Cessâs’ın eserlerinin konu edilmesinin birkaç nedeni vardır. Bunlardan en önemlisi zamansal önceliklidir. *el-Fusûl*’ün mütekamil manada ilk fıkıh usulü eseri sayılmasının yanı sıra Cessâs’ın ait olduğu Hanefî geleneğin kurucu unsurlarından biri kabul edilmesi, müellifi ve eserlerini önemli bir noktaya taşır.³ Cessâs’ın eserleri, açık ve kapalı lafızlara dair ayırım ve

¹ Burada Haris el-Muhasibî’nin âm, hâs, muhkem, müteşâbih, emir-nehîy gibi elfaz bahislerine dair bilgiyi Kur’ân’ın anlaşılması noktasında ortaya çıkabilecek hatalardan korunma yolları olarak sunuşu hatırlanabilir. (Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu’l-Kur’ân*, s. 325). Taberî ve Cessâs’ın tefsir mukaddimelerindeki vurgusu bu öneme işaret olarak değerlendirilebilir (Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, nşr. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdüssened Hasan Yemâme (Kâhire: Dârü’l-Hicr, 1422/2001), 1/6-7; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1412/1992), 1/5).

² Bu örneklerden biri olarak “و” lafzının mücmelliği tartışmasına dair Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ve Kurtubî’nin ahkam tefsirinde yer alan izahları zikretmek mümkündür. Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003/1424), 1/320-321; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir Kurtubî, *el-Câmi’li-ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 2006), 4/394-396.

³ Mürteza Bedir, “al-Jeşşâş (d. 370-981)”, *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, ed. Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector (Leiden: E.J. Brill, 2013), 151-153; Tayyip Nacar, *Cessâs’ın “el-Fusûl” Adlı Eserindeki Asılların Tespiti* (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 25-27.

izahların Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecine dahil edilmesi noktasında oldukça erken metinler olması bakımından dikkate değerdir. Cessâs'ı tercihe şayan kılan bir diğer husus da müellifin hem fıkıh usulü hem tefsir eserinin bulunmasıdır. Bu iki türün varlığı teori pratik birlikteliğini yansıtmaları bakımından müellifin tutarlı olup olmadığını görme imkânı sağlayacaktır. Yine Cessâs'ın açık ve kapalı lafızlar meselesinin de aralarında yer aldığı pek çok hususta İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) yönelik eleştirilerinin varlığı onun eserlerini incelemeye değer kılmaktadır.⁴

Delâlet ve elfâz bahisleri içerisinde açıklık kapalılık olgusuna atfedilen önem ve Cessâs'ın literatürdeki konumu göz önünde bulundurularak yapılan bu çalışmada öncelikle konuya hazırlayıcı mahiyette lafızların sınıflandırılması üzerinde durulacaktır. İslâm ilim geleneği içerisinde öne çıkan belli başlı taksimlere yer verilerek Cessâs'ın sunduğu perspektifin bu sınıflandırmalar ile ilişkisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından müfessirin usulü ve ahkâmı içerisinde açık ve kapalı lafızların nasıl ele alındığı, bu tür ayırım ve izahların anlama yorumlama (tefsir) sürecinde nasıl işlevsel hale getirildiği üzerinde durulacaktır.

Tam bu noktada, çalışmada elfâz bahislerinin tefsirin yanı sıra fıkıh usulü ilmi içerisinde de anlama ve yorumlama enstrümanı olarak işlev sahibi olduğu kabulüyle hareket edildiğini hatırlatmakta yarar olacaktır. Her ne kadar literatürde delâletin mana mı hüküm mü olduğu hususunda bir tartışma⁵ mevcut olsa ve fıkıh usulü perspektifinde hükme ulaşmanın esas olduğu⁶ söylenebilirse de hüküm istinbatı, pratik değerinin yanı sıra, delâlet, anlam ve yorum ilişkiler ağında bir anlam araştırması olarak epistemolojik bir değer de taşır. Dolayısıyla hükmün bir anlam kategorisi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ayrıca lafzın delâlet ettiği mananın bir neticesi olarak hükmün meydana geldiği kabulünden hareket eden Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve Sava Paşa (ö. 1904) gibi isimler, hükmün esas olmakla birlikte mananın öncelikli olduğunu vurgulayarak Kur'ân lafızlarına dair incelemenin lafızların mana ve hüküm ifade etmesi şeklinde iki temeli bulunduğuna işaret ederler.⁷

1. İslâm İlim Geleneğinde Lafızların Taksimi ve Ebû Bekir el-Cessâs'ın Tutumu

İslâm ilim geleneğinde Arap dili, mantık gibi sair ilimlerin de çalışma alanına giren lafızlar ve delâletleri konusunda usul disiplini bir adım önde yer almaktadır. Bilhassa fıkıh usulü bilginleri, lafızlar konusunda oldukça geniş, derinlikli ve yetkin bir literatür ortaya koymuştur. Usul bilginlerinin gayretleriyle elfâza dair kavramlar, pek çok alt başlığa ayrılmış, adeta inceltmiştir.

⁴ Örneğin bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü'l-fıkh el-müsemmâ bi'l-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 1/401-402; 2/10-19; a.mlf, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/372-372; 3/56-60 vd.

⁵ Özet bir değerlendirme için bk. Davut İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 85-86.

⁶ Bu görüşü yansıtan bir açıklama için bk. Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, nşr. M. Çevik-K. Meral (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 191.

⁷ Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, "et-Tavzih fi halli gavâmizi't-Tenkîh", *Şerhu't-Telvih ale't-Tavzih*, mlf. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/52; Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 2/313.

Birtakım nüanslar gözetilerek kavramların sınırları netleşmiş, birbiriyle ilişkileri belirginleşmiş ve konuya dair kavramsal çerçeveler çizilmiştir.⁸ İlgili literatür incelendiğinde lafızların fıkıh usulü eserlerinde iki temel yaklaşımla ele alındığı dikkat çeker. Delil ve delilden hüküm çıkarma şeklinde özetlenebilecek bu iki tarzdan birincisine göre mesele daha çok delil ve bilhassa “Kitâb” çerçevesinde ele alınırken; ikincisinde konu delilden hüküm çıkarma yolları kapsamında değerlendirilir. Bu açıdan bakıldığında *el-Fusûl*'de Cessâs'ın ilk tarzı benimsediğini söylemek mümkündür.⁹ Cessâs sonrası Hanefî isimlerden Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) de delâlet bahislerini delil kapsamında ele aldığı söylenebilir. Özellikle Pezdevî'nin eserinde bu durum oldukça açıktır. O şeriatın dört aslından ilki olarak Kitâb'ı tanımlamak suretiyle konuya girer ve “şer'î hükümlerin bilinmesi nazım ve mananın bilinmesine bağlıdır” diyerek ilgili bahisleri sıralar.¹⁰ Hanefî gelenek içerisinde bu örnekleri artırmak mümkündür.¹¹

Lafız bahislerinin telif türlerinde yer alışındaki bu farklılığın yanı sıra lafızların sınıflandırılmasında da birtakım farklı yaklaşımlar olduğu bilinmektedir. Fıkıh usulü yazımında mütekellimîn ve fukaha ayrımı olarak şöhret bulan ekolleşmenin¹² pratik neticelerinden birinin lafızların sınıflandırılmasında olduğu görülür. Her iki ekole nispet edilen elfâz taksimine yakından bakıldığında fukaha menhecinin sunmuş olduğu perspektifte lafızların her birinin kendine has tanımları ve anlam alanları olduğu görülür. Bu yapıda her bir lafız türü, adeta bir puzzle parçaları şeklinde yerleşmiştir. İlk nüveleri Debûsî'nin *Takvîm*'inde görülen ve Pezdevî ile büyük oranda son haline kavuşan¹³ bu taksimde lafızların kapsam, beyan (açıklık-kapalılık), kullanım ve delâlet yollarından müteşekkil dört ana yapı yer almaktadır. Taksimdeki ikinci unsur Hanefî usuldeki sekiz aşamalı açıklık-kapalılık hiyerarşisini oluşturur. Makalenin ana konusunu teşkil eden bu

⁸ Adem Yiğın, *Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 54.

⁹ Davut İltaş, doktora tezinde Cessâs'a şöyle bir tasnif biçimi atfeder: “1. Kitap (âmm, hâs, zâhir, nas, mücmel, delilü'l-hitab, hakikat, mecaz, muhkem, müteşâbih, beyan, emir, nehiy, nesih) 2. Öncekilerin şeriatı 3. Haberler 4. Hz. Peygamber'in fiilleri 5. Hazr ve ibâha 6. İcma 7. Sahabeyi taklit 8. Kıyas ve istihsan 9. Müçtehit ve hata-isabet meselesi” (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 28). Neşemî neşrinde bu dokuz kısma göre bir bölümlendirme yapılmamıştır, ancak eserin işlediği ana konuları böyle tasnif etmek mümkündür. Nitekim Mürteza Bedir de *el-Fusûl*'ün edille-i erbaayı esas alan bir tarzda inşa edildiğine dikkat çeker (Mürteza Bedir, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh*, (Manchester: University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, PhD Thesis, 1999), 39.

¹⁰ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, nşr. Said Bekdaş (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 95.

¹¹ Örneğin bk. Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, nşr. İlyas Kablân, (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 19-191.

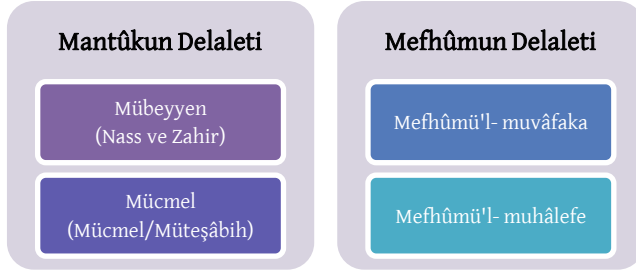
¹² Bu ikisinin yanı sıra bir de memzûc (karma) yöntemin varlığından söz edilir. Ekoller arasındaki ayrımın mahiyeti, mensupları ve kriteri muhtelif tartışmalara konu olmuştur. Bu yazım yöntemlerini konu edinen müstakil çalışmalar için bk. Mürteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 83-88; İltaş, “Fıkıh Usulü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışması”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/17 (2019), 65-95.

¹³ Asım Cüneyd Köksal, *Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 12-13; Fadime Sarıbaş, *Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafzı Anlam İlişkisi Bakımından Zahir-Nas* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 1.

yapıda “zâhir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih” olmak üzere sekiz farklı lafız türü yer alır.



Fukaha perspektifinin sunduğu elfâz taksiminin bu sistematik ve ayrıntılı yapısına karşı mütekellimîn tasnifinde kavramların sınırları oldukça belirsizdir. Çoğu zaman yakın kavramların birbirinin yerine yahut birbirini kapsayacak şekilde kullanıldığı görülebilen bu taksimde özellikle nass, zâhir, müşkil, mücmel ve müteşâbih kavramları oldukça belirsiz anlam alanlarına sahiptir. Bu noktada tanımların çoğu zaman usulcüden usulcüye değiştiğini görmek mümkündür. Ayrıca mütekellimîn yöntemini benimseyenlerin çoğu zaman farklı tasnif biçimleri sunduğu dikkat çeker.¹⁴ Bununla birlikte mütekellimîn metodunun elfâz taksimi olarak şöhret bulan ancak genel geçerliğinden söz edilemeyecek bir tasnif de bulunmaktadır. En üstte mantûk ve mefhûm delâleti ayrımının yer aldığı bu tasnifte mantûk, mübeyyen ve mücmel olmak üzere ikiye ayrılır. Manaya delâleti açık/açıklanmış lafızlar için kullanılan mübeyyenin alt birimlerinde zâhir ve nass yer alırken lafzın kapalılığını ifade eden mücmel, bir çatı kavram olmakla birlikte müteşâbihin alt seviyesinde bir kapalılığı ifade etmek için de kullanılır.¹⁵



Cessâs'ın usul eseri tetkik edildiğinde müellifin bu iki meşhur tasnif türünden herhangi biri ile uyumlu bir taksim sunmadığı görülür. Haddizatında bugün elimizdeki haliyle *el-Fusûl*'ün sistematik bir elfâz taksimi önerdiği de söylenemez. Cessâs, zamansal önceliği çerçevesinde

¹⁴ İltâş, konuyla ilgili çalışmasında mütekellimîn usulcülerin farklı taksim biçimlerine ayrıntılı olarak yer vermiştir (İltâş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 407-419).

¹⁵ Ali Bardakoğlu, “Delâlet (Fıkıh)” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119-122; Bilal Aybakan, “İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkıhın Geliştirdiği Yorum Tazvânına Genel Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 76-77; İltâş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 30-31.

değerlendirilebilecek özgün bir işleyiş tarzıyla âmm, nass, mücmel, kendisiyle hâs kastedilen âmm, tahsis, delîlül-hitap, hakikat-mecaz, muhkem-müteşâbih, beyan, emir gibi muhtelif konuları tasnife tabi tutmaksızın ele alır. Eser incelendiğinde müellifin konuları iç içe işlediği, bir meseleyi başlı başına ele alıp tüketmediği, yer yer önceki bahislere geri döndüğü görülmektedir. Haleflerince ortaya konan fukaha tasnifiyle bağdaştırılamayacak bu yapı nedeniyle Cessâs'ın elfâza yaklaşımı mütekellimîn eserleri ile ilişkilendirilmiştir.¹⁶ Burada dikkat edilmesi gereken Cessâs'ın *el-Fusûl*'de mütekellimîn metodunun elfâz taksimi olarak şöhret bulan mantuk-mefhum ayırımına dayalı bir elfâz taksimi de sunmadığı, dağınık ve kendine has yapısı ile mütekellimîn eserleri ile özdeşleştirildiğidir.¹⁷ Cessâs'ın elfâz tasavvuru ile ilgili göz önünde bulundurulması gereken bir diğer önemli husus da müfessirin eserlerinde umum düşüncesinin merkezde yer almasıdır. O lafızlarla ilgili meseleleri çoğu zaman âmm lafzı merkeze alarak işler.¹⁸

Cessâs'ın Hanefî usulünün kurucu isimlerinden sayılması ve fukaha menhecini benimseyenlerin çoğunluğunu Hanefîlerin oluşturması¹⁹ onu halefleri ile mukayese ederken fukaha menhecinin taksimini esas almayı gerektirmektedir. Fukaha taksiminde beyan bakımından lafızlar sekiz adettir. Bu sekiz lafız, ilgili eserlerin çoğunda, dördü açık ve dördü kapalı olacak şekilde iki alt birimde ele alınır. Bu ayırım çoğunlukla, açık dört lafız ve bunların zıttı olan dört kapalı lafız şeklinde yapılmıştır.²⁰ Buna göre zâhirin zıddı hafî, nassın zıddı müşkil, müfessirin zıddı mücmel, muhkemin zıddı müteşâbihtir. Halihazırda pek çok usul eserinde görülebilecek bu kullanım, birbirinin zıttı olarak konumlandırılan kavramlar arasında mahiyet açısından bir tezat olduğu izlenimini verir. Halbuki bu zıtlık daha ziyade terimlerin, açık ve kapalı olma dereceleri bakımından birbirinin mukabilinde yer almaları anlamındadır. Nitekim Pezdevî'nin *Usûl*'de tekabül kelimesini tercih ettiği görülmektedir.²¹ Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) bu tercihi, tekabülün tezattan daha geniş olması ile ilişkilendirir²² ki bunun kavram çiftleri arasındaki ilişkiyi daha doğru ifade ettiğini söylemek mümkündür. Hatta bir bütün olarak bu sekiz kavramın, zâhirle

¹⁶ Hacer Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 140.

¹⁷ Cessâs'ın bir usul yazıcısı olarak fukaha yahut mütekelliminden sayılıp sayılamayacağına dair tartışmalar için bk. Emine Sekme, *Dealet ve Elfaz Bahislerinin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî ve Cessâs Örneğinde Analitik Bir Çalışma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 23-25.

¹⁸ Bilhassa usulün birinci cildinin hemen tamamında bu durumun hâkim olduğu görülür. (Cessâs, *el-Fusûl*, 1/40-425).

¹⁹ Bu çoğunluktan ötürü fukaha menhecini Hanefîye olarak da isimlendirilmiştir (Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004) 2/201-202).

²⁰ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh* nşr. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 118; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954) 1/163.

²¹ Pezdevî, *Usûl*, 96.

²² Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Pezdevî* (Dersâadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1310), 1/51-52.

başlayıp müteşâbihle biten bir açıklık kapalılık hiyerarşisi şeklinde tasavvur edilmesi, mahiyetinin anlaşılması noktasında daha isabetli olacaktır.²³

Bir tür anlam katmanı perspektifi sunan bu yapıda *müteşâbih* lafız en kapalı anlam tabakasını oluşturur. Fukaha perspektifinde müteşâbih “kitap ve sünnet tarafından açıklanmayan, dünyada herhangi bir kimsenin manasını bilemeyeceği”²⁴ lafız türüdür. Müteşâbihin ardından sırasıyla mücmel ve müşkil lafızlar gelir. Her ikisinde lafzın kendisinden kaynaklanan bir kapalılık söz konusudur ve bu kapalılık giderilebilir niteliktedir. Ancak müşkil lafızdaki kapalılık teemmülle giderilebilirken mücmeldeki kapalılığın giderilebilmesi için mütekellimden bir açıklama (istifsar ve beyan) gerekir.²⁵ Kapalılığın en alt derecesinde ise hafî yer alır.²⁶ Hafî olarak nitelenen lafızda kapalılık lafzın kendisi yahut sîgasından kaynaklanmaz. Harici bir sebep lafızda anlam kapalılığı meydana getirir. Söz konusu kapalılık küçük bir araştırma (talep) neticesinde giderilecek niteliktedir.²⁷

Bu sekizli yapıda hafî lafızdan sonra manaya delâleti açık lafızlardan zâhir gelir. Zâhir en genel ifadeyle “manası işiten için sadece duymak yoluyla ortaya çıkan lafız”dır,²⁸ burada manaya delâletin açıklığı lafzın vaz'ından kaynaklanır, kapalı lafızlardaki gibi talep, teemmül yahut istifsara ihtiyaç duyulmaz. Zâhirin hemen ardından gelen nass ise “lafzın kendisinden değil mütekellimden kaynaklanan bir karine ile zâhirden daha açık olan”²⁹ lafız olarak tanımlanır. Mana yine talep, teemmül yahut istifsar gerekmesizin sırf işitmek yoluyla anlaşılır; onu zâhirden açık hale getiren mütekellimden kaynaklanan karinedir.³⁰ Zâhir ve nass olarak nitelenen lafızlar tevil, tahsis ve neshe ihtimal barındırmaları noktasında kendilerinden sonra gelen müfesser ve muhkemden ayrılırlar.³¹

Lafzın ihtimal barındırması açık lafızlar arasındaki hiyerarşiyi belirleyen en önemli unsurdur. Bu nedenle tevil ve tahsis ihtimaline mahal bırakmayacak şekilde açık olan müfesser lafız, zâhir ve nassın önüne geçer. Lafızdaki bu açıklık metnin kendisinden yahut harici bir unsurdan

²³ Sekizli yapı fikri için bk. Aybakan, “İslam'da Dînî Bilginin Doğası”, 75.

²⁴ Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1429/2008), 1/258. Klasik Hanefî anlayışı olarak kabul gören bu haliyle müteşâbihin, usul terminolojisi oluşu ve taksimdeki yeri tartışılmıştır. Bu tartışmanın en önemli gerekçesi müteşâbihin bilinemediği takdirde hüküm çıkarmada işlevini yitirecek olmasıdır (İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, s. 266). Mezhep içerisinde müteşâbihin bilinebilirliğine dayalı diğer görüş Muhkem ve Müteşâbih başlığı altında ele alınacaktır.

²⁵ Debûsî, *Takvîm*, 119; Pezdevî, *Usûl*, 101-102; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, 1/28.

²⁶ Hafî lafızdaki kapalılık yok derecesindedir; Edîb Sâlih gibi isimler bu tür lafızlarda manaya delaletin açık olduğunu, söz konusu kapalılığın bazı fertlere intibakla ilgili olduğunu belirtmiştir. (Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, 1/193).

²⁷ Debûsî, *Takvîm*, 117-118; Serahsî, *Usûl*, 1/167; Pezdevî, *Usûl*, 101; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, 1/28.

²⁸ Debûsî, *Takvîm*, 116.

²⁹ Pezdevî, *Usûl*, 100; Serahsî, *Usûl*, 1/164.

³⁰ Bu karinenin, lafızdan anlaşılan mananın söz sahibinin kastıyla uyumu olduğuna dair görüş ağır basmaktadır (Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, 1/28). Zâhir ve nass arasındaki farka dair tartışma ve değerlendirmeler için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/86; Sarıbaş, *Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafız Anlam ilişkisi Bakımından Zahir ve Nass*, 76-81.

³¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, 1/28.

kaynaklanabilir, lafız önce kapalıyken bu harici unsurla ihtimal ve kapalılığa mahal bırakmayacak şekilde açık hale gelir. Müfesser lafızda nesih ihtimali devam etmektedir,³² bu nedenle muhkem lafızın gerisinde kalır. Fukaha perspektifinin açıklık-kapalılık hiyerarşisinde en tepeye yerleşen muhkem, nesih ve tebdil ihtimali taşımamasından ötürü müfesserden bir üst düzeyde yer alır.³³

Cessâs'ın haleflerince oluşturulan ve bugün oldukça yaygın kabul gören bu yapıyı teşkil eden unsurların her birinin kendine has alanlarının olduğu görülür. Bu yapıdaki her bir kavram, önceki yahut sonraki ile karışmayacak şekilde, müstakil anlam alanlarına sahiptir. Cessâs'ın eserleri incelendiğinde bu kavramların çoğunu istihdam etmekle birlikte, onlara farklı anlamlar yüklediği, zaman zaman ilgili kavramları kelime anlamına yakın kullandığı, onlara ıstılahî roller yüklediği görülür. *el-Fusûl* ve *Ahkâm* tetkik edildiğinde, bu açık-kapalı lafızlar hiyerarşisinde özel bir yere sahip olan hafî ve müşkilin terminolojik bir kullanımına rastlanmaz; müfesserin de bu eserlerde güçlü ve net bir kullanımının varlığından söz etmek mümkün değildir. Usulde yer alan “Âmm, Hâss, Mücmel, Müfesser” başlığı³⁴ müfessere özel bir yer ayrıldığını akla getirirse de bu kısımda müfesser merkezli bir anlatımın varlığından söz edilemez. Neşemî'nin de dikkat çektiği üzere mevcut nüshalarda da yer alan bu kayıt müstensihlerin ilavesi olabileceği gibi kitaptaki bir eksikliğin habercisi de olabilir.³⁵

el-Fusûl'de ıstılahî olarak lafızın açıklığı bağlamında kullanıldığı izlenimini veren müfesserin tam olarak neye tekabül ettiği net değildir. Benzer bir durum *Ahkâm* için de geçerlidir. Cessâs'ın eserlerindeki az sayıdaki bu kullanım Cessâs'ın sisteminde müfessirin yerini tespitinde yeterli veri sağlayacak nitelikte değildir. O, usulde delîlü'l-hitâb kısmında mücmelin müfesserle tahsisi ile ilgili bir iddiadan söz eder.³⁶ *Ahkâm*'da ise ribâ konusu çerçevesinde Ebû Sa'îd'den gelen bir rivayeti, Üsâme hadisine tercih ederken bu rivayetin birden fazla manaya ihtimali bulunmayan müfesser bir lafız olduğunu belirtir.³⁷ Yine mürtedin mirası meselesini ele alırken esas aldığı bir hadisi müfesser olarak niteler.³⁸ Bu kullanımlar, müfesserin kelime anlamından kaynaklanıyor olabileceği gibi zâhirin üstünde güçlü bir açık olma durumunu ifade ediyor da olabilir. Hafî, müşkil ve müfesserden farklı olarak zâhir, nass, muhkem, mücmel ve müteşâbihin Cessâs'ın eserlerinde hususi bir yere sahip olduğu dikkat çeker. Ancak yakından bakıldığında bunlarla ilgili kullanımın da çoğu zaman fukaha perspektifinden uzak olduğu görülür. Bir sonraki başlık altında öncelikle zâhir ve nass üzerinde durulacak ardından sırasıyla mücmel ve beyan, muhkem ve müteşâbih konuları ele alınacaktır. Bu başlıklandırma yapılırken kavramlar arası ilişkiler ve Cessâs'ın kullanımı esas alınmıştır.

³² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, 1/28. Müfesser tanımlarında lafızın neshe açıklığı ile ilgili “risâlet süresince neshi kabul eden” kaydı düşülmüştür. Örnek bir tanımlama için bk. Edîb Sâlih, *Tefstîrü'n-nusûs*, 1/140.

³³ Debûsî, *Takvîm*, 118; Serahsî, *Usûl*, 1/165-166; Pezdevî, *Usûl*, 101.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/381-420.

³⁵ Neşemî, *el-Fusûl*, 1/382 (3. dipnot).

³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/320-321.

³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/408.

³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/38.

2. *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *el-Fusûl*'de Açık ve Kapalı Lafızların Anlam ve Yorum Sürecine Dahli

2.1. Zâhir ve Nass

Mevcut haliyle *el-Fusûl* incelendiğinde zâhir ve nassın âmm konusu çerçevesinde müstakil olarak ele alındığı görülür. Cessâs'ın buradaki izahatı zâhir kavramına yüklenen anlamın Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecine dahli konusunda fikir verir niteliktedir. Ayrıca müfessirin *Ahkâm*'daki kullanımı da zâhirle ilgili bu açıklamalarını destekler niteliktedir. *el-Fusûl*'de "itibarı gerektiren zâhirler"³⁹ varlığından söz eden müellif, zâhiri tanımlamaz, bunlar hakkında örnekler verir. Onun zâhir tasavvuru hakkında ipucu sağlayan bu örneklerden hareketle zâhirin en genel anlamıyla "işitmekle manası anlaşılan lafız" olduğu söylenebilir. Zira o, zâhir lafzın manayı ifade etmede yeterli olmadığı şeklindeki itiraza cevaben bir ayetin zâhirinden anlaşılan mananın başka bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde sırf işitme yoluyla anlaşılabilir durumda olduğunu belirtir.⁴⁰

Cessâs bu kısımda, kendi başına ele alındığında başlı başına bir anlam ifade edebilecek lafzın, başka bir lafza matuf olması halinde, atfedildiği ibareden bağımsız olarak bir hüküm ifade edebileceğini vurgular. Ona göre sadece işitme yoluyla lafzın zâhirinden anlaşılan mana hüküm ifade etmede yeterlidir. Talak 65/4 örneği üzerinde bu görüşünü tatbik eden müfessir, hamilelerin iddetinin belirlenmesinde kadının boşanmış olması ile eşinin vefat etmiş olması arasında fark gözetilip gözetilmeyeceği sorununa zâhirlerin atfı üzerinden yanıt verir. Buna göre ayette yer alan "وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" ibaresine göre hamile kadının iddeti doğum yapacağı zamana kadardır. Doğumun gerçekleşmesiyle iddet biter. Burada zâhirin ortaya koyduğu anlam açıktır. Bu ifadenin bir öncesindeki "وَالْيَاسِينَ مِنَ الْمَجِيزِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالْيَاسِينَ لَمْ يَحِضْنَ" ibaresine matuf olması bunun sadece boşanmış kadınlara mahsus olmasını gerektirmez. Başka bir deyişle hamile kadınların iddetlerinin sadece boşanmış olmaları durumunda doğumla biteceği; eşlerinin ölmesi durumunda Bakara 2/234'e tabi olarak dört ay on gün beklemleri gerektiği söylenemez. Buna göre Talak 65/4, kocası ölmüş olsun yahut boşanmış olsun tüm hamile kadınların iddetinde doğuma tabi olduklarını göstermede zâhiri itibarı gerektiren umum bir lafızdır.⁴¹

Ayetlerin mümkün mertebe birbirinden bağımsız olarak anlaşılması gerektiğinden yana olan Cessâs, bir delil olmadıkça kendi başına anlam ifade edebilen lafzın tahsis yoluna gidilmeksizin umum üzerine anlaşılması gerektiği gibi, hakikat ve mecaz manalara muhtemel lafızlarda hakikatin, sarih ve kinayede sarihin esas alınması gerektiğini vurgular.⁴² Bu vurguyu *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da da görmek mümkündür. Örneğin Bakara 2/282. ayetin⁴³ tefsirinde müfessir, ayetin aksine bir delil bulunmadıkça umuma itibarla iki kadın ve bir erkeğin sair konularda da şehadetinin geçerliliğinin sabit olduğuna dikkat çeker. Mali konular dışında kadınların erkeklerle

³⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/40-56.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/42.

⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/41-42.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 1/46-48.

⁴³ "فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ"

birlikte şahitlik etmeleri hakkında ilim ehlinin muhtelif görüşlerine yer verdikten sonra ayetin zâhirinin kadınların erkeklerle birlikte şehadetinin müdayene dışında da cevazını gerektirdiğini vurgular.⁴⁴

Bu açıklamalarda zâhirin özü itibarıyla tevîl, tahsis ve neshe muhtemel bir karakter taşıdığını görmek mümkündür. Bu haliyle Cessâs'ın eserlerindeki zâhir tasavvuru fukaha menhecinden çok da farklı görünmemektedir. Onun perspektifindeki “delil olmadıkça hükmü ifade etmede zâhir muteberdir” şeklindeki yaklaşımı, sonraki Hanefî isimlerin “tahsis, tevîl yahut neshine dair bir delil gelinceye kadar zâhirin delâlet ettiği hüküm ameli gerektirir”⁴⁵ ilkesiyle de uyumlu durmaktadır. Bu benzerliklere rağmen zâhirin nassla ilişkisi gözetildiğinde, Cessâs'ın sistemindeki zâhirin fukaha taksimindekiyle tam olarak aynı olduğu söylenemez. Zira fukahanın hiyerarşisinde zâhirin tanım ve alanını belirleyen onun nassla ilişkisidir. Cessâs'ın dünyasında böyle bir ayırımın gözetilmediği dikkat çeker.

Sıfatü'n-nass başlığı ile konuyu işleyen müfessir, umumun da nass olabileceği ve lafzın ihtimale açık olmasının nass olmasına mâni olmadığı üzerinde durur. Buna göre nass, anlamı açıkça ortaya koyan ve kastedileni açıklayan bir hükme mahsus aynı ya da umumu içeren şeydir.⁴⁶ Bu izahları çerçevesinde Cessâs'ın hitabın kendisini nass olarak gördüğü ifade edilmiştir. Buna göre nass, “beyanla yahut beyan olmaksızın kastedilenin açık olduğu hitap”tır.⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl*'de bunu destekler mahiyette Nisâ 4/23 ve Mâide 5/38 gibi ayetleri örnek gösterir. Buna göre annelerle evliliğin haram oluşu konusunda “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ”⁴⁸ ayeti; hırsızın el kesme cezasına çarptırılması gerektiğine dair “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا”⁴⁹ ayeti nasstır.⁵⁰ Yine burada ihtimalin hitabın nass olarak nitelenmesine mâni olmadığına dair açıklamaların varlığı dikkat çeker.⁵¹

2.2. Mücmel ve Beyan

Açık ve kapalılık olgusu çerçevesinde Cessâs'ın eserlerinde önemli bir yere sahip olan bir diğer kavram mücmeldir. Beyanı gerektiren bir kapalılık türü olarak mücmel, çoğu kez beyan kavramıyla birlikte ele alınır. Bu durumun açık bir örneğini Cessâs'ın eserlerinde de görmek mümkündür. *el-Fusûl* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da sıkça karşılaşılan ve adeta bir mücmel formülasyonu sunan “مُجْمَلٌ مُفْتَقِرٌ إِلَى الْبَيَانِ” (beyana muhtaç mücmel) ibaresi⁵² mücmel ve beyanın güçlü bağıny göstermesi açısından zikre değerdir. İki kavram arasındaki bu birliktelik mücmelin tek başına değil beyanla birlikte ele alınmasını gerektirmiştir. Bu nedenle mücmel konusunun ayrıntısına temas etmeden evvel kısaca beyan meselesi üzerinde durmak yerinde olacaktır.

⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/231-232.

⁴⁵ Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, 1/125.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/59.

⁴⁷ İltaş, *Müttekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, 198.

⁴⁸ Nisâ 4/3

⁴⁹ Mâide 5/38

⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/60.

⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/61.

⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 1/64, 67, 68, 328, 329; a.mlf., *Ahkâm*, 1/119; 2/183; 3/93; 4/181; 5/21 vd.

Usul literatüründe beyanın biri genel biri özel olmak üzere iki kullanım alanı bulunmaktadır. Mücmel kavramının tamamlayıcısı olarak beyan, daha üst bir kavram olarak tezahür eden beyanın alt birimlerinden birini oluşturur. Bununla birlikte mücerret olarak beyan denildiğinde akla ilk gelen mücmelin beyanıdır denebilir. Klasik eserlerin bir kısmında beyan konusu mücmel kapsamında işlenirken diğer bir grup eserde müstakil bir konu olarak yer alır. Usulde beyan konusunu ilk işleyen isimler olarak İmam Şâfiî ve Cessâs, meseleyi müstakil olarak ele almıştır.⁵³ *el-Fusûl*'de beyan konusuna önemli bir yer ayıran Cessâs, beyanın tanımları, beyan vecihleri, beyana ihtiyaç duyan ve duymayan lafızlar ve beyanın tehiri gibi başlıklar çerçevesinde konuyu işler.

Beyanı “mananın açığa çıkarılması ve kendisiyle karışabilecek, onu kapalı hale getirecek unsurlardan ayrıştırılarak muhataba açıklanması”⁵⁴ olarak tanımlayan müellif, beyanın vecihleri arasında ilkten hükümler, âmın tahsisi, hakikatın zikredilerek mecazın kastedilmesi, emir sîğası ile nedb ifade edilmesi, mücmelin beyanı ve müddetin beyanına (nesh) yer verir. Bu ayırım, Hanefî usulcüler arasında yaygın kabul gören beşli tasniften farklıdır. Fukaha menheci ile kaleme alınan usul eserlerinde beyan; beyân-ı takrir, beyân-ı tağyir, beyân-ı tefsir, beyân-ı zaruret ve beyân-ı tebdil olmak üzere beşe ayrılır.⁵⁵ Bu haliyle Cessâs'ın ayırımı kendinden sonra gelen isimlerden Semerkandî'nin taksimi ile yakın görülmüştür.⁵⁶

Cessâs'ın beyana dair açıklamaları içerisinde dikkat çeken önemli noktalardan biri İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) yöneltmiş olduğu eleştirilerdir. Beyanla ilgili on kadar meselede⁵⁷ Şâfiî'yi eleştiren Cessâs'ın ayetlerin anlaşılması noktasında İmam Şâfiî'ye yönelttiği tenkide örnek olarak Bakara 2/196 ve A'râf 7/142 zikredilebilir. Benzer yapılarıdaki bu iki ayetin İmam Şâfiî tarafından “*ziyâde fi't-tebyîn*” olarak nitelenmesi Cessâs'ın eleştirilerine konu olur. Buna göre her iki ayette yer alan “*تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ*”⁵⁸ ve “*فَمَّ مِيقَاتُ رِيَّةٍ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً*”⁵⁹ ibarelerinin beyan olarak nitelenmesi ne dilde ne de şeriatte vakidir.⁶⁰ *el-Fusûl*'de teorik olarak gündeme gelen bu tartışma tefsirde de yer bulur. Bakara 2/196'nın tefsirinde “*عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ*” ibaresiyle ilgili çeşitli vecihleri sayan Cessâs, İmam Şâfiî'nin bunu beyanın kısımlarından saydığını hatırlatarak bu görüşü tenkit eder. Buna göre “*فَصَيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ*” ibaresindeki üç ve yedi beyana ihtiyaç duymaz, bu noktada metnin anlaşılmasında bir problem yoktur. Dolayısıyla bunu beyan olarak niteleyenler çok da ne dediğinin farkında

⁵³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 21-53; Cessâs, *el-Fusûl*, 2/6-76. Beyan konusunu müstakil olarak işleyen Cessâs, beyan vecihleri altında mücmelin beyanına yer verir. Haleflerince ortaya konan tasnifte ise mücmelin beyanı, tefsirî beyan kapsamında yer alır (Debûsî, *Takvîm*, 221-222; Pezdevî, *Usûl*, 465-487 vd.).

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/7.

⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, 221-222; Pezdevî, *Usûl*, 465-487.

⁵⁶ İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 309-310.

⁵⁷ Bu eleştiriler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 2/10-19.

⁵⁸ Bakara 2/196.

⁵⁹ A'râf 7/142.

⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/14, 18.

değildirler.⁶¹ Müfessirin bu izahatı, onun usul ve tefsir metinleri arasındaki paralelliği göstermesi açısından oldukça kıymetlidir. Ayrıca muhaliflerine yönelttiği eleştirilerin de önemli bir temsili olarak görülebilir.

Cessâs'ın sistemi içerisinde mücmel önemli bir yere sahiptir. Usulde ve tefsirde bunu net olarak görebilmek mümkündür. Bilhassa *el-Fusûl*, mücmelin tanımı, kısımları ve hükmü konusunda yeterli veri sağlamanın yanında ilgili kavramın anlama yorumlama sürecine dahil konusunda fikir verecek örnek ayetler konusunda oldukça zengindir. Cessâs, metinde yer alan lafzın bilinmemesi anlamındaki mücmeli “varit olduğu anda hükmünün istimali mümkün olmayan lafızdır ki kendisiyle amel edilmesi başkasından gelecek bir beyana bağlıdır”⁶² şeklinde tanımlar ve bunu iki kısma ayırır. Bu ayırımı belirleyici olan kapalılığın bizzat lafzın kendisinde olması yahut lafza eklenen bir şeyden kaynaklanmasıdır. Mücmelin birinci kısmında kapalılığın kaynağı lafzın kendisidir. Cessâs bunu “lafzın bizzat müphem olmasından ötürü muhataplar tarafından anlamının bilinmemesi” şeklinde açıklar.⁶³

Mücmelin ikinci kısmı ise zâhiri üzere istimali mümkün olan ancak beyanı gerektiren bir mananın taalluk etmesiyle mücmel hale gelen lafızdır.⁶⁴ Yani mücmelin bu türünde lafız zahiri üzere anlaşılabilir nitelikte iken başka bir anlamın etkisi ile mücmel hale gelir. Müellif bu türe dair birtakım örnekler zikreder.⁶⁵ Bunlardan Nisâ 4/24 üzerinde durmak makale açısından konunun anlaşılması noktasında yeterli olacaktır. Allah Teâlâ hazretleri, Nisâ 22-24 ayet grubunda evlenilmesi yasak olan zümreleri zikrettikten sonra “وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ” buyurarak bu sayılanların dışında kalanlarla mehirleri verilmek suretiyle evlenilebileceğini belirtir. Şu haliyle ayet umum bildiren, zâhiri ile amel edilebilmesi mümkün bir lafza sahiptir. Ancak ayetin devamında gelen “مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ” kaydı mücmel olan *ihsân* lafzını içerir. Bu durumda ayetin zâhirindeki ibâha umum bildirirken ihsân şartının taallukuyla mücmel hale gelmiştir.⁶⁶ *Ahkâm*'da da konuya değinen Cessâs'ın ayetin tefsiriyle ilgili açıklamaları oldukça dikkat çekicidir. Buna göre “مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ” ibaresi hakkında iki türlü düşünmek mümkündür. Bu kayıt ya şart anlamı taşır ki bu durumda ayete *ihsân*'ın müşterek lafız oluşundan kaynaklanan bir mücmel taalluk eder ve ayetteki ibâha mücmel olur. Dolayısıyla beyan gelinceye kadar istimali mümkün olmaz. Ya da “مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ” kaydı ihsânın evlilik yoluyla gerçekleşeceğini bildirir. Bu ikinci durum, ayetin zâhirinin gerektirdiği şekilde umumu ile amel etmeyi mümkün kıldığı için tercihe şayan olan budur. Zira bu gibi ihtimal barındıran durumlarda doğru tavır, ameli beyana bağlayarak askıya alan veçhe değil ayetin zâhiriyle ameli mümkün kılan seçeneğe yönelmektir.⁶⁷

⁶¹ Cessâs, *Ahkâm*, 1/373-374.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, 1/64.

⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/64.

⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/64, 69.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/69-72.

⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/70.

⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/92-94.

Cessâs'ın bu izahatı Kur'ân metniyle ilgili muhtemel manaların tercihinde lafız türlerine dair bilginin nasıl işletildiğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Burada iki anlamdan biri icmal, biri umumla temellendirilmiştir. Müellifin umumu esas alan usul perspektifi umumdan yana tercihte bulunmasına yol açmıştır. Hanefî mezhebinin karakterinde yer alan umumcu tavır, Cessâs'ın ayete yaklaşımını ve mana tercihinin etkilemiştir. Bu durum müellifin mensup olduğu ilmi geleneğin sağladığı nosyonun, elfâz bahislerinin anlama yorumlama sürecine dahilinde etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Mücmelin ilk türü olarak lafzın kendisinden kaynaklanan icmal, usuldeki önemli problematiklerden çok anlamlılık (iştirak) ve şer'î isimler meseleleriyle yakından ilişkilidir. Şer'î isimlerden *salât*, *zekât*, *siyâm* gibi lafızlar hem Cessâs'ın sisteminde hem muhtelif usul eserlerinde mücmel lafızlar arasında önemli bir yere sahiptir. *el-Fusûl*'de mücmel konusunu işlerken hassaten bu konu üzerinde duran Cessâs, pek çok ayette yer alan *salât*⁶⁸, *zekât*⁶⁹, *siyâm*⁷⁰, *hac*⁷¹, *ribâ*⁷² gibi vaz' olundukları lügavî manadan taşınmış ve şer'î yeni anlamlar kazanmış isimleri lafzın kendisinden kaynaklanan icmalin ilk örnekleri olarak zikreder.⁷³ Bu lafızlardan herhangi biri, bilinen anlamlarında kullanıldıklarına dair bir işaret olmaksızın mutlak olarak zikredildiğinde beyana ihtiyaç duyar ve mücmel lafız olarak nitelenir.⁷⁴

Cessâs'ın sunduğu perspektifte şer'î isimlerdeki kapalılığın giderilmesi çoğunlukla Nebî (a.s.)'in beyanıyladır. Âl-i İmrân 3/97⁷⁵ örneğinde olduğu gibi *hac* lafzı mücmel olarak zikredilmiş, Hz. Muhammed'in uygulamalarıyla ayetteki kapalılık giderilmiştir. Nebî (a.s.)'in fiillerinin yanı sıra "Hac menâsikini benden alın!"⁷⁶ şeklindeki telkinleri ise bu beyanı pekiştirmiştir.⁷⁷ Cessâs'ın *el-Fusûl*'deki bu beyana ihtiyaç duyan mücmel şer'î isimler vurgusunu *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da da görmek mümkündür.⁷⁸ Bilhassa şer'î isimler arasında öne çıkan *ribâ* lafzı, üzerinde çokça durulan mücmel

⁶⁸ Bakara 2/43; Bakara 2/83; Nisâ 103 vd.

⁶⁹ Bakara 2/43; Bakara 2/83 vd.

⁷⁰ Bakara 2/183 vd.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/97 vd.

⁷² Bakara 2/275.

⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/65-69. Cessâs, usul literatüründe şer'î hakikatlerden söz eden ilk usulcü olarak görülmüştür. İlgili değerlendirmeler için bk. İmam Rabbani Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 9-10.

⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/68. Bu yaklaşım, Cessâs'tan sonra gelen Hanefîlerin yaklaşımı ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi mütakellim usulcülerin yaklaşımı ile uyumludur. (Serahsî, *Usûl*, 1/168-169; Pezdevî, *Usûl*, 102; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. Hamza bin Züheyir Hafız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tibaa ve'n-Neşr, ts.) 3/57-58 vd.)

⁷⁵ "وَكَلِّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"

⁷⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, (Riyad: Dâru Taybe, 1426/2006), "Hac", 310; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü's-sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Menâsik", 205 (No: 4002).

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/35.

⁷⁸ *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da şer'î isimlerin mücmelliğine dikkat çekilen pek çok örnek zikredilebilir. *Salât*, *zekât*, *savm* ve *i'tikâf* örnekleri için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/38, 119, 214, 305).

lafızlardan biridir.⁷⁹ Cessâs'ın ribâ lafzını hem *el-Fusûl*'de hem *Ahkâm*'da mücmel lafız olarak ele alması, araştırmamanın usul-tefsir birlikteliği boyutu açısından hayli kıymetlidir. Cessâs'ın ribâ lafzı ile ilgili açıklamaları incelendiğinde her iki eserin uyum halinde olduğu dikkat çeker.

Usulde lafzın kendisinden kaynaklanan icmalin önemli örneklerinden biri olarak yer bulan *ribâ* lafzı *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da Bakara 2/275'in⁸⁰ tefsiri bağlamında gündeme gelir. Müfessir burada lafzın sözlük anlamından bahisle konuya girer ve "artma" anlamına işaretle yeryüzündeki yükseltileri ifade eden *râbiye* ve *rebve* kelimelerine değinir. Ardından Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'den naklettiği iki rivayete dayanarak ribâ kelimesinin şer'î isim oluşunu temellendirir. Buna göre Nebî (a.s.)'ın "Ribâ nesiededir."⁸¹ açıklaması ve Hz. Ömer'in "Ribâ ayeti Kur'ân'ın son inen ayetlerindedir ve Allah Resûlü onu bize açıklamadan vefat etmiştir. Öyleyse ribâdan ve ribâ şüphesi olan şeylerden uzak durun." uyarısı bu lafzın sadece dili bilmekle anlaşılması mümkün olmayan bir lafız olduğunu gösterir. Şayet söz konusu lafız, açıklamaya ihtiyaç duyan mücmel bir lafız olmasaydı Arap dil bilgisi şüphe götürmeyen Hz. Ömer, böyle bir açıklamaya ihtiyaç hissetmezdi. Bu durum ribâ lafzının lügat anlamı dışında taşıdığı başka anlamların varlığına işaret eder. Bu da onun lügat anlamından şer'î anlamlara taşınmış olduğunun en önemli göstergesidir.⁸² Tefsirde dikkat çekilen noktalardan biri beyan olmaksızın ribâ lafzının umumuyla ihticâc edilemeyeceğidir.⁸³ Buna göre ribâ mücmeldir ve hükmü, beyan gelinceye kadar tevakkuf etmektedir.⁸⁴

Lafzın kendisinden kaynaklanan icmal konusunda üzerinde durulması gereken diğer husus, müşterek isimler meselesidir. *el-Fusûl*'de mücmel kapsamında müşterek isimler meselesine değinen Cessâs, müşterek lafzın manalarından birinin tercih edilememesini icmal sebepleri arasında görür; mutlak olarak kullanıldığında müşterek isimlerin mücmel olacağına dikkat çeker ve umum anlamında alınmasının doğru olmadığını vurgular.⁸⁵ Konuyu işlerken *sultân* lafzının kapalılığına temas eder. Buna göre İsrâ 17/33'te⁸⁶ zikredilen bu lafız hüccet, emir ve nehiy yetkisine sahip kişi gibi anlamları olan müşterek bir ifadedir.⁸⁷ Usuldeki bu açıklamalara paralel olarak ayetin tefsirinde de lafzın müşterek ve dolayısıyla mücmel oluşundan söz edildiği dikkat çeker. Buna göre maktulün velisine tanınan yetki bağlamında zikredilen sultan lafzı kelime anlamı itibarı ile yetkinin yanında hüccet gibi anlamlar da taşır. Bundan ötürü tek başına bir anlam ifade

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/169; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşf*, 1/54 vb.

⁸⁰ "وَأَسَلْنَا اللَّهَ السَّيِّئَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Büyû", 79 (No. 2179); Müslim, "Müsâkât", 101.

⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/183. Benzer açıklamalar için bk. a.mlf., *el-Fusûl*, 1/66-67.

⁸³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/183-184, 188.

⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/189.

⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/76-77.

⁸⁶ "وَمَنْ قِيلَ مَطْلُوبًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِرَبِّهِ سُلْطَانًا"

⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/76.

edecek derecede açık değildir. Ancak burada kastedilen haksız yere öldürülen kişinin velisine verilmiş olan kısas yetkisi olduğuna dair icmân varlığı ayetteki kapalılığı gidermiştir.⁸⁸

2.3. Muhkem ve Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbih kavram çifti bizzat Kur'ân'ın kendisinden esinle pek çok usul eserinde birlikte ele alınır. Cessâs da benzer bir tavırla *el-Fusûl*'de bu iki lafız türünü birlikte işler.⁸⁹ Burada hocası Kerhî'ye (340/952) atıfla konuya girer ve muhkem müteşâbih ayrımına yer vererek konuyu müteşâbihin muhkeme hamli çerçevesinde örnekleriyle ele alır. *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da da benzer açıklamalara yer veren müellifin tefsirde konuyu daha ayrıntılı olarak ele aldığı dikkat çeker.⁹⁰ Muhkem ve müteşâbihin tanımı, türleri gibi teorik pek çok tartışma tefsirde daha geniş bir yer bulmuştur. Konunun işlenmesinde bel kemiği mesabesinde olan Âl-i İmrân 3/7'nin⁹¹ bizzat Kur'ân'ın bir kısmını muhkem bir kısmını müteşâbih olarak nitelemesi pek çok müfessir gibi Cessâs'ı tefsirde bu konuya ayrıntılı yer ayırmaya sevk etmiştir.

Tefsirde muhkem ve müteşâbihin mahiyetine dair muhtelif görüşlere yer veren Cessâs, muhkemi “işiten kişide birden fazla mana ihtimali uyandırmayan, müştereklik vasfı bulundurmeyen lafız.”⁹² olarak tanımlar. Buna göre “muhkem sadece bir manayı taşıyan; müteşâbih ise iki veya daha fazla manaya muhtemel ayettir. Muhkem ayet delâleti sağlam, manası açık ve net olduğundan muhkem olarak nitelenmiştir. Müteşâbih ise bir bakıma muhkem olana benzeyip onun manasına uyma ihtimali olduğu ve mana bakımından muhkeme muhalif başka bir ayete benzediği için bu adı almıştır.”⁹³

Burada öne çıkan açıklık ve ihtimal unsurları fukaha menhecinin muhkeme dair yaklaşımını akla getirir niteliktedir. Fukahanın açık ve kapalı lafızlar hiyerarşisindeki en açık lafız olarak muhkem tevil, tahsis ve nesih ihtimali taşımayan lafızdır. İhtimal taşıyamaması açısından ortak görünen bu iki yaklaşımın tam bir uyum halinde olduğu söylenemez. Zira fukaha menhecinde sınırları oldukça net ve hiyerarşik bir yapı varken Cessâs'ın perspektifinde lafızlar arasındaki ayrım o kadar duru değildir. Her iki yaklaşım arasındaki farkı müteşâbih tasavvurlarında daha net görmek mümkündür. Fukaha menhecinde muhkemin karşısına konumlandırılan ve kapalı lafızların en üst tabakasında yer alan müteşâbih “kendisi ile kastedilenin bilinmesi mümkün olmayan, tevakkuf ve teslimi gerektiren” lafız olarak kabul edilmektedir.⁹⁴ Bu haliyle Kerhî-Cessâs

⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/24.

⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/371-377.

⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/280-285.

⁹¹ “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ”

⁹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/280, 281.

⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/281.

⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, 119; Serahsî, *Usûl*, 1/169; Pezdevî, *Usûl*, 102.

çizgisinin sahip olduğu muhkem müteşâbih perspektifinin haleflerinden oldukça farklı olduğu görülür.⁹⁵

İhtimal merkezli bu muhkem-müteşâbih tasavvuruna sahip olan Cessâs, muhkem-müteşâbihin kullanımına dair farklı görüşlerin de varlığına dikkat çekerek bunları değerlendirir. Özetle “nesheden ayet muhkem, neshedilen ise müteşâbihtir; lafızları tekrar eden müteşâbih, etmeyen muhkemdir; hangi yönden tevîl edileceği bilinen ayet muhkem, bilinmeyen ise müteşâbihtir.”⁹⁶ şeklinde sıralanabilecek bu tanımlamaların her biri ona göre bir açıdan uygun kullanımlardır. Cessâs’ın bu kullanımları muhkem ve müteşâbih olarak kabulü cevaz ve imkân çerçevesindedir. Nitekim kendisi yaptığı açıklamaların ardından “Muhkem ve müteşâbihin bu tanımların hepsine uyma ihtimali vardır. Şayet böyle bir ihtimal söz konusu olmasaydı İslâm âlimleri bu şekillerde tevîl etmezlerdi.” demiş olmasına rağmen söz konusu anlamların Âl-i İmrân 3/7 kapsamında değerlendirilemeyeceğine dikkat çeker. Bunun en önemli gerekçesi söz konusu kullanımların muhkemin müteşâbihe göre tevîline imkân tanımamasıdır. Buna göre, örneğin, muhkem ve müteşâbih nâsih-mensuh anlamında kullanıldığında müteşâbihin muhkeme göre tevîlinden söz edilemez.⁹⁷

Cessâs’ın perspektifinde müteşâbihin muhkeme hamli meselesi önemli bir yere sahiptir. Müellifin açıkça ifade ettiği üzere müteşâbihlerin anlam tespiti için bizzat ayetin fehvası gereği⁹⁸ muhkeme hamli gerekir. Kur’ân’ı anlamada usule dair bir ilke olarak değerlendirilebilecek bu prensip Kur’ân kaynaklı olması açısından hayli kıymetlidir. Cessâs, bu ilkeyi ortaya koyarken ayette yer alan *ümmü’l-kitâb* terkiibini esas alır. Buna göre muhkem ayetlerin *ümm* (ana) olarak nitelenmesi, müteşâbih ayetleri Kur’ân’ın *anası* olan muhkem ayetleri esas alarak anlamlandırmayı gerektirir. Zira *ümm*, bir şeyin kendisinden doğduğu tekrar kendisine döneceği şey demektir. Devamında yer alan “فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ” ifadesi de bunu destekler niteliktedir. Burada müteşâbihi muhkeme hamletmeksizin tevîl yoluna gidenler kalplerinde eğrilik (*zeyğ*) olmakla itham edilmiştir.⁹⁹

Cessâs’ın üzerinde durduğu noktalardan biri müteşâbih ayetin muhkeme hamlinde aklın esas alınmasıdır. Müfessir, başvurulacak muhkemin tespitinde aklın esas alınması halinde batıl ehlinin de kendi akıllarına göre değerlendirme yapabileceğini dile getirerek bu durumda müteşâbihin muhkeme hamlinin sağladığı faydanın yitirilmiş olacağından söz eder ve burada esas alınacak aklın bireysel akıl değil ortak akıl olduğuna dikkat çeker. Buna göre müteşâbihin mana tayininde muhkeme başvuracak kişinin kendi aklına göre değil Arap dil âlimlerinin ortak kabulüne göre

⁹⁵ Edîb Sâlih, bu iki tanımlama biçimini Hanefî literatür içerisindeki iki farklı evre olarak niteler (Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nusûs*, 1/257-258).

⁹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/281.

⁹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/282-283.

⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/282; a.mlf., *el-Fusûl*, 1/374.

⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/282; a.mlf. *el-Fusûl*, 1/374.

hareket etmesi zorunludur. Alimlerin ortak akılları esas alındığında ayetin lafzının hakiki manası bilinecek böylece fasit adetlere uyan bireysel akıllara uyma endişesi kalmayacaktır.¹⁰⁰

Cessâs'ın sisteminde muhkem lafızlar, yorum sürecinde metnin mihveridir ve dilcilerin ortak kabulüne göre tespit edilen muhkem, anlama ulaşmada bir kalkış noktası olarak görülür. *Ahkâmü'l-Kur'an*'dan bazı örneklerle bakıldığında bu yapıyı daha net anlamak mümkündür. Söz gelimi mehrin belirlenmiş olması halinde cinsel ilişki yahut halvet-i sahiha olmadan boşanan kadının mehrini konu edinen Bakara 2/237. ayetin tefsirinde “الَّذِي يَدِيهِ عُرْدَةُ الْبِكَاحِ” (nikâh bağıını elinde bulunduran) ifadesiyle kastedilenin kadının kocası mı velisi mi olduğu konusunda farklı kanaatlere yer veren Cessâs, ayetin her iki şekilde tevile ihtimalinden dolayı *müteşâbih*¹⁰¹ olduğunu ifade eder ve söz konusu ihtimalin giderilebilmesi için muhkem olan ayetlere başvurulması gerektiğini belirtir. Buna göre, mehirlere ilgili muhkem ayetlere¹⁰² başvurularak asıllar dikkate alındığında söz konusu yetki sahibinin veli (baba) olmadığı görülür; mehir kadının mülküdür ve babanın veli sıfatı ile kızının onayı olmaksızın kocasına yahut bir başkasına hibe etmesi caiz değildir. Görünüşe göre “nikâh bağıını elinde bulunduran”ın *koca* olduğu ihtimali daha güçlüdür ve tercih edilen anlam buna göre şekillenmelidir.¹⁰³ Müfessirin ayetin anlamını tespit ederken başvurduğu bu yöntem müteşâbihle ilgili koymuş olduğu ilkeyle tam bir uyum halindedir. O, usulde ve Âl-i İmrân 3/7-8'in tefsirinde yaptığı açıklamalara uygun olarak lafzın birden fazla manaya ihtimali olduğunda doğru manayı tercih edebilmek için aynı konuda muhkem ayetlere başvurmuştur.¹⁰⁴

Cessâs, müteşâbihin muhkeme hamlinin farklı bir boyutu olarak kıraat vecihleri arasında tercihte bulunurken de bu ilkeyi işletir. Söz gelimi Bakara 2/222. ayette yer alan “يطهرن” kelimesinin muhtelif kıraatleri arasında ihtimal barındırmayan okunuşu tercih eder. Şöyle ki; ayetteki bu kelimenin tahfif ve teşdit ile olmak üzere iki farklı okunuşu vardır. Bu okunuşlardan teşdit esas alındığında lafız birden fazla manaya gelir: “Adet kanının kesilmesi” ve “kadının gusül alması”.

¹⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/284-285.

¹⁰¹ Edîb Sâlih'in fukaha yöntemini takip edenlerin kapalı lafızlarla ilgili yaklaşımı çerçevesinde bu ayeti müşkil olarak nitelemesi ilgi çekicidir (Edîb Sâlih, *Tefsîrû'n-nusûs*, 1/219-227). Zira fukaha taksiminde müşkil talep ve teemmül yoluyla giderilebilecek bir kapalılık durumunu ifade eder. Cessâs'ın müteşâbih muhkeme haml yoluyla tercihte bulunmasının bir tür teemmül olduğu göz önünde bulundurulduğunda aynı olgunun iki farklı şekilde isimlendirmesi ile karşı karşıya olduğu söylenebilir. Burada anlama yorumlama sürecinde varılan netice değişmemekle birlikte kavramlara yüklenen anlamların değiştiği dikkat çeker.

¹⁰² Müfessirin bu konuda muhkem olarak nitelediği ayetler: “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ بِحِلَّةٍ فَإِنْ طَهَّرْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَاكْلُوا مِنْهُ حَيْثُ مَرَبْتَا” (Nisâ 4/4), “وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَمَّوْهُنَّ حَيْثُ إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا” (Nisâ 4/20) ve “وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطْرًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ حَيْثُ أَتَاخُذُونَ مِنْهُنَّ وَأَنْتُمْ مُبِينَا” (Bakara 2/229) ayetleridir.

¹⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/152. Ayette nikah bağıını elinde bulunduran ifadesiyle kocanın kastedildiğine dair bazı Hanefî isimlerin kanaati için bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene: et-Tecrid*, nşr. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1424/2004), 9/4685-4691; Ebü Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'us-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/518-519.

¹⁰⁴ Kısas ve diyet uygulamaları bağlamında Bakara 2/179. ayetin tefsiri; kelâle meselesi ile ilgili olarak Nisâ 4/12. ayetin tefsiri ve av yasağını ihlal eden ihramlı hakkındaki Maide 5/95. ayetin tefsiri, *Ahkâmü'l-Kur'an*'da bu yöntemin işletilerek anlamın ortaya konduğu sair örneklerdendir. (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/191-195; 3/19; 4/135).

Bununla birlikte tahfif ile okunduğunda adet kanının kesilmesi anlamında tek bir manaya muhtemel olur. Bu durumda tek bir manaya muhtemel olan يَطَهَّرُونَ okunuşu esas alınarak يَطَهَّرُونَ kıraati ona hamledilir. Bu durumda ayetten hareketle gusül olmaksızın hayız kanının kesilmesinin ardından cinsel ilişkiye girilebileceği anlamına ulaşılır. Cessâs'ın burada tek bir manaya delâleti olan tahfifli kıraati muhkem; iki manaya delâleti olan şeddeli okuyuşu müteşâbih olarak nitelemesi oldukça ilgi çekicidir.¹⁰⁵

Görüldüğü üzere Cessâs'ın anlam yorum perspektifinde müteşâbihin muhkeme hamli ilkesi önemli bir yere sahiptir. Elfâz bahislerinin nassı anlama ve yorumlamadaki işlevselliğini oldukça net bir biçimde ortaya koyan bu ilke, bizzat Kur'ân referanslı olması açısından hayli kıymetlidir. Müteşâbihin muhkeme hamli ilkesi, müteşâbihe yüklenen anlam ve müteşâbihlerin bilinebilirliğiyle yakından ilişkilidir. Şöyle ki müteşâbihin muhkeme hamlini imkân dâhilinde görmek “bilenebilir müteşâbih” tasavvuruna dayanır ve müteşâbihin bilenebilirliğine dair kabul çoğu zaman müteşâbih tanımlarını şekillendirir. Cessâs örneğinde de görüldüğü üzere müteşâbihi bir ve daha fazla veche ihtimali olan ayet/lafız olarak tanımlayan müellif, muhkeme haml yoluyla söz konusu ihtimali gidererek müteşâbihin bilenebileceği kanaatini taşır.

Cessâs'ın bilenebilir müteşâbih tasavvurunu ayetin “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ”¹⁰⁶ kısmına dair açıklamalarında net olarak görmek mümkündür. Müfessir, müteşâbih ayetlerin tamamının tevilini bilmenin beşer için mümkün olmadığına, ancak ayetin beşerin bir kısmının müteşâbihin tevilini bilme imkânını nefyetmediğine dikkat çeker.¹⁰⁷ Bu hususta Bakara 2/255'teki istisnadan (إِلَّا بِمَا شَاءَ) destek alarak Allah'ın ilminde olanın O'nun dilediği ölçüde bilenebileceğini; muhkeme haml yoluyla bilenebilecek müteşâbihlerin varlığının bu istisna alanına dahil olduğunu ifade eder. Yine unutulmamalıdır ki Âl-i İmrân 3/7'nin fehva yoluyla müteşâbihin muhkeme hamline delâlet etmesi bu yolla tevil bilenebilecek müteşâbihlerin olduğunun bir göstergesidir. Dolayısıyla “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ”nin “İlimde derinleşmiş olanlar müteşâbih ayetlerin manası ile ilgili karşılaştıkları delillere dayanarak ayetlerin tevilini bilir ve Rabbimiz biz ona inandık derler.”¹⁰⁸ şeklinde anlaşılması gerekir. Bu perspektifte söz konusu ibare kendisinden önce geçen lafza-i celale atfedilmiştir¹⁰⁹ ve ulaşılabilecek anlam şudur: “Bütün müteşâbihlerin anlamını ancak Allah (c.c.) bilir, ilimde rüsh sahibi olanlar ise Rabbim'in katındakilerin hepsine iman ettim diyerek bir kısmını bilirler. Bu bir kısmını bilme ise ancak müteşâbihi muhkeme hamlederek olur.”¹¹⁰ Müteşâbihlerin bilenebilir bir alanının mevcudiyetine dair bu kabulü ile Cessâs, kendisinden sonra

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/375. Cessâs, ayetin tefsirinde de benzer açıklamalarda bulunur ancak sarahaten muhkem ve müteşâbih nitelemesi yapmaz (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/35-36). Bununla birlikte Maide 5/6'yı tefsir ederken “وَلَمَسْتِم” ibaresinin anlamını tespit noktasında kıraat vecihleri arasında muhkem-müteşâbih temelli bir tercihte bulunur. (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/8).

¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/283.

¹⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/283.

¹⁰⁹ Cessâs buradaki atfı sağlayan vavın işlevi ile ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Vavın asıl fonksiyonunun atfı olmasına dayanarak bunun istinâf için olmayacağını belirtir (Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/284).

¹¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/283-284.

gelen Hanefî'lerden ayrılır. Fukaha menheciyle kaleme alınmış eserlerde bilmeye değil imana konu olan bir müteşâbih anlayışı hâkimdir.¹¹¹

Sonuç

Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada lafızlara atfedilen önemin teorik ve pratik veçhelerine işaret etmesi bakımından Cessâs'ın eserlerinin incelendiği bu çalışmada, *el-Fusûl* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın delâlet ve elfâz bahislerine dair oldukça zengin açıklamalar içerdiği görülmüştür. Her iki telif türünün ilk örneklerinden olması bakımından literatürde önemli bir yere sahip olan bu iki eser, makale ölçütünde açık ve kapalı lafızlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda öncelikle lafızların sınıflandırılması meselesi üzerinde durulmuş; Cessâs'ın usulde konuyu şerî delillerin ilki olan "Kitâb" çerçevesinde ele aldığı; eserlerinde sistematik bir elfâz taksimi sunmadığı ve lafızlara dair tasavvurunun, bu haliyle, mütekellimîn yahut fukaha perspektifiyle uyum arz etmediği tespit edilmiştir.

Araştırmanın ikinci aşamasında *el-Fusûl* ve *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecinde açık ve kapalı lafızların kullanımı bakımından tetkik edilmiş; iç tutarlılığı itibarıyla birbirini tamamlayıcı nitelikte olan bu iki eserde zahir, nass, mücmel, beyan, muhkem ve müteşâbihin açık ve kapalı lafızlar kapsamında ıstilahî kullanım alanları bulunan önemli kavramlar olduğu görülmüştür. Bilhassa bunlardan mücmel-beyan ve muhkem-müteşâbih, birbirlerini tamamlayıcı nitelikte kavram çiftleri olarak ele alınmıştır. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama süreci açısından meseleye bakıldığında müfessirin kapalılığı beyanla giderilecek lafızları mücmel olarak nitelediği ve bu bağlamda bilhassa şer'î isimler ve iştirak olgusu üzerinde durduğu tespit edilmiştir.

Muhkem-müteşâbihin Cessâs'ın eserlerindeki izdüşümüne bakıldığında *Ahkâm*'in bu konudaki izahlar açısından oldukça zengin olduğu görülmüştür. Muhkem-müteşâbih kavram çiftine referans olarak Âl-i İmrân 3/7-8'in anlama ve yorumlamaya konu olması, müfessirin teorik meseleleri de tefsir zemininde ele almasına yol açmıştır. Bu açıdan *el-Fusûl*'ün nispeten tefsirin gerisinde kaldığını söylemek mümkündür. *Ahkâm*'i bu noktada öne çıkararak en önemli unsur ise ilgili ayetin tefsirinde müteşâbihin muhkeme hamli üzerinden bir anlam-yorum ilkesinin ortaya konmuş olması ve bu ilkenin pek çok ayetin tefsirinde işletilmesidir.

Araştırmanın önemli sorularından biri olarak Cessâs'ın halefleriyle olan ilişkisine bakıldığında, onun lafızların sınıflandırılmasının yanı sıra kavramlara yüklediği anlamlar açısından da kendisinden sonra gelen Hanefîlerden farklı bir tutum sergilediği görülmüştür. Bilhassa müteşâbih kavramının kullanımında oldukça net olarak görülebilen bu tür farklılıkların tefsire yansıdığı, ancak bunun çoğu kez kavramsal düzeyde kaldığı tespit edilmiştir. Bakara 2/237 örneğinde görüldüğü üzere müteşâbihi ihtimal üzerinden tanımlayan ve bilinebilir bir müteşâbih tasavvuruna sahip olan Cessâs ayeti müteşâbih olarak nitelemiş; ancak kapalılığa konu olan ibarenin anlam tespiti noktasında haleflerinden farklı bir kanaat belirtmemiştir. Bütün bunlardan

¹¹¹ Debûsî, *Takvîm*, 119; Serahsî, *Usûl*, 169; Pezdevî, *Usûl*, 102.

hareketle Cessâs'ın Kur'ân'ı anlama ve yorumlama sürecinde açıklık-kapalılık olgusuna önem atfettiğini, kavramsal düzeyde haleflerinden farklı bir perspektife sahip olduğunu; ancak bu farklılığın çoğu kez anlamın ortaya konması noktasında sonucu etkilemediğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aybakan, Bilal. "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 57-77.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedir, Mürteza. *Early Development of Hanafi Usul al-Fıqh*. Manchester: University of Manchester, Department of Middle Eastern Studies, PhD Thesis, 1999.
- Bedir, Mürteza. "al-Jessâş (d. 370-981)". *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. ed. Oussama Arabi, David S. Powers and Susan A. Spector. 147-166. Leiden: E.J. Brill, 2013.
- Bedir, Mürteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dersâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1310.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Büyük Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. nşr. M. Çevik-K. Meral. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Usûlü'l-fıkh el-müsemma bi'l-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Çelik, İmam Rabbani. "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 7-43.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*. nşr. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Zâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. nşr. Hamza bin Züheyir Hafız. 4 Cilt. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.

- İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışması". *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/17 (2019), 65-95.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'us-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene: et-Tecrid*. nşr. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1424/2004.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Molla Hüsrev. *Mirkatü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. nşr. İlyas Kablan. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Taybe, 1426/2006.
- Nacar, Tayyip. *Cessâs'ın "el-Füsûl" Adlı Eserindeki Asılların Tespiti*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Kitâbü's-sünenü'l-kübrâ*. nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'l-Pezdevî: Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. nşr. Said Bekdaş. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd. "et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh". *Şerhu't-Telvih ale't-Tavzîh*. mlf. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 5. Basım, 1429/2008.
- Sarıbaş, Fadime. *Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafzı Anlam İlişkisi Bakımından Zahir-Nas*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Sava Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. çev. Baha Arıkan. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdüssened Hasan Yemâme. 26 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.

Yetkin, Hacer. *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Yığın, Adem. *Fukaha Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

**Endülüs'te Muvahhidler Dönemi Fıkıh-Siyaset İlişkisi ve Fürû-i Fıkha
Yansımaları (İbn Tûmert'in Uygulamaları Özelinde)**

(The Relationship between Fiqh and Politic in the Almohad Period in Andalusia and Its
Reflections of Furû al-Fiqh (Specific to İbn Tûmart's Practices))

Fatma HAZAR

Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Res. Assist. Dr., Eskişehir Osmangazi University
İlahiyat Fakültesi / İslam Hukuku Anabilim Dalı Theology Faculty / Islamic Law Department
Eskişehir | Türkiye Eskişehir | Türkiye
fhazar@gmail.com ORCID: 0000-0002-0780-1877

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 01/Ekim/2022 Received | 01/October/2022
Kabul Tarihi | 11/Kasım/2022 Accepted | 11/November/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

Atıf | Cite as:

HAZAR, Fatma. "Endülüs'te Muvahhidler Dönemi Fıkıh-Siyaset İlişkisi ve Fürû-i Fıkha Yansımaları (İbn Tûmert'in Uygulamaları Özelinde) [The Relationship between Fiqh and Politics in the Almohad Period in Andalusia and the Reflections of Furû al-fiqh (Spesific to İbn Tûmart's Practices)]*Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 515-536.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1182966>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Relationship between Fiqh and Politic in the Almohad Period in Andalusia and Its Reflections of Furū al-fiqh (specific to Ibn Tūmart's Practices)

Abstract: One of the periods in which the relationship between fiqh and politic is most intense is the period of the Almohad state. The jurisprudence political movement led by Ibn Tūmart is partially successful at first. Afterwards, the practices by Ibn Tūmart within the framework of the principle of *al-Amr bi-l-ma'ruf wa-l-nahy 'an al-munkar* were met with discontent by the society. This study analyzed the religious practices Ibn Tūmart followed as a jurist and state administrator. In this context, three cases are examined, namely the punishments imposed by Ibn Tūmart for those who did not pray, the penalties he envisaged within the scope of the prohibition of alcohol, and the sanctions on women's veiling and their visibility in society. When the examined applications are evaluated, it is concluded that these are political ijtihāds rather than fiqh interpretations. In the study, a literature review was conducted through document analysis, which is a qualitative research, and the data were presented in a critical way. The aim of the study is to contribute the history of Islamic law in terms of reading the results of strict religious practices and giving an idea of today's practice. Benefiting from the uncertain and unstable provisions of the collapse of the Almoravid state, Ibn Tūmart and his supporters prepared their own end by losing the support of the society due to the strict practices and concessions they made from the principles adopted at the beginning. The Almohad state, founded under the leadership of Ibn Tūmart, initially set out with the aim of returning to the Qur' ān and Sunna and keeping true Islam alive. However, they turned into an interpretation of Islam in which strict measures were applied. The fact that the rulings they used in the name of Islam were not the Qur' ān and Sunna itself, but a fiqh interpretation or political ijtihād with sociological foundations produced from the general purpose of the Qur' ān and Sunna were ignored. For his reason, the legal opinions that Ibn Tūmart applied in the name of Islam were met with uneasiness by the people. It is seen that Ibn Tūmart's practices under the name of *al-Amr bi-l-ma'ruf wa-l-nahy 'an al-munkar* that do not constitute a criminal element unless their legal sanction concerns public law. Moreover, while these punishments could only be given by the head of the Islamic state, Ibn Tūmart wanted to have these punishments enforced within the scope of the communique before attempting to establish a state based on the same principle. It is known that only the head of state can decide the punishment to be applied to those who drink alcohol. If there was no sense of rebellion against the state, the punishment for not praying was the same. Rather than applying custom or religious belief, acts such as preferring different ways of veiling belief were different practices and interpretations of religion as long as they did not have public consequences. The Prophet's recommendation to cover up people's faults as much as possible and his evaluation of this as a moral behavior shows that this action is as a moral behavior shows that this action based on moral sanction between the servant and Allah. When we look at the fiqh practices of Ibn Tūmart, it is understood that they are the result of his effort to be a sincere Muslim and his preaching activity. However, it is also seen that these ijtihāds that were not preferred among the jurists, used political power as a tool to enforce them, and tried to make their religious understanding dominant. While questioning the legitimacy of the Almoravid state, the fact that he cited the non-implementation of religious provisions brings to mind that he also had political aims. Accordingly, the fact that he claimed to be the Mahdī while forming his movement leads to think us that his movement, which started as a sermon and advice, was predominantly political. However, the religious interpretation and perception of each jurist took place within the framework of his own ijtihāds. Despite this, the fact that the jurist Ibn Tūmart made harsh and extreme comments in some of his ijtihāds and even went further and started a movement by criticizing the state and process of reaching political power is an exemplary example in terms of the dimensions of the relationship between politics and fiqh.

Keywords: Islamic Law, Andalusia, Ibn Tūmart, Fiqh, Politic.

Endülüs'te Muvahhidler Dönemi Fıkıh-Siyaset İlişkisi ve Fürû-i Fıkha Yansımaları (İbn Tûmert'in Uygulamaları Özelinde)

Öz: Fıkıh-siyaset arasındaki ilişkinin en yoğun gerçekleştiği dönemlerden birisi Muhavvid Devleti dönemidir. Bu dönemde İbn Tûmert önderliğinde yürütülen fikhî-siyâsî hareket önceleri kısmen başarıya ulaşmıştır. Sonrasında ise İbn Tûmert'in *iyiliği emretme kötülükten nehyetme* ilkesi çerçevesinde icrâ ettiği uygulamalar toplum tarafından hoşnutsuzlukla karşılanmıştır. Bu çalışmada İbn Tûmert'in bir fakih ve devlet idarecisi olarak izlediği dini uygulamaların izi sürülmektedir. Bu bağlamda İbn Tûmert'in namaz kılmayanlara yönelik verdiği cezalar, içki yasağı kapsamında öngördüğü cezalar ve kadınların tesettürü ile toplum içindeki görünürlükleri üzerindeki yaptırımları olmak üzere üç örnek olay incelenmektedir. İncelenen uygulamalar değerlendirildiğinde bunların fikhî yorumdan öte siyâsî icthadlar olduğu sonucuna varılmıştır. Çalışmada nitel bir araştırma metodu olan doküman analizi yoluyla literatür taraması yapılmış ve veriler eleştirel bir şekilde ortaya konulmuştur. Çalışmanın din kaynaklı katı uygulamaların sonuçlarının doğru okunması ve günümüz tatbikatına fikir vermesi açısından İslam hukuk tarihine katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Murâbitlar Devleti'nin yıkılmasıyla doğan belirsiz ve istikrarsız ortamdan faydalanan İbn Tûmert ve taraftarları, katı uygulamaları ile başlangıçta benimsedikleri ilkelere verdikleri tavizler nedeniyle toplum desteğini kaybederek kendi sonlarını hazırlamışlardır. İbn Tûmert'in öncülüğünde kurulan Muvahhidler Devleti başlangıçta Kur'ân ve Sünnet'e dönüş ve gerçek İslam'ı yaşatmak gayesiyle yola çıkmışlar ancak sonunda katı tedbirlerin uygulandığı bir İslam yorumuna dönüşmüşlerdir. Çünkü İslam adına uyguladıkları hükümlerin Kur'ân ve Sünnet'in bizzat kendisi olmadığı, Kur'ân ve Sünnet'in genel maksadından üretilmiş sosyolojik temelleri olan fikhî yorum veya siyâsî icthad olduğu gerçeği gözardı edilmiştir. Bu sebeple İbn Tûmert'in İslam adına uyguladığı fikhî görüşler halk tarafından huzursuzlukla karşılanmıştır. İbn Tûmert'in *iyiliği emretme kötülükten nehyetme* adı altında yaptığı uygulamaların, kanuni müeyyidesi kamu hukukunu ilgilendirmediği sürece suç unsuru teşkil etmeyen fiiller olduğu görülmektedir. Kaldı ki bu cezalar sadece İslam devleti başkanı tarafından verilebilecek iken İbn Tûmert, aynı ilkeye dayanarak devlet kurma girişiminde bulunmadan önce de bu cezaları tebliğ kapsamında uygulamak istemiştir. İçki içene uygulanacak cezaya sadece devlet başkanının hükmedebileceği bilinmektedir. Devlete isyan anlamı yoksa namaz kılmamaya verilecek ceza da aynı şekildedir. Tesettürü örf ve ya dinî inancına göre farklı biçimlerde uygulamak gibi fiiller ise kamuya yansiyacak sonuçları olmadığı sürece dinin farklı uygulamaları ve yorumlanma biçimleridir. Hz. Peygamber'in insanların kusurlarını ve ayıplarını mümkün olduğunca örtmeyi tavsiye etmesi ve bunu ahlakî bir davranış olarak değerlendirmesi bu fiillerin kul ile Allah arasında kalan ve manevî müeyyideye dayalı eylemler olduğunu göstermektedir. İbn Tûmert'in fikhî uygulamalarına bakıldığında bunların samimi bir Müslüman olma gayretinin ve tebliğ faaliyetinin sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak fakihler arasında tercih edilmeyen bazı yorumlarda bulunduğu, bunları uygulamak için de siyasi iktidarı bir araç olarak kullandığı ve kendi dini anlayışını hâkim kılmaya çalıştığı da görülmektedir. Murâbit Devleti'nin meşrûyetini sorgularken dinî hükümlerin uygulanmayışını gerekçe göstermesi siyâsî hedeflerinin de bulunduğunu akla getirmektedir. Nitekim hareketini oluştururken Mehdîlik iddiasında bulunması, vaaz ve nasihat olarak başlayan hareketinin siyâsî ağırlıklı olduğunu düşündürmektedir. Oysa her fakihin dini yorum ve algısı kendi icthadları çerçevesinde gerçekleşir. Buna rağmen fakih İbn Tûmert'in bazı icthadlarında katı ve aşırı yorumlarda bulunması hatta daha ileri giderek devleti eleştirip bir hareket başlatması ve siyâsî güce ulaşma süreci, siyasetin fıkıhla ilişkisinin boyutları açısından ibret verici bir örnektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Endülüs, İbn Tûmert, Fıkıh, Siyaset.

Giriş

İslam tarihinin en erken dönemlerinden itibaren günümüze kadar fıkıh-siyaset ilişkisi, âlimlerin siyasi otorite ile olan bağı ve siyasi uygulamalardaki rolleri öteden beri incelenmiş, buna dair malzeme *siyaset-i şer'iyye* literatüründe yer almıştır. İslam devletinde siyasi otorite ile halk arasındaki ilişkinin “yönetenler ve yönetilenler arasında bir imamet akdi”¹ olması ve fıkıhın tüzel kişiliği kabul etmeyip sorumluluğu fertlere hasretmesi² fıkıh-siyaset ilişkisinin zaman zaman flulaşmasına sebep olsa da tarihteki bazı uygulamalar bu ilişkinin en keskin tezâhürlerini barındırmaktadır.

Fıkıh-siyaset ilişkisi tarafların birbirinden beklentileri üzerinden şekillenmiş ve birbirini olumlu olumsuz etkileyen bir karşılıklık halini almıştır. Bu iki canlı kurumun her dönem yakın etkileşimi olmuştur ancak en önemli örneklerinden birini Endülüs tecrübesi ile gerçekleştirmiştir. Çalışma konusu edinilen Muvahhidler dönemi Endülüs fıkıh tarihinin önemli bir dönemini ifade etmektedir. Siyâsî tarih açısından hareketli olan bu dönem ilmî hayata da sirayet etmiş, özellikle fikhî faaliyetler ve uygulamalar mevcut atmosferden etkilenerek fıkıh ve siyaset ayrılamayacak kadar bütünleşmiştir.

Dönemin önemli siyâsî figürlerinden İbn Tûmert, Murâbitlar Dönemi (1056-1147)'nin sonunda bölgede siyasi istikrarsızlığın doğurduğu fırsatları değerlendirerek Muvahhîd Devleti'nin (1130-1269) kuruluşu ile neticelenecek Berberî hareketini başlatmış ve kendisi de bir fakih olarak fikhî ve siyâsî hayata yön vermiştir. Kendini mehdî olarak tanımlayan İbn Tûmert getirdiği bazı düzenlemeler ile aşırı fikhî yorum ve uygulamaların revâç bulmasına neden olmuştur. Ancak İbn Tûmert'in iktidarı da zamana yenik düşmüş ve uyguladığı katı tedbirler zamanla aleyhine dönerek siyâsî yaşamının sona ermesiyle sonuçlanacak tepkileri doğurmuştur.

İbn Tûmert ile ilgili Batı'da özellikle İspanyolca ve Fransızca³ dilinde pek çok çalışma yapılmıştır. İslam dünyasında yapılan çalışmalardan en önemlilerinden birisi Abdülmecid Neccâr'ın telif ettiği eserdir.⁴ Bu çalışmalar İbn Tûmert hakkında genel bilgiler vermekte iken,

¹ Adnan Koşum, “İslâm Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darülfünun İlahiyat)* 18 (2008), 128.

² Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset (Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 14.

³ İbn Tûmert'in hayatı, tevhid ve mehdîlik anlayışı, fikhî görüşleri ve toplumdaki konumuna değinen bir çalışma için bk. I. Goldziher, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert* (Alger, 1903); Dominique Urvoay, “La Pensee D'ibn Tumart”, *Bulletin d'études orientales* 27 (1974), 19-44; Robert Brunschvig, “Sur la doctrine du Mahdi ibn Tumart”, *Arabica* 2/2 (1955), 137-149.

⁴ Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert* (Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983). Bunun dışında Dârülfünûn kelam tarihi hocalarından Mehmed Şerefettin'in hayatı hakkında Osmanlıca makalesi için bk. Şerefettin Yaltkaya, “İbn Tûmert”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 34-48; Hakan Öztürk, “İbn Tûmert”, *Dinî Araştırmalar* 9/25 (2006), 295-308; Bu makalenin Latince edilmiş hali için bk. Onur Yıldırım, “İbn Tumart ve Muvahhid Davası'nın Oluşumu”, *Belleten* 62/234 (ts.), 403-424; Muvahhid hareketinin kurucusu olarak İbn Tûmert'in hayatı ve faaliyetleri hakkında bk. Adnan Adıgüzel, “Muvahhidler Hareketinin Doğuşu”, *EKEV Akademi Dergisi* 16/51 (2012), 115-132; Muvahhid Devleti'nin kuruluşunda mehdîliğin rolünü İbn Tûmert üzerinden ele alan bir çalışma için bk. Salih Ahmet Salih, “el-Mehdiyyetü ve devruha fı kıyâmi devleti'l-Muvahhidîn”, *Mecelletü ebhâsi külliyyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye* 11/3 (2011), 535-

elinizdeki makale onun fikhî uygulamalarından örneklerle fıkıh ve siyaset çizgisinin derecesini göstermeye çalışmaktadır. Seçilen uygulamalar, fıkıh hükümleriyle siyâsî emellere ulaşmak için insanlar üzerinde yaptırım oluşturmanın somut örneklerini teşkil etmektedir. Çalışmada fıkıh-siyaset ilişkisi yalnızca İbn Tûmert özelinde ele alındığından, şer'î siyaset ile ilgili genel literatüre sınırlı olarak değinilmiştir.

Fıkıh-siyaset ilişkisine dair önemli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan ilk akla gelenleri Asım Cüneyt Köksal'ın çalışmasıdır.⁵ Köksal eserinde bazı İslâm âlimlerinin siyaset konusundaki görüşlerine yer vermekle birlikte, Osmanlı dönemi ve uygulamaları üzerinden siyaset-i şer'iyeye değinmiştir. Bunun dışında Adnan Koşum'un siyaset-i şer'iyeye kavramına ve İslam Hukuku literatüründeki yerine dair çalışması⁶ da zikredilmesi gereken çalışmalardan birisidir. Ayrıca Adnan Adıgüzel'in İbn Tûmert'in biyografisi ve İbn Tûmert ile arkadaşlarının muhâlif bir siyâsî hareketin temsilcileri haline dönüşümünü anlatan çalışması da önemli bir kaynaktır.⁷ Bu minvalde başvurulması gereken önemli bir çalışma da Hudar Bulatif'in *Fukâhâ-i Mâlikîyye ve't-tecrübetü's-siyâsî'l-Muvâhhiđiyye* isimli eseridir. Çalışmada Bulatif, Muhavvid siyasi tarihini fail ve ana ortak olarak nitelediği fukâhâ ve umerâ cephesinden bir okumaya tâbi tutmuştur.⁸

Çalışmamızın benzer diğer çalışmalardan farkı, Endülüs tarihinin önemli dönemlerinden biri olan Muvahhid devleti'nin kurucusu İbn Tûmert'in bir fakih olarak devlet yönetiminde izlediği dini uygulamaların izini sürmektir. Bu çerçevede İbn Tûmert'in üç örnek uygulaması üzerinden fıkıh-siyâset ilişkisi değerlendirilecektir. Bu siyasi tatbikatın bir fakihin emriyle yapılmış olması belki de fıkıh-siyaset ilişkisinin en yakın tespit edilebildiği yerlerden biri olması hasebiyle güzel bir örnektir. Ayrıca din kaynaklı katı uygulamaların vahim sonuçlarının doğru okunması ve günümüz tatbikatına fikir vermesi hasebiyle de çalışmanın eleştirel tarih okuması anlayışı ile İslam hukuk tarihine katkı sağlaması düşünülmektedir. Sosyal bilimler alanında yaptığımız nitel bir araştırma olan çalışmada döküman analizi yoluyla literatür taraması yapılarak veriler toplanmış, tarihsel yöntem kullanılarak olaylar gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

553; İbn Tûmert'in mehdîlik üzerinden yürüttüğü siyasî faaliyetleri hakkında bk. Âide Muhammed Ubeyd, "Fikretü'l-mehdîyyetü ve tavzîfâtüha es-siyasiyye inde İbn Tûmert", *Mecelletü âdâbü'r-râfideyn* 71 (2013), 355-388; İbn Tûmert'in Mağrib ilim dünyasına katkılarına yer veren bir çalışma için bk. Şifa Muhammed Hasan Mahmud, "Muhammed b. Tûmert ve devrûhu fi iğnâ'l-hayâti'l-ilmîyye fi bilâdi'l-Mağrib", *Mecelletü'l-külliyetü'l-İslâmiyyetü'l-câmia* 2/50 (ts.).

⁵ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*.

⁶ Adnan Koşum, "İslam Hukuku'nda 'Siyaset-i Şer'iyeye' Kavramı", *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 350-358.

⁷ Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 33-91.

⁸ Bulatif eserinde İbn Tûmert'in hayatı, Muvahhid hareketini oluşturma süreci, fikru't-Tûmertî/ Tûmertîyye olarak isimlendirdiği İbn Tûmert'in fikrî yapısındaki Eş'arî, Mutezîlî, Haricî, Zahirî, Malikî ve Şîi (Batnî) unsurlar ile Mehdîlik iddiası ve Muvahhidlerle askerî mücadelesi gibi siyâsî yönlerine temas etmektedir. bk. Lahdar Muhammed Bulatif, *Fukahâü'l-Mâlikîyye ve't-tecrübetü's-siyâsî'l-Muvâhhiđiyye fi'l-garbi'l-İslâmî* (Herndon: el-Ma'hedu'l-Âlemî li lfikri'l-İslâmî, 1981), 87-134.

1. Muvahhidler Dönemi Fıkıh-Siyaset İlişkisi

Her dönemde fıkıh ve siyaset arasında bir ilişki bulunmakla beraber Muvahhid Devleti döneminde bu ilişki daha yoğun gerçekleşmiştir. Bunun için Muvahhid Devleti'nin kuruluşuna zemin hazırlayan Murâbitlar dönemindeki fakihler ve siyasetçiler arasındaki yakın ilişkiden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu dönemde iç çatışmalar sebebiyle nüfuzlarını kaybetmiş bazı liderler ve özellikle de tâife emirlerini (Tavâif-i Mulûk) “dini hassasiyetlerini kaybetmiş birer fâsık” olarak gören Malikî fakihlerin, yönetici Yûsuf b. Taşfin'e giderek ondan Endülüs'ü kendi idaresi altına almasını istemeleri,⁹ bunun sonucunda Yûsuf'un, Kadı Ebû Cafer'in kendisiyle işbirliği yapması sayesinde Gırnata'yı kolayca ele geçirmesi,¹⁰ fakihlerin yönetimi değiştirme kudretine ve yetkisine sahip olacak kadar ileri gittiklerini göstermektedir. Yûsuf, dini hassasiyeti yüksek bir hükümdar olduğu için tâife emirliklerini ortadan kaldırıp Endülüs'e hâkim olma sürecinde, bu tasarrufunun caiz olup olmadığını fakihlere sorma ihtiyacı hissetmiştir.¹¹ Fetva sorduğu âlimler arasında en bilinen ilim adamı Gazzâlî (505/1111) yer almaktadır. Ayrıca Gazzâlî'nin söz konusu fetvasını h. 485 yılında hac için Doğu'ya giden fakih İbn Arâbî ile oğlu Ebû Bekir'in Endülüs'e getirmesi¹² fakih ve siyasetçilerin yakın irtibatına delâlet eden hadiselerden biridir.

Ayrıca Murâbitlar döneminde Himyerî'nin Eftasi ve Zirî bölgeleri yöneticileri olan emirler ile kadılarını topladığını, bu toplantıda vezir İbn Zeydûn ve Kurtuba başkadısı İbn Edhem'in de bulunduğu bir heyeti yardım istemek amacıyla Merâkeş'e göndermesi,¹³ Murâbit yöneticilerin Ebû'l-Velid İbn Rüşd'ün fetvasına dayanarak, ülkede Hristiyan krallar lehine faaliyet gösteren Musta'riblar'ı Kuzey Afrikâ'ya tehcir etmelerini,¹⁴ Gırnata emiri Abdullah'ın, haraç ödediği için

⁹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 191.

¹⁰ S.M. İmamuddin, *A Political History of Muslim Spain (Endülüs Siyasi Tarihi)*, çev. Yusuf Yazar (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 302.

¹¹ Bulatif, *Fukahâü'l-Mâlikiyye*, 83.

¹² Ahmed Muhtâr Abbâdî, *Dirâsât fi tarihi'l-Mağrib ve'l-Endeliüs* (İskenderiye, ts.), 471; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 192; Fetva metnine göre bu iki isim, Bağdat'ta karşılaştıkları Gazzâlî'yi Endülüs'te yaşananlar hakkında bilgilendirmişler. Gazzâlî onlardan, taife emirleri yönetiminde Endülüs'te fitne ve ayrılığın hakim olduğunu, Müslümanların zor duruma düştüklerini, Hristiyanların Endülüs'ü almak istediklerini; harac almak, esir etmek ve katletmek yoluyla Müslümanlara zulmettiklerini, tâife emirlerinin yardım istemesi üzerine Yusuf b. Taşfin'in Endülüs'e giderek Hristiyanlar'a karşı mücadele ettiğini, Mağrib'e dönüş yolunda tâife sultanlarından Müslümanlar'a yaptıkları baskıları bitirmesini istediğini, buna karşılık tâife emirlerinin Hristiyan yöneticilere yanaştıklarını, bu durumda Endülüs Müslümanlarının Yûsuf'a bu emirleri yerlerinden uzaklaştırması ricasında bulduklarını, Yûsuf'un da bu ricayı kabul ettiğini öğrenmiştir. Ünlü âlim bu bilgilere göre kendi fetvasını oluşturmuştur. Fetvada Mağrib'de herkesin Yûsuf b. Taşfin'e itaat etmesini, itaat etmeyen Hz. Peygamber'in amca oğlu olan Abbasî halifesine karşı çıkmış olacağını vurgulamıştır. Fetvâ metni için bk. Maria J. Viguera, “Las cartas de al-Gazali y al-Turtusi al soberano almorávid Yusuf b. Tasufin”, *al-Andalus* 42/2 (1977), 341-374.

¹³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 188.

¹⁴ Fetvadaki temel gerekçe, Musta'ribler'in Aragon kralına yardım etmekle zimmîlik anlaşmasını bozmuş olmalarıdır. bk. Ebû Abdullah Lisânuddîn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *el-İhatâ fi ahbâri tarihi Gırnata* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1973), 1/19; Muhammed Abdullah İnan, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endeliüs* (Kahire:

Müslüman tebasından özür dilemesi, ancak bu davranışının Endülüslü fakihler tarafından Müslümanlar aleyhine Hristiyanlarla yapılan bir işbirliği, dolayısıyla da “ihamet” olarak değerlendirilmesi¹⁵ bu dönemde de fakihlerin siyasi olaylar hakkında yorumlar yaptığını ve fıkıhla siyasetin iç içe olduğunu göstermesi açısından önemli örneklerdir.

Murâbit siyasetçileri, başlangıçtan beri kendilerinin dinî konulardaki yetersizliklerinin farkında olarak din bilginlerine büyük saygı göstermişler; dinî meselelerde olduğu kadar politik konularda da onların görüşlerine müracaat etmişlerdir. Nitekim Yusuf b. Taşfin, Abbâdî Emîri el-Mu'temid'le Mürsiye emiri İbn Raşık arasındaki ihtilafın giderilmesini fakihlere havale etmiştir.¹⁶

Murâbitler dönemindeki tüm bu baskılar Muvahhidler'in kurulması için de uygun ortamı yaratmıştı. İbn Tûmert hareketi başlatırken, “muvahhid” kelimesini saf İslam inancına sahip kendisi ve taraftarları için kullanmıştır. Karşısında yer alanların (Murâbitlar'ı) ise İslamiyet'in tevhid inancından saptıklarını iddia etmiştir.¹⁷ Onlar hadisten mülhem “İslam'ı yaşayan gariplerin kendileri olduğu ve onları kurtaracak mehdînin de İbn Tûmert olduğu inancıyla” hareket etmişler ve birleşmişlerdir.¹⁸ Mehdîlik iddiası İbn Tûmert'in uygulamalarını da sorgulanamaz hale getirdiği için aşırı uçlara gitmesini de kolaylaştırmış olmalıdır.

İtikadla ilgili konularda büyük ölçüde Eş'arîliğin, bir kısım Mutezile'nin; imâmet konusunda Şîa'nın, usûl-i fıkıhta ise İbn Hazm'ın görüşlerinin etkisinde kalan İbn Tûmert, sonunda tek mezhebe bağlı kalmadan karma¹⁹ bir dinî anlayış geliştirmiştir.²⁰ Endülüs tarihi konusunda uzman olan Mehmet Özdemir İbn Tûmert'in, aktivist kişiliğinin etkisiyle sahip olduğu dinî birikimi toplumu dönüştürmek, toplumdaki yanlışları düzeltmek için kullanma yoluna gittiğini ifade etmektedir.²¹

1121'den itibaren Mağrib'de ortaya çıkan ve Murâbitlar karşısında güçlenen Muvahhidler hareketi²² ile birlikte fıkıh-siyaset ilişkisi ayrılmaz bir hüviyete bürünmüştür. Muhavvidler

Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1964), 2/105-107; Maria J. Viguera, *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebies (Al-Andalus del XI al XIII)* (Madrid: Fundacion Mapfre, 1992), 181-182; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 202.

¹⁵ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 191.

¹⁶ Fukahânnın Murâbit idareciler nezdindeki nüfuzunu gösteren başka örnekler için bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib fi ihtisari ahbâri mülukâ'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013), 4/65; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Kattân, *Nüzümü'l-ceman li tertibi ma selef min ahbari'z-zaman*, thk. Mahmud Ali (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 18.

¹⁷ Adıgüzel, “Muvahhidler Hareketinin Doğuşu”, 119.

¹⁸ Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsa el-Gırnatî Şâtıbî, *el-İ'tisâm* (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübra, 2008), 1/155; Maribel Fierro, “Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades”, *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, ed. Patrice Cressier - Luis Molina (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2005), 2/903.

¹⁹ Doktrini karma olarak nitelememizin sebebi, hakkında yapılan araştırmaların çoğunluğunun İbn Tûmert'in farklı mezheplerin görüşleri biraraya getirerek “tevkifi” ve “tefkifi” bir mezhep oluşturduğunu ifade etmesidir. Bulatif, *Fukahâü'l-Mâlikiyye*, 106.

²⁰ en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 62.

²¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 204.

²² Ebdulvahid el-Merrâküşi, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Said el-Uryân (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1949), 192.

döneminde fıkıh-siyaset ilişkisinin merkezinde yer alan kilit isim ise İbn Tûmert'tir. Muhammed b. Tûmert, Murâbitlar döneminde dinî açıdan uygun görmediği işleri düzeltmek amacıyla bir ıslah hareketi şeklinde ortaya çıkan, ancak sonra devlete dönüşen bu hareketin kurucusudur. İbn Tûmert, Berberî Mesmûde topluluğuna bağlı, Sûs bölgesinde yerleşik Herga kabilesinden orta halli bir aileye mensuptur. Mekke, Medine, Bağdat, Dımaşk, İskenderiyye ve Kahire gibi Doğu'daki ilim merkezlerinde ilim tahsilinde bulunan İbn Tûmert, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, ilm-i hilâf, usûl-i hadis, hadis, tefsir, tasavvuf alanlarında dini ilimlerle ilgilenmiş ve bu ilimler hakkında İlkiya el-Herrâsî, Turtûşî,²³ Venşerîsî gibi meşhur hocalardan dersler almıştır.²⁴ Gazzâlî ile karşılaşmış ve karşılaşmadığı net değilse de, "iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme" konusundaki yaklaşımında ondan etkilendiği kesindir.²⁵

İbn Tûmert, h. 510/m. 1116 yılında Mağrib'e gitmek üzere İskenderiye'den ayrıldığından itibaren beş yıl süren dönüş yolculuğunda uğradığı veya ikamet ettiği yerlerde, hem eğitim-öğretim hem de *iyiliği emretme-kötülüğü engelleme* olmak üzere iki faaliyeti birarada yürütmüştür. O sırada Ifrikiyye'nin bir kısmı, Orta Mağrib ve Uzak Mağrib ile Endülüs, Murâbitlar Devleti'nin egemenliği altında bulunuyordu. İbn Tûmert, bu devletin egemenliği altındaki topraklarda İslamî kurallara uymadığını düşündüğü ve "menâkir" olarak vasıflandırdığı bir çok anlayış, davranış, uygulama ve örf-adetle karşılaşmış ve bunları düzeltmek istemiştir.²⁶ Bu dönemde fıkıh alanında Kur'ân ve Sünnetin ihmal edilmesi, taklit ve donukluğu hakim kılmıştı. İbn Tûmert, gittiği Bicâye, Tilimsan, Merâkeş, Fas gibi bölgelerde içki içildiğini, açıktan içki satıldığını, musiki aletlerinin yaygın olarak kullanıldığını, namaz kılmayanlar, oruç tutmayanlar ve Kur'ân'dan habersiz bulunanların sayılarının az olmadığını görmüştür. Bazı yerde uygulamaların şer'î düzenlemeler yerine geleneklere göre yapıldığını gören İbn Tûmert, domuz sürülerinin Müslüman mahallelerinde dolaştırılmasına, kadın ve erkeklerin birlikte aynı ortamda bulunmaları gibi uygulamalara karşı çıkmıştır.²⁷ Özellikle idarecilerin büyük çoğunluğunu oluşturan Lemtûneliler'in yoğun olarak yaşadığı yerlerde kadınların yüzlerinin açık, erkeklerin peçeli dolaşmasını da uygun bulmamış ve bu sebeple siyâsî idareyi sorumlu tutmuştur.²⁸ Söz konusu uygulamalar ilerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak değerlendirileceği için burada kısaca zikredilmekle yetinilmiştir.

²³ İbn Tûmert çağdaşı Ebû Bekir Arabî gibi Turtûşî'nin öğrencilerinden biri olarak anılsa da bu bilgi de Gazzâlî'yle görüşmesinde olduğu gibi olduğu gibi net değildir. bk. Fierro, "Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades", 2/902.

²⁴ Muhammed b. İbrâhim Ebû Abbâs İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi'z-Zaman* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2014), 5/46; İbnü'l-Kattân, *Nüzümü'l-cemân*, 61-65; Ebu'l-Hasan İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Abdullah Ebü'l-Fidâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 9/195; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 203.

²⁵ en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 81-83.

²⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 204.

²⁷ Ebû Bekir b. Ali es-Sinhâcî Beyzâk, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1971), 20; Abdu'lhayy b. Ahmed b. Muhammed Hanbelî Ebü'l-Felâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri min zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 119; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 204.

²⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 205.

Kendisinin “Eazzu mâ Yutlab” ile Eş’arî itikadı konusunda yazdığı “el-Akâid fî usûli’-d-din” isimli iki eseri mevcuttur. İbn Tûmert h. 524’te vefat etmiş, Tinmal dağına defnedilmiştir.²⁹

Muvahhidler döneminde filozof hukukçular ile geleneksel hukukçular arasında bir gerilimin olduğu şeklinde bir kanaat bulunmaktadır.³⁰ Buna göre siyasi iktidarın yanında olan ve yaptığı uygulamaları destekleyen hukukçular yanında eski düzeni savunan hukukçular bulunmaktaydı. Aslında bu gerilimin temeli Murâbitlar dönemine kadar götürülebilir. Murâbitlar döneminde aklî ilimlere karşı çıkılmasının en belirgin tezahürlerinden birisi olan Kurtuba kadısı İbn Hamdan’ın fetvasıyla Ali b. Yûsuf’un Gazzâlî’nin eserlerinin tüm nüshalarının imha edilmesine onay vermesi³¹ dönemin müsamahasız ve yanlı din anlayışının bilime olumsuz etkilerinden en önemlisi denebilir. İbn Tûmert iktidara gelirken Murâbitlar’ın hoşgörüsüz ortamından rahatsızlığını dile getirmekte iken, Gazzâlî’nin kitaplarının yakılmasıyla en zirve noktaya ulaşan bu hoşgörüsüzlüğün yerine kendisi de zamanla bazı katı uygulamalar getirerek tenkid ettiği zihniyete dönüşme âkîbetine uğramıştır.

2. Bir Siyasi Figür Olarak Fakih İbn Tûmert

Berberi bir kabileden gelen İbn Tûmert’in soyunun da Hz. Peygamber’e dayandığı iddia edilmiştir.³² Hicrî 501 senesinde doğuya yaptığı ilim seyahatleri esnasında Ebûbekir Şâşî’den usûl-i fıkıh ve kelam dersleri almış, pek çok muhaddisten de hadis tahsil etmiştir. Gazzâlî ile de Şam’da karşılaştığı,³³ karşı durma hareketi fikrini ondan aldığı³⁴ iddia edilse de bu görüşme net değildir.³⁵ Mısır’a giderek fakih Turtûşî (öl.520/1126)’den *emir bi’l-ma’ruf nehiy ani’l münker (iyiliği emretme kötülükten nehyetme)* fikrini burada geliştirdiği söylenmiştir.³⁶ Turtûşî’nin *Sirâcu’l-Mülûk* isimli kitabında vahiy temelli bir siyaset anlayışı ortaya koyduğu, fakihlerin siyasilerin daima yanında yer alarak onlara işlerinde yardımcı olmaları gerektiği, adaleti tesis etmenin yolunun “ıstıslâhî siyaset”ten geçtiği gibi görüşleri³⁷ İbn Tûmert’in kendi fikrî altyapısını oluşturmada hocasının etkisinde kaldığı intibâını uyandırmaktadır.

²⁹ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/53; Ebdulvahid el-Merrâküşî, *el-Mu’cib fi telhîsi ahhârî’l-Mağrib*, thk. Muhammed Said el-Uryân (Kahire: Matbaatü’l-İstikâme, 1949), 194; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/199; İbn Tûmert’in mehdî olarak biat aldığı ve vefat ettiği bu bölge halife Abdülmu’min tarafından korunaklı bir hale getirilmiştir. bk. Ali Kanber İlyas, “Benî Gâniye Ailesinin Mağrib ve Endülüs’te Muvahhidler Devleti’ne Karşı Siyasi-Askerî Mücadelesi”, çev. Adnan Adıgüzel, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 338.

³⁰ Fierro, “Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades”, 2/913.

³¹ İbnü’l-Kattân, *Nüzümü’l-cemân*, 70-71; İmamuddin, *A Political History of Muslim Spain*, 309.

³² el-Merrâküşî, *el-Mu’cib*, 178.

³³ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/46; İbnü’l-Kattân, *Nüzümü’l-cemân*, 72-73; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/195.

³⁴ Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires* (Edinburg University Press, 2016), 63.

³⁵ el-Merrâküşî, *el-Mu’cib*, 178.

³⁶ el-Merrâküşî, *el-Mu’cib*, 179.

³⁷ Ebû Bekir et-Turtûşî, *Sirâcu’l-mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, çev. Said Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 215-217,221.

İbn Tûmert, “İslam’ın temel ilkelerinden sapıldığı, kötülükleri düzeltmesi gereken devletin kötülük kaynağı olduğu, böyle bir devlete itaatin doğru olmadığını”³⁸ söylemiştir. İbn Tûmert Berberice kaleme aldığı eserler ile gerçekleştirdiği eğitim faaliyeti yanında, Murâbitlar’ı; mücessîme, mürted, kâfir, müşrik, müfsid, münâfık, azgın, heva ehli ve cahiller olarak göstermeye yönelik ustaca bir propaganda yürütmüştür. Ayrıca Murâbitlar’a karşı “mal ve canla cihad” fikrinin yerleşmesi için yoğun çaba harcamıştır.³⁹ Murâbitlar’ın hoşgörüsüz tanımladığı din anlayışına karşılık benzer bir katılıkta din algısı ortaya koymuştur. Bunu yaparken iyiliği emretme kötülüğü nehyetme görüntüsü altında bir “ahlak reformcusu”⁴⁰ gibi hareket etmekten geri durmamıştır. Bu tespiti destekleyen bir anektoda göre dönüş yolunda gemide iken oradakilere tebliğ yapmaya başlayınca onu gemiden atmışlar, yarım günden fazla durduğu denizde hala hayatta kaldığını görünce yeniden gemiye almışlardır.⁴¹ Söz konusu anektodun gerçekliği ile ilgili şüphe olmakla birlikte İbn Tûmert’in aşırı uçlara yatkınlığı ile ilgili ipucu vermesi açısından zikredilmeye değer görülmüştür.

İbn Tûmert’in Murâbitlar’a karşı yürüttüğü faaliyetin dinî-siyâsî bir hareket olmasının temelinde sadece zamanındaki İslam anlayışına değil, siyasi otoriteye de yönelik bir hareket yürütmesi⁴² yatmaktadır. Nitekim İbn Tûmert’in mehdîlik fikrini Muvahhid hareketinin karşılaştığı problemlere bir çözüm yolu⁴³ olarak ortaya attığı iddia edilmiştir.

Tevhid ilkesi İbn Tûmert’in fikri yapısının odağında yer almaktadır. Öyle ki hareketinin ismi de Muhavvidler (Tevhidi ispatlayanlar)dır.⁴⁴ Buna göre, o Allah’ın cisimleşmesine kesinlikle karşı çıkmıştır. İbn Tûmert Hicri 515 senesinde Sûs şehrinde iyiliği emretme kötülükten nehyetme ile siyasi hareketini başlatmıştır.⁴⁵ Tinmal’de sürgünde bulunduğu sırada özellikle genç yaştaki takipçileri arasında görüşlerini yaymaya ve Murâbitlar’a karşı siyasi bir güç oluşturmaya çalışmıştır.⁴⁶ Hareketinin başarıya ulaşmasında insanlar üzerindeki vaaz ve belagat kabiliyeti ile onları hayra ve iyiliğe çağırma teması üzerinden gitmesi etkili olmuştur.⁴⁷ Ayrıca soyunu Hz. Peygamber’e dayandırması,⁴⁸ kendini h.511 yılında Mehdî ilan edip ilgili hadislerle delillendirmesi

³⁸ el-Merrâküşî, *el-Mu’cib*, 187; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/562.

³⁹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 207.

⁴⁰ Yıldırım, “İbn Tûmert ve Muvahhid Davası’nın Oluşumu”, 412.

⁴¹ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/46; İbnü’l-Kattân, *Nüzümü’l-cemân*, 92; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/294; el-Merrâküşî, *el-Mu’cib*, 179.

⁴² Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 58, 64.

⁴³ Maribel Fierro, “The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd’s Bidayat al Mujtahid (İbn Tûmert , al-İmam al Masum al Mahdî al Ma’lum)”, *Journal of Islamic Studies* 10/3 (1999), 247.

⁴⁴ Bu terim Avrupa dillerinde ise Almohads veya Almohades şeklinde kullanılmaktadır. bk. W.Montgomery Watt - Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürova (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 110.

⁴⁵ el-Merrâküşî, *el-Mu’cib*, 178.

⁴⁶ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/51-53; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb fi ahbâri min zeheb*, 6/118-119; Fierro, “Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades”, 2/903; Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 68-69.

⁴⁷ el-Merrâküşî, *el-Mu’cib*, 187.

⁴⁸ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/45.

etrafındaki insanların sayısını artırmıştır.⁴⁹ Doktrini oluştururken Sahabe dönemi din anlayışına dönüş⁵⁰ hedefi, oryantalistler tarafından Hz. Peygamber'in Mekke zulmünden Medine'ye hicreti ve onun izlediği yöntemi takip ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁵¹

İbn Tûmert'in Mehdîlik iddiasının baştan beri mi var olduğu yoksa hareketinin başarıya ulaşması sonucu mu karar verdiği tartışmalıdır.⁵² Ancak ağırlık kazanan görüş, *iyiliği emretme kötülükten nehyetme* hareketini yürüttüğü dört yıllık süreç sonunda harekete ivme kazandıracak şekilde Mehdîliğini ilan ettiğidir.⁵³

Hareketinin başlamasıyla idareciler tarafından gönderilen İbn Tûmert Mağrib'e yönelerek Tilimsan şehrindeki Ubbâd Camiinde itikafa girer.⁵⁴ Daha sonra Fas'a giderek Eş'arî itikadını yaymaya çalışır, hatta orada fakihlerle yaptığı münazara sonucu fukâha, yöneticilere İbn Tûmert'i âvâmın kafasını karıştıracak kadar tehlikeli buldukları için şehirden çıkarılmasını tavsiye eder. İbn Tûmert'i şehirden uzaklaştırırlar, o da Merakeş'e yönelir. Buradan âlimler tarafından Yûsuf b. Ali'ye şikayet edilip hapsedilmesi veya öldürülmesi istenince arkadaşlarıyla birlikte davetinin başlayacağı Sûs şehrine yönelir.⁵⁵ Sûs bölgesindeki İcilliz'e yerleşerek dinî ve siyâsi görüşlerini mensubu olduğu Mesmûdeliler arasında yaymaya başlamıştır. Bu görüşlerin temelini, Murâbitlar'ın İslam'ın emir ve yasaklarına uymamaları, zulüm ve fesadın yaygınlaşması, Murâbitlar'a itaatın caiz olmadığı ve dolayısıyla onlarla savaşmak gerektiği oluşturmaktadır.⁵⁶ Bu kabileler tarafından görüşlerinin mutlak ve tartışılmaz kabul edilebilmesi ve sorgulanmaması için, "imâmet", masum imam" ve "mehdî" kavramlarına vurgu yaparak; kendisinin beklenen mehdî olduğuna dair imâlarda bulunmuş, h.515 (m.1121) yılı Ramazan ayında ise kendisine Mehdî olarak biat edilmeye başlanmıştır.⁵⁷ Bulduğu yerlerde siyâsîler ve fukâhâ tarafından sürekli gözetim ve denetim altında bulundurulması, İbn Tûmert'in görüşlerinin fakihliğin ötesinde siyâsî emellerî bulunduğu intibânı destekler niteliktedir.

İbn Tûmert'in cifr ve yıldız ilmi gibi gaybî bilgi kazanımına yönelik Şîâ kaynaklı ilimlerle de meşgul olduğu⁵⁸ hatta mehdîlik fikrini de Şîâ'dan almış olabileceği söylenmiştir.⁵⁹ Mehdîlik fikri

⁴⁹ el-Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 187-188; Mehdîlik iddiasını siyasi amaçlarına ulaşmak için kullandığına dair bir çalışma için bk. Adem Yerinde, "Sünnî Çevrelerde Mehdîlik İnanışının Siyasî Amaçlar İçin Kullanışına Tarihten Bir Örnek: İbn Tûmert el-Berberî ve Mehdîlik İddiası", *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, 2018, 15-41.

⁵⁰ el-Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 193.

⁵¹ Fierro, "Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades", 2/903.

⁵² Adıgüzel, "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu", 121.

⁵³ Adıgüzel, "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu", 122; Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 50.

⁵⁴ İbnü'l-Kattân, *Nüzümü'l-cemân*, 77; el-Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 183.

⁵⁵ el-Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 184-187.

⁵⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 205.

⁵⁷ Beyzâk, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn*, 73; İbnü'l-Kattân, *Nüzümü'l-cemân*, 124-125; el-Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 275; en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 119.

⁵⁸ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/49; el-Merrâküşi, *el-Mu'cib*, 180.

⁵⁹ İbn Tûmert'in mehdîlik anlayışı ile Şîâ'nın mehdî anlayışını karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma için bk. Ali el-Hâdî İdrisî, *el-İmâme inde İbn Tûmert dirâsatü mukârenetü meâl'imâmîyye isnâ aşriyye* (Câmiatu'l-Ürdün, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

ile birlikte bu ilimler İbn Tûmert'in hareketinin teorik altyapısını hazırlamasında diğer dinî ve mistik inançlardan karma bir yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir.

İbn Tûmert'in İbn Hazm aracılığıyla Endülüs fıkıh anlayışına hakim olduğu söylenmiştir.⁶⁰ Doğu'ya yaptığı ilmî seyahatler⁶¹ sayesinde Bağdat ve Şam gibi önemli bilim merkezlerinden istifade eden İbn Tûmert, Endülüs fukâhasının Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaştığı yönündeki eleştirilerine zemin olacak İslamî bilgilerini bu şekilde edinmiştir. Kendi iddiasına göre Murâbitların ihmal ettiği ictihâdı yeniden işler kılmaya çalışmıştır.⁶² Ancak daha önce zikredildiği üzere fikhî görüşlerinden ziyade siyâsî fikirlerinin etkin olması bu amacını sorgulanabilir hale getirmektedir.

İbn Tûmert'in fikirlerini daha ziyade siyasi ikbâl için kullandığının bir diğer işareti de Neccâr'ın da tespit ettiği gibi telif ettiği eserlerine hâkim olan vaaz- hutbe dili ve siyasi görüşlerdir.⁶³ Nitekim kendi eserlerinde görüşlerini aktarırken kuvvetli delillendirmeden uzak kalmış, daha çok hadis rivayetleriyle yetinmiştir.⁶⁴ Eserinde cihad bölümüne önemli yer ayırması da onun âlimin politik görüşlerinin esere hâkim olmasına neden olmuştur.

3. İbn Tûmert'in Fikhî-Siyâsî Uygulamaları

İbn Tûmert'in öğrencisi olup olmadığı hakkında bilgi bulunmamakla beraber, fikhî görüşlerini eserlerinden öğrendiği anlaşılan İbn Hazm ile özellikle Kur'ân ve Sünnet konusundaki katı tutumları yönüyle benzerlikler bulunmakta; ictihad anlayışları gibi bazı temel konularda ise İbn Hazm'dan ayrıldığı görülmektedir.⁶⁵ İbn Tûmert'in her şeye rağmen kalamî yöntemi işleyen bir hukuk anlayışının görüşlerine hakim olması yönüyle ictihad konusunda İbn Hazm'dan daha açık fikirli olduğu söylenebilir.

Kendisine nispet edilen risalelerden anlaşıldığına göre, İbn Tûmert Muvahhidler için bazı temel ilkeler tespit etmiştir. İtikatta Tevhid, fıkıhta aslî iki kaynağı esas almak, yönetimde şûra ve adalet, *iyiliği emretme kötülükten nehyetme*, kardeşlik, dayanışma, zühd şeklinde ifade edilebilecek bu genel ilkeler İslam dininin temel kaynakları Kur'ân ve Sünnet'ten istihrâc edilmiştir.⁶⁶

İbn Tûmert'in çok zâhid ve takvâ sahibi bir kimse olduğu kaydedilmiştir.⁶⁷ İbn Tûmert'in siyasi olarak güçlü olduğu dönemde dahi maddi menfaat elde etmeyip azla yetinmesi ve muttakiliği,⁶⁸ onun ortaya koyduğu görüşler hususunda samimiyetine delâlet etmektedir. Ancak İbn Tûmert bu

⁶⁰ Charles-Andre Julien, *History of North Africa (Tunisia, Algeria, Morocco)*, çev. John Petrie (Londra: Routledge, 1970), 94.

⁶¹ İbn Tûmert'in ilmî yolculukları hakkında bk. Abulhamid Sa'd Zağlûl, "Muhammed b. Tûmert ve rihletuhû'l-ilmiyyetu fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs ve'l-Maşrik (nedvetü bilâdi'l-Mağrib ve alâkatuha bi'l-Maşrik hatta evâhiru'l-karni'l h. 9/m.15)", *İttihâdu'l-müerrihîni'l-Arab*, (1997), 261-278.

⁶² A. Bel, "Almohades" (Leiden, 1913), 314.

⁶³ en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 352.

⁶⁴ Muhammed b. Abdullah b. Tûmert İbn Tûmert, *Eazzu mâ yutlab*, thk. Ammâr Tâlibî (Cezayir, 1985), 82-110.

⁶⁵ Bulatif, *Fukahâü'l-Mâlikîyye*, 108-109.

⁶⁶ Geniş bilgi için bk. İbn Tûmert, *Eazzu mâ yutlab*, 258-400. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 110. âyet.

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/195; İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/46.

⁶⁸ Öztürk, "İbn Tûmert", 303-304.

takvâyı yansıtabilecek şekilde sadece vaaz ve derslerle yetinmemiş, düşüncelerini sözlü ve fiili müdahalelerle empoze etmeye kadar vardırırmıştır. Bu müdahalelerin temelini ise *iyiliği emretme kötülükten nehyetme* ilkesi oluşturmaktadır. Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker; iyiliği emrederek kötülükten vazgeçirmek şeklindeki çalışmalar için kullanılan dinî, hukukî ve ahlakî bir ifadedir.⁶⁹ İmamiyye Şîâsi bu ilkeyi imamın zuhûruna bağlamış, cihad da teorik olarak bu ilkenin bir parçası kabul edilmiştir.⁷⁰ Bu ilkenin vâcib olması konusunda ihtilaf bulunsa da *iyiliği emretme kötülükten nehyetme* Mu'tezile'nin beş ilkesinden birisi olup inkar edenin kafir sayıldığı kadar önemli bir yere sahiptir.⁷¹ Eş'arîler'in çoğunluğu gibi Gazzâlî'nin *emri bi'l ma'ruf* adına devlet adamlarının ancak uyarılabileceğini, fitne ve fesada yol açmamak adına silahlı mücadeleye girilmemesi gerektiği⁷² görüşü İbn Tûmert'i etkilemiş olmalıdır. Ancak Gazzâlî *iyiliği emretme kötülükten nehyetmenin* siyasiler tarafından değil, âlimler tarafından vaaz ve nasihat kabilinden yapılması gerektiğini söylerken,⁷³ İbn Tûmert'e göre söz konusu "kötülükler" i ortadan kaldırmak öncelikle idarecilerin görevi olup, bu konuda toplumun geri kalan kesimine de sorumluluk düşmektedir. Bu düşünce ile aralarında ileride Muvahhidler Devleti'nin başına geçecek olan yakın öğrencisi Abdülmüîn b. Ali'nin de bulunduğu bir grup taraftarla içki kaplarını kırmak, musiki aletlerine zarar vermek, kadın ve erkeklerin birarada olmalarını engellemek, yüzü açık dolaşan kadınların yüzlerini örtmeye zorlamak gibi faaliyetlerde bulunmuştur. Onun bu davranışları toplumun bir kesimi tarafından desteklenirken diğer bir kesim tarafından tepkiyle karşılanmıştır.⁷⁴ Bazı Malikî fakihlerinin de dahil olduğu bu tepkiler sebebiyle gittiği şehirlerden sürgün edilmiştir. En son Merâkeş'te Murâbit hükümdar Ali b. Yûsuf' ulaştığı, ondan idareci olarak ülkesindeki "menâkir"i düzeltilmesini istemiştir. Murâbit idareciler, onun beklentisi istikametinde hareket etmedikleri gibi kendisinin *iyiliği emretme kötülüğü engelleme* doğrultusunda yapmak istediği çalışmalara da izin vermeyip, İbn Tûmert'i tehlikeli olduğu ve telafisi mümkün olmayacak zararlar vereceği gerekçesiyle fakih Mâlik b. Vehîb'in Melik'e tavsiyesi ile sürgün ile cezalandırma yoluna gitmişlerdir.⁷⁵

⁶⁹ Mustafa Çağrırcı, "Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/11/138.

⁷⁰ Çağrırcı, "Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker", 11/139.

⁷¹ Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 126.

⁷² Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din* (Kahire: Nezâretü'l-Maârif, 1889), 438-455.

⁷³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 2/337.

⁷⁴ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/4; İbnü'l-Kattân, *Nüzümü'l-cemân*, 81, 92; Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 205; en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 96; Fierro, "Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades", 2/902-903; Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 64.

⁷⁵ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/50-51; en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 98; İbn T'umert'in Mağrib'e dönerken değişik merkezlerde yaptıkları faaliyetler ve maruz kaldığı tepkiler hakkında bk. İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/49-53; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri min zeheb*, 6/117; Beyzâk, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn*, 34, 50, 52-53, 60-65, 67-69; İbnü'l-Kattân, *Nüzümü'l-cemân*, 61; el-Merrâkişî, *el-Mu'cib*, 266, 271, 273-274; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/195-201; İnan, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 1/172.

Mâlikî hukukçu Şâtîbî de (öl.790/1388) İbn Tûmert'in dinde aşırı bidatler (yenilikler-icatlar) çıkardığı kanaatindedir.⁷⁶ Bu yeniliklerden en önemlisi tarihçi İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) de kaydettiği kendisinin beklenen mehdî olduğuna inanmayan ve günahsızlığından şüphesi olanları kafir ilan ettirmesidir.⁷⁷ Ayrıca bu iki ilkeye ilaveten namazlardan sonra ismini okutması, para bastırması, ismini kelime-i şهادete üçüncü olarak eklemesi, Şâtîbî'ye göre İslam'da öngörülme 18 suç için ölüm cezasına hükmetmesi (3 kez vaazlarına gitmemek ya da kendisinden duyduklarını yapmamak gibi) dinde öngörülme ve onun icat ettiği hükümlerdir.⁷⁸ Oysa Endülüs dönemi hakkında çalışmalarıyla bilinen Batılı araştırmacı Maribel Fierro, Muvahhidler dönemi Bağdat'taki özgürlüğü ve hoşgörüyü anlatmak için Endülüslü sufi Yuhânîsî (öl. 667/1268)'nin rastladığı iki eşcinsle dahi ölüm cezası uygulanmayışını örnek vermektedir.⁷⁹ Bu örnek aslında İbn Tûmert'in uyguladığı katı fikhî cezaların o dönem Doğu'da (Bağdat'ta) bulunmadığını göstermesi açısından ilginçtir.⁸⁰

Şâtîbî'nin İbn Tûmert'in uygulamalarını Zâhirilik'in başka bir versiyonu olarak tanımlaması⁸¹ onun uygulamalarının katılığı göstermesi açısından güzel bir benzetmedir. Şâtîbî, İbn Tûmert'in mehdîlik ve masum imam ile ilgili fikirlerinin ise tamamen Şîâ'nın görüşleri olduğunu, nitekim kendisinden sonra mehdîlik fikri ve görüşlerinin sonraki halifeler tarafından ortadan kaldırıldığını kaydetmiştir.⁸² İbn Tûmert'in görüşlerini kendisinden sonra devam etmemesi de İslam yorumunda şâz kabul edilecek fikirleri benimsediğinin bir başka göstergesidir.

İbn Tûmert'in uygulamalarını kurumsallaştırmak istemesi İslam dininin farklı bir yöne evrilmesi tehlikesini de barındırmaktadır. Bu minvalde İbn Tûmert'in uygulamaları ile Gazzâlî görüşlerine ve aynı ilkeye dayanan hisbe teşkilatını daha radikal bir biçime dönüştürdüğü⁸³ söylenebilir. Cornell'in ifadesiyle "ahlakî ve siyâsi emirlerin dini"⁸⁴ şekline dönüştürdüğü tespiti âlimin siyasetle olan bağına vurgulaması açısından dikkate değerdir.

Çalışmanın bu kısmında İbn Tûmert'in örnek bazı uygulamaları ve bu uygulamaların dinî açıdan yorumlarına yer verilecektir.

⁷⁶ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/256-257.

⁷⁷ İbn Tûmert'in Timmel dağında iken Beşir el-Veşerîsî isminde bir kimseye, cennet ve cehennem ehlini ayırt etmek ve müfsid olanları belirleyerek, öldürüp aralarından yok etmek için başvurduğu yönünde bir menkıbe anlatılmaktadır. bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/199; Öztürk, "İbn Tûmert", 302.

⁷⁸ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/257.

⁷⁹ Fierro, "Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades", 2/911.

⁸⁰ Sufî Yuhânîsî, söz konusu eşcinsellerin pişmanlığının onları ıslah edeceğini ve ceza için yeterli olduğu düşüncesindedir. Anektod için bk. Fernando Rodriguez Mediano, "Religiosidad en al-Andalus: hombre santo en el Islam andalusi", *Revista de Dialectologia y Tradicion Populares* 4 (1999), 162-163.

⁸¹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/256-257; Fierro, "Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades", 2/912.

⁸² Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1/257-258.

⁸³ Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 248.

⁸⁴ Vincent J. Cornell, "Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tûmert", *Studia Islamica* 66 (1987), 102.

3.1. Namaz Kılmayanların Ağır Şekilde Cezalandırılması

İslâm'da fakihler tarafından namazın diğer ibadetlerden farklı olduğu hatta dinin şîârı olduğu konusunda genel bir görüş birliği bulunmaktadır. Bu sebeple fakihler namazın korunmasını şer'î maksatlardan (makâsıd-ı şer'îa) dinin korunması kapsamında değerlendirerek özel bir önem atfetmişlerdir.

Fıkıh kitaplarında daha çok namaz kılmanın hükmü ele alınmıştır. Namaz kılmanın hükmü farz iken, cemaatle namaz kılmak ile Cuma namazının hükmü ise sünnet veya farz-ı kifâye olarak belirlenmiştir.⁸⁵

İslam hukukçularının namaz kılmayı kasten terkedendenler için hükmettikleri cezalar ise farklılaşmaktadır. Konuyla ilgili mezhep imamlarının görüşlerine bakıldığında, Ahmed b. Hanbel namaz kılmayan kişiyi dinden çıkma (irtidâd) ile ilişkilendirerek kâfir olarak değerlendirdiği için öldürme cezasına çarptırılması gerektiğini söylemektedir. İmam Mâlik, İmam Şafî ve İmam Ebû Hanife ise namaz kılmamayı haddi gerektiren bir suç olarak görmektedir. Zâhiri mezhebi ise namaz kılmayan kişi hakkında namaz kılincaya kadar, uyarma, hapis ve ta'zir cezası olmak üzere üç tür ceza öngörmüştür.⁸⁶ İbn Rüşd ise Maliki'ye göre namaz kılmayan kişiye kafir denilmesinin mecâzen olduğunu ifade etmekte ve bu yüzden namaz kılmayan birisinin kanını akıtmanın helal olmayacağını söylemektedir.⁸⁷

İslâm dininde namaz kılmayanlara cezâi müeyyide uygulanması daha çok dinin korunması ve Allah hakkı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu sebeple cumhûrun had cezası ve Ebû Hanife'nin ta'zir cezası uygulaması olmak üzere iki görüşün öne çıktığı anlaşılmaktadır.⁸⁸ Ta'zir cezasının hâkimin takdirine ve devlet başkanının insiyatifine göre farklı zamanlarda farklı uygulandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu suç hakkında kamuya, topluma bir etkisi bulunmadığı sürece ceza olarak ta'zire yetinildiği ve Müslüman olduğu bilinen ancak namaz kılmayan kişinin cezasının ise uhrevî olması gerektiği çıkarımına ulaşılmaktadır.

İbn Tûmert namaz kılınmamasını tebliğ vazifesi kapsamında değerlendirmiş ve fakih olmasından ziyade siyâseten bazı cezalar öngörmüştür. Verilen cezaların niteliğinin oldukça ağır olması, örneğin Cuma namazına üç defa gelmeyen ağır cezaya çarptırılması hatta ölümle cezalandırılmak istenmesi⁸⁹ bu cezanın devlet başkanı olarak siyâseten verildiği kanaatini uyandırmaktadır. İbn Tûmert'in bu cezasını kendi fikhî ictihadı olarak değerlendirmek de mümkündür. Nitekim mensubu olduğu mezhepte, Mâlikiler'den bazılarının namaz kılmamayı dinden çıkmak ve küfür ile bir tutarak had cezasına hükmettikleri bilinmektedir. Ancak İbn

⁸⁵ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 134,148.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 88.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 89.

⁸⁸ Namaz kılmayanlar hakkında İslâm hukukçularının görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Ekinci, "İslam Hukukunda Namaz Kılmayanın Hükmü", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 403.

⁸⁹ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 11-12.

Tûmert'in uygulamasına bakıldığında dinden çıkmamış olsalar ve namazın farz olduğunu inkar etmeseler de namaz kılmayanlar için ölüm cezasına hükmetmesi, hatta Cuma namazı gibi sünnet veya farz-ı kifâye olarak görülen bu namaza ağır ceza vermesi Malikî mezhebini de aşan bir yorum olarak değerlendirilebilir. Nitekim İslam toplumunun farklı dönemlerinde namaz kılmayanlara uygulanan ceza değişiklik göstermiştir. İbn Tûmert'in geçmiş dönemde görülen mürted uygulamalarını farklı yorumlayarak namaz kılmayan kimselere ölüm cezası şeklinde uygulaması toplumda kabul görmeyen ve tarihte kalan şâz bir görüş olarak kendine yer bulmuştur.

3.2. İçki İçene Uyguladığı Cezalar

İbn Tûmert "Kitâbu Tahrîmi'l-Hamr" başlığı ile içkinin yasaklığına ayrı bir şekilde değinmiştir.⁹⁰ İçki yasağını Kitab, Sünnet ve icmâ ile delillendiren⁹¹ İbn Tûmert'in bir fakih olarak bu görüşünde önceki âlimlere bir muhâlefet bulunmamaktadır. Ancak İslam devletinin başkanı sıfatıyla içki yasağı konusunda sert tedbirlere başvurması, dinî görüşlerini devlet erklerinin yaptırım gücünü kullanarak toplum üzerinde baskı oluşturma yoluyla, dinî tebliğden ziyade siyâsî otoritesini pekiştirme amacına yöneldiği intibâni uyandırmaktadır. Bu fikre ulaştıran düşünce ise İslam devletinin başkanı olmadan önce de İbn Tûmert'in içki içene had cezasına ilave farklı cezalar öngörmesidir.

İbn Tûmert, Murâbit devlet başkanının içki içene uyguladığı cezaya eleştirel bir tavırda yaklaşmıştır. Ali b. Yûsuf b. Taşfin ve fakihlerin huzurunda yaptığı tartışmada içki yasağını hatırlatan, "Ey kadı, sana açıktan içki satmanın yasak olduğu, müslümanlar arasında domuz gezdirmenin vs. haberi gelmedi mi?" şeklinde bir söylemde bulunmuştur.⁹² Ayrıca açıkta içki satışını yasaklaması ve bunu yapanlara farklı cezalar getirmesi⁹³ din devletinin gereğini yapmadığı yönündeki siyasi eleştirilerin uzantısı sayılabilir.

İbn Tûmert'in içki kaplarının kırılmasını sahâbe uygulamasına dayandırması⁹⁴ samimi bir mümin olma çabası içinde olduğunu düşündürse de konuyla ilgili net bir ceza belirlenmediği ve bu cezaya sadece İslam devletinin başkanı hükmedebileceği için bu uygulamalarında da siyasi emellerinin de etkili olduğu yönünde bir yorum yapılabilir. Kur'ân'da içki yasağı belirtilmemiş, bununla ilgili ceza ilgili sünnet ve sahâbe icthadlarına dayandırılmıştır.⁹⁵ İslam hukukçularının geneline göre içki içme suçu had cezası gerektiren suçlar kapsamındadır. Ancak bazı âlimlere göre uygulanan ceza miktarı farklı olduğu ve net bir ceza belirlenmediği için ta'zir cezası uygulanan suçlardan olduğu ifade edilmiştir.⁹⁶ Ayrıca içki içme haddi kamu maslahatını ilgilendiren bir

⁹⁰ İbn Tûmert, *Eazzu mâ yutlab*, 363-367.

⁹¹ İbn Tûmert, *Eazzu mâ yutlab*, 366-367.

⁹² İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/50; en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 97.

⁹³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri min zeheb*, 6/118; en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 96.

⁹⁴ İbn Tûmert, *Eazzu mâ yutlab*, 366, 375-376.

⁹⁵ Mustafa Yıldırım, "İslâm Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001), 43-44.

⁹⁶ Yıldırım, "İslâm Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası", 50.

cezadır.⁹⁷ Bu sebeple resmi otorite tarafından infaz edilmesi gerekmektedir.⁹⁸ Bu konuda yetki sahibi, devleti idare eden kişi ve kurumlardır.⁹⁹

Geçmiş uygulamalarda Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali'nin içki içen kişiye kırk celde, Hz. Osman'ın ise seksen celde vurulmasını emretmesi; Hz. Ömer'in içki içilen bir dükkan ve köyü yaktırması;¹⁰⁰ içki kaplarının kırılmasının emredilmesi¹⁰¹ gibi farklı cezalara hükmedilmesi maslahatla ilişkilendirilmiştir. Sahâbe icmâi seksen celde üzerinde gerçekleşmiş, Hz. Ömer'in ilâve cezalara hükmetmesi ise maslahat olarak algılandığı için ta'zir cezası olarak değerlendirilmiştir.¹⁰² Kesin olan şudur ki içki Kur'an âyetleriyle yasaklanmıştır. Fukâha bu konuda ittifak halindedir. Ancak içki içene uygulanacak ceza konusunda İslam hukukçuları farklı düşünmektedir. İçki içme suçu hakkındaki görüşler değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in içki içenin dövülmesini emrettiği ancak net bir ceza tayin etmediği görülmektedir. İçki içene uygulanacak ceza dört halife döneminde ve sonraki dönemlerde değişkenlik gösterdiği için cezanın tazir cezası olduğu ifade edilmiştir.¹⁰³ Bu anlayışa göre had üzerine ilave edilen hapis ve öldürme gibi cezalar fisk ve günahın yaygın olduğu bölgelerde uygulanabilir.¹⁰⁴ Sosyal şartlara göre devletin hadde ilave olarak caydırıcı ceza düzenlemesi de dini bir ceza olarak addedilmiştir.¹⁰⁵ Bu sebeple İbn Tûmert örneğinde gördüğümüz gibi içki içene ceza verilmesi ve müdahale edilmesi sadece devlet başkanının gerçekleştireceği siyâsi yönü ağır basan bir fiildir.

3.3. Kadınların Özgürlüğünü Kısıtlaması

İbn Tûmert'in kadınlar hakkında uyguladığı bazı baskılardan en temelde olanı kadınların örtülerine müdahalede bulunmasıdır. Fikhî açıdan uygun bulmadığı örtü biçimlerine itirazda bulunmuş, beraberindekilere bunu telkin etmiş ve fiilen engellemeye çalışmıştır. Kadın ve erkeklerin bir arada bulunmalarını engellemek de bir diğer yasak uygulamasıdır. Buna göre mahremi olmayan erkeklerle kadınların bir arada bulunmalarını uygun görmeyip saldırıda bulunmaya varacak kadar ileriye gitmiştir.

İbn Tûmert, Tilimsan'da bir gün sokakta kadınların su döktüğünü ve erkeklerin abdest aldığını gördüğünde "bu münker değil midir" şeklinde karşı çıkmış¹⁰⁶ ve başka bir zaman da sokaktaki

⁹⁷ Ahmed Fethî Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1983), 24.

⁹⁸ Yıldırım, "İslâm Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası", 46.

⁹⁹ Kemaleddîn Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadir* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1316), 5/235-236; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehis ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/371.

¹⁰⁰ Ebû'l-Vefa Burhâneddîn Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yân ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 2/120.

¹⁰¹ Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 34.

¹⁰² Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 25.

¹⁰³ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatu'l-Ezher, 1947), 60-61.

¹⁰⁴ Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 118.

¹⁰⁵ Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 119.

¹⁰⁶ Beyzâk, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn*, 21.

kadınların örtüsünü beğenmediği için yüzünü çevirmiş ve “zinetlerini çözmelerini” ayete atıfla yapılmaması gereken münker bir iş olarak nitelemiştir.¹⁰⁷ Başka bir vakit de bayram günü süslenmiş kadın, erkek ve çocukların birarada eğlenen kimselere “Ayrılın! Bu münker bir iştir” uyarısında bulunmuş,¹⁰⁸ bu tür fiilleri Cahiliye adetlerine benzeterek ma'rufa uyma çağrısını yinelemiştir.¹⁰⁹ Muhataplarının “sizin ma'rufunuz size bizim ma'rufumuz bize” karşılığında bulunmaları¹¹⁰ da onu ve taraftarlarını durdurmamıştır.

İbn Tûmert, kadınların tesettürüne de müdahalede bulunmuştur. Emir Ali b. Yûsuf b. Taşfin'in kızkardeşi ile beraberindekilerinin örtülerini beğenmemiş, yüzlerini örtmelerini emretmiş, hatta o ve taraftarları kadınların bineklerine vuracak kadar ileri gitmiş, Emir'in kızkardeşi bineğinden düşmüştür. Bunun üzerine Emir'e şikayet edilmişlerdir.¹¹¹ Cambridge Üniversitesi'nde Ortadoğu ve İslam araştırmaları, özellikle de Kuzey Afrika araştırmalarıyla bilinen Amira Bennison, burada söz konusu edilen başörtüsünün o sırada Marakeş'te giyilenden farklı, Şâfilîler tarafından haram olarak addedilen ipek benzeri bir başörtüsü türü *ghifâra* olduğundan bahsetmektedir.¹¹² Örtü türü veya uygulanma biçimi ne olursa olsun geçmişte İslam âlimlerinin benzer bir tasarrufuna rastlanılmamaktadır.

Kadınlara yönelik örtü ve görünürlük şeklinde yansıyan bu baskının birtakım toplumsal tezahürleri olmuştur. Örneğin Bennison, Muvahhidler döneminde güçlü kadınların bu tür zorlamalara maruz kalmaları sonucu siyasi iktidarla uyuşma yoluna gittiklerinden bahsetmektedir.¹¹³ Muhavhidler Dönemi'ndeki bu tutum kadının statüsü konusunda Murâbit dönemine göre bir geriye gidiş olarak görülebilir. Fannu bint Ömer isimdeki bir kadının Marakeş kalesini savunmak için erkek kılığında mücadele etmesi;¹¹⁴ Senhece gibi kültürel hayatta faal bir kadın, Yûsuf b. Taşfin'in kuzeni Havvâ bint. Taşfin isminde edebiyat ve şiir dünyasında tanınan, kocasıyla Sevilla'nın elit meclislerinde boy gösteren bir kadından bahsetmesi;¹¹⁵ Zeynep el-Nefzeviyye isimli siyasi hayatta aktif bir kadının varlığından bahsetmesi¹¹⁶ Müslüman kadınların Murâbitler döneminde ön planda ve güçlü olduklarını göstermesi açısından önemli örneklerdir.

Muvahhidler döneminde ise kadınların görünürlük açısından zorlandıkları bir dönem olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde İbn Tûmert'in kızkardeşi Zeynep dışında Muvahhid hareketini aktif olarak destekleyen bir kadın bilinmemektedir.¹¹⁷ Bennison daha önceki dönemde Endülüs kadınlarının diğer İslam coğrafyasındaki kadınlardan daha güçlü olmasına rağmen İbn Tûmert'in

¹⁰⁷ İbnü'l-Kattân, *Nüzûmü'l-cemân*, 93; Beyzâk, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn*, 22.

¹⁰⁸ İbnü'l-Kattân, *Nüzûmü'l-cemân*, 93; Beyzâk, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn*, 22.

¹⁰⁹ Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 248.

¹¹⁰ Beyzâk, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn*, 22.

¹¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/196; İbn Hallikan, *Vefeyât*, 5/49; en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert*, 96.

¹¹² Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 265.

¹¹³ Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 158.

¹¹⁴ Beyzâk, *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn*, 117.

¹¹⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fi ihtisari ahbâri mülükü'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 4/49.

¹¹⁶ Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 159.

¹¹⁷ Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires*, 159.

öğretileri yüzünden bu dönemde kadının siyâset ve kamu alanından uzaklaştırılarak ev içi rollerine hapsedildiğini ifade etmektedir.¹¹⁸ Nitekim tarihi bulgular da bu tespiti doğrular niteliktedir.

Sonuç

İbn Tûmert'in başlattığı fıkıh temelli siyasi hareket ve kurduğu devlet tarihteki diğer İslam devletlerinin âkibetine uğramıştır. Murâbitlar Devleti'nin yıkılmasıyla doğan belirsiz ve istikrarsız ortamdan faydalanan İbn Tûmert ve taraftarlarının kendi sonları da farklı olmamıştır. Katı uygulamaları, başlangıçta benimsedikleri ilkelerden verdikleri tavizler nedeniyle toplum desteğini kaybederek kendi sonlarını hazırlamışlardır. Zira *"birden ortaya çıkan devletlerin, doğada hızla doğup büyüyen her şey gibi, ilk fırtınalı havada yok olmalarını önleyecek kökleri ve bağları yoktur."*¹¹⁹

İbn Tûmert'in öncülüğünde kurulan Muvahhidler Devleti başlangıçta Kur'ân ve Sünnet'e dönüş ve gerçek İslam'ı yaşatmak gayesiyle yola çıksalar da sonunda katı tedbirlerin uygulandığı bir İslam yorumuna dönüşmüşlerdir. Çünkü İslam adına uyguladıkları hükümlerin Kur'ân ve Sünnet'in bizzat kendisi olmadığı, Kur'ân ve Sünnet'in genel maksadından üretilmiş sosyolojik temelleri olan fikhî yorum veya siyâsî ictihad olduğu gerçeği gözardı edilmiştir. Dolayısıyla İbn Tûmert'in İslam adına uyguladığı fikhî görüşler halk tarafından huzursuzlukla karşılanmıştır. Bu sebeple yıkılmaları da kolay olmuştur.

İbn Tûmert'in *iyiliği emretme kötülükten nehyetme* adı altında yaptığı uygulamaların, kanuni müeyyidesi kamu hukukunu ilgilendirmediği sürece suç unsuru teşkil etmeyen fiiller olduğu görülmektedir. Kaldı ki bu cezalar sadece İslam devleti başkanı tarafından verilebilecek iken İbn Tûmert, aynı ilkeye dayanarak devlet kurma girişiminde bulunmadan önce de bu cezaları tebliğ kapsamında uygulamak istemiştir. İçki içene uygulanacak cezaya sadece devlet başkanının hükmedebileceği bilinmektedir. Bunun yanı sıra devlete isyan anlamı yoksa namaz kılmamaya verilecek ceza da aynı şekildedir. Tesettürü örfe veya dinî inancına göre farklı biçimlerde uygulamak gibi fiiller ise kamuya yansiyacak sonuçları olmadığı sürece dinin farklı uygulamaları ve yorumlanma biçimleridir. Hz. Peygamber'in insanların kusurlarını ve ayıplarını mümkün olduğunca örtmeyi tavsiye etmesi ve bunu ahlakî bir davranış olarak değerlendirmesi bu fiillerin kul ile Allah arasında kalan ve manevî müeyyideye dayalı eylemler olduğunu göstermektedir.

İbn Tûmert'in fikhî uygulamalarına bakıldığında bunların samimi bir Müslüman olma gayretinin ve tebliğ faaliyetinin sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak fakihler arasında tercih edilmeyen bazı yorumlarda bulunduğu, bunları uygulamak için de siyasi iktidarı bir araç olarak kullandığı ve kendi dini anlayışını hâkim kılmaya çalıştığı görülmektedir. Murâbit Devleti'nin meşrûyetini sorgularken dinî hükümlerin uygulanmayışını gerekçe göstermesi siyâsî hedeflerinin de bulunduğunu akla getirmektedir. Nitekim hareketini oluştururken Mehdîlik iddiasında bulunması, vaaz ve nasihat olarak başlayan hareketinin siyâsî ağırlıklı olduğunu

¹¹⁸ Bennisson, *The Almoravid and Almohad Empires*, 163-164.

¹¹⁹ Nicolo Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay (Can Yayınları, 2021), 59.

düşündürmektedir. Oysa her fakihin dini yorum ve algısı kendi ictihadları çerçevesinde gerçekleşir. Buna rağmen fakîh İbn Tûmert'in bazı ictihâdlarında katı ve aşırı yorumlarda bulunması hatta daha ileri giderek devleti eleştirip bir hareket başlatması ve siyâsi güce ulaşma süreci, siyasetin fıkıhla ilişkisinin boyutları açısından ibret verici bir örnektir. Fukâha ve umerâ arasındaki ilişkinin boyutları ve bu ilişkinin bozulmasının yıpratıcı sonuçları açısından İbn Tûmert ve uygulamaları günümüz İslam yorumları ve düşünürleri için de önemli ipuçları barındırmaktadır.

Kaynakça

- Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *Dirâsât fî tarihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. İskenderiye, ts.
- Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1., 2011.
- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu". *EKEV Akademi Dergisi* 16/51 (2012), 115-132.
- Behnesî, Ahmed Fethî. *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrût: Dâru'ş-Şurûk, 5. Basım, 1983.
- Bel, A. "Almohades". Leiden, 1., 1913.
- Bennison, Amira K. *The Almoravid and Almohad Empires*. Edinburgh University Press, 2016.
- Beyzâk, Ebû Bekir b. Ali es-Sinhâcî. *Ahbâru'l-mehdî b. Tûmert ve bidâyeti devleti'l-Muvahhidîn*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1971.
- Brunschvig, Robert. "Sur la doctrine du Mahdî ibn Tûmart". *Arabica* 2/2 (1955), 137-149. <https://www.jstor.org/stable/4055424>
- Bulatîf, Lahdar Muhammed. *Fukahaü'l-Mâlikîyye ve't-tecrübetü's-siyâseti'l-Muvahhidîyye fi'l-garbi'l-İslâmî*. Herndon: el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1981.
- Cornell, Vincent J. "Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tûmart". *Studia Islamica* 66 (1987), 71-103.
- Çağrı, Mustafa. "Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: TDV, 1995.
- Ekinci, Ahmet. "İslam Hukukunda Namaz Kılmayanın Hükmü". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 388-409. <https://doi.org/10.52637/kiid.982657>
- Fierro, Maribel. "Doctrina y Practica Juridicas Bajo Los Almohades". *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*. ed. Patrice Cressier - Luis Molina. 2/895-935. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2005.
- Fierro, Maribel. "The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidayat al Mujtahid (Ibn Tumart , al-Imam al Masum al Mahdi al Ma'lum)". *Journal of Islamic Studies* 10/3 (1999), 226-248.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-din*. 2 Cilt. Kahire: Nezâretü'l-Maârif, 1889.
- Goldziher, I. *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert*. Alger, 1903.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefa Burhâneddîn Muhammed. *ed-Dibâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yân ulemâ'l-mezheb*. thk. Muhammed Ahmedî Ebu'n-Nur. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1972.
- İbn Hallikan, Muhammed b. İbrâhim Ebû Abbâs. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'z-Zaman*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2014.

- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-muğrib fi ihtisâri ahhâri mülûkü'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. 4 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed el-Cevziyye. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehis ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Tûmert, Muhammed b. Abdullah b. Tûmert. *Eazzu mâ yutlab*. thk. Ammâr Tâlibî. Cezayir: y.y., 1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Abdullah Ebü'l-Fidâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânuddîn Muhammed b. Abdullah. *el-İhâtâ fi ahhâri târihi Gırnata*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1973.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu fethi'l-kadir*. 8 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1316.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed Hanbelî Ebü'l-Felâh. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahhâri min zeheb*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1. Basım, 1986.
- İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Nüzûmü'l-ceman li tertibi mâ selef min ahhâri'z-zaman*. thk. Mahmud Ali. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İdrisî, Ali el-Hâdî. *el-İmâme inde İbn Tûmert dirâsatü mukârenetü meâl'imâmîyye isnâ aşriyye*. Câmiatu'l-Ürdün, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- İlyas, Ali Kanber. "Benî Gâniye Ailesinin Mağrib ve Endülüs'te Muvahhidler Devleti'ne Karşı Siyasi-Askerî Mücadelesi". çev. Adnan Adıgüzel. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2018), 317-346.
- İmamuddin, S.M. *A Political History of Muslim Spain (Endülüs Siyasi Tarihi)*. çev. Yusuf Yazar. Ankara: Rehber Yayıncılık, 4. Basım, 1990.
- İnan, Muhammed Abdullah. *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. 2 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1964.
- Julien, Charles-Andre. *History of North Africa (Tunisia, Algeria, Morocco)*. çev. John Petrie. Londra: Routledge, 1970.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed. *Şerhu usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım, 1988.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukuku'nda 'Siyaset-i Şer'iyye' Kavramı". *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 350-358.
- Koşum, Adnan. "İslâm Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülâhazalar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 18 (2008), 123-131.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset (Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. basım., 2017.

- Mahmud, Şifa Muhammed Hasan. “Muhammed b. Tûmert ve devrûhu fi iğnâi'l-hayâti'l-ilmîyye fi bilâdi'l-Mağrib”. *Mecelletü'l-külliyetü'l-İslâmiyyetü'l-câmia* 2/50 (ts.), 376-396.
- Merrâküşî, Ebdulvahid el-. *el-Mu'cib fi telhîsi ahbâri'l-Mağrib*. thk. Muhammed Said el-Uryân. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1., 1949.
- Neccâr, Abdülmecîd en-. *el-Mehdî b. Tûmert*. Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Nicolo Machiavelli. *Prens*. çev. Kemal Atakay. Can Yayınları, 2021.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4., 2017.
- Öztürk, Hakan. “İbn Tûmert”. *Dinî Araştırmalar* 9/25 (2006), 295-308.
- Rodriguez Mediano, Fernando. “Religiosidad en al-Andalus: hombre santo en el Islam andalusi”. *Revista de Dialectologia y Tradicion Populares* 4 (1999), 145-168.
- Sa'd Zağlûl, Abulhamid. “Muhammed b. Tûmert ve rihletuhû'l-ilmîyyetu fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs ve'l-Maşrik (nedvetü bilâdi'l-Mağrib ve alâkatuha bi'l-Maşrik hatta evâhiru'l-karni'l h. 9/m.15)”. *İttihâdu'l-müerrihîni'l-Arab*, 261-278.
- Salih, Salih Ahmet. “el-Mehdiyyetü ve devruha fi kıyâmi devleti'l-Muvahhidîn”. *Mecelletü ebhâsi külliyyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye* 11/3 (2011), 535-553.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsa el-Gırnatî. *el-İ'tisâm*. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyetü'l-Kübra, 2008.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lilu'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatu'l-Ezher, 1947.
- Turtûşî, Ebû Bekir et-. *Sirâcu'l-mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*. çev. Said Aykut. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Ubeyd, Âide Muhammed. “Fikretü'l-mehdiyyetü ve tavzîfâtuha es-siyâsiyye inde İbn Tûmert”. *Mecelletü âdâbü'r-râfideyn* 71 (2013), 355-388.
- Urvoy, Dominique. “La Pensee D'İbn Tûmert”. *Bulletin d'études orientales* 27 (1974), 19-44. <https://www.jstor.org/stable/41603355>
- Viguera, Maria J. “Las cartas de al-Gazali y al-Turtusi al soberano almorávid Yusuf b. Tasufin”. *al-Andalus* 42/2 (1977), 341-374.
- Viguera, Maria J. *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebies (Al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: Fundacion Mapfre, 1992.
- Watt, W.Montgomery - Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. çev. Cumhur Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov. İstanbul: Küre Yayınları, 5., 2018.
- Yaltkaya, Şerefettin. “İbn Tûmert”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 34-48.
- Yerinde, Adem. “Sünnî Çevrelerde Mehdîlik İnanışının Siyasî Amaçlar İçin Kullanışına Tarihten Bir Örnek: İbn Tûmert el-Berberî ve Mehdîlik İddiası”. *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*. 15-41, 2018.
- Yıldırım, Mustafa. “İslâm Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001), 31-52.
- Yıldırım, Onur. “İbn Tûmert ve Muvahhid Davası'nın Oluşumu”. *Belleten* 62/234 (ts.), 403-424.

Tevhit Vurgusu Bağlamında Kevser Suresinin Meali ve Analizi: Bir Tefsir Denemesi

(Translation and Analysis of Sura el-Kevser in the Context of Tawhid Emphasis:
A Tafsir Study)

Ali Rıza GÜNEŞ

Dr. Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı | Dr. Teacher, Ministry of Education
Kahramanmaraş Anadolu İmam Hatip Lisesi | Kahramanmaraş Anadolu İmam Hatip High School
Kahramanmaraş | Türkiye | Kahramanmaraş | Türkiye
arizagunes@yahoo.com | ORCID: 0000-0002-0298-5646

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 31/Temmuz/2022 | Received | 31/July/2022
Kabul Tarihi | 17/Kasım/2022 | Accepted | 17/November/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 | Published | 31/December/2022

Atf | Cite as:

GÜNEŞ, Ali Rıza. "Tevhit Vurgusu Bağlamında Kevser Suresinin Meali ve Analizi: Bir Tefsir Denemesi [Translation and Analysis of Sura el-Kevser in the Context of Tawhid Emphasis: A Tafsir Study]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 537-552.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1151803>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Translation and Analysis of Sura el-Kevser in the Context of Tawhid Emphasis: A Tafsir Study

Abstract: Sura el-Kevser was revealed as the 15th sura in Mecca. It is ranked 108th in the Qur'an. It consists of three short verses. It carries the subject of tawhid in the suras that were revealed in the first period. It reflects the characteristics of the Makki verses. Makki verses are short, effective and literary. The reason for this is to influence the interlocutor. Because presenting the message effectively is as important as the importance of the message. Otherwise, the message cannot be transmitted. For this reason, the verse endings of the surah are in harmony with each other. The reason for the revelation of the sura is the imputation of abtar against the prophet. Because her sons were dying one by one. In the period of pre-Islamic age of ignorance, it was believed that when a person's lineage dried up, his trial would be over. Against this imputation, Allah revealed the sura el-Kevser to prophet. In this sura, Allah gave him and the believers the good news of Kevser. el-Kevser, as a concept, means Revelation, Islam, abundance, blessing and river. Allah also declared that the abtar were those deniers. The lineage of Muhammad continues from his daughter Fatima. Islam has 2 billion Muslims. On the other hand, there is no one who says that he is the grandson of Abu Jahl. Thus, the news of Kevser and abtar given by Islam can be seen even today. In this sura, the name of a certain person cannot be mentioned. Because the message is not intended for a specific person, but a type. Islam aims to bring people to the right path. Ignorant Arab belief has corrupted the belief just as it has corrupted the society. Salat and sacrifice are ordered only for Allah. It is ordered not to worship idols. Because the Meccans used to add shirk to their prayers (salat) and sacrifices. Shirk is believing in Allah, but also believing that he has partners. Tawhid is believing that Allah is one and has no partner. The verses end with the words "kevser", "wa'nhar", "abtar". These are concise expressions in Arabic. It has the feature of influencing the listener in terms of language and meaning. The words Kevser and abtar are opposites of each other. The surah tells the truth with its opposite poles. For example: Light-darkness, width-narrowness, and infinity-finity. There are many valuable tafsir studies about this sura. There is a lot of information in them, but the reader wants a clear and effective explanation. Turkish translation is at the centre of this study. Six words of the surah are analysed. In this way, the emphasis of tawhid is revealed. In the Turkish translation of this, attention is paid to language aesthetics. In the conclusion part, there are messages obtained from the sura. Some of the messages:

- Islam is the religion of tawhid, it forbids shirk.
- Although both are important, the purpose of worship takes precedence over its form.
- The children of the unbelievers became Muslims. In this way, the dead became alive metaphorically.
- There is worse, on the other hand, there is the worst. It is worse to lose the life of the world. Losing life both in this world and in the hereafter (ahirah) is worst.
- Faith is a river flowing into heaven. Denial is like poison that leads to hell.
- This sura should be translated in all its details for every language. It should also be read with understanding. Because the meaning of this sura gives positive energy to people. It brings discipline and morale.

Keywords: Tawhid, Shirk, Kevser, Abtar, Salat.

Tevhit Vurgusu Bağlamında Kevser Sûresinin Meâli ve Analizi: Bir Tefsir Denemesi

Öz: Kevser sûresi, Mekke’de 15. sırada inmiştir. Kur’an’da 108. sırada yer almaktadır. Üç kısa ayetten oluşmaktadır. İlk dönemde inen sûrelerindeki tevhit konusunu taşımaktadır. Mekkî ayetlerin özelliklerini yansıtmaktadır. Mekkî ayetler, kısa, etkili ve edebîdir. Bunun sebebi, muhatabı etkilemektir. Çünkü mesaj, önemliyse mesajı etkili bir şekilde sunmak da önemlidir. Yoksa mesaj, silik ve soğuk olur. Bu sebeple sûrenin ayet sonları birbiriyle ahenklidir. Sûrenin iniş sebebi, inkârcıların Hz. Peygamber’i erkek çocuklarını birer birer kaybettiği için soyu kesik (*ebter*) olarak itham etmeleridir. Ebter, soyu kesik demektir. Cahiliye döneminde bir insanın soyu kuruyunca davasının da kuruyacağına/kesileceğine inanılırdı. Bu ithama karşı Allah, Peygamberine kevser sûresini indirdi. Bu sûrede onu ve inananları kevserle müjdeledi. Kevser, kelime olarak bol hayır/iyilik demektir. Kavram olarak kevser; vahiy, İslâm, bolluk, nimet, nehir gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca asıl sonu kesik olanların, o inkârcılar olduğunu bildirdi. Hz. Peygamberin soyu, kızı Fatıma’dan hâlâ devam etmektedir. İslâm dini, iki milyar Müslümanla devam etmektedir. Oysa bugün Ebu Cehil’in torunu olduğunu söyleyen hiçbir kimse yoktur. Böylece İslâm’ın o gün verdiği kevser ve ebter haberleri, bugün bile görülmektedir. Bu sûrede belli bir insanın adı geçmemektedir. Çünkü hitap belli bir insana değil, bir tipedir. Tip, bir sıfatı taşıyan her bir kimsedir. İslâm, insanların doğru yola gelmesini hedefler. Yoksa belli bir ismi ifşa edip hedef tahtası yapmaz. Tövbe ederek kevser/bolluk nehrinden faydalanmasını ister. Kevser sûresinde tevhit vurgulanmaktadır. Zira Cahilî Arap inancı, toplumu bozduğu gibi inancı da bozmuştur. Namaz ve kurbanın sadece Allah için yapılması emredilmektedir. Putlara ibadet edilmemesi emredilmektedir. Çünkü Mekkeliler namaz ve kurbanlarına şirk katıyorlardı. Şirk, Allah’a inanmak, fakat aynı zamanda Onun ortaklarının olduğuna inanmaktır. Tevhit ise Allah’ın bir olduğuna ve ortağının olmadığına inanmaktır. Sûre sonları “kevser”, “ve’nhar”, “ebter” ile bitmektedir. Bunlar Arapçada veciz/özlü ifadelerdir. Dinleyiciyi dil ve anlam bakımından etkileme özelliğine sahiptir. Kevser ve ebter kelimeleri, birbirinin zıddıdır. Sûre, gerçekleri zıt kutuplarıyla anlatmaktadır. Örneğin: Aydınlık-karanlık, genişlik-darlık ve sonsuzluk-sonluluk gibi. Bu sûre hakkında değerli pek çok tefsir çalışması bulunmaktadır. Bunlarda çok fazla bilgi bulunmakta fakat okuyucu, net ve etkili anlatım istemektedir. Bizim bu makaleyi yazma amacımız, tevhit vurgusunu ortaya koymaktır. Ayrıca öz ve etkili bir dille sunmaktır. Bu çalışmanın merkezinde meal yer almaktadır. Sûrenin altı kelimesi analiz edilmektedir. Bu sayede tevhit vurgusu ortaya konmaktadır. Bunun Türkçe çevirisinde dil estetiğine dikkat edilmektedir. Sonuç kısmında sûreden elde edilen mesajlar bulunmaktadır. Bu mesajlar, şunlardır:

- İslâm tevhit dinidir, şirki yasaklar.
- Her ikisi de önemli olmakla beraber ibadetlerin amacı olan tevhid üzere kulluk, ibadetlerin şeklinden daha önemlidir.
- İnançsızların çocukları Müslüman olmuştu. Bu sayede mecazen ölüden diri çıkmıştı.
- Beterin beteri, bunun da en beteri vardır. Dünyevî varlığını kaybetmek beterin beteri, dünya ve âhiret hayırlarını hepten kaybetmekse beterin en beteri.
- Hak’tan kesik/yoksun olan, hayırdan da kesik/yoksun olur.
- İman, cennete akan bir nehirdir. İnkâr da cehennemde batan bir zehir gibidir.
- Bu sûreyi milletler, kendi dillerine incelikleriyle çevirmelidirler. Ayrıca anlayarak okumalıdır. Çünkü bu sûrenin anlamı, insana pozitif enerji vermektedir. Disiplin ve moral kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tevhit, Şirk, Kevser, Ebter, Namaz, Kurban.

Giriş

İnsan, yaratılış gereği kendi iradesiyle iyiyi ve kötüyü tercih edebilme yeteneğine sahip varlıktır. Onun bu tercih edebilme özelliği sebebiyle insanlık tarihi, tevhid-şirk mücadelesinde ve buna bağlı olarak sosyal hayat akışında dönemsel farklılıklar göstermektedir. Peygamberlerin geldiği dönemlerde tevhid, kulluk, ahlâk, güzel muamele açılarından genellikle istikamet ve bereket yaşanırken vahyin izlerinin silinmeye başlamasından sonra şirk, kölelik, ahlâksızlık ve kötü muamele gibi birçok alanda çölleşme baş göstermiştir. Câhilî Arap inancının pek çok alanı bozduğu bir ortamda da İslâm, her şeyi aslına ve asâletine döndürmeye başlamıştır. O, bu uğurda, bozulan inanç ve sosyal hayatı, hâsseten ilk dönemlerde tevhid vurgulu sûrelerle düzene koymaya yönelmiştir. Zira “Her dönemin bir hükmü/yasası (*kitâb*) vardır.”¹

Bu hedefleri gerçekleştirmek üzere inen vahiy mesajlarından biri de Kevser sûresidir. Bu sûre üzerine değerli pek çok tefsir çalışması, nice rivayet, detay bilgi ve yorum bulunmaktadır. Ancak okuyucunun kafası, çoğu zaman malûmat yığını dağınıklığı sebebiyle karışmaktadır. Hele de çevirilerde dil özeni gösterilmemişse birçok insan okuma isteksizliği yaşamaktadır. Örneğin Kevser sûresi hakkındaki malûmat içinde sûrenin; Mekkî mi Medenî mi özellik taşıdığı, nüzûl sebebinin ne olduğu, farklı anlamlar verilen “fe-salli”, “ve’nhar” fiillerinin ne mânâyâ geldiği hakkında değişik görüşler bulunmaktadır. Ayrıca bu sûredeki namaz ve kurban ibadetinin hükmü mü yoksa tevhid vurgusu mu öncelenmektedir? Bu görüşlerden hangisi nasıl bir gerekçeye göre doğrudur? İşte bu gibi nedenlerden dolayı sûre hakkındaki malûmatın farklı noktalarının analizi yapılarak okuyucuya daha sistemli bir Kevser sûresi tefsiri sunma ihtiyacının bulunduğu görülmektedir. Belirlenen hedeflere ulaşmak için ele alınan bu makalede zikredilen soru(n)lar belirli ölçüde cevaplandırılmaya gayret edilmektedir.

Sûrenin bir tefsir denemesi olarak ele alınması sırasında ana tema, üç noktada etüt edilmektedir. Bunlar İslâm’ın, özellikle ilk döneminin önemli bir niteliği olan tevhid vurgusu, vecîz ifadelerin meâl estetiğine yansıtılması ve elde edilen mesajlarının güncel ışık tutmasından oluşmaktadır. Fakat bu üç maddede temel konu tevhid vurgusudur. Diğer iki maddeyse bu temel vurguyu etkinleştiren destek mahiyetindedir. Bunlar biraz açılacak olursa sûre müşrik toplumun, namaz ve kurban gibi temel ibadetlerine şirk karıştırmaya karşı tevhid vurgusuyla tebârüz etmektedir. Sûrenin, sahip olduğu îcâzının kaybolmaması için bu îcâz özelliklerinin çeviriye meâl estetiğiyle birlikte aktarılması ve verilmek istenen mesajların tefsire mümkün olduğunca anlaşılır ve etkili bir şekilde yansıtılması gerekmektedir. Zira mesaj önemliyse bunun sunumu da önemli olmak durumundadır. Yoksa “mesajın sırf kuru bilgi formatında verilmesi, muhatabın gönlünü kuşatmakta yetersiz kalmakta, dolayısıyla onun hayata aktarılması göreceli bir şekilde zorlaşmaktadır.”² Bunlara ilâveten belirtmek gerekir ki mü’minlerin, namazlarında sıklıkla kıraat ettikleri bu sûreyi yüzeysel ve anlamdan uzak bir şekilde okumaktan kaçınması çerçevesinde

¹ er-Ra’d 13/38.

² İlhami Günay, “Fâtîha, Fîl-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 17 (Ocak-Haziran 2012), 9.

bunun, her okunuşunda içeriğindeki namaz ve kurban ibadeti vesilesiyle tevhid inancını kökleştirme, mü'mini kevserle müjdeleme, müşriği ebterle uyarma gibi bilgi ve yorumlarla bilinç tazeletmesi ve gönül huzuru kazandırması umulmalıdır.

1. Sûrenin Kimliği

Birbiriyle âhenkli üç kısa âyetten oluşan ve zengin bir içeriğe sahip bulunan Kevser sûresi, adını ilk âyetteki Kevser kelimesinden almaktadır. Anlamını mümkün olduğunca vurgulu bir şekilde belirlemeye katkı sağlaması bakımından sûrenin nüzûl sebebi ve iniş döneminin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Nüzûl Sebebi: Müşriklerin, Hz. Peygamberin çocuklarının erken yaşlarda ölmelerini dillerine dolayarak bu durumu, onun soyunun kesileceği, adı ve yâdının biteceği (*ebter*)³ ve dolayısıyla da İslâm dâvasının kaybolacağı şeklinde yorumlamalarına karşı sûrenin; kevser müjdesi, ebter tehdidi ve namaz-kurban dinamizmiyle bir cevap olarak indiği anlaşılmaktadır.

Nüzûl Dönemi: Bu sûrenin, Mekke'de indiği görüşü çok meşhur olmakla beraber bazıları Medine'de indiğini söylemektedir.⁴ Bu çerçevede sûre, genellikle Âdiyât (14) ile Tekâsür (16) arasına yerleştirilmekte⁵ ve bunlarla benzer nitelikler taşımaktadır. Aynı zamanda Kevser sûresinin tevhit vurgusu, buna yakın yıllarda inen Kâfirûn (18) sûresinde de yer almaktadır. Öyle ki Râzî'nin dediği gibi kulluğu sırf Allah'a hâs kılmayı anlatan Kâfirûn, kendisinden önce inen - Kevser gibi- sûrelerin tamamlayıcısı, sonra inen sûrelerinse aslı konumundadır.⁶ Nüzûlün ilk döneminde inen diğer sûrelerden Fâtîha'daki "Ancak sana kulluk ederiz!" ve İhlâs'taki "De ki: O Allah birdir." âyetleri de tevhit ilkesini yansıtmaktadır. Bazı müfessirler, bu sûrenin, kulluğun

³ Ebü'l-Abbâs Abdullâh İbn Abbâs, *Tenvîrül-mikbâs min Tefsîr-ü İbn 'Abbâs* "Tefsîru İbn 'Abbâs", haz. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/520; Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrül-Çur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 10/3470; Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Çur'ân* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "btr", 1/36; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezâmmenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Ahmed Berdûnî (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1964), 20/222; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Çur'âni'l-azîm*, thk. Mahmûd Hasan (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 4/687; Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebü Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, thk. Sıdkî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 8/520.

⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Çur'ân "Tefsîru İbn Cerîr"*, "Tefsîrül-Taberî", thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2000), 24/658; Ebü İshâk en-Nisâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 2002), 10/307; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Abdurrezâk Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs), 4/806; Fahrreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîrül-kebîr "Mefâtihu'l-ğayb"* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 1/4851; Abdurrahmân Ebü Bekir es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Mısır: Dâru hicr, 1983), 15/694.

⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/811; Abdurrahmân Ebü Bekir es-Suyûtî, *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi "el-İtkân fi 'ulûmi'l-Çur'ân"*, çev. Sâkıp Yıldız vd. (İstanbul: Medve, ts.), 5; *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 16. Basım, 2009), el-Kevser 108/1-3.

⁶ Râzî, *et-Tefsîrül-kebîr*, 1/4852, 4867.

gayesinden gafil olan müşrik ve kâfirlerin durumunu anlatan Mâûn sûresinin mukabili olduğunu söylemektedir.⁷

Buna benzer gerekçelere bakarak Kevser sûresinin yoğun olarak Mekke'nin ilk dönemlerinde şirkten uzaklaşma ve tevhide göre yaşama süreciyle uyum gösterdiğini söylemek mümkündür. Hatta tevhidin inşâ sürecinin yaşandığı İslâm'ın ilk yıllarında şirkten uzaklaşma ve sırf Allah'ın ulûhiyetine inanma vurgusu, bu sûrede namaz ve kurban gibi iki temel kulluk ibadeti üzerinden sembolleştirilerek anlatılmaktadır. Bu nedenle bu çalışmadaki namaz ve kurban fiilleri, ahkâm konusundan ziyâde tevhid vurgusu açısından incelenmektedir. Kur'ân'a parçacı değil de bütüncül bakıldığında, özellikle ilk dönem⁸ mesajlarının tevhid temelinde şekillendiğine dikkat edilmesi durumunda bu sonuca ulaşılmaktadır. Buna göre Kevser sûresi, Mekke döneminde 15. sırada inmiştir ve tertipte 108. sırada yer almaktadır. Meşhur olan görüşe göre Hz. Peygambere “ebter” diyen Âs b. Vâil hakkında inmiştir.⁹

2. Meâl

Sevgisi sonsuz, merhameti sınırsız Allah'ın adıyla!¹⁰

2.1. (Ey Muhammed!) Biz, sana Kevser/sonsuz hayırlar verdik.

2.2. Öyleyse sen de namaz ve kurban ibadetini sadece Rabbin için yerine getir.

2.3. Sana kin besleyen kimse var ya; asıl odur her hayırdan kesik.

3. Sûrenin Kelime Örgüsü ve Analizi

Kevser sûresinin üç âyetinin, özellikle bazı kelimelerinin birbiriyle güçlü iç bağlantısı bulunmaktadır. Bu münasebetle bu başlıkta tevhid vurgusu göz önünde tutularak altı kelime açıklanacak ve bunların birbiriyle ilişkileri analiz edilecektir. Böylece yukarıdaki meâli hangi usule ve nedene göre gerçekleştirdiğimiz etüt edilemeye çalışılacaktır.

⁷ Râzî, *et-Tefsîrül-kebîr*, 1/4851; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 8/517; İlyas Üzümlü, “Kevser Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/345-346.

⁸ “Erken dönem sûrelerin söylemi; geçmişte kendilerine peygamber gönderilen ve yalnızca tek bir Tanrı'ya inanmaları istenen ancak buna uymayarak ilâhi cezaya mazhar olup helâke uğramış kavimler (*el-umamu'l- hâliye*) üzerine kuruludur.” (Angelika Neuwirth, “Tartışmalı Bir İlişki Biçimi Olarak Kur'ân ve Tarih: Kur'ân Tarihi ve Kur'ân'da Tarih Üzerine Bazı Tespitler”, çev. Merve Palancı – Zakir Demir, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 348)

⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Âsım b. Abdî'l-Muhsin (y.y: Dâru'l-İslâh, 1412/1992), 1/466; Yazır, *Hak Dini*, 9/507.

¹⁰ Geleneksel ifadesiyle: “Rahmân ve Rahim Allah'ın adıyla”. Basmelenin çevirisi, metne yakın olması ve alışılmış olması güzelliğine rağmen “Rahmân” ve “Rahim” isimlerinin anlamlarının da dilimize yansıtılması açısından yukarıdaki meâli yapmayı uygun gördük.

3.1. Kevser

Sözlükte bolluk, bereket, Nebî'ye verilen bol hayır,¹¹ bol su,¹² çok ikram¹³ gibi anlamlarına gelen Kevser kelimesi, dinî anlamda Kur'ân, tevhid, İslâm, hikmet, bereket, cennette bir havuz veya nehir¹⁴ şeklinde açıklanmaktadır. İbn Abbâs ve Saîd b. Cübeyr, bu kelimenin bol hayır;¹⁵ Mücâhid, dünya ve âhiret hayırları anlamlarında yoğunlaşmışlardır.¹⁶ Fakat zikredilen anlamların hepsi de “Kevser”in kapsamında yer almaktadır.¹⁷

3.2. Fe-salli

“Fe-salli” kelimesine tefsirler; şükür için kılınan namaz,¹⁸ beş vakit namaz,¹⁹ sabah namazı, bayram namazı²⁰ gibi anlamları vermektedir. Kelimenin başındaki “ف/ف”, ta'kibiyedir.²¹ Burada fâ-i ta'kibiye, verilen nimetler ile bunları veren Rabbü'l âlemine kulluk arasında “öyleyse/o halde” şeklinde bağlantı kurmayı sağlamaktadır.

3.3. Ve'nhar

Sözlükte “nhr”, namazda rükû, secde etmek,²² deve/hayvan kesmek,²³ kibleye doğru yönelmek²⁴ demektir. Tefsirlerdeyse “ve'nhar” genellikle; tekbirde elleri boğaz hizasına

¹¹ Ebû Abdîrahmân el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, thk. Mehdî-ibrâhîm (Beyrut: Dâru mektebeti'l-Hilâl, ts.), “ksr”, 5/348; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Ivaz (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 2001), “ksr”, 10/102; İsfahânî, *el-Müfredât*, “ksr”, 1/426; Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Mısır: Dâru'l-âfâki'l-‘Arabiyye, 2002), “ksr”, 5/131; Ebü'l-Feyz el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, “ksr”, thk. Komisyon (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 14/19.

¹² Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, thk. Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1996), “ksr”, 2/444.

¹³ Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, 14/19. Bir başka anlamı da “bol toz”dur. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “ksr”, 5/131)

¹⁴ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/647; Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân “Te'vîlâtü Ehli's-sünne” “Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye”*, thk. Mecdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 10/627. Kevser'e verilen diğer anlamlar için bk. Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 1/4854-4860; Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayın, 2016), 1/148.

¹⁵ İbn Abbâs, *Tenvîrü'l-mikbâs*, 1/520; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/647.

¹⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/648; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/686.

¹⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım), 9/514, 516, 519.

¹⁸ İbn Abbâs, *Tenvîrü'l-mikbâs*, 1/520; Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 1/4860.

¹⁹ Ebü'l-Hasan b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 2003), 3/528; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/652.

²⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/653.

²¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 1/4860; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, 1997), 30/573.

²² İbn Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ*, 4/57.

²³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, “nhr”, 3/210; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “nhr”, 2/ 97; Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, “nhr”, 2/436, 591; Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, “nhr”, 184-186; İsfahânî *el-Müfredât*, “nhr”, 1/485. Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 8/520.

²⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, “nhr”, 2/ 97.

kaldırmak,²⁵ namazda sağ eli sol elin üstüne koymak, kurbanla kibleye yönelmek²⁶ ve kurban kesmek²⁷ anlamlarında kullanılmaktadır.

“Fe-salli” ve “ve’nhar” kelimeleri, kendi içlerinde birbirinden farklı anlamlara sahip gözükmekle birlikte bunların tüm anlamlarının, kulluğu sadece Allah’a tahsis etmeye odaklandığı görülmektedir. Bununla birlikte “salât” ve “nahr” kelimelerinin namaz kılmak, kurban kesmek anlamlarının, İslâm öncesinde,²⁸ İbrâhimî gelenekte yerleşmiş birer ibadet olması ve kulluğu sadece Allah’a tahsis etme anlamını özünde barındıran kapsamlı semboller olması gerekçesiyle bu çalışmada bu iki fiilin namaz kılmak ve kurban kesmek anlamları²⁹ tercih edilmiştir.

3.4. Li Rabbike

“Li Rabbike”; Rabbin için, sadece Rabbine tahsis ederek³⁰ demektir. “Sadece” vurgusunu, iç bağlamdaki “li Rabbike” kelimesi sağlamakla beraber dış bağlam karîneleri de bunu teyit etmektedir. Zira 2. âyette “fe-salli” ve “ve’nhar” arasında gelen “li Rabbike” kelimesi, ikisinin de yalnız Allah için yapılmasını vurgulayacak niteliktedir. “Li”nin tahsis özelliği, zihinleri ibadetlerin şirkten ve riyadan uzak olarak sadece Allah’a tahsis edilmesi gerektiğine yoğunlaştırmaktadır. Râzî de bu durumu belirtmek üzere “Namaz bedeninin, zekât malın taatidir. Kalbin taatiyse bunları sırf Allah için yapmaktır.”³¹ demektedir. “Li”nin “Rab” sıfatına bitişik olması, Rab kelimesinin anlamına bağlı olarak kulu tevhid istikametinde zaafından kemâle doğru müjdelerle ve ikramlarla terbiye edip geliştirmeyi³² anlatmaktadır. Buna göre “*Fe-salli li Rabbike ve’nhar*” âyetinin cümle yapısı, namazını ve kurbanını şirke sapmadan dosdoğru Allah için yerine getirmeyi anlatmaktadır.³³ “*Öyleyse yüzünü Allah’ı birleyen/hanîf olarak bu dine çevir!*”³⁴ âyetinin, şirke sapmayan tevhidî bir duruşu anlatması bu noktayı vurgulamaktadır. Dolayısıyla Kevser sûresi,

²⁵ Muhammed b. Muhammed Ebüssüüd, *İrşâdü’l-‘aqli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâs, ts.), 9/205.

²⁶ İbn Abbâs, *Tenvîrü’l-mikbâs*, 1/520; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-‘Kur’ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî (Mısır: Daru’l-Mısriyye, ts.), 5/240; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/655; Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Bahrü’l-‘ulûm*, thk. Mahmûd Mataracı (Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), 3/601; Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’ânî, *Tefsîrü’l-‘Kur’ân*, thk. Yâsir (Suûdiyye: Dâru’l-vatan, 1418/1997), 6/292; Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 1/4861.

²⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîr*, 8/520.

²⁸ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 10/310.

²⁹ Bu konuyla ilgili çeşitli yaklaşımlar için bk. Hasan Elik – Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Fikir, 2013), 1389.

³⁰ Yazır, *Hak Dini*, 9/525, 535.

³¹ Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 1/4864.

³² Yazır, *Hak Dini*, 9/526; Bekir Topaloğlu, “Rab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/372-373.

³³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/654; Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl*, thk. Abdullah Hâlidî (Beyrut: Dâru’l-Erkam, H. 1416), 2/517; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/80; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-menâr* “*Tefsîrü’l-‘Kur’ânî’l-hakîm*”, nşr. el-Hey’etü’l-Mısriyye (Mısır: Dâru’l-Menâr, 1990), 1/190. Bu “dosdoğru” anlamına dayanarak meâlî “*Öyleyse sen de namaz ve kurban ibadetini sadece Rabbin için yerine getir (dimdik).*” şeklinde yapılabilir. Bu ilâve, aynı zamanda âyet sonlarındaki ses uyumunu da yansıtır. Ancak ilgili cümledeki tevhid vurgununun buna gerek bırakmaması ve böyle bir ifadeye alışık olunmaması nedeniyle bu tür bir çeviriyi yukarıdaki meâlî koymadık.

³⁴ er-Rûm 30/30.

ibadetlerinde Allah'ın yanı sıra bazı azizlerin adına yapılmış putlara tapan ve bunların Allah katında şefaathçi olacağını sanan şirk zihniyetine karşı namazı ve kurbanı sadece Allah'ın adını anarak tevhid üzere yerine getirmeyi emretmektedir.³⁵ Bu durumda tevhid, amaç (*norm*); namaz ve kurbanı araç (*form*) konumunda bulunmaktadır.

Bu temel eksen dikkate alındığında “fe-salli” ve “ve'nhar” emirlerinin, ilkten namaz kılmayı ve kurban kesmeyi inşa eden bir hüküm koymaktan öte, amacından ve formatından saptırılmış “salât”³⁶ ve “kurban”³⁷ ibadetlerini kısmen de olsa bilen³⁸ Mekke halkının, Hz. Âdem ve Hz. İbrâhim'den beri gelen bu ibadetlere³⁹ şirk bulaştırdığı⁴⁰ bir ortamda Hz. Peygamberin şahsında tüm mü'minlerin namaz ve kurbanlarını şirkten uzak bir şekilde sadece Allah için yapmalarını emrettiği biçiminde düşünülmesi isabetli gözükmektedir. “Kurbanlarınızın ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır. Fakat sizden O'na erişecek olan, ancak takvanız/şirkten sakınarak Allah'a hâs kıldığınız kulluk niyetinizdir.”⁴¹ ve “De ki: Benim namazım, kurbanım, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir.”⁴² “Sana ve senden öncelilere vahyedildi ki: ‘Eğer Allah'a ortak koşacak olursan (şirk) bütün amellerin kesinlikle boşar gider ve bu nedenle hüsrana uğrayanlardan olursun!’”⁴³ âyetleri de aynı tevhid vurgusunun⁴⁴ sonraki yıllarda da devam ettiğini göstermektedir.

Türkçede vurgu, vurgulanacak kelimenin veya kelime grubunun yükleme yakın olmasıyla yapılır. Bu bakımdan “Rabbin için namaz kıl”⁴⁵ ile “Namazı sadece Rabbin için kıl” cümlelerinin vurgusu farklı noktalara yapılmaktadır. Çünkü birincide ibadet, ikincide tevhid ön plana çıkmaktadır. Bu mânâda klasik anlamlandırmalardaki “Rabbin için namaz kıl, kurban kes!” hatta “beş vakit namaz kıl, nâfile kıl!”⁴⁶ anlamları, söz konusu vurguyu yeterince yansıtamamaktadır. Bunun

³⁵ Bk. Râzî, *et-Tefsîrül-kebir*, 1/4861-4862; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/220; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhib*, 4/262, 8/521; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 4/686; Seyyid Kutup, *Fizilâl-il Kur'an*, çev. Emin Saraç - Hakkı Şengüler (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 16/400; Elik -Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 1389.

³⁶ Bk. el-Mâûn 107/4-5; el-Enfâl 8/35.

³⁷ Allah adıyla kurban kesme ibadetinin her ümmete emredildiği konusu için bk. el-Hâc 22/34. Ayrıca bk. Bardakoğlu, “Kurban”, 26/436-440.

³⁸ Örneğin bk. Cevâd Alî, *el-Mufaşşal fi târihi'l-Ârab kabîl'l-İslâm* (Medine: Dâru's-sâki Mektebetü Medine, (1422/2001), 1/342; 13/163; 3/287; 11/80; 11/338; Yazır, *Hak Dini*, 4/228; Mehmet Soysaldı, “İslâm Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları”, *Sempozyum: Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2011), 147-170.

³⁹ Bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/485. Bk. Neuwirth, “Tartışmalı Bir İlişki Biçimi Olarak Kur'an ve Tarih”, 337.

⁴⁰ Ali Bardakoğlu, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436-440.

⁴¹ el-Hâc 22/37. Kurbanlardan Allah'a ancak takvanın ulaşacağını bildirdiği bu âyetteki takvayı Râzî, şirkten sakınmak olarak açıklamaktadır. (Râzî, *et-Tefsîrül-kebir*, 1/1643)

⁴² el-En'âm 6/162.

⁴³ ez-Zümer 39/65.

⁴⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, 4/686.

⁴⁵ *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: İslâm Mecmuası, 1984), el-Kevser, 108/2; *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Altuntaş - Şahin, el-Kevser 108/2; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 5/700.

⁴⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/328; Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-uyûn “Tefsîrül-Kur'an”*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/546; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/218.

nedeni, tevhid vurgusunun geri planda bırakılarak ibadetin öncelenmesidir. Oysaki her ikisi de önemli olmakla beraber namaz, şekil olarak beden, amaç olarak da ruh/asıl konumundadır. Bu durumun gözden kaçırılması sonucu Kevser sûresinin Medenî olduğu ve hüküm ifade ettiği zannedilmiştir. Halbuki âyetin, şirkten uzak durarak “*namaz ve kurban ibadetlerini sadece Rabbin için yap!*”⁴⁷ şeklindeki meâlinin, sûrenin tevhid vurgusuna daha uygun düştüğü görülmektedir. Dolayısıyla namaz ve kurban emirlerinin bir fikhî hükmü inşâ etmesinin⁴⁸ ötesinde fikhın da fikhî⁴⁹ demek olan yalnız Allah’a kulluk etmek bilincini pekiştirmek olduğunu söylemek daha doğrudur, denebilir.

Kevser sûresinde namaz ve kurbanın farz veya nâfile cinsinden hangisi olursa olsun Allah için olması⁵⁰ ön plana çıkmaktadır. Zira Kurban Bayramı’nda kesilen kurban da kılınan bayram namazı da bu sûredeki namaz ve kurban kavramlarının umumu içine girmektedir.⁵¹ Âyette namaz ve kurban türünün belirtilmemesinin nedeni, asıl amacı vurgulamak için⁵² olsa gerektir.

Hz. Peygamberin, kurban bayramlarında kurban kesmeye düzenli olarak hicretin 2. yılında,⁵³ ve “*Namaz, mü’minlere vakitli olarak farz kılınmıştır.*”⁵⁴ âyetinden sonra da namazı da farz olarak kılmaya Medine’de başladığı söylenmiştir.⁵⁵ Bu iki ibadetin ilk olarak emredilmesinin Medine dönemine uzatılması, pek isabetli değildir. Çünkü bundan önce de namaz kılmayı emreden ve kurbanın her ümmete konulmuş bir ibadet olduğunu bildiren âyetlerin indiği bilinmektedir.⁵⁶ Bunların Mekke döneminde emredilmesi, tevhid vurgusu ve hüküm ifade etmeleri gibi iki açıdan değerlendirmeyi gerektirmektedir. Böyle bir sonuç, namaz ve kurban ibadetlerinin her asırda bilindiği ve özellikle İslâm’ın ilk dönemlerinde bu iki ibadetin şirkten temizlenerek tevhid üzere

⁴⁷ Bu vurguyu meâline yakın anlamda yansıtanlar için bk. *Kur’an Mesajı Meâl-Tefsir*, Muhammed Esed (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1314; Elik – Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 1389; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mânâ Yayınları, 2013), 71. Ayrıca bk. Abdullah Parlıyan, Mustafa İslamoğlu (mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=108&ayet=002). Aynı yerde Hakkı Yılmaz’ın şu verdiği anlamda namaz ve kurban sembolleri buharlaşmış gözükmektedir: “Öyleyse Rabbin için salât et [mâlî yönden ve zihinsel açıdan destek ol; toplumu aydınlatmaya çalış] ve karşılaşıcağın zorlukları göğüsle!”

⁴⁸ Hanefiler, bu âyete dayanarak kurban kesmenin vacip olduğuna hükümler ederler. (Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir*, 1/4861)

⁴⁹ Fikhın Kur’an’daki temel olarak bir şeyi iyice kavramak anlamı için bk. en-Nisâ 4/78; et-Tövbe 9/122. “Fikhın fikhî” terkihi, buna dayanılarak ifade edilmiştir.

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini*, 9/525.

⁵¹ Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkîti, *Edvâ’ü’l-beyân fi izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (Lübnan: Dâru’l-fikr, 1995), 9/129-130.

⁵² Yazır, *Hak Dini*, 9/525, 531.

⁵³ Bardakoğlu, “Kurban”, 26/436-440.

⁵⁴ en-Nisâ 4/103.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini*, 9/527, 529.

⁵⁶ Salât: Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78. Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir*, 1/2483-2484, 1548; Yazır, *Hak Dini*, 5/19. Kurban: Hâc 22/34; es-Sâfât 37/102-107. Ayrıca bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Çur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1994), “slv”, “zbh”, “nsk”, 524, 342, 870. Bunlar, Mekki âyetlerdir. Namazın farzîyetinden bahseden Medine dönemi Bakara 2/238; Nisâ 4/103 âyetleri, Mekke döneminde emredilen namazın farzîyetini teyit etme konumundadır. Dolayısıyla bunun, ilk defa Medine’de emredildiği şeklinde anlaşılması tam olarak doğru değildir, denebilir. Kurbanın İbrâhîmî gelenekte de bulunduğunu bildiren âyetler, onun mü’minler tarafından Mekke döneminde bilindiğini göstermektedir.

yapılmasının ön plana çıkartıldığını göstermektedir. Bu durumun, verilmek istenen asıl mesajın geri plana düşmemesi, başka bir ifadeyle ulaşılmak istenen maksadın öne çıkartılması açısından çok önemli olduğu ve İslâm'ın yoğun olarak ilk üç yılında tevhid inancını yerleştirme amacına uygun düştüğü söylenebilir. Çünkü amaç, şekilden önemlidir ve öncedir.

3.5. Şânie

“Şânie”, kin besleyen, düşmanlık eden kimseye denir.⁵⁷ Bu, özel bir isim olmaktan öte bir tiptedir. Tip denmesinin nedeni, İbn Kesir ve Hamdi Yazır'ın verdiği şu bilgiyle daha iyi anlaşılmaktadır: “Sana kin tutup düşmanlık eden” ifadesi, bir kimseye özel gibi gözükse de aslında bu ‘şânie’ sözü, kin tutup düşmanlık etme sıfatını taşıyan herkesi [tipleri] kapsayacağından genellik ifade eder.”⁵⁸

3.6. Ebter

“Ebter”; neslini, şânını ve dâvasını devam ettirecek kimsesi kalmayan,⁵⁹ kuyruğu kısa/güdük yılan,⁶⁰ soydan ve hayırlardan kesik/kadük,⁶¹ erkek çocuğu olmadığından yerine geçecek kimsesi bulunmayan, yardım edeni olmayan ve zelil düşen kimsedir.⁶² Daha geniş bir açıdan ifadeyle ebter; çocuktan, aileden, maldan ve her türlü hayırdan mahrum⁶³ kimseye denmektedir.⁶⁴

Ebter kelimesi, sadece kişinin çocuklarının ölmesini değil, aynı zamanda hâtırasının, şânının ve dâvasının da bir şekilde sönmesini anlatmaktadır.⁶⁵ Bu münasebetle meâllerde Ebter'e fizikî olarak soyu kesik anlamı verilmesi⁶⁶ yeterli değildir. Olayın tarihsel olgusu da bu durumun farklı bir boyutta yaşandığını ortaya koymaktadır. Zira nüzûl döneminde müşriklerin çocukları/oğulları ölmemiş, soyları da tükenmemişti. Bilakis azılı müşriklerin çocuklarının çoğu müslüman olmuşlardı. Ebû Cehil'in oğlu İkrime,⁶⁷ As bin Vâil'in oğlu Amr bin Âs, onun oğlu Abdullah bin Amr,⁶⁸ Ebû Leheb'in oğulları Utbe ile Muattib⁶⁹ ve Ukbe'nin oğlu Ebû Huzeyfe⁷⁰ de müslüman olan

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “şne” 1/101; Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, “şne”, 1/288. Tefsirlerden: İbn Abbâs, *Tenvîrü'l-mikbâs*, 1/520.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-‘Kur'ân*, 10/629; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-‘Kur'âni'l-azîm*, 4/687; Yazır, *Hak Dini*, 537. Ayrıca bk. Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. M. Han Kayânî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 7/269.

⁵⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘ayn*, “btr”, 8/ 118; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-‘Kur'ân*, 6/293.

⁶⁰ Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, “btr”, 10/96.

⁶¹ Ezherî, *Te'vîbü'l-luğa*, “btr”, 5/6; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “btr”, 4/37.

⁶² Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/4854-4863.

⁶³ “Her hayırdan kesik” ifadesi için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/223; Yazır, *Hak Dini*, 9/537. Aynı yerde ‘nin tahsis/vurgu ifade ettiği de belirtilmektedir. Bu durum, çeviriye “asıl odur” şeklinde yansıtılmıştır.

⁶⁴ İbn Abbâs, *Tenvîrü'l-mikbâs*, 1/520.

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini*, 9/537; Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsîri* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2014), 500.

⁶⁶ Örneğin bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Altuntaş – Şahin, el-Kevser 108/3.

⁶⁷ Abdullah Aydınlı, “İkrime b. Ebû Cehil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/42-43.

⁶⁸ M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Amr b. Âs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/85-86.

⁶⁹ Mehmet Ali Kapar, “Ebû Leheb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/178-179.

⁷⁰ Adnan Demircan, “Utbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/235-236.

o tazelerin önde gelenlerinden olmuşlardı. Dolayısıyla müşriklerin, Hz. Peygamberin erkek çocuklarının ölmesini kastederek ona fizikî anlamda ebter demelerini Kur'ân, müşrikler hakkında kelimenin kapsamını genişleterek buna mânevî anlamı da katmış, böylece bu kelimeye çocukları ölen anlamından ziyâde şirk dâvasını devam ettirecek ve şânlarını sürdürecektir kimseleri kalmayan anlamını vermiştir. Bugün Ebû Cehillerin çocukları olmakla övünen hiç kimsenin bulunmayışı⁷¹ da bu durumu anlatmaktadır. Böylece Kur'ân, ebterliğin sadece fizikî anlamda çocuğun kalmamasıyla değil, asıl mânevî olarak yâdın silinmesiyle meydana geleceğini anlatmış olmaktadır. Üstelik onların ithamlarının aksine Hz. Peygamberin soyu, kız evlatları yoluyla devam etmekte, temsil ettiği İslâm dini pek çok milletten mânevî müntesipleriyle süre gelmektedir.

4. Cümle Sonlarındaki Âhengin Yansıması

Âyetlerin sonundaki “kevsir, “ve'nhar”, “ebter” kelimeleri, birbiriyle ses ve anlam vurgusu yönünden güçlü bir iç âhenge sahiptir. Bu kelimeler, şirkle körelen vicdanları uyarak verilmek istenen tevhid mesajını kulaklara çok güçlü ve âhenkli bir şekilde seslendirmektedir. “Kevser”, tını ve anlam yönüyle Allah'ın birliğine inananların morallerini yükselten müjde çağrışımlarıyla doludur. Zira Kevser Havuzu'nun belli bir genişlikte fakat sonsuza akan bir nehir anlamı taşıması gibi, Kevser sûresi de kısa fakat sonsuz hayırlara ve güzelliklere akan mânevî bir anlam sunmaktadır. Bu yönüyle kevsir kelimesinin “Kesilmeyen hayır ve güzellik nehri” şeklinde anlamlandırılması mümkündür. “Ve'nhar” sözcüğü, tevhide ilişen şirk bağımlı adeta bir kurban bıçağı gibi kesen bir emirdir. Zira “kevsir-ebter” karşıtlığının orta yerinde bulunan namaz kılmak ve kurban kesmek emirleri, Allah'a kulluğa ortak olacak şirk unsurlarını temizleyerek kişiyi kevsir nimetine erişmeye yöneltmektedir. Diğer taraftan bu emir, şirkten kopmayanların ebter çıkmazında kalacağını bildirmektedir.

Âyetlerin sonundaki söz konusu ses uyumlu (*secî*)⁷² kelimeleri bir başka dile aynı estetikte aktarmak zordur. Bunun yerine ana metnin iki cümlesinin sonlarındaki âhenginin, Türkçeye başka kelimeler üzerinden de olsa etkin bir biçimde “verdik (*a'taynâ*)” ve “kesik (*ebter*)” şeklinde aktarılması mümkündür.

Sonuç

Kevser sûresinin kapsamı, tevhid-estetik-mesaj şeklinde üç kareden oluşmaktadır. Kevser'in, ağırlıklı olarak yalnızca Allah'a kulluk etmeyi vurgulayan ve darlığı bolluğa, ebter kevsere çeviren vecîz bir sûre olduğu ön plana çıkmaktadır. Mazlumların zayıf, zalimlerin güçlü olduğu bir dönemde Allah, bu sûreyle Hz. Peygamberin, dolayısıyla da mü'minlerin sonsuz hayırlara ereceğini, şirk dâvasının sonunun mutlaka (*inne*) geleceğini kevsir-ebter kavramları üzerinden çarpıcı bir şekilde bildirmektedir.

Diğer bir ifadeyle Kevser sûresi, nüzûlün ilk dönemlerinde tevhid ilkesini namaz ve kurban gibi temel iki ibadet üzerinden yüceltmekte, ebter düşüncesinin yerine kevsir yolunu gösteren müjde

⁷¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 7/270.

⁷² Ali Bulut, *Belâğat* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 313-319.

ve uyarı sunmaktadır. Bu sûre, şirk illetini adeta tevhidle bilenmiş bir kurban bıçağı gibi kesen, sırf Allah'a kulluğun sembolü namazı tevhid direğiyle ikame eden bir sûredir. Burada tevhid, namaz ve kurban ibadetinin omurgasını temsil etmekte ve ruh, şekle öncelenmektedir. Kevser, maddî ve mânevî nice hayırları anlatırken ebter, soyun kurumasından daha çok şirk dâvasının ve dâvacılarının şânının sönmesini anlatmaktadır.

Böylesine önemli noktaların ortaya konmasında kullanılan yöntem, elde edilecek sonuca büyük ölçüde etki etmektedir. Bu çerçevede sûrenin, anlamını belirlemede nüzûl sebebi ve döneminin yanında iç bağlamı ve üslûbu da belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu nedenle Kevser sûresinin, ibadete ilişmiş şirk illetini keserek tevhidî tesis etme vurgusunun, namaz ve kurbanın farziyeti hususunda ahkâm ifade etmesine öncelendiği anlaşılmaktadır. İslâmî ilimlerin bir bütün olduğu ve aralarının kesin hatlarla ayrılmasının mümkün olmadığı dikkate alınarak kelâm-tefsir-fıkıh disiplinlerinin, Kevser sûresi tefsiri üzerinde ehem-mühim derecesiyle sistemli bir bütünlük gösterdiği sonucuna ulaşılabilir.

Âyet sonlarındaki “kevser”, ve’nhar”, “ebter” âhengi, verilen temel mesajı, vecîz ifadelerle etkin kılmaktadır. Bu âhenk, meâllerde genellikle kaybolduğundan bunun, en azından “verdik”, “kesik” şeklinde ifade edilmesi, sûrenin belâgat estetiğini çevirilere yansıtılması bakımından önemli sayılabilir. Sûrede verilmek istenen mesajların tevhid-şirk, kevser-ebter, Rabbike-şânieke şeklinde karşıt anlatımlı kelimelerle çarpıcı bir şekilde sunulduğu dikkat çekmektedir.

Bu tür bilgi ve yorumlar doğrultusunda sûreden şu mesajlar elde edilebilir:

- a. Her ikisi de önemli olmakla beraber ibadetlerin amacı, şeklinden daha önemlidir.
- b. Şirk toplumunun babalarının ebterleşmesine karşı çocukları kevserleşmiş, yetişip boy vermiştir. Bu sayede bir tür “ölüden diri çıkması” olayı yaşanmıştır.
- c. İslâm, nesli yok etmek gibi kötülükleri değil, insanların şirkten arınarak tevhid çizgisinde hidâyete ermelerini hedefler. O, ebterden doğan yokluğun yerine, kevserden doğan bolluğu koyar.
- d. Hak'tan kesik olan, hayırdan da kesik olur.
- e. Beterin beteri, bunun da ebteri/en beteri vardır. Dünyevî varlığı kaybetmek beterin beteri, dünya ve âhiret hayırlarını hepten kaybetmekse beterin en beteridir.
- f. İman, cennete akan bir nehir, inkâr da cehenneme batan bir zehir gibidir.
- g. Tevhid, kevser yoludur. Bu yoldan gidenlerin dünyası ve âhireti bereketle doludur. Kevser müjdesi, Hz. Peygamberi ve onun yolundan giden her mü'mini kapsar.
- h. Bugün dünyayı cennete çevirecek olanlar da tevhid Kevser'inden beslenen nesillerdir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Alî, Cevâd. *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Medine: Mektebetü Medine, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. "İkrime b. Ebû Cehil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bulut, Ali. *Belâğat*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Coşkun. 1 Cilt. İstanbul: Mânâ Yayınları, 2013.
- Demircan, Adnan. "Utbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Duman, Zeki. 2016. *Be'ânü'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayın. 2016.
- Ebû Hayyân, el-Endelûsî Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed. Kuveyt: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Ebüsüüd, Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Elik, Hasan – Coşkun Muhammed. *Tevhid Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Fikir Yayınları, 2013.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Ivaz. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2001.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî-İbrâhîm. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necâtî. Mısır: Daru'l-Mısıryye, ts.
- Günay, İlhamî. "Fâtiha, Fîl-Nâs Arası Sûrelerin Değerlerinin Günümüze Taşınması Merkezinde Bir Tefsir Denemesi". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 17 (Ocak-Haziran 2012), 7-38.
- İbn Abbâs, Ebü'l-Abbâs Abdullâh. *Tenvîrü'l-mikbâs min Tefsîr-ü İbn 'Abbâs "Tefsîru İbn 'Abbâs"*. haz. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, 1997.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam, H. 1416.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed. Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Mahmûd Hasan. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-‘Arab*. 15 Cilt. Mısır: Dâru'l- Âfâki'l-Arâbîyye, 2002.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-Muḥaṣṣaṣ*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâs, 1996.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ḳur'ân*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. “Abdullah b. Amr b. Âs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kapar, Mehmet Ali. “Ebû Leheb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/178-179. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt: Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsir*. çev. Muhammed Esed. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: İslâm Mecmuası, 1984.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 3. Basım, 2009.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Ahmed Berdûnî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1964.
- Kutup, Seyyid. *Fizilâl-il Kur'ân*. çev. Emin Saraç – Hakkı Şengüler. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân “Te'vîlâtü Ehli's-sünne” “Te'vîlâtü'l-Mâtürîdiyye”*. thk. Mecdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn “Tefsîrü'l-Ḳur'ân”*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=108&ayet=002
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. M. Han Kayânî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil, İbn Süleymân Ebü'l-Hasan İbn Beşir. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Neuwirth, Angelika. “Tartışmalı Bir İlişki Biçimi Olarak Kur'ân ve Tarih: Kur'ân Tarihi ve Kur'ân'da Tarih Üzerine Bazı Tespitler”. çev. Merve Palancı – Zakir Demir. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 328-350.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Âsım b. Abdi'l-Muhsin. 2. Basım. y.y: Dâru'l-İslâh, 1412/1992.
- Okuyan, Mehmet. *Kısa Sûrelerin Tefsîri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr “Mefâtîhu'l-ğayb”*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr “Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-ḥakîm”*. nşr. el-Hey'etü'l-Mısıriyye. 12 Cilt. Mısır: Dâru'l-Menâr, 1980.

- Sa'lebî, Ebû İshâk en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l Beyân*. thk. İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1022.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîrül-Kur'ân*. thk. Yâsir. Suûdiyye: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nâsır b. Muhammed. *Bahrü'l-'ulûm*. thk. Mahmûd Mataracı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Soysaldı, Mehmet. "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları". *Sempozyum: Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı. 147-170, 2011.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman Ebû Bekir. *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Mısır: Dâru Hicr, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman Ebû Bekir. *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi "el-İtkân fi 'ulûmi'l- Kur'ân"*. çev. Sâkîp Yıldız vd. 2 Cilt. İstanbul: Medve Yayınları, ts.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Edvâ'ül-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân "Tefsîru İbn Cerîr", "Tefsîrül-Şâkir"*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000. www.qurancomplex.com
- Topaloğlu, Bekir. "Rab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. "Kevser Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/345-346. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Abdurrezzâk Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.

İslâm Öncesi Araplarda Evlilik Ritüelleri ve Aile Kurumuna Bakış

(An Overview of Marriage Rituals and Family Institution in Pre-Islamic Arabs)

İsmail METİN

Doç. Dr., Osmangazi Üniversitesi Assoc. Prof., Osmangazi University
İlahiyat Fakültesi / İslam Tarihi ve Sanatları Faculty of Theology / Department of
Anabilim Dalı Islamic History and Arts
Eskişehir | Türkiye Eskişehir | Türkiye
ismail.metin@ogu.edu.tr ORCID: 0000-0001-9456-0479

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 24/Eylül/2022 Received | 24/September/2022
Kabul Tarihi | 22/Kasım/2022 Accepted | 22/November/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

Atıf | Cite as:

METİN, İsmail. "İslâm Öncesi Araplarda Evlilik Ritüelleri ve Aile Kurumuna Bakış [An Overview of Marriage Rituals and Family Institution in Pre-Islamic Arabs]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 553-574.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1179643>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



An Overview of Marriage Rituals and Family Institution in Pre-Islamic Arabs

Abstract: The family is the most basic institution that ensures the continuity of a society. Although its content and nature have changed in the historical process, the institution of family and marriage has always been an important phenomenon for humanity. There are some rituals of marriage that differ from society to society. While the marriage rituals in some societies are as simple and ordinary as possible, in some societies they are more ostentatious and detailed. This makes marriage a prominent phenomenon with its religious, political and economic aspects. Family and marriage are also important structure for Arabs, one of the communities that have a patriarchal family formation and social life. In the pre-Islamic period, which we call the “Jāhiliyyah Period (Ignorance)”, besides the types of marriages in Mecca, the issue of what kind of tradition these marriages took place is important. Because in this period, there were many types of marriage that we cannot call marriage today. It is a matter of curiosity what these marriages are, how they are performed, and the rituals before and after marriage. In this study, we will focus on marriage rituals in pre-Islamic Arab society and the Quraysh. We will cover pre- and post-marriage rituals such as pre-marriage dating, betrothal, engagement and wedding. In pre-Islamic Jāhiliyyah Arab society, it is very difficult to claim that the family has an independent status, as tribal tradition predominates. In the Jahiliyyah Arab society, the individual is a member of the tribe to which he belongs on a tribal basis. Because in such a society, a person is more valuable in terms of being a part of a tribe rather than being a natural member of a family. The tribe itself is seen as one big family in a sense. In this period, the family generally consisted of husband, wife or spouses, their children and slaves. Kinship relations between people were mostly continued through male relatives. Since the family structure has a patriarchal character in the Jāhiliyyah society, the management and headship of the family have been given to the man within the framework of religious, political, social and economic conditions. The Quraysh established many marriage ties in order to establish and maintain inter-tribal relations, improve their relations with Mecca, and to ensure the security of trade caravans passing through their lands. The family institution, which exists in societies and finds an area of application, is directly proportional to the value given to women. Types of marriage and marriage rituals in pre-Islamic Arabs are directly related to the religious, moral and social life of the society. The Arabs, who have a patriarchal family structure, dominated by tribal understanding and struggle to survive and continue their existence on the balance of power, did not give enough value to women in their family life. Even if the name of the transactions we discussed and evaluated in our study is called marriage, it is seen that this is not the case in the types of marriage mentioned in the research. In most of these types of marriage, there have been situations where women are devalued, their human dignity is damaged and they are seen as a commodity. It is known that the value given to women gradually increased with the advent of Islam, although the subject examined is not fully addressed because it is related to the pre-Islamic period. The post-Islamic period has not been mentioned because it is outside the borders of our subject. In this study, in which the types of marriages and marriage rituals of the Period of Jāhiliyyah are briefly on the agenda, it is seen that these types of marriages overlap with the practices of Islam in some respects and contradict in others. This situation should be accepted with understanding. Because the Prophet Muhammad did not completely reject the socio-cultural structure, values and conceptions of the Arabs of the Period of Jāhiliyyah. In this context, some issues that are not contrary to the basic principles and values of Islam have been accepted. Although the common type of marriage in pre-Islamic Arab society was marriage with one woman, there was no obstacle for a man to marry more than one woman. Since the social life in Arab society is based on tribe and ‘asabiyyah, the issue of marriage has also been shaped in this context. Because one of the most determining elements of the quality of inter-tribal relations was marriage. As in societies with a patriarchal family structure, it was a priority for the girl to be married to a tribe/relative. When marriages are so important for the tribe, we witness that they are founded on specific purposes.

Keywords: History of Islam, Quraysh, The Jāhiliyyah Period (Ignorance), Marriage, Ritual.

İslam Öncesi Araplarda Evlilik Ritüelleri ve Aile Kurumuna Bakış

Öz: Aile bir toplumun devamlılığını sağlayan en temel kurumdur. Tarihi süreç içerisinde içeriği ve mahiyeti değişiklik gösterse de aile ve evlilik kurumu, insanlık için her zaman önemli bir olgu olmuştur. Toplumdan topluma farklılık arz eden evliliğin birtakım ritüelleri vardır. Bazı toplumlarda evlilik ritüelleri olabildiğince sade ve sıradan iken bazı toplumlarda daha gösterişli ve ayrıntılıdır. Bu durum, evliliği dini, siyasi ve ekonomik yönleriyle ön plana çıkan bir olgu haline getirmektedir. Aile ve evlilik, ataerkil bir aile oluşumuna sahip olan topluluklardan biri olan Araplar için de önemli bir müessesedir. Bu bağlamda, Kur'an'ın ifadesiyle "Cahiliye Dönemi" diye adlandırılan İslam öncesi dönemde Mekke'de evlilik çeşitlerinin yanı sıra bu evliliklerin ne tür bir gelenek içinde gerçekleştiği konusu da önem arz etmektedir. Zira bu dönemde, bugün adına evlilik diyemeyeceğimiz birçok nikâh türü bulunmaktaydı. Bu tür nikâhların neler olduğu ve nasıl gerçekleştirildiği konuları ile birlikte evlilik öncesi ve sonrası ritüelleri bu çalışmanın içeriğine dâhil edilmiştir. Bu çalışmada, İslam öncesi Arap toplumu ve Kureys'teki evlilik ritüelleri üzerinde duracağız. Bu bağlamda evlilik öncesi tanışma, kız isteme, nişan ve düğün gibi evlilik öncesi ve sonrası ritüelleri ele alınacaktır. İslam öncesi Cahiliye Arap toplumunda, kabile geleneği hâkim olduğu için ailenin bağımsız bir statüsü olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Cahiliye Arap toplumunda, birey, kabile esasına göre bağlı olduğu kabilenin bir üyesidir. Zira böyle bir toplumda kişi, bir ailenin doğal bir üyesi olmaktan daha çok bir kabilenin parçası olması açısından değerlidir. Kabilenin bizatihi kendisi bir anlamda büyük bir aile olarak görülmektedir. Bu dönemde aile, genel anlamda koca, eş ya da eşler, onların çocukları ve kölelerinden oluşurdu. İnsanlar arasındaki akrabalık ilişkileri daha çok erkek akrabalar yoluyla devam ederdi. Cahiliye toplumunda aile yapısı ataerkil karakterde olduğundan ailenin yönetimi ve reisliği, dini, siyasi, toplumsal ve ekonomik şartlar çerçevesinde erkeğe verilmiştir. Kureysliler, kabileler arası ilişkiler kurma ve bunu devam ettirme, Mekke ile olan ilişkilerini geliştirme ve ticaret kervanlarının onların topraklarından geçiş güvenliklerini sağlamak amacıyla çok sayıda evlilik bağı kurmuşlardır. Toplumlarda var olan ve uygulama alanı bulan aile kurumu, kadına verilen değerle doğru orantılıdır. İslam öncesi Araplarda nikâh türleri ve evlilik ritüelleri toplumun dini, ahlaki ve toplumsal yaşamı ile birebir bağlantılıdır. Ataerkil bir aile yapısına sahip olan kabile anlayışının egemen olduğu ve güç dengeleri üzerinden ayakta kalma mücadelesi veren ve varlığını devam ettiren Araplar, aile hayatında kadına yeteri kadar değer vermemiştir. Çalışmamızda ele aldığımız ve değerlendirdiğimiz işlemlerin adına nikâh denilse bile araştırmada değinilen evlilik türlerinde meselenin hiç de öyle olmadığı görülmektedir. Bu evlilik türlerinin çoğunda kadının değersizleştirildiği, insanlık onurunun zedelendiği ve adeta bir meta gibi görüldüğü durumlar ortaya çıkmıştır. İncelenen konu İslam öncesi döneme ilişkin olması nedeniyle tam olarak değinilmese de İslamiyetle birlikte kadına verilen değerler aşama aşama arttığı bilinmektedir. İslam sonrası dönem konumuz sınırları dışında kaldığı için değinilmemiştir. Cahiliye dönemi nikâh türlerinin ve evlilik ritüellerinin özetle gündeme alındığı bu çalışmada, söz konusu evlilik türlerinin İslam'ın uygulamalarıyla bazıları itibarıyla örtüştüğü, bazıları itibarıyla de çeliştiği görülmektedir. Bu durum anlayışla karşılanmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber, Cahiliye dönemi Araplarının sosyo-kültürel yapısını, değerlerini ve telakkilerini bütünüyle reddetmemiştir. Bu bağlamda İslam'ın temel esas, ilke ve değerlerine aykırı olmayan bazı hususlar kabul edilmiştir. İslam öncesi Arap toplumunda yaygın evlilik çeşidi tek kadınla evlilik olmakla birlikte bir erkeğin birden çok kadınla evlilik yürütmesine de bir engel yoktu. Arap toplumunda sosyal hayat kabile ve asabiyet üzerine kurulu olduğu için, evlilikler konusu da bu bağlamda şekillenmiştir. Çünkü kabileler arası ilişkilerin niteliğinin en belirleyici unsurlarından birisi evliliklerdir. Ataerkil aile yapısına sahip toplumlarda olduğu gibi evlenecek kızın kabile/akraba arasında evlendirilmesi öncelikli idi. Evlilikler kabile açısından bu kadar önemli olunca onların belirli amaçlar üzerine kurulduklarına şahit olmaktayız.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kureys, Cahiliye Dönemi, Evlilik, Ritüel.

Giriş

Tarih boyunca farklı toplumsal kesimlerde, evliliklerin nasıl olacağı, kimlerin kimlerle evlenebileceği, evlilik öncesi örf, adet ve geleneklerin niteliği, evlilik sonrası kadın ve erkeğin karşılıklı sorumluluklarının ne olacağı hususları çerçeve olarak belirlenmiştir. Cahiliye diye adlandırılan İslam öncesi dönemde kadınlar, sosyal statü bakımından cariyeler ve hürler olmak üzere ikiye ayrılırdı. Erkekler istedikleri sayıda kadınla evlenebilirlerdi. Hür kadınların kısmen değerli sayıldığı bu dönemde cariyeler alınır, satılır, onlara fuhuş yaptırılarak bununla ticari bir kazanç elde edilirdi.¹

Hür ve cariyelerle yapılan sözleşmelerle geleceklerini teminat altına almaya gayret gösteren Araplar, soyun bozulmaması için genellikle kabile içi evlilikleri tercih etmişlerdir. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak kardeş çocuklarının birbirleriyle evlenmeleri önemsenmiştir. Sözelimi, amcağını ile evlilik öncelikle amcaoğullarının doğal hakkı olarak görülmüştür. Bununla birlikte, bir kızın amcaoğulları varken kabile dışından başka biriyle evlendirilmesi aileler arasında düşmanlıklara ve kanlı çatışmalara giden bir süreci de beraberinde getirmiştir.²

Kabile geleneğine sınıksız bağlı kalan İslam öncesi Cahiliye Arap toplumunda ailenin bağımsız bir statüsü olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Cahiliye Arap toplumunda birey, kabile esasına göre bağlı olduğu kabilenin bir üyesidir. Zira böyle bir toplumda kişi, bir ailenin doğal bir üyesi olmaktan daha çok bir kabilenin parçası olması açısından değerlidir. Kabilenin bizatihi kendisi bir anlamda büyük bir aile olarak görülmektedir. Bu dönemde aile, genel anlamda koca, eş ya da eşler, onların çocukları ve kölelerden müteşekkildi. Akrabalık ilişkileri daha çok asabe/erkek akrabalar yoluyla devam ederdi.

Her ne kadar Cahiliye Arap toplumunun ataerkil bir yapıya sahip olduğu ifade edilse de tam olarak bunun böyle olmadığını ortaya koyan yaklaşımlar da vardır. Arapça ifadesi ile “aile” veya “kabile” manalarında kullanılan “batın” kelimesinden hareketle Arap aile yapısının anadan devam edegeldiğini ileri süren bir iddia söz konusudur. Fakat bilinen en eski dönemlerden itibaren bulunduğu coğrafya itibarıyla Arapların ataerkil bir aile yapısına sahip olduğu anlaşılmaktadır.³ O günün dünyasında kadına verilen değer ve kadının toplum içindeki konumu dikkate alındığında, ataerkil yapının ağırlıkta olması eşyanın tabiatı gereğidir. Bununla birlikte kadının toplumdan tümüyle izole edildiğini ifade etmek de çok gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır.

İslam öncesi Arap kabileleri hem yerleşik hem de göçebe hayat yaşamaktaydı. Yaşadıkları ortam genellikle çöl ve vahalardı. Buralarda sahip oldukları develeriyle birlikte konargöçer olarak

¹ Yâkut el-Hamevî, Şihabüddin Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-buldân*. (Bejrüt: Dâru's-Sâdr, 1977/1397), 5/82; Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 58-59.

² İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-ferid*, (Bejrüt: Dâru'l-İlmiyye, 1404/1983); 7/127; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 235.

³ Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/198; Arap Yarımadasında yaşam ve kabile hayatı için ayrıca bk. Hakan Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020).

çadırlarında yaşayan kimselere bedevî yani ehlü'l-bâdiye veya ehlü'l-veber denilirdi. Bunun aksine, daha çok kasaba ve köy gibi kırsal bölgelerde ve yine şehirlerde kerpiçten yapılmış evlerde yerleşik hayat yaşayan kimselere ise hadarî yani ehlü'l-meder denilmekteydi.⁴ İslam'dan önce Arabistan'da, ister bedevî/göçebe ister hadarî/yerleşik olsun, aynı soydan devam eden şahıslardan oluşan, bireylerin birbirlerine kan ve soy yoluyla bağlandıkları, ancak kabile dışına tamamen kapalı olmayan bir yapı hâkimdi. Kabilenin bireylerini hürler, köleler ve azatlılar oluşturuyordu. Kabileler, bunun alt birimi olan aileler ve bireyler arasında ahlaki anlamda uyulamalar yaygındı.⁵ Evliliklerde bu alt ve üst toplum katmanlarında özellikle denklige dikkat edilirdi. Erkeğin kendisine denk kabul edilmeyen bir kadınla evlilik yapması kadının sosyal konumunu yükseltirken, asil ve soylu bir kabileye mensup bir kızın, kendisine denk kabul edilmeyen birisiyle evlenmesi hoş karşılanmazdı. Araplar, bazen "hîlf/ittifak"⁶ yoluyla kabileyile anlaşmalı kimselerle kendi kızlarını evlendirebildikleri halde, kızlarının Arap olmayanlarla ya da kölelikten gelen herhangi bir kimse ile evlenmelerini makul karşılamazlardı.⁷

Cahiliye toplumunda aile yapısının ataerkil karakterde olduğundan ailenin yönetimi ve reisliği, dini, siyasi, toplumsal ve ekonomik şartlar çerçevesinde erkeğe verilmiştir. Kureyşliler, kabileler arası ilişkiler kurma ve bunu devam ettirme, Mekke ile olan ilişkilerini geliştirme ve ticaret kervanlarının farklı kabilelerin topraklarından geçiş güvenliklerini sağlama amacıyla çok sayıda evlilik bağı kurmuştur. Nikâh konusunda aşağıda örneklerinden söz edilecek birçok utanılacak örf ve adetlere sahip olan Cahiliye Arapları, evlenilecek kadınların sayısı konusunda oldukça geniş bir imkâna sahiptiler. Buna göre, maddi imkânı, gücü ve kuvveti yerinde olan kimselerin alacağı cariyelerin de bir sınırı yoktu. Bu bağlamda on eşi bulunan Arapların sayısı hiç de az değildi.⁸ Bazen Arap kabile reisleri, esirler arasındaki hoşlarına giden güzel kızları kendileri için seçerler ve bu konuda herhangi bir engelle de karşılaşmazlardı.⁹ Bu anlamda Cahiliye toplumunda evlilikte sayı sınırı olmadığı gibi ucu açık olmak üzere sınırsız sayıda cariyelerden de istifade etme yolu açıktı. Bu durum, genel olarak kadının sosyal ve ekonomik güçsüzlüğünden kaynaklı, erkekler nezdinde oldukça değersiz konumda olduğunun somut bir göstergesidir. Hz. Hatice örneğinde olduğu gibi bu durumdan farklı olarak, ticari hayatın içinde olan kadınlar da söz konusuydu.

⁴ Casim Avcı-Recep Şentürk, "Kabile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/30.

⁵ İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 44.

⁶ Sözlükte "antlaşma, akid ve yemin" anlamlarına gelen hîlf, terim olarak Câhiliye Arapları'nda kabilelerin veya şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade eder. Detay için bk. Nadir Özkuyumcu, "Hîlf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/29-30.

⁷ Burhaneddin Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, (Beyrût: Darü'l-Farabi, 2001), 186-190; Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 57.

⁸ Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar- Riyâd Zirikli (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 11/380; Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 124.

⁹ Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 191.

Poligami olarak bilinen çok kadınla evlilik ve kadının cinsel meta aracına dönüştürülmesi, tüm Cahiliye erkeklerinin bu yaygın geleneğe bütünüyle uyduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla bu uygulama toplumun bütün erkeklerinden ziyade bazı erkekler tarafından tercih edilen bir husus olmuştur. Bu anlamda, her toplumda tek evlilikle yetinen ve sorumlu davranan bireylerin var olduğu unutulmamalıdır.

İslam öncesi Arap toplumunda yaygın evlilik çeşidi tek kadınla evlilik olmakla birlikte, bir erkeğin birden çok kadınla evlilik yürütmesine engel olacak sosyal, siyasi, ekonomik, kanuni bir düzenleme de yoktu. Araplar arasında çok kadınla evlilik yapmak mümkündü ve bunun için kişinin orta ya da üzeri yaşta, maddi imkânları olan birisi olması gerekirdi. Çünkü evlilik her dönem olduğu gibi Araplarda da oldukça masraflı bir olguydu. Bu yüzden çok kadınla evlilik gerçekleştirmeyi isteyen kişi bunu göze almalıydı. Gençler arasında tek eşlilik yaygın iken ileri yaşlarda yukarıda belirtilen imkânlara sahip olanlar yeni evlilikler yapabiliyorlardı. Bunun temel sebeplerinden birisi olarak Araplarda çok önemli görülen erkek çocuğa sahip olma arzusu¹⁰ olduğu değerlendirilmeleri yapılmıştır.

Geniş açıdan değerlendirmeye engel teşkil edeceğinden dolayı çok kadınla evliliğin sebebini bir nedene indirgemek konunun bütüncül anlaşılmasına mani olacaktır. Meselenin daha anlaşılır olması için öncelikle kavramsal çerçevenin verilmesi ardından kız isteme ritüeli, nikâh türleri ve boşanma konusuna bakılması uygun olacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Aile ve Evlilik Kavramları

Aile denildiğinde en dar çerçevede kadın ve erkeğin birlikte kurduğu yapı anlaşılmaktadır. Başka bir anlatımla aile, toplumun en küçük yapı taşı/minyatürüdür. Bu kavram zamanla çocukları da içine alan bir anlam genişlemesine uğramıştır. Daha geniş anlamda ise aile, akrabalık ilişkileri bakımından birbirine sınıksız bağlarla bağlanan bireylerin bir araya getirdiği topluluktur. Aileyi oluşturan bireyler dönemlere, bölgelere, sosyal ve ekonomik yapıya göre değişmektedir. Geniş aile ise, bir aile reisinin liderliğinde eş, çocuklar, torunlar, gelin, damat, amca, dayı, hala ve teyze gibi bireylerden meydana gelmektedir.¹¹

Birçok tanımı yapılabilmekle birlikte aile, kan bağı/kalıtım, evlilik ve diğer yasal yollarla aralarında akrabalık bağı bulunan ve genellikle aynı mekânda yaşam süren bireylerden müteşekkil bir yapıdır. Aynı zamanda aile, bireylerin duygusal, cinsel, psikolojik, dini, sosyal ve iktisadi ihtiyaçlarının giderildiği, toplumsal uyum ve katılımın gerçekleştiği temel kurumdur.¹²

TDK'de ise aile; "Evlilik ve kan bağına dayanan, karı, koca, çocuklar, kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplum içindeki en küçük birlik; aynı soydan gelen veya aralarında akrabalık ilişkileri bulunan kimselerin tümü; aynı gaye üzerinde anlaşılan ve birlikte çalışan

¹⁰ Demircan, *Cahiliye Arapları*, 57.

¹¹ Aydın, "Aile", 2/196.

¹² Serap Nazlı, *Aile Danışmanlığı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 19.

kimselerin bütünü ya da birlikte oturan hısım ve yakınların tümü” olarak tanımlanmıştır.¹³ Evlilik, genel itibarıyla “kendine ev kurmak, bir evi olmak” anlamına gelmektedir. Bugün anladığımız “toplum kurallarına uygun olarak kadın ve erkeğin hayatlarını birleştirip beraber hayat sürmeleri” anlamını mecaz yoluyla ve anlam genişlemesi sonucunda kazanmıştır.¹⁴

1.2. Ritüel/Âdet/Gelenek

Ritüel oldukça geniş anlamlara gelen bir kavramdır. Ritüel kelimesi daha çok dini pratikleri karşılarsa da bazen âyin, gelenek, görenek, görgü, inanç, örf ve âdet anlamları için kullanılmaktadır. Bir dinin tüm törenlerini oluşturan jestler, semboller, dualar ve gelenekler tarafından belirlenen kurallar ve gelenekler dizisi anlamına gelen¹⁵ “ritüel” kavramının Latince kökünü oluşturan “rit” kelimesi “bir şey yapmak” anlamına da gelmektedir. Kavram özelleştirildiğinde, “inanınların üzerinde uzlaşarak simgesel anlam yükledikleri geleneksel uygulamalar”¹⁶ şeklinde tanımlanmaktadır.

Aile ve ritüel kavramlarını kısaca açıkladıktan sonra Araplarda evlilik ritüellerine geçmeden önce İslam öncesi Cahiliye döneminde görülen ve uygulanan nikâh türlerine göz atmak yerinde olacaktır.

2. Nikâh Çeşitleri

Sözlükte “birleştirme, bir araya getirme; evlenme, evlilik; cinsel ilişki” gibi farklı manalar ifade eden nikâh kelimesi, kavramsal olarak fıkıh terminolojisinde, şer’an belli şartlar dâhilinde aralarında evlilik engeli olmayan bir erkekle bir kadının süreli olmaksızın bir araya gelmeleridir. Bunu gerçekleştirmek için bir akit gereklidir ve bu yolla eşler arasında evlilik gerçekleşmiş olur.¹⁷

Araplarda sosyal yaşam ve statü sahibi olan kabileyi oluşturan ana yapı elbette aileydi. Bu birim birtakım nikâh türleri ile oluşmaktaydı. Bu bağlamda, Cahiliye Araplarında birçok nikâh çeşidi bulunmaktaydı. Bugün bunların çoğunu nikâh olarak adlandırmak oldukça güç olsa da Kureyş kabilesinin de içinde bulunduğu toplumsal kesimde aşağıdaki nikâh türlerini veya toplumun tepkisinden kaçınmak için üretilen birliktelik türlerini görmek mümkündür. Bu tür uygulamaların nikâh olarak adlandırılmasının doğru olmayacağını belirtmemizin ana sebebi Cahiliyede fuhuş türü alışkanlıkların yaygın olmasındandır. Özellikle esir alınan kadınlar ve cariyeler zorla fuhuşa yönlendirilir ve bunun üzerinden ticari gelir elde edilirdi. Cahiliye dönemi evliliklerinde erkekle kadını birbirine bağlayan nikâhın dini bir boyutu olmadığından, kadınlar

¹³ Güncel Türkçe Sözlük, “Aile” (Erişim: 10 Mayıs 2022).

¹⁴ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), 251.

¹⁵ Dictionnaire de Français, “Rituel” (Erişim: 10 Mayıs 2022).

¹⁶ Hakan Olgun, “İbadet, Ritüel ve Kurban”, *Milel ve Nihal* 13/2 (2016), 84.

¹⁷ Fahrettin Atar, “Nikâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112.

ancak çocuk dünyaya getirdikten sonra aileye dâhil edilirdi.¹⁸ Bu yüzden, aşağıda değinilecek bu tür nikâh türleri aileyi oluşturan sağlıklı bir yapının ortaya çıkmasına engel teşkil etmekteydi.¹⁹

Arapların evliliklerde genellikle tercihleri bakirelerle evlenmek şeklindeydi. Gençlerin kendilerinden yaşça büyük ve dul kadınlarla evlilikleri hoş karşılanmazdı. Bu tür evlilikleri “cinsel yönden yetersizlik” ve “dul kadının malına sahip olmak” için yapılan evlilikler olarak görür ve bu durumu ayıplarlardı. Bundan dolayı bir kızın bakire olmaması evlilik için çok büyük bir problem olarak görülürdü. Bu durumda kızın ailesi toplum tarafından kınanır ve sonunda bu meselenin çözümü olarak aile tarafından kız öldürülürdü.²⁰ Kadının cinsel meta olarak görüldüğü, sahih aklın uygun görmediği şekillerde çok evliliğin normal sayıldığı bir zihniyetin, bakireliğe bu denli değer atfetmesi son derece düşündürücü olmalıdır.

Arapların İslam öncesi evlilikleri ve nasıl bir aile yapısına sahip olduklarına dair fikir vermesi açısından belli başlı nikâh çeşitlerine değinmek gerekir. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu tür nikâh çeşitleri tam bir aile yapısı oluşturmada son derece yetersiz ve sakıncalıdır. Arapların içinde bulunduğu toplumsal yaşam tarzı ve kabile anlayışına dayalı sosyal statüleri bu tür birliktelikler doğurmuştur. Hz. Âişe, bir kısmı ileride ayrıntılı anlatılacak olan dört çeşit Cahiliye nikâhını şu şekilde sıralamaktadır:

a. Bunlardan ilki, bugün insanların uyguladıkları yaygın olan nikâhtır. Kişi, birisinden kızını veya velisi bulunduğu kızı ister, mehrini verir ve sonra onunla evlenirdi.

b. İkinci nikâh türüne göre kişi, hanımı hayızdan temizlenince, “Falancaya git, ondan hamilelik talep et!” der ve hanımını ona gönderirdi. Kadının o yabancı erkekte hamile kaldığı anlaşılınca kadar kocası ondan uzak durur, temasta bulunmazdı. O adamdan hamileliği açıklık kazanınca, kocası dilerse onunla beraber olurdu. Adam buna asil bir evlat sahibi olmak için başvururdu. Buna “istibdâ nikâhı” denilirdi.

c. Üçüncü bir nikâh çeşidi şöyleydi: On kişiden az bir grup toplanır, bir kadının yanına girerler ve hepsi de onunla ilişkiye girerlerdi. Kadın hamile kalıp doğum yaparsa, doğumdan birkaç gün sonra kadın hepsini çağırırdı. Hiçbiri bu davete icabet etmekten kaçınmaz, kadının yanına giderdi. Kadın onlara, “Olanları biliyorsunuz. İşte şimdi doğum yaptım. Ey falan çocuk senindir” der ve çocuğu bunlardan dilediğine nispet ederdi. Adamın buna itiraz etmeye hakkı yoktu.

d. Dördüncü nikâh çeşidi ise şu şekildeydi: Çok sayıda insan toplanıp bir kadının yanına girerlerdi. Kadın gelenlerden hiçbirine itiraz edemezdi. Bu kadınlar fahişe idi. Kapılarının üzerine bayraklar dikerlerdi. Bu kadınlarla beraber olmayı arzu eden herkes bunların yanına girebilirdi. Bunlardan biri hamile kaldığı takdirde, çocuğunu doğurduğu zaman, o adamlar kadının yanında toplanırlar ve kâifler çağırırlardı. Kâifler bu çocuğun, onlardan hangisine ait olduğunu söylerse

¹⁸ Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 116-117.

¹⁹ Bk. Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 186-200.

²⁰ Apak, *Arap Toplumunu*, 240.

çocuk o adama nispet edilir ve onun çocuğu olarak çağrılırdı. Adam bunu reddedemezdi. Muhammed (s.a.s.) hak ile gönderilince, bütün Cahiliye nikâhlarını yasakladı. Sadece insanların bugün tatbik etmekte olduğu nikâhı bıraktı.²¹

Arapların genelinde görülen bu nikâh türleri Arapların en uğrak mekânları olan Mekke'yi ve buranın hâkimi olan Kureyş'i de etkilemiştir. Toplumun genelinde var olan uygulamaların örneklerini Kureyş'te de görmek mümkündür. Bunları genel hatlarıyla şöyle inceleyebiliriz:

2.1. Bu'ûle Nikâhı

Kelime olarak "malik, efendi, sahip"²² anlamlarına gelen bu'ûle kelimesi, terim olarak daha çok kadının efendisi anlamında "koca" kavramı için kullanılmıştır. Genellikle Sâmi topluluklarda bilinen ve Cahiliye devrinde de var olan farklı evlilik şekilleri vardı. Toplum içinde yaygın olan evlilik şekli ise bugün uygulanagelen sahih/bu'ûlet nikâhı ile gerçekleştirilen evliliklerdir. Bu evliliğe göre kişi evlenmek istediği kızı velisi statüsündeki babası, erkek kardeşi, amcası ya da amcasının oğullarından birinden isterdi. Sonrasında erkeğin bu evlilik evlilik isteğini kızın akrabalarına söyler, yakınları da razı olurlarsa belli bir mehir karşılığında nikâh sözleşmesi gerçekleştirilirdi. Gerçek anlamda evlilik diyebileceğimiz bu'ûlet nikâhı, tarihten bugüne birçok toplumda halen devam eden bir evlilik türüdür.²³ Bu'ûlet nikâhı İslam'ın nikâh anlayışına da uygun bir nikâh türüdür. Benzer örneklerini Kureyş'te de görmek mümkündür.

2.2. Taaddüd-i Zevcât/Poligami Nikâhı

Bu nikâh türü, İslam öncesinde bir erkeğin sınırlama olmadan birçok kadınla evlenmesidir. Aynı anda bir eşten daha fazlasının olmasıdır. Bir kadının birçok erkekle evlenmesinin tam tersidir. Hatta bir erkeğin hür, köle ve esirlerden oluşan sayısız kadınla birlikte olmasıdır. Cahiliye döneminin son zamanlarında bu evlilik türü oldukça yaygındı.²⁴

2.3. Mut'a Nikâhı

Kelime olarak, "Menfaat, faydalanma" gibi anlamlarına gelen mut'a/mit'a, fıkhî talâk, nikâh ve hac kelimeleri gibi farklı manalarda kullanılmaktadır. Mut'atü'n-nikâh terkibi, süreli şekilde olan bir evlilik çeşidini ifade etmektedir. Mut'a evliliği, geçmişte ve günümüzde farklı kültür ve coğrafyalarda birbirine benzemeyen şekillerde varlığına rastlanan geçici evlilik uygulamalarının bir çeşididir. Bu nikâh çeşidi, İslam'ın ortaya çıkışı esnasında Arap toplum yapısında da var olan bir uygulamaydı.²⁵ Bu nikâh türünde kadın kendi kabilesinde kalır, kocasına bir mızrak ile bir çadır

²¹ Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Takiyyuddin en-Nedvî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011, "Nikâh", 36; Adnan Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyanet İlmî Dergi* 49/ 3 (Eylül 2013), 28.

²² İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*. (İran/Kum: Neşrî Edebi'l-Havze, 1985), "Bgl", 11/ 57-58.

²³ Elif Kübra Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evliliklerin İslâm Hukukuna Yansımaları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38.

²⁴ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-arab kable'l-islâm*, (Beyrût: y.y., 1994), 5/256.

²⁵ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 5/536-537; İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174.

verirdi. Bu evlilik sonucu meydana gelen çocuklar genellikle kadına nispet edilir ve ona ait olurdu. Bunun için doğan çocuklar “falanca kadının çocukları” diye anılırlardı.²⁶

Kadın, mut'a uygulamasını bitirmek istediği zaman, öncelikle bulunduğu çadırın giriş yönünü tersine çevirir, kocası da bu durumda yapması gereken şeyi anlar ve kendi kabilesine geri dönerdi.²⁷ Evlilik ve kadın onuruna uygun olmayan bu tür bir birlikteliğin; psiko-sosyal problemlere kapı araladığı ve evliliğin asıl gayesi olan neslin devamının sağlıklı bir şekilde yürütmesine aykırı olduğu görülmektedir. Mut'a nikâhının, Ehl-i sünnet âlimlerince meşru görülmesi de Şîî fikhında teorik ve pratikte uygulama alanı bulduğundan söz edilebilir.

2.4. İstibdâ' Nikâhı

Cahiliye Araplarında kabile hayatında önemli olan güç ve kuvvete dayalı yaşam tarzının bir sonucu olarak ortaya çıkan istibdâ' nikâhı, insan yaratılış ve fitratına tamamen aykırı bir uygulamadır.²⁸ Adı nikâh olsa da bu tür ilişkiler şu şekilde olurdu: Bir Arap eşini, o dönemin cömertliğiyle meşhur, mertlik ve yiğitlik gibi özelliklere sahip önde gelen bir kabilenin ileri gelenine gönderirdi. Kadın o kabile reisinden hamile kalıncaya kadar onunla evlilik hayatı yaşardı. Burada asıl amaç ailenin, güçlü olan kabilenin yukarıda açıklanan özelliklere sahip bu reisi gibi soylu ve kişilik özellikli bir çocuğa sahip olmasıydı. Bu nikâh çeşidinin diğer adı da “Nikâhu'l-istihzâ” olarak adlandırılır.²⁹ İstibdâ' nikâhında kendisinden faydalanılan kişiler kahramanlık, yiğitlik, cömertlik ya da bir başka üstün özelliklerle toplum içerisinde belirgin hale gelmiş saygın kişilerdi.³⁰ Kadın hamile kalıncaya kadar kocasıyla ilişkide bulunmazdı.³¹

Böyle bir evlenme türünün, insan fitratına ve onuruna uygun düşmediği ifade edilmelidir. İnsanın eş olarak seçtiği kadını, soylu bir erkekten çocuk doğurma gibi abes bir gerekçeyle bir başka erkekle paylaşması, evliliğin mahiyeti gereği kadın-erkek birlikteliğinin özüne ve ruhuna oldukça tezat bir uygulamadır. Kureyş kabilesinde maddî anlamda bölünmeler olsa da aristokratik bir yapının olmayışı ve Kâbe'nin ehli olmaları sebebiyle bu tür bir eyleme maruz kalmadıklarını söyleyebiliriz.

2.5. Hıdn Nikâhı

İslam öncesi Cahiliye döneminde geçerli olan Hıdn nikâhı, açıktan açığa zina yapmaktan çekinen bir erkek veya kadının, dost hayatı yaşamasıdır. Bunun için de ilişkinin gizli sürdürülmesi önem arz etmekteydi. Hıdn nikâhı uygulaması genellikle hür kadınların tercih ettiği bir nikâh

²⁶ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 122; Apak, *Arap Toplumunu*, 237.

²⁷ Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 124.

²⁸ Buhârî, “Nikâh”, 37.

²⁹ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 5/538; Ahmet Acarlıoğlu, “Câhiliye'den İslâm'a Evlenme”, *İlahiyat Akademi* 11 (2020), 112; Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 127.

³⁰ Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, 5/538- 539; Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 127.

³¹ Meydânî, *Mecmaü'l-Emsâl*, tah. Muhammed Fadl İbrahim, (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî, 1978), 1/63; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali *Fethu'l-bârî*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/85; Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 122; Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 192; Apak, *Arap Toplumunu*, 237.

çeydiydi. Çünkü açıktan zina yapmak cariyeler için ayıp sayılmasa da o günkü toplum içinde hür kadınlar için ayıp sayılan bir durumdu. Farklı bir anlayışın hüküm sürdüğü Cahiliye devrinde açıktan yapılan zina ayıp sayılırken gizli yapılan zina ise zina olarak kabul edilmemekteydi. Bu durum toplum tarafından da ayıp karşılanmamaktaydı.³² Bu tür ilişkinin elbette bir evlilik olarak görülmesi söz konusu değildir ve Kur'an'da bu şekilde bir beraberlik yasaklanmıştır.³³

2.6. Şiğâr Nikâhı

Şiğâr; sözlükte “kaldırmak, boş ve tenha olmak” anlamlarına gelmektedir. Cahiliye döneminde iki erkeğin kendi velâyetlerinde bulunan kadınlarla karşılıklı olarak evlenmesidir. Bu evlilik türünde mehir olmazdı. Bu nikâhta mehir açısından bir belirsizlik olduğu için söz konusu akdin bu şekilde adlandırıldığı belirtilir. Günümüz dünyasında genellikle ekonomik bakımdan zayıf bazı Müslüman ülkelerde ve bazı bölgelerde bu çeşit evlilik çeşidine rastlanmaktadır. Bununla amaçlanan daha çok başlık parası sorununu aşmaktır.³⁴ Bir çeşit trampa nikâhı olan bu evlilik çeşidinin kadının onur ve şerefine ayaklar altına aldığı bir gerçektir. Çünkü bu nikâh çeşidinde kadın, alınan kadının yerine, alınan kadın ise verilen kadının yerine mehir yani “mal” olarak değiştirilmektedir.³⁵ Fârisî gelenekte oldukça yaygın olan değiş-tokuş şeklindeki bu uygulama daha sonra Araplara da sirayet etmiştir.³⁶ Tüccarlıkla meşhur olan Kureyş kabilesinde de benzer nikâh türünden söz edilebilir.

2.7. Makt Nikâhı

Araplar kendilerine kızlarını, annelerini, kız kardeşlerini, hala ve teyzelerini nikâhlanmazlardı. Fakat babaları öldükten sonra dul kalmış olan eşlerini alırlardı.³⁷ Araplar bazen iki kız kardeşi bir nikâhta bulundururdu. Mesela Ebû Uhayla Saîd b. el-Âs b. Ümeyye, el-Muğîre b. Abdullah b. Ömer b. Mahzûm'un kızları Safiyye ile Hind'i nikâhına almıştı.³⁸ Bu uygulama Cahiliye Araplarında bilinen bir nikâh türü olan ve nikâhların en çirkin ve insanlık dışı uygulamalarından biriydi. Bu nikâhın diğer ismi Nikâhu'd-dîzân'dır.³⁹ Bu uygulamaya göre, Cahiliyede bir adam öldüğünde babasının bütün haklarını ve malını miras olarak alan büyük oğlu, onun hanımını yani üvey annesini de sahiplenirdi. Bir adamın hanımını boşaması ya da adamın ölmesi halinde onun oğlu, oğlu yoksa bir erkek yakını, elbisesini üvey annesinin üzerine atardı. Bu durum onu sahiplendiğine

³² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5: 545- 546; Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evlilikler*, 39; Apak, *Arap Toplumu*, 237.

³³ “...Gayri meşrû ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşrû bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar -mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir...” (Mâide, 5/5.)

³⁴ Hasan Güleç, “Şiğâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/142.

³⁵ Apak, *Arap Toplumu*, 237.

³⁶ Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evlilikler*, 40.

³⁷ İbn Habîb, Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muhabber, Arap Kültürü*, çev. Adem Apak - İsmail Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 232.

³⁸ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 233. Bk. Yüksel, Mücahit. “Kureyş'in Batınlarından Benî Mahzûm ve Tarihi Süreçteki Konumu”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* / 13 (Temmuz 2022): 35-60.

³⁹ Üvey annesini alan kimseye de “Dayzen” denilirdi. Arapların ünlülerinden Eş'as b. Kays, Muayt, Kinâne b. Huzeyme ve Ebû Amr b. Ümeyye'nin Dayzen oldukları rivayert edilmektedir. Bk. Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 124.

dair bir davranış şekliydi. Böylece herhangi bir mehir vermeden üvey annesini kendisine nikâhlardı. Bu tür bir nikâh sonucu doğan çocuğa “maktî” denilirdi. Makt nikâhı her ne kadar Cahiliye Araplarında yaygın olsa da bu uygulamayı onaylamayan, bundan nefret eden ve bu işi insanlık dışı iğrenç bir durum olarak gören kişiler de vardı.⁴⁰

İslam öncesinde, Medineliler arasında üvey annelerle evlenme âdetinin bağlayıcı, Kureyşliler arasında ise rızaya dayalı olduğu rivayet edilmiştir.⁴¹ Kureyşlilere göre velinin geride kalan bu kadını sahiplenmesi mübah/isteğe bağlı olduğu halde, Evs ve Hazreclilere göre mecburi idi. Bu durumda kadın, eğer hızlı davranır ve kendi kabilesine katılabilirse hürriyetine kavuşurdu.⁴²

Bu tür nikâh çeşidinin birçok olumsuz sonucu söz konusuydu. Her şeyden önce bu evlilik, üvey annesiyle evlilik yapan çocuğun ölen babasından nefret etmesi sonucunu doğururdu. Çünkü Arap geleneğinde genelde bir kadınla sonradan evlilik kuran biri, o kadının ilk kocasından nefret ederdi. Söz konusu nikâhın “nefret evliliği” olarak isimlendirilmesinden hareketle, bu nikâhın hem evlatlık hem de üvey anne için arzu edilebilir bir durum olmadığı görülecektir. Fakat özellikle kadınların toplumsal baskı altında böyle bir sıkıntıya maruz kaldıkları anlaşılmaktadır.⁴³

2.8. Raht Nikâhı

Cahiliye döneminde uygulanan ve insan fitratına uygun olmayan başka bir evlilik türü de raht nikâhıdır. Bu ilişki türünde, sayıları on kişiden çok olmayan bir grup erkek tek bir kadınla birlikte olurdu. Sonrasında kadın beraber ilişki içerisinde olduğu erkeklerden birinden hamile kalıp bir çocuk dünyaya getirirdi. Bu durumda, beraber olduğu erkeklerin hepsine de haber gönderirdi. Kadınla beraber olan herkes hemen gelirdi. Böyle bir durumda, bu kimselerden hiçbiri gelmekten imtina edemezdi. Kadın ise gelen kimselere “Yaptığınız işi biliyorsunuz, ben bir çocuk dünyaya getirdim ve bu çocuk falan kişinin oğludur” diyerek erkeklerden daha çok sevdiği birisine çocuğun babası olduğu nispetinde bulunurdu. Böylece, kendisine çocuk nispet edilen kişi ise doğan bu çocuğu kabul etmek zorunda kalırdı.⁴⁴ Etik ve değerler sistemi perspektifinden bakıldığında böyle bir evlilik türünün insan onuruna yakışmadığı son derece açıktır.

2.9. Biğâ' Nikâhı

Ücret karşılığı bir kadının isteyen herkesle birlikte olmasına biğâ' nikâhı denir. İslam öncesi Cahiliye döneminde var olan bir tür zina uygulamasıdır.⁴⁵ Bu tür kadınlar, kendileriyle irtibatta olanlara işaret olsun diye evlerinin kapılarına birtakım belirleyici bayraklar asarlardı. Genellikle

⁴⁰ Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetül-ereb fi finûni'l-edeb*, (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423), 3/120; Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed, *Ravdâ'l-unûf*, thk. Abdurrahman el-Vekil, (Beyrut: Daru İhyaü't-Turasi'l-Arabi, 1412), 1/432; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 5/534; Apak, *Arap Toplumunu*, 237.

⁴¹ Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 124; Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evlilikler*, 41.

⁴² Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 123.

⁴³ Mustafa Harun Kıyık, “Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: “Nikâhu'l-Makt”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 362.

⁴⁴ Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evlilikler*, 43; Apak, *Arap Toplumunu*, 236.

⁴⁵ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 200.

her gelen erkeği kabul ederlerdi.⁴⁶ Kadın ilişki sonrasında hamile kalıp doğurduğu zaman erkekler kadının yanında toplanırlardı. Adına “kâif” denilen bir bilirkişi çağrılarak çocuğun kime ait olduğunu tespit etmeye çalışırdı. Bilirkişi gözlemleri sonucu doğan çocuğu kadının ilişki kurduğu bu erkeklerden hangisine benzetirse çocuk doğal olarak onun sayılırdı. Çocuğun kendisine aitliğine karar verilen kişi ise artık çocuğu kabulden kaçınamaz ve evlat olarak alırdı.⁴⁷

2.10. Zevâk Nikâhı

Bu nikâh hiçbir kayıt ve şart olmadan gerçekleşirdi. Şayet tarafların birinde lezzet, şevk, meyil ve istek olmazsa iki taraftan birisi bitirmek istediğinde kendiliğinden de biterdi. Ümmü Hârîce isimli kadın hakkındaki rivayet şöyledir: O yirmi farklı kabileden farklı babalardan olan kırktan fazla erkek ile beraber olmuştur. Nişanlanmak isteyen birisi gelip “Nişanladım” dediğinde kadın “Nikâhlardım” derdi. Onun evliliğin hızı “Ümmü Harice’nin nikâhından daha hızlı” şeklinde darb-ı mesele dönüşmüştür.⁴⁸

2.11. Mudâmede

Evli olan bir kadının bir veya iki kişiden fazla erkek ile arkadaşlık sürdürmesi ve birlikte olmasıdır. Cahiliye döneminde bir kadının kocasından başka birisiyle ilişkiye girmesine Mudâmede denilirdi. Bu yönteme fakir kabilelerin kadınları kurak yıllarda başvururdu. Bu kabilelerin kadınları genel çarşıya gitmek zorunda kalırlardı. Özellikle zengin bir adamla beraber olmak için Ukaz çarşısına giderlerdi.⁴⁹ Bir rivayete göre meşhur şair Hansâ’nın kardeşi Muaviye b. Amr bir mevsimde Ukaz çarşısına geldi. Ukaz’da yürürken Esmâülmeriyye isimli güzel bir kadını gördü. Muaviye kadının kötü yola düştüğünü zannetti. Birlikte olmak için davet etti. Kadın reddedip “Bilmiyor musun ben Arapların efendisi Haşim b. Harmele’nin yanındayım.” dediğinde Muaviye: “Senin güzelliğin onunla çarpışmaya değer.” şeklinde beyanda bulunmuştur.⁵⁰

2.12. Sebî Evliliği

Zaferi elde eden savaşçıların, mağlup olanların hanımları üzerinde sahip olduğu haklarıdır. Bu evlilikte kadının veya ailesinin rızası söz konusu olmadığı gibi mehir de olmazdı.⁵¹ Kazanan taraf kadını ele geçirdiğinde fidye vererek kadın kurtulmadıysa veya yenilen kavim kızlarını zorla alamıyorlarsa evlilik gerçekleşirdi. Kazanan taraf fal oku çeker gibi kadınları kendi aralarında dağıtırlardı. Farazdak bu konuda şunu söylemiştir:

“Özgür olarak çıktılar güçlü savaştılar,
Ancak üzerlerine ok çekildi.”⁵²

⁴⁶ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 123.

⁴⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 340; Türkmen, *Cahiliye ve Asr-ı Saadetteki Evlilikler*, 43;

⁴⁸ Zebîdî, Muhammed Murteza el- Hüseyini, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l- Kâmûs'*, Thk. Mustafa 'Acâzî, (Kuveyt: Mektebetü'l-hükûmeti'-Kuveyt 1389/1969),1/237; Meydânî, *Mecmaü'l-Emsâl*, 1/306.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/ 254; Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, 2/406.

⁵⁰ Dellû, *Ceziretü'l-'Arab kable'l-'İslâm*, 195.

⁵¹ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-'Câhiliyye*, (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'yîn,1984), 156.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/251.

Burada maddeler halinde sıralanan nikâh türlerinin çoğunun İslam inanç ve aile sistemiyle bağdaşmadığı görülmektedir. Bu durumda, Cahiliyedeki evlilik çeşitleri ile İslam sonrası evlilik kurumunun önemli değişikliklere uğradığı söylenebilir. Yukarıda kısaca değinilen nikâh türlerindeki mehir uygulamasının olup olmaması, bir mal gibi karşılıklı değişim, kişinin ölümünden sonra dul kalan kadınla çocuklardan birinin evlenmesi, geçici süre ile nikâh, birçok erkekle evlilik ve ortak eş gibi uygulamalar İslam'ın kesin bir dille ve aksinin mümkün olamayacağı açıklıkta yasakladığı durumlardır. Bu tür evliliklerde, kadının onurunun, kişilik ve saygınlığının korunamadığı, aksine cinsel bir meta olarak görülmesi gibi son derece yanlış pratikler söz konusudur.

Eleştiri kültüründen sakınmak için üretilen bu nikâh türlerinin hepsinin aynı oranda yaygın olduğunu düşünmek yanlış olur. Zira bunların birçoğu Cahiliye kültüründen beslenerek sonradan ortaya çıkmış uygulamalardır. Ancak nikâhta asıl olan meşruiyeti ve en yaygını Sâmi ulusları arasında kabul gören Bu'ûle nikâhıydı.

3. Evlilik Ritüelleri

Her ne kadar yukarıda Cahiliye dönemindeki birçok nikâh türünden bahsedilse de bunların çoğu "aile oluşturacak sağlıklı bir evlilik" türlerinden biri olarak kabul edilemez. Bu tür uygulamalarda belirsiz ve sayı sınırı olmayan nikâh çeşitleri olsa da aslında Arap toplumunda yaygın olan evlilik türü tek kadınla evlilikti.

Cahiliye dönemindeki evlilik ritüelleri ile İslam'dan sonraki evlilik ritüelleri arasında genel anlamda fark olmasa da⁵³ evliliğin muhtevasında birçok farklılık ve sınırlamaların olduğu görülecektir. Buna örnek olarak eşlerin sayısının sınırlanması, bazı kişilerle evliliğin yasaklanması, kadının hakkını koruyan düzenlemelerin yapılması ve miras konusundaki düzenlemelerin yapılması gösterilebilir.

3.1. Kız İsteme ve Nişanlılık

İslam öncesi Arap toplumunda evlenmek istenilen kız belirlendikten sonra, genellikle kadınların aracılık yaptığı ön görüşmeler yapılır. Sonrasında kız istemenin resmi olarak yapılması aşamasına gelinirdi. Bu süreçte kadının ailesi aktif olarak devrede olurdu. Cahiliye döneminde ve daha sonra Hz. Peygamber döneminde kız babasından, babası yoksa velisi olan kardeşi, amcası ya da amcasının oğlundan istenirdi. Bu amaçla yakınların davet edildiği bir toplantı gerçekleştirilirdi. Erkeğin yakınlarından ailenin büyüğü ve hitabeti iyi olan biri ziyaretlerinin amacını anlatır, erkeğin iyi meziyetlerinden söz eder, bu evliliğin hayırlı olacağını söylerdi. Ardından kadının bir yakını, onu övücü bir konuşma yapardı. Kız isteme töreninde misafirlere mevsimine göre o güne mahsus olarak hazırlanan yiyecek ve içecekler ikram edilirdi. Bu toplantı ile birlikte erkek ile kadının evliliği resmîyet kazanmış olurdu. Bu isteme ve kabul, aynı zamanda nikâhın akdi anlamına gelirdi.⁵⁴

⁵³ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 116.

⁵⁴ Adnan Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 22.

İslam öncesi Arap toplumunda günümüzde olan evliliğe hazırlanma ve eşlerin birbirini daha yakından tanıma dönemi diye adlandırılan bir nişanlılık dönemi uygulaması yoktur. Ailesinden istenen kız, makul bir hazırlık süresinden sonra evleneceği erkeğin evine götürülürdü. Bu hazırlık süresi uzun zaman almazdı. Böylece oldukça sade bir törenle, evlilik akdi gerçekleşmiş olurdu.⁵⁵

Kız isteme, evlilik öncesi eşlerin tanışmasına imkân vermesi ve birbirlerini tanınması açısından önemli bir ritüeldir. Türkçede söz veya nişan olarak ifade edilen kelime Arapçada kız isteme anlamındaki “Hıtbe” kelimesine karşılık gelir. Kız isteme ritüelinin gerçekleşmesi için öncelikle damadın velisi, gelin adayının velisine giderdi. Böylece kız isteme gerçekleşirdi. Burada bahsedilen veli bizzat kızın babası olabileceği gibi babanın yokluğu/olmaması durumunda onun tarafından bir akrabası da olabilmekteydi.⁵⁶

Cahiliye döneminde erkekle kadının evlenmesinde farklı ritüeller söz konusuydu. Bunların en çok bilinen türü nikâhtı. İsteme aşamasında kız öncelikle babasından veya erkek kardeşinden istenirdi. Fakat bunlar yoksa diğer yakın akrabaları olan amcası veya amcaoğulları tarafından istenirdi. Kızı isteyen taraf iki aile arasındaki denklige vurgu yaparak kız isteme aşamasına geçerdi. Olumlu bir cevap verilmesi durumunda kızın “bedel-i bîd’i” yani mehiri belirlenirdi. Bundan sonra kızın taliplisi olan erkek kendi kabilesinden ise velisi bu kıza birtakım tavsiyelerde bulunurdu. Bu çerçevede ondan çocuk sahibi olup kabilenin sayısını ve itibarını artırmasını isterdi. Kız kendi kabilesi dışında başka bir kabileye gidecek ise velisi bu defa iyi geçinmesini tavsiye etmekle birlikte, erkek çocuk doğurup karşı kabilenin sayısını çoğaltmamasını talep ederdi.⁵⁷ Araplarda bazen kızı isteyen kişi önemli olmaz, baba kızını kendi istediği biriyle evlendirme hakkını kendinde görürdü. Kızlarının gönülden rızasını dikkate alan olduğu gibi o günkü toplum şartlarında bunu hiç dikkate almayan kimseler de olurdu.⁵⁸

Hz. Peygamber’in ilk evliliği olan Hz. Hatice ile evliliği, İslam öncesi meşru görülen evlilik ritüellerine göre gerçekleşmiştir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Hz. Hatice’nin kervanında bir dönem çalışmıştır. Bu çalışma süresinde Hz. Hatice, Hz. Peygamber’in doğruluğuna, güvenilirliğine ve dürüstlüğüne şahit olmuştur. Bunun gibi birtakım güzel özelliği Hz. Hatice’nin dikkatinden kaçmamış ve ona aracılıkla evlilik teklifi götürmüştür. Bu evliliğe, Hz. Hatice’nin arkadaşlarından Nefise bt. Ümeyye/Münye’nin aracılık ettiği söylenmektedir.⁵⁹ Hz. Peygamber ise kendisine yapılan bu evlilik teklifini amcaları ile istişare etmiş ve istişare sonunda bu teklifi kabul etmiştir. Günümüzde geldiğinde nikâh kıyılmış ve Hz. Peygamber, Hz. Hatice’nin evine taşınmıştır.

Kız isteme ritüellerinde Cahiliye döneminde var olan bazı uygulamaların İslam’ın gelişiyle birlikte birtakım uygulama farklılıklarına uğradığı görülmektedir. Cahiliye devrinde genellikle

⁵⁵ Demircan, *Cahiliyeden İslâm’a Kadın ve Aile*, 22.

⁵⁶ Acarlıoğlu, “Câhiliye’den İslâm’a Evlenme”, 104.

⁵⁷ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, 122.

⁵⁸ Demircan, *Cahiliye Arapları*, 56.

⁵⁹ İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 1/109.

nikâh hemen kız istenirken kıyılırdı. Nikâh esnasında kız ve erkek tarafından birer kişi olmak üzere bu evliliğin önemini ve evlenecek kişilerin becerilerini anlatan konuşmalar yapardı. Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile olan evliliği de bu şekilde meydana gelmiştir. Hz. Peygamber döneminde nikâh genellikle kızın velisinden istenmesi ile başlar ve kızın velisinin kabulü ile şahitler nezaretinde gerçekleştirilirdi.⁶⁰

İslam'dan önce kız isteme konusunda öncelikle kızın gönlünün alınması konusu gündeme pek gelmezdi. Cahiliyede baba kızını, kızın isteğini pek nazara almadan herhangi biri ile evlendirebilirdi. Bu anlamda, kızın istekleri çok da dikkate alınmazdı. Mesela genç bir kızı yaşlı bir adam isteyebilir ve yaş farkı konusu çok fazla önemsenmezdi. Erkek tarafı bir kızı ister, damat adayının babası veya dedesi ya da yakın akrabası, aracı olarak gider ve kızı isterdi. Bu ritüelde kendisine evlilik teklif edilen kıza "hitbe" denilirdi.⁶¹ Cahiliye döneminde geçerli olan hitbe kavramı İslam fıkhihinde yer almış ve uygulama alanı da bulmuştur.⁶² Ataerkil aile yapısına sahip bir toplum olan Araplarda evlenecek kızın isteklerinin kayda değer bulunmaması elbette normal bir durumdur.

3.2. Mehir

Ücret anlamına gelen mehir/mehr, fıkıh terminolojisinde evlilik aşamasında ödenen mal ve parayı ifade eder. Evlilik anında veya evlilik öncesinde damat adayının kıza veya kız tarafına belirli bir miktarda para yahut mal vermesi şeklindeki uygulamanın çeşitli kültürlerde de olan oldukça eskiye dayanan bir geçmişi vardır. Mesela İslam öncesi Yahudilikte ve müşriklerde de erkek tarafının kadına mehir vermesi gerektiğine dair bir uygulamanın var olduğu bilinmektedir.⁶³

İslam öncesi Cahiliye Arap toplumunda mehir uygulaması evliliğin temel esaslarından biri olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı evlilik ritüeli ancak mehir ödendiğinde anlam kazanırdı. Böyle bir ödeme gerçekleşmediği durumda evlilik nikâhsız bir arada yaşama olarak görülürdü. Bu durum ise utanç verici olarak kabul edilirdi. Mehirsiz evlenme ayıp sayılır, mehirsiz evlenen hür kadın bir cariye olarak kabul edilirdi.⁶⁴ Nitekim meşhur Arap şairlerinden Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî (ö. 614) kıssasında kendisine mehir ödenmeden evlendirilmiş kadınların durumu için bu tür evlilikler onur kırıcı olarak nitelendirilmektedir. Cahiliye toplumunda mehir genellikle evlenecek kızın babasına veya velisine ödenirdi. Evlenen kadınlar ise mehirden herhangi bir pay alamazlardı. Nişanlılık döneminde kıza verilen bazı hediyeler ise "sadak" ismiyle anılırdı. İslam'ın gelişi ile birlikte Cahiliyede mehirin bir kısmının bizzat evlenecek kadına verilmeye başlandığı görülmektedir.⁶⁵

⁶⁰ Adnan Demircan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İSTEM 2* (2003), 28.

⁶¹ Fatma Kara, *Cahiliye Nikâhları ve Cahiliye Nikâhlarının Günümüzdeki Tezahürleri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 78; Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2011), 261.

⁶² Halil İbrahim Acar, "Nişan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/152-154.

⁶³ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 117.

⁶⁴ Apak, *Arap toplumu*, 242.

⁶⁵ Mehmet Akif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389.

İslam hukukunda evlilik aşamasında erkeğin eşine verdiği veya vermeyi garanti ettiği, maddi değeri olan eşyadan veya paradan ibaret olan mehirin büyük bir kısmı kadına aittir.⁶⁶ Kadının mehirinde kocası dâhil olmak üzere hiç kimse hak iddia edemezdi. Kadın, diğer mallarında olduğu gibi mehirinde de her çeşit tasarrufta bulunabilirdi.⁶⁷ Mehir uygulaması, evlilik işleminin Araplar arasında bir alım-satım olarak düşünüldüğünü gösterse de⁶⁸ bu uygulamanın İslam'ın gelişiyle birlikte kadının hak ve hukukunu koruyan bir güvenceye dönüştüğü söylenebilir.

3.3. Düğün ve Eğlence

Gerek İslam öncesi Cahiliye dönemi ve gerekse İslam'ın geldiği dönemde gelen kimselere yemek vermek, ziyafette bulunmak ve def çalıp eğlenmek düğünlerin başlıca özelliği idi. Düğün merasimlerinde def çalıp eğlenme âdeti Hulefâ-yi Râşidîn devrinde de devam etmiş uygulamalardandır. İslam öncesi dönemde düğün eğlenceleriyle ilgili olarak en çok bilinen def çalma⁶⁹ ritüelidir. Bu ritüel daha çok kadın şarkıcılar tarafından icra edilirdi. Bu ritüel öyle yaygın ve toplum tarafından kabullenilmiştir ki İslamiyet sonrasında da bu uygulamalar devam etmiştir. Hz. Âişe, bakımını üstlendiği Ensar'dan bir kızı evlendirmeye karar verdiğinde bir düğün töreni tertip etmişti. Düğünde oyun ve eğlence olmadığını gören Hz. Peygamber, davetlileri eğlendirmesi için Zeynep isimli bir kadını şarkıcı olarak düğün evine göndermişti. Düğünlerdeki oyun ve eğlenceler bağlamında yine bir defasında Hz. Peygamber bir düğün evine gitmiş ve düğünde def çalıp şarkı söyleyen kızları dinlemiştir.⁷⁰

Hz. Peygamber'in Cahiliye döneminden kalan ve İslam'ın toplumsal düzen ve ahlak prensiplerine aykırı olmayan birtakım eğlence ritüellerinin devam etmesinde herhangi bir problem görmediği söylenebilir.

3.4. Düğün Mekânları

Oligarşik temel üzerine kurulu bir şehir olan Mekke'de, yönetim merkezi Dârünnedve'de icra edilen faaliyetler arasında evlilik merasimleri ve buluş çağına ulaşmış kızların duyurulması da vardı. Bu duyuru ile Kureyş batınlarının evlenmeye uygun bir kızın varlığından haberdar edilmesi amaçlanıyordu. Ayrıca anlaşmalar, ittifaklar, kervanları uğurlama ve karşılama törenleri burada gerçekleşirdi.⁷¹ Mekke'de bütün siyasi işlerin görüldüğü bir mekân olan Dârünnedve, adeta bugünün nikâh ve evlilik salonları gibi bir işlev görmekteydi. Burada yapılan törenler esnasında iki şahit eşliğinde nikâh kıyılırdı.⁷²

⁶⁶ Merginânî, Burhanuddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (İstanbul, trs.), 1/204-205; Nisa, 4/20.

⁶⁷ Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, çev. Heyet, (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 9/225; Ebru Kayabaş, *Osmanlı Devletinde Tanzimat Dönemi İtibarıyla Aile Hukukunun Gelişimi- Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, (İstanbul, 2009), 73.

⁶⁸ Apak, *Arap toplumu*, 242.

⁶⁹ Bk. Buhârî, "Nikâh", 48. (Nikâhta def çalma ve düğün yemeği bölümü)

⁷⁰ Buhârî, "Nikâh", 48; Apak, *Arap Toplumu*, 63.

⁷¹ Hudayr Abbâs el-Cümeylî, *Kureyş*, çev. Asım Sarıkaya (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 184.

⁷² Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 116.

Evlenme ve düğün mekânı olarak zaman zaman evlerin kullanıldığı da görülmektedir. Evlerde gerçekleşen törenlerin daha sade ve mütevazı olduğu söylenebilir. Düğün sonrası kadınların oturmuş olduğu “Tıraf” denilen çadırlar⁷³ genellikle çocuklarla beraber harem kısmı olurdu. Cahiliyede harem ayrılığı söz konusu idi. Buraya yabancı erkeklerin girmesine izin verilmezdi.⁷⁴ Bu bilgiden hareketle, harem-selamlık uygulamasının Cahiliyeden gelen ve İslam ile devam eden bir gelenek olduğunun söylenmesi iddialı olmayacaktır.

Cahiliye döneminde erkeklerin ilk evliliklerinden sonraki evlilikleri, çoğunlukla dul kadınlarla yapılırdı. Araplarda çok dikkati çeken çocuk yaşta evlilik konusu burada da gündeme gelmektedir. Eğer evlilik, kabile ilişkilerini geliştirme amacıyla yapılıyorsa genç bir kız -çocuk yaşta da denilebilir- yaşı oldukça ileri olan kabile lideri ya da kabile ileri geleni ile evlenebilirdi.⁷⁵

3.5. Velîme/Düğün Yemeği

Her toplumda olduğu gibi Araplarda da düğün merasimleri önemli bir yer tutmaktaydı. Toplantı ve merasimlerde, özellikle düğünde davetlilere verilen yemek anlamına gelen velîme, Kureyş toplumunda oldukça önem verilen bir ritüeldir. Hz. Peygamber de toplumsal hayatta ifa ettiği fonksiyonları göz önünde bulundurarak düğün merasimlerine hoşgörü ile bakmıştır. Hatta meşru ve ahlaki sınırlar içinde onu bizzat teşvik etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in bütün evliliklerinde günün koşullarına göre davetlilere ikramda bulunduğu bilinmektedir.⁷⁶

Velime ritüeli, gelin alınmasından bir gün sonra damadın evinde gerçekleşirdi. Bu davete, bütün akraba ve dostların yanı sıra fakirler de davet edilirdi. Cahiliye döneminde velime gelin kocasının evine gittikten sonra yani düğünün ertesi günü düzenlenirdi. Hz. Peygamber de Hz. Hatice ile evliliğinde böyle bir ziyafet vermişti. Üstelik Hz. Peygamber, bu ziyafeti zifaktan önce vermiştir.⁷⁷

4. Evliliklerin Kapsam ve Sınırı

Arap toplumunda sosyal hayat kabile ve asabiyet üzerine kurulu olduğu için, evlilikler konusu da bu bağlamda şekillenmiştir. Çünkü kabileler arası ilişkilerin boyutunu evlilikler oluşturmaktaydı. Ataerkil aile yapısına sahip toplumlarda olduğu gibi evlenecek kızın kabile/akraba arasında evlendirilmesi öncelikli idi. Evlilikler kabile açısından bu kadar önemli olunca onların belirli amaçlar üzerine kurulduklarına şahit olmaktayız. Bunun temel amaçlarını şöyle sıralayabiliriz. Bunlardan birincisi kabile içerisinde, erkeklerin amcakızı ya da yakın akrabasıyla evlenmeleridir. İkincisi, hâkimiyetini pekiştirmek isteyen kabile reislerinin veya ileri

⁷³ Bk. Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 121.

⁷⁴ Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 94.

⁷⁵ Demircan, *Cahiliye Arapları*, 58.

⁷⁶ Rahmi Yaran, “Düğün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/15-16. Hadis kitaplarında bu tür ikramlar hakkında oldukça geniş bilgiler vardır. Bk. Buhârî, “Nikâh”, 68-70.

⁷⁷ Apak, *Arap toplumu*, 62.

gelenlerinin siyasî sebeplerle başka kabileden kız almalarıdır. Üçüncüsü ise babanın maddi imkânlarla sahip olmak için kızlarını varlıklı birisiyle evlendirmesidir.⁷⁸

Araplarda yaygın evlilik çeşidi olan kabile içi evlilikler ataerkil aile yapısının yaygın olduğu toplumlarda sıkça görülen uygulamalardandır. Kızın kabile dışına gitmesi siyasi, toplumsal ve ekonomik açıdan bakıldığında hoş karşılanmaz ve buna müsaade edilmezdi. Daha önce de ifade edildiği gibi, aslında Araplardaki kabile geleneğine göre kız öncelikle amca çocuklarının hakkı ve kısmetiydi. Amca veya amca çocukları yanı başında yetişen kızın ahlakını bildiklerinden yabancı birisine kıyasla tercih sebebi olurdu.⁷⁹

Kabile içi evliliklerin yanında kabile dışı evlilikler de elbette gerçekleşmekteydi. Başka kabilelerden yapılan evlilikler kabileler arası ilişkiler ve dostluğun sağlanmasında, hilflerin/ittifakların oluşmasında ve savaşların önüne geçilmesinde önemli bir role sahipti. Dış evlilikler, kabileler arası ilişkilere olumlu katkı sağladığı gibi birçok siyasi olayın arka planındaki itici güçtü. Yine kabilenin güçlenmesinde ve güçlü müttefikler edinmesinde doğrudan etkiliydi. Gerek asabiyet gerekse sağlık ve sosyal açıdan zararı faydasından çok olduğu için İslam dış evliliği tavsiye etmiştir. Zira kan yenilenmediğinde yeni nesillerin aynı kanı taşıyacak ve kabile zayıflayacaktır.⁸⁰

5. Boşanma

İslam öncesi Araplarda, evliliğin sona erdirilme hakkı olarak bilinen boşama nadiren kadınlara verilse de genellikle kocaya aitti. Kocanın ölümüyle birlikte bile dul olan kadınlar serbest olamıyor, ölen kocasının yakın akrabaları tarafından tutuluyorlardı.⁸¹

Cahiliye döneminde evlenen bir kişi hanımını ilk defa boşar ve sonrasında ona dönmek isterse evlenme önceliği ve hakkı onun olurdu. Daha sonra gerçekleşen boşama sonrası artık aynı kadınla bir araya gelmeleri hoş karşılanmazdı.⁸² Fakat bunun yanında boşama sayısını dikkate almadan karısını sınırsız sayıda boşayıp daha sonra tekrar bir araya gelenler de olurdu. Bunun amacı, erkek açısından kendisinden boşanan kadınların başka erkeklerle evlenmelerine engel olmaktı.⁸³ Bu durum tıpkı Cahiliye nikâh uygulamalarında olduğu gibi, boşanma hususunda da bir belirsizlik ve sınırsızlık olduğunu göstermektedir.

Cahiliye dönemi nikâh türlerinin ve evlilik ritüellerinin özetle gündeme alındığı bu çalışmada, söz konusu içeriklerin İslam'ın içerik ve uygulamaları ile bazıları itibarıyla örtüştüğü, bazıları itibarıyla de çeliştiği görülmektedir. Bu durumu oldukça makul karşılamak gerekir. Çünkü Hz. Peygamber, Cahiliye dönemi Araplarının sosyo-kültürel yapısını, değerlerini ve telakkilerini

⁷⁸ Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 262.

⁷⁹ Abdüsselâm et-Tirmânîni, "ez-Zivvâc inde'l-Arab (fî'l-Câhiliyete ve'l-İslâm)", *Âlemü'l-Marife (Silsiletü Kütübü Sekafiye)*, 1998, 137.

⁸⁰ Temir, *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*, 265.

⁸¹ Bu uygulamanın İslâm'la birlikte kaldırıldığı görülmektedir. Bk. Nisâ, 4/19.

⁸² İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 309.

⁸³ Apak, *Arap Toplumunu*, 244.

bütünüyle reddetmemiştir. Bu bağlamda İslam'ın temel esaslarına aykırı olmayan bazı hususlar kabul edilmiştir. Sözelimi, Hz. Peygamber'in bir sahâbîye hitaben "Ey Sâib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslam devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran!"⁸⁴ mealindeki ifadeler konunun temellendirmesinde delil niteliği taşımaktadır.⁸⁵ Kuşkusuz İslam'ın temel ilke ve esasları ile örtüşmeyen bilgi ve uygulamalar da kesin bir dille reddedilmiştir.

Sonuç

İslam öncesi Araplarda nikâh türleri ve evlilik ritüelleri toplumun dini, ahlaki ve toplumsal yaşamı ile birebir ilintilidir. Toplumlar da var olan ve uygulama alanı bulan aile kurumu, kadına verilen değerle doğru orantılıdır. Ataerkil bir aile yapısına sahip olan kabile anlayışının egemen olduğu ve güç dengeleri üzerinden ayakta kalma mücadelesi veren ve varlığını devam ettiren Araplar, aile hayatında kadına yeteri kadar değer verememiştir.

Yapılan muamelelerin adına nikâh denilse bile araştırmada değinilen evlilik türlerinde meselenin hiç de öyle olmadığı görülmektedir. Bu evlilik çeşitlerinin çoğunda kadının değersizleştirildiği, insanlık onurunun zedelendiği ve adeta bir mal gibi görüldüğü durumlar ortaya çıkmıştır. İncelenen konu İslam öncesi döneme ilişkin olması nedeniyle tam olarak değinilmese de İslamiyetle birlikte kadına verilen değer tedrici olarak arttığı bilinmektedir.

İslam'dan sonra, birçok konuda olduğu gibi kadına insan onuruna yaraşır nitelikte haklar verildiği bilinmekle birlikte, aynı dönemde aşamalı olarak Cahiliye Arapları arasında da kadına bakışın olumlu anlamda değişim gösterdiğini söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak Cahiliye Arapları arasında itibarlı sayılacak bir kitlenin, genel uygulamanın aksine, kadını değersizleştirmede; o günün şartlarında göreceli bile olsa kadının saygınlığının kabul edildiğini vurgulamak gerekir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. "Nişan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Acarlıoğlu, Ahmet. "Câhiliye'den İslam'a Evlenme". *İlahiyat Akademi* 11 (2020), 101-124 .
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. III. İstanbul, 1990.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Avcı, Casim-Şentürk, Recep. "Kabile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet Akif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul, 1990), 3/425.

⁸⁵ Mustafa Fayda, "Cahiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkar-Riyâd Zirikli, Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1417/1996.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Takiyyuddin en-Nedvî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Cevâd Alî. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 2. Basım. Beyrût: y.y., 1994.
- Çağatay, Neşet. *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Dellû, Burhaneddin. *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Darü'l-Farabi, 2001.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İSTEM 2* (2003), 9-32.
- Demircan, Adnan. *Câhiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan. "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 21-42.
- Dictionnaire de Français. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rituel/69584> Erişim: 10 Mayıs 2022.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- Güleç, Hasan. "Şiğâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/142-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim: 10 Mayıs 2022. <https://sozluk.gov.tr>.
- Hudayr Abbâs el-Cümeylî. *Kureyş*. çev. Asım Sarıkaya. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Abdülmecid er-Ruhaynî, Beyrût: Dâru'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Habîb. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muhabber, Arap Kültürü*. çev. Adem Apak-İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. İran/Kum: Neşrî Edebi'l-Havze, 1985.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- Kara, Fatma. *Câhiliye Nikâhları ve Câhiliye Nikâhlarının Günümüzdeki Tezahürleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kayabaş, Ebru. *Osmanlı Devletinde Tanzimat Dönemi İtibarıyla Aile Hukukunun Gelişimi- Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (İstanbul, 2009).
- Kıyık, Mustafa Harun. "Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: "Nikâhu'l-Makt", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 354-376.

- Merginânî, Burhanuddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. (İstanbul, trs.).
- Meydânî, *Mecmaü'l-Emsâl*. (tah. Muhammed Fadl İbrahim), Matbaatu İsa el-Babî, Kahire, 1978.
- Nazlı, Serap. *Aile Danışmanlığı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetül-ereb fi fûnûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1423.
- Olgun, Hakan. "İbadet, Ritüel ve Kurban". *Milel ve Nihal* 13/2 (2016), 82-99.
- Ömer Ferrûh. *Târîhu'l-Câhiliyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Özkuyumcu, Nadir. "Hilf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 18/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sarıçık, Murat. *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2011.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed. *Ravdû'l-unûf*. thk. Abdurrahman el-Vekil. Beyrut: Daru İhyâü't-Turasi'l-Arabi, 1412.
- Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım. 2017.
- Tirmânî, Abdüsselâm. "ez-Zivvâc inde'l-Arab (fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm)", *Âlemü'l-Marife (Silsiletü Kütübü Sekaifiye)*, 1998.
- Temir, Hakan. *Arap Yarımadasında Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Türkmen, Elif Kübra. *Câhiliye ve Asr-ı Saadetteki Evliliklerin İslam Hukukuna Yansımaları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Vehbe Zuhayli. *İslâm Fıkı Ansiklopedisi*. çev. Heyet. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.
- Yâkut el-Hamevî, Şihâbüddin Yâkut b. Abdullah (ö. 626/1229). *Mu'cemu'l-buldân*. 1-5. Cilt. Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1977/1397.
- Yaran, Rahmi. "Düğün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yüksel, Mücahit . "Kureys'in Batınlarından Benî Mahzûm ve Tarihî Süreçteki Konumu". *Siyer Araştırmaları Dergisi* / 13 (Temmuz 2022): 35-60.
- Zebîdî, Muhammed Murteza el-Hüseyni. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Mustafa 'Acâzî, Kuveyt: Mektebetü'l-Kuveyt 1389/1969.

Deizme Götüren Nedenler Bağlamında İnkârcıların Amellerinin İptal Edilmesinin İlâhî Adâlet ile İlişkisi

(In The Context of the Reasons That Lead to Deism, The Relationship Between The Cancellation Of The Deeds Of Unbelievers And Divine Justice)

Fatih ÇELİKEL

Dr. Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı | Dr. Teacher, Ministry of Education
Şehit M. Şenol Çiftçi İmam Hatip Ortaokulu | Martyr M. Şenol Çiftçi İmam Hatip Secondary School
Hatay | Türkiye | Hatay | Türkiye
fatihce81@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-5301-3046

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 21/Ağustos/2022 | Received | 21/August/2022
Kabul Tarihi | 23/Kasım/2022 | Accepted | 23/November/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 | Published | 31/December/2022

Atf | Cite as:

ÇELİKEL, Fatih. "Deizme Götüren Nedenler Bağlamında İnkârcıların Amellerinin İptal Edilmesinin İlâhî Adâlet ile İlişkisi [In The Context Of the Reasons That Lead to Deism, The Relationship Between The Cancellation Of The Deeds Of Unbelievers And Divine Justice]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 575-598.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1164762>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



In The Context of the Reasons That Lead to Deism, The Relationship Between The Cancellation Of The Deeds Of Unbelievers And Divine Justice

Abstract: Various studies have been conducted on deism, which is based on the assumption that God does not interfere with the universe and therefore human life, and it is claimed that this trend is more effective on young people. In connection with this, the reasons that lead people, in particular, young people, to deism are also emphasized. It is known that a number of questions that can not find answers play an important role in the tendency of some young people to deism. One of these questions is about the belief that a non-believer will go to Hell no matter how useful his deeds are, and a believer will eventually go to Paradise even if he has committed harmful actions. Some young people state that they cannot reconcile this situation with divine justice. The fact that some people's deeds will go in vain because of what they do is expressed in the Qur'ān in a clear way that leaves no room for discussion. One of the main reasons why deeds go in vain is denial. To deny the existence of a creator means to ignore him. This act, by its very nature, includes invalidating the evidence for the existence of Allah and denying the numerous testimonies of things and living things towards tawhid. Therefore, the person who denies the existence of Allah enters into the law not only of Allah but also of countless witnesses who show his existence. The same is true for the attributes of God. Different reasons such as riyā, hypocrisy, and polytheism are among the reasons that the Qur'ān considers sufficient for the cancellation of deeds. The verb riyā, which can be defined as a person's doing an action not to gain the pleasure of Allah, but to appear that way, is expressed as secret polytheism in the Islamic literature. Nifak is the opposite appearance of the inner world of one's actions and behaviors. Polytheism, on the other hand, can be defined as attributing some of his attributes or attributes to any being other than Allah in the true sense. In Islamic theology, it is also known that intention plays a decisive role in deeds. On the other hand, one of the important issues that are thought to be overlooked on the subject is whether the person whose situation is examined in the question in question is the addressee of the communiqué. This issue, which is the subject of different evaluations in the tradition of Islamic thought, plays an important role in satisfying the answer to the related question. The fact that the people to whom the tabligh reaches him in a sound manner are responsible for the results of the offer is one of the points agreed by the understanding of Māturidī and Ash'ārī. Therefore, the person whose situation is examined here must be the individual to whom the communiqué has been received in a complete and authentic manner. According to the Qur'ān, these people's deeds will not benefit them in the Hereafter, as they still persist in denial and Polytheism after the truth has become clear to them. That is, these people have to endure the consequences because they have chosen this path knowingly and willingly, not unaware of the consequences. It can be said that this is in accordance with the spirit of the test and does not harm the sense of justice. Another point that is thought to have been overlooked in the related question is that the danger of annulment of deeds is also in question for Muslims with all their vitality. This fact is expressed very clearly in the hadith "Deeds are according to intentions", which expresses one of the basic principles of Islamic theology. Therefore, even if the person who does not seek the pleasure of Allah in his actions is a Muslim, the result does not change and his actions are cancelled. In this study, the above-mentioned problem has been tried to be answered in terms of Islamic theology on a rational basis, accompanied by verses related to the subject. It has been seen that approaching this question from a superficial point of view can lead to wrong evaluations, and therefore it should be carefully considered. As a result of the examinations, it has been determined that the issues cited as the reason for the cancellation of actions in the texts (Qur'ān and sunnah) are appropriate and reasonable.

Keywords: Tafsir, Deism, Qur'ān, Verse, Cancellation of Deeds.

Deizme Götüren Nedenler Bağlamında İnkârcıların Amellerinin İptal Edilmesinin İlähî Adâlet ile İlişkisi

Öz: Tanrı'nın evrene, dolayısıyla insan hayatına müdahale etmediği kabulü üzerine temellenen deizmle ilgili olarak çeşitli araştırmalar yapılmakta ve bu akımın gençler üzerinde daha etkili olduğu ileri sürülmektedir. Bununla bağlantılı olarak genelde insanları özelde gençleri deizme sürükleyen nedenler üzerinde de durulmaktadır. Bazı gençlerin deizme yönelmesinde cevabını bulamadıkları birtakım soruların önemli rol oynadığı bilinmektedir. Bu sorulardan biri, İslâm dini özelinde inanmayan birinin ne kadar faydalı işler yaparsa yapsın amellerinin boşa gitmesi sebebiyle cehenneme gideceği, inanan birinin ise zararlı eylemlerde bulunmuş olsa bile en nihayetinde imanı sebebiyle Cennete gideceği inancına dairdir. Bazı gençler bu durumu ilâhî adâletle bağdaştıramadıklarını belirtmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de yaptıklarından ötürü bazı insanların amellerinin boşa gideceği gerçeği, hiçbir tartışmaya mahal vermeyecek bir açıklıkta ifade edilmiştir. Amellerin boşa gitmesinin en temel gerekçelerinden biri inkârdır. İnkâr, bir yaratıcının varlığını reddetmek, onu yok saymak anlamına gelmektedir. Bu fiil, doğası gereği Cenâb-ı Hakk'ın varlığına dair delilleri geçersiz saymayı, eşyanın ve canlıların tevhide yönelik sayısız tanıklığını yalanlamayı da bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın varlığını reddeden kişi bu fiiliyle Cenâb-ı Hak'la birlikte onun varlığını gösteren sayısız şahitlerin de hukukuna girmektedir. Aynı durum Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları için de geçerlidir. Riyâ, nifâk, şirk gibi birbirlerinden beslenen farklı nedenler de Kur'ân'ın amellerin iptali için yeterli gördüğü gerekçelerdendir. Kişinin bir ameli Cenâb-ı Hakk'ın hoşnutluğunu kazanmak için değil de o şekilde görünmek için yapması olarak tarif edilebilecek riyâ fiili, İslâmî literatürde gizli şirk olarak ifade edilmektedir. Nifâk, kişinin eylem ve davranışlarının iç dünyasının aksine bir görünüm arz etmesidir. Şirk ise Cenâb-ı Hakk'ın dışında herhangi bir varlığa onun sıfatlarını veya sıfatlarından bazılarını hakiki anlamda nispet etmek olarak tarif edilebilir. İslâm teolojisinde bunlarla bağlantılı olarak niyetin ameller konusunda belirleyici rol oynadığı da bilinmektedir. Öte yandan konuyla ilgili gözden kaçırıldığı düşünülen önemli hususlardan biri, söz konusu soruda durumu incelenen kişinin tebliğe muhatap olup olmadığı mevzudur. İslâm düşünce geleneğinde farklı değerlendirmelere konu olan bu husus, ilgili soruya verilecek cevabın tatmin ediciliği konusunda önemli rol oynamaktadır. Tebliğin sahih bir surette kendisine ulaştığı kimselerin teklifin neticelerinden sorumlu olduğu görüşü Mâtürîdî ve Eş'ârî anlayışın ittifak ettiği hususlardandır. Dolayısıyla burada durumu incelenen kişi, tebliğin kendisine tam ve sahih bir surette ulaştığı birey olmalıdır. Kur'ân-ı Kerim'e göre bu kişiler, hak kendilerine apaçık belli olduktan sonra hala inkâr ve şirkte direttikleri için amellerinin ahirette kendilerine bir faydası olmayacaktır. Yani bu kimseler, neticelerinden habersiz olarak değil, bilerek ve isteyerek bu yolu tercih ettikleri için neticelerine de katlanmak durumundadır. Bunun imtihanın ruhuna uygun olduğu ve adalet duygusunu zedelediği söylenebilir. İlgili soruda gözden kaçırıldığı düşünülen bir diğer mesele ise amellerin iptal olması tehlikesinin Müslümanlar için de tüm canlılığıyla söz konusu olmasıdır. İslâm teolojisinin temel prensiplerinden birini ifade eden amellerin niyetlere göre şekilleneceğini belirten hadiste bu gerçek son derece açık bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla eylemlerinde Cenâb-ı Hakk'ın hoşnutluğunu gözetmeyen kişi Müslüman olsa da sonuç değişmemekte ve amelleri iptal edilmektedir. Bu çalışmada yukarıda dillendirilen problem, akfî zeminde, konuyla ilgili ayetler eşliğinde İslâm teolojisi açısından cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu sorunu yüzeysel bir bakış açısıyla ele almanın kişiyi yanlış değerlendirmelere sürükleyebileceği, bu nedenle üzerinde etraflıca ve titizlikle durulması gerektiği görülmüştür. Yapılan incelemelerin neticesinde naslarda amellerin iptal edilmesine gerekçe olarak gösterilen hususların yerinde ve makul olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Deizm, Kur'ân, Ayet, Amellerin Boşa Gitmesi.

Giriş

Modern zamanların inanç problemlerinden ve din karşıtı düşüncelerinden birisi; Allah'ı evrenin oluşumunda ilk sebep olarak kabul etmekle beraber, onun evrene müdahale etmediğine inanmaktır. Deizm kavramıyla dile getirilen bu gibi söylemlerin dayandığı temel kabullere göre; insan, kendisi ve insanlık için nelerin doğru ve faydalı olduğunu tespit etme konusunda dinin esaslarına ve kâidelerine ihtiyaç duymamaktadır. Yararlı, iyi, olumlu davranışlar yapmak için dine gerek yoktur. Kişi herhangi bir dine tabi olmadan da iyi bir insan olabilir. Buradan hareketle şu mefhumda bir soru gündeme getirilmektedir: Şayet aslanan iyilik ise ve dinler de bu gaye için gönderilmişse o halde bir dinin, gönderiliş gayesini gerçekleştiren bireylerin amellerini – o dine inanmadıkları için – iptal etmesi ne kadar âdil ve makuldür? Birbirini gerektirmesi zorunlu olmayan bu ve benzeri söylemlerin aslında kişinin dünyada dilediğince bir hayat sürebilmesi önünde engel olarak gördüğü dini geçersiz kılmak ve işlevsizleştirmek suretiyle boşa çıkartma amacına matuf olduğu aşikârdır. Zira malumdur ki insanoğlu evrendeki her şey gibi kendisini de yaratan bir ilâhı kabul ettiği ve O'nun insanlara bir rehber (Peygamber ve ilâhî kitaplar) gönderdiğini kabul ettiği an, artık bu dünyada belli kayıtlar ve sınırlar içerisinde yaşaması gerektiği hakikati ile yüzleşmek zorunda kalacaktır. İşte bu yüzleşmeden kaçış için deizm ve benzeri inanç akımları devreye girmekte, kişiye alternatif çıkış yolları sunmaktadır.

Konuyu İslâm özelinde incelediğimizde Allah'a inanan bir insanın, nübüvvet ve ilâhî kitap inancını reddetmesi hadisesinin bir çırpıda olamayacağını, bunun için bazı zihni ve psikolojik süreçlerin devreye girmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Yukarıda ifade ettiğimiz yüzleşmeyle bağlantılı olarak bu süreçlerde psikolojik faktörlerin daha baskın olduğunu ifade edebiliriz. Zira bu çalışmamızda da inceleyeceğimiz üzere İslâmiyet'ten deizme kayan kesimin öne sürdüğü aklî gerekçeler, çözülemeyecek problemler olmadığı gibi bunlar, özelde İslâm'ın genelde nübüvvet müessesinin dayandığı temel delilleri ve aklî zemini sarsabilecek güçte değildir. Ancak bu gerçek, deizme sebep olarak gösterilen gerekçelerin ve soruların tüm boyutlarıyla tatmin edici bir şekilde cevaplandırılması gerektiği hakikatini göz ardı etmemizi gerektirmemektedir. Nitekim bu çalışmada deizme yol açtığı söylenen bir soru incelenmekte ve Kur'ân ayetlerinin rehberliğinde kuşatıcı bir bakış açısıyla cevaplandırılması amaçlanmaktadır. Tefsir ilmi altında yapılan veya yapılacak olan çalışmaların, geçmiş birikimi bir kenara atmadan, günceli yakalamak, güncel sorunlara cevap vermek gibi bir kaygısının olması gerektiğini düşünmekteyiz. Bize göre Kur'ân gibi her çağa hitap eden evrensel bir mesajı inceleyen tefsir ilminin öncelikli görevlerinden biri, mutlaka yaşanan çağın kendine özgü manevî hastalıklarına Kur'ânî reçeteler sunmak olmalıdır. Kanaatimizce çalışmamızın önemi ve amacı bu bağlamda değerlendirilmelidir.

1. Deizme Genel Bakış

Genel olarak, vahyi ve vahyin bildirdiği Tanrı'yı ve dini inkâr ederek, yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın varlığını kabul eden düşünceye deizm denilmektedir. Deizmin temelinde evrene müdahale etmeyen bir tanrı tasavvuru ve Aydınlanma çağının doğal bir sonucu olarak akıl ile bilime duyulan büyük bir güven yer alır. Deizmin kabul ettiği tezler genelde şu şekildedir: 1.

Tanrı, ilk sebep olarak evreni ve değişmez yasaları yaratmıştır. 2.Tanrı'nın evrenle ilişkisi bir saatçinin saatini kurup bırakması gibi sadece başlangıç ve kurulum itibarıyla'dır. 3. Vahiy akla uygun olmalıdır. 4. Dinin kutsal kitabı aklın ışığında tahlil edilmeli, akıl dışı görülen unsurlara yer verilmemelidir.¹

Deizmin temel kabulleri arasında yukarıda zikredilen vahyin yani dinin akla uygun olması gerektiği ilkesi sonuna kadar işletildiğinde tarihî vahye bağlanmaya gerek kalmamakta, akla her bakımdan uygun olan şeyler din olmaktadır. Bu, tamamen aklın hükümran olduğu, vahye ihtiyaç duymayan “doğal din”dir.²

Öte yandan deizmin ön plana çıktığı dönem Aydınlanma çağıdır ve bu çağın düşünürleri çoğunlukla ateist veya deist isimlerden oluşmaktadır. Bu dönemde, ilk savunuculuğu İngiliz düşünür Edward Herbert (ö.1648) tarafından yapılan bu düşünce; ardından Voltaire (ö.778), Jean-Jacques Rousseau (ö.778) ve Thomas Paine (ö.1809) gibi isimlerle temsil edilmiştir.³ Hristiyanlıktan nefret eden bu düşünürler, bâtıl inançları ve din kurumunu ilerlemenin önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir. Fizik ötesine ve inanca karşı çıkarak, akli ve bilimi adeta kutsayan Aydınlanma düşüncesi, Tanrı'nın evrene müdahalesine kesin bir şekilde karşı çıkarak, kapalı ve düzenli bir evren görüşünü benimsemiş, Tanrı'yı en iyi durumda olan bitene karışmayan bir seyirci pozisyonuna indirgemıştır.⁴

Günümüze gelindiğinde ise yapılan bazı araştırmalar Türkiye'de inanç esaslarına bağlılığın küçük oranda da olsa zayıfladığını göstermektedir. Bu araştırmalardan birine göre katılımcıların %14'ü “Kur'ân ve diğer kitapların vahiyle geldiğine inanıyor musunuz” sorusuna “hayır” cevabı vermekte, %10'u ise cevap vermekten kaçınmakta veya “kararsız” olduğunu belirtmektedir. Aynı araştırmadaki bir diğer soru olan, “Allah'a inanıyor musunuz” sorusuna katılımcıların %86'ı evet derken, bu oran “Peygambere inanıyor musunuz” sorusunda %83'tür. Aradaki fark, yani Allah'a inanan kişilerden bazılarının Peygambere inanmadığını gösteren ve %3'e tekâbü'l eden bu farklılık, sözünü ettiğimiz zayıflamanın bir yönüyle deizmle ilgili olduğu şeklinde yorumlanabilir.⁵

2. Deizmin Nedenleri

Deizmin nedenleri arasında Hristiyan teolojisinden kaynaklanan pek çok sebep sıralanabilir.⁶ Ancak çalışmamızın gayesi konuyu İslâm özelinde incelemek olduğundan bu hususa girmiyoruz.

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 209.

² Kanaatimizce bu ifadeden İslâm teolojisindeki akıl-din uyumu değil, aklın tabi olunan, vahyin ise tabi olan makamında konumlandırılması kastedilmektedir. Nitekim yukarıdaki ifadede yer alan “vahye ihtiyaç duymayan doğal din” tabiri, aklın doğru ve yanlışın tayin etmede tek ve yegane ölçü olduğunu dolayısıyla vahyin ışığına ihtiyaç duymadığını açıkça anlatmaktadır. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 363.

³ İbrahim Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 43.

⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 89.

⁵ Mak Danışmanlık (MAK), Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı, (Erişim 8 Ağustos 2022).

⁶ Örnek olarak; Hristiyanlıkta din adamlarının konumu, kilisenin baskısı, teslis inancı gibi sebepler zikredilebilir. Daha detaylı bilgi için bk. Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, 45-63.

a) Dünyevileşme İsteği: Deizmin genel sebebi olarak gösterilen dünyevileşme isteğinin⁷ Müslüman toplumlar içerisinde de etkili olduğunu görmekteyiz. Neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan bu istek, Kur'ân'ın mucîzevî bir ifadeyle çizdiği hevâ ve hevesini ilah edinen kişi portresinde kendini bulmaktadır.⁸ Modern zamanlarda etki alanını hiç olmadığı kadar genişleten bu istek, insana dünyada cennet hayatını yaşayabileceği vehmini aşlamakta, böylelikle farkında olmasa da insanı arzu ve isteklerinin kölesi konumuna indirgemektedir.

b) İslâm'ın Bilimle Çatıştığı Zannı: İslâm hakkında yeterince bilgi sahibi olamamaktan veya İslâm'ı yanlış anlamaktan kaynaklanan sebeplerle İslâm'ın bilimle çatıştığı, modern değerlerle asla uyuşmayacak ilkeleri barındırdığı, insana özgürlük tanımadığı vb. gerekçelerden hareketle böylesi bir dinin hak olamayacağını öne sürülmektedir. Bu düşünceye göre, İslâm dünyasının pozitif bilimler ve teknoloji alanından geri kalmışlığı bu tezi desteklemektedir.

c) İslâm'ın Bâtıl Yorumlarını İslâm'la Özdeşleştirme: Modern hâricilik olarak nitelendirilebileceğimiz Daeş ve modern bâtınlık olarak isimlendirilebileceğimiz Fetö gibi örgütlerin İslâm ile özdeşleştirilmesi, deizme yönelişin nedenleri arasında gösterilmektedir.⁹

d) İslâm'ın Cevap Veremediği Soruların Olduğu İddiası: Deizmin nedenleri arasında gösterilen bir başka gerekçe ise İslâm'ın temel sorulara ve problemlere tatmin edici cevaplar veremediği iddiasıdır. Bunlar temelde Allah tasavvuru ile bağlantılıdır ki bu soruların tamamını bu çalışmada zikretmenin ve cevaplandırmanın mümkün olmadığını belirtmek durumundayız.¹⁰ Bu yüzden bunlardan sadece çalışmamıza konu olan soruyu aktarmak ve ilmî zeminde cevaplamak istiyoruz. İlgili soru şöyledir: İslâm inancına göre bir insan Müslüman ise - kötü davranışları sebebiyle - âhirette cehenneme gidecek olsa da hak ettiği cezayı çektikten sonra cennete gidecektir. Buna karşılık bir insan Müslüman değilse ahlâkî kurullarla örtüşen olumlu davranışlar sergileyen bir insan olsa da bu kişi cehenneme gidecektir. İlâhî adâlet buna nasıl müsaade eder?¹¹

Görüldüğü gibi yukarıda dillendirilen soru temelde Kur'ân'ın tasvir ettiği inanç-amel ilişkisine bir itiraz mahiyetindedir. Bu, tıpkı inkârcıların cehennemde sonsuza kadar kalması bağlamında dillendirilen, “sınırlı bir hayatta yapılanların karşılığı nasıl sınırsız bir ceza olabilir” suali gibi bu ilişkinin doğru bir şekilde anlaşılmasından kaynaklanan bir problemdir.

3. Kur'ân'da Amellerin Boşa Çıkmasını Anlatan Kavramlar

Kur'ân'da amellerin iptal edilmesine gerekçe olarak gösterilen durum ve davranışlara geçmeden önce bu ayetlerde sıkça zikredilen حَيَّ fiili üzerinde durmak istiyoruz. حَيَّ lafzı, etimolojik köken olarak “hayvanın yediklerinden dolayı karnının çatlayacak derecede şişmesi ve def-i hacet edememesi” anlamına gelmektedir. Bu fiil Kur'ânî terminolojide, hayvanın yarar

⁷ Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, 63.

⁸ el-Furkan 25/43.

⁹ Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, 65.

¹⁰ Habertürk Tv, “Türkiye'de deizm ne kadar yaygın? | Nedir Ne Değildir?”, YouTube (5 Ağustos 2022), 03:24:00-03:28:30.

¹¹ Habertürk Tv, “Türkiye'de deizm ne kadar yaygın? | Nedir Ne Değildir?”, 02:23:10-02:28:00.

umarak yediklerinin kendine hiçbir fayda sağlamaması, hatta kendini telef etmesi gibi kişinin de iyi gördüğü amellerinin kendisine hiçbir yararının olmadığını anlatmak üzere mecâzen kullanılmaktadır.¹² Kur'ân-ı Kerim'de amellerin iptali olgusunun ayrıca ضَيَّع “zayi oldu”,¹³ بَطَلَ “iptal oldu”¹⁴ gibi fiiller ve türevleriyle de ifade edildiği görülmektedir.

4. Kur'ân'da Amellerin İptal Olmasına Sebep Olarak Gösterilen Davranışlar ve İnanç Problemleri

Kur'ân-ı Kerim'de amellerin iptal olmasına yönelik olarak farklı gerekçeler zikredilir. Bunlardan bazıları davranışlarla alâkalı olsa da çoğunluğu temel inanç problemlerinden oluşmaktadır ki bunların başında şirk gelmektedir.

4.1. Amellerin İptali Bağlamında Kur'ân'da Şirk

Kur'ân'a göre şirk amelleri iptal eden temel gerekçelerden biridir. Hatta bu öyle güçlü bir gerekçedir ki, faraza Peygamberler şirke düşecek olsalar onların da amellerinin iptal olacağı, geçmişte Allah yolunda ortaya koymuş oldukları gayretlerin, taşımış oldukları faziletin hiçbir anlam ve değer taşımayacağı açıkça ifade edilir.¹⁵ Allah'ın en seçkin kulları olan Peygamberler üzerinden yapılan bu uyarıdan maksat, Zemaşerî'nin de belirttiği üzere şirkin dehşetli çirkinliğine karşılık, tevhidin ne denli mühim olduğunu ortaya koymak olmalıdır.¹⁶ Bir temsille mevzuyu biraz daha anlaşılır hale getirmek istersek şu misali verebiliriz: Söz gelimi bir babanın, “koyduğu bir kuralı çiğneyen çok sevdiği evladı dahi olsa geçmişteki bütün iyi davranışlarının kendi nezdinde boşa gideceğini” söylemesi, söz konusu kuralın baba nezdinde ne denli kıymetli ve anlamlı olduğunu göstermesi için fazlasıyla yeterli olsa gerektir.¹⁷

4.2. Amellerin İptali Bağlamında Kur'ân'da İnkâr

Kur'ân'a göre amelleri iptal eden temel inanç problemlerinden bir diğeri inkârdır. Allah'ı, O'nun ayetlerini, elçilerini ve koymuş olduğu hükümleri inkâr etmek, kişinin amellerini iptal etmektedir. Kur'ân'da bu gerçek sarıh bir şekilde ifade edilmektedir.¹⁸ Bu ayetlerden biri olan Mâide suresinin beşinci ayetinde Ehl-i kitabın yiyeceklerinin ve Ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin helal olduğundan bahsedilir. Bu ayet şu ifadeyle son bulur:

¹² Bu fiilin diğer anlamları ile ilgili detaylı bilgi için bk. Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 270-272; Muhammed b. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.), 19/192-193.

¹³ el-Bakara 2/143; Âl-i İmran 3/195; el-A'râf 7/170; .Hûd 11/115.

¹⁴ el-A'râf 7/118.

¹⁵ el-En'âm 6/84-88. İlgili bölümün tefsiri için bk. Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 4/573-577.

¹⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/113.

¹⁷ Âlemlere rahmet olarak gönderildiği bildirilen Hz. Peygamber'e (s.a.v.) (el-Enbiyâ 21/107.) ortak koşması halinde amellerinin boşa gideceğini söyleyen ayet, sözünü ettiğimiz hususa üst perdeden doğrudan dikkat çekmektedir. ez-Zümer 39/65.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/21-22; el-A'raf 7/148; el-Kehf 18/105.

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, âhirette de hüsrana uğrayanlardandır.”

Bu ifadenin Ehl-i kitabın “şayet Allah dinimizden râzı olmasaydı kadınlarımızla nikahlanmanızı helal kılmazdı” şeklindeki itirazları üzerine nâzil olduğu aktarılır.¹⁹ Müfessirler bu ifadede geçen imanın inkârı olgusunu çeşitli şekillerde tefsir eder. Râzî (ö. 606/1210) buradaki imandan kastedilenle ilgili farklı görüşleri aktarır. Buna göre iman lafzı, imanın sahibi (merciî) olması sebebiyle Allah'tan veya imanın levâzımından olması sebebiyle kelime-i tevhitte mecâzdır.²⁰ Neseffî'ye göre (ö. 710/1310) bu ifade Allah'ın helal ve haram kıldıklarını inkâr etmek anlamına gelir.²¹ Beydâvî (ö. 685/1286) İslâm'ın şeâirini inkâr eden hatta bu şeâirden imtina eden kişilerin amellerinin iptal olacağını söyler.²² Çağdaş müfessirlerden Vehbe ez-Zuhaylî ise bu ifadeyi, usûlü ve fûrû'uyla inanç esaslarından veya Allah'ın göndermiş olduğu şeriatin hükümlerinden herhangi birinin inkâr edilmesi olarak açıklar.²³

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, ayetteki iman lafzı şemsiye bir kavramdır. Bununla Allah'ın iman edilmesini emrettiği tevhid, nübüvvet müessesesi, bu müessesenin hakiki temsilcileri olan Peygamberler ve bu Peygamberlerin Allah katından getirdiği hükümler kastedilmektedir. Kim bunlardan birisini inkâr ederse ameli boşa çıkar; yani dünyadayken yaptığı ameller hangi nitelik ve nicelikte olursa olsun geçersiz olur.

4.3. Amellerin İptali Bağlamında Kur'ân'da Dinden Dönme

Kur'ân'ın bu konuda sunduğu bir diğer gerekçe, kişinin hak dini yani İslâm'ı kabul ettikten sonra dinden çıkmasıdır. Konuyla ilgili ayette, kişinin dininden dönmesi ve bu hal üzere ölmesi halinde amellerinin iptal olacağı, ahirette ise ebedî olarak cehennemde kalacağı açıkça ifade edilir.²⁴ Bu ayet iki bölümden oluşmaktadır. Ayetin başlangıcında haram aylarda savaşmak, fitne çıkarmak ve insanları Allah yolundan alıkoymak gibi hususlar üzerinden Müslümanlar ile müşriklerin davranışları mukayese edilirken, son bölümünde dinden dönen ve kâfir olarak ölen kişinin amellerinin iptal olacağından bahsedilir. Müfessirlerin ayetin ilk bölümü için daha çok sebep-i nüzul eşliğinde ayeti tarihsel arka planı üzerinden açıklayan bir tefsir tarzı benimsedikleri görülürken, ikinci bölümde ayette mutlak olarak ifade edilen ve amellerin iptali için gerekçe gösterilen irtidâtın (dinden dönmenin) ve kâfir olarak ölmenin başka naslarla takyîd edilip

¹⁹ Ebu Abdullah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 6/79.

²⁰ Ebu Abdullah Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 11/295-296.

²¹ Eb'ul-Berekât Hâfızuddîn en-Neseffî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 5/428.

²² Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997), 2/116.

²³ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr* (Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsira, 1997), 6:95.

²⁴ el-Bakara 2/217.

edilmediği, irtidâtın dünyadaki ve ahiretteki neticelerini, ayrıca mürtede terettüp eden fikhî hükümleri açıklamaya çalıştıkları görülür.²⁵

4.4. Amellerin İptali Bağlamında Kur'ân'da Nifak

Kur'ân-ı Kerim'de amellerin boşa gitmesine sebep olarak gösterilen bir diğer inanç problemi münafıklıktır. İnanmadığı halde inanmış gibi görünen bu iki yüzlü tavır, Kur'ân'da oldukça keskin ifadelerle eleştirilmiş, bu kimselerin iki yüzlü tutumları ve davranışları sebebiyle amellerinin boşa gideceği,²⁶ hatta ahirette cehennem en aşağı derekesinde yer alacakları açıkça ifade edilmiştir.²⁷ Münafıkların karşı karşıya kaldıkları bu feci akibetin sebeplerinden biri, Allah'ın gazabını celbeden şeylerin peşine düşmeleri ve O'nun hoşnut olacağı şeylerden nefret etmeleridir²⁸ kibu noktada kâfirler ile benzeşirler. Zira kâfirlerin amellerini iptal eden tavırlarının altında, Allah'ın indirdiğini beğenmemek şeklinde kibir kokan bir hastalık yatmaktadır.²⁹

Kur'ân'da bunun dışında Hz. Peygamber'e karşı sesini yükseltmenin de amellerin iptaline neden olabileceği belirtilir.³⁰ Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr, amellerin iptaline konu olan ses yükseltme davranışından ziyade bu davranışın sonuçlarına odaklanmak gerektiğini söyler. Ona göre bu ilâhî uyarıya rağmen, kişinin Hz. Peygamber'e karşı edep sınırlarını aşan davranışlarda bulunması ve bunu devam ettirmesi, zamanla Hz. Peygamber'in saygın kişiliğini hafife almak gibi kişinin imanını zedeleyen kötü sonuçlara yol açacağı için mü'minler bu konuda ciddi bir şekilde uyarılmıştır.³¹ Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ayetteki nehiy, sadece hafife almak veya saygısızlık kastıyla yükseltile soslere yönelik sınırlı bir nehiy değildir. Zaten mü'minlerden kasten böyle bir saygısızlık yapmaları beklenmez. Ayetin sonunda yer alan *وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ* "farkında olmaksızın" kaydının işaret ettiği üzere kişinin kastı saygısızlık olmasa da Peygamber'e (s.a.v.) karşı böyle bir davranış sergilediği takdirde amellerinin iptal edilmesi söz konusu olabilecektir. Zira bazı davranışlar vardır ki küfür maksadıyla yapılmasalar bile küfür tehlikesini hâiz olurlar. Peygamber'e (s.a.v.) ezâ bu kâbildendir. Nitekim rivayetlerde bu ayet nâzil olduktan sonra Hz. Ömer'in (r.a.) Hz. Peygamber'le (s.a.v.) gizlice konuşur gibi sessizce konuştuğu, güçlü bir sese sahip olduğu için amellerinin iptal olacağı ve cehenneme gideceği endişesini taşıyan Sabit b. Kays'ın ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tesellisi ile teskin edilebildiği aktarılır.³²

²⁵ el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/44-47; el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/136-137.en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 1/181; Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, 2/391-392; ez-Zuhayli, *et-Tefsîru'l-Munîr*, 2:261-267.

²⁶ et-Tevbe 9/61-69; el-Ahzâb 33/12-19.

²⁷ en-Nisâ 4/145.

²⁸ Muhammed 47/28. Râzi tefsirinde, Allah'ın gazabını celbeden şeyler ile hoşnut olacağı şeylerin ne olduğu hakkında yapılan yorumları aktarır. Bu yorumlar sırasıyla şöyledir: 1- Hz. Peygamberin (s.a.v.) nübüvvetini inkâr etmektir, İslâm'ı kabul etmek. 2- İnkâr, iman 3- Şeytanın dâvet ettiği ayartıcı şeyler, Kur'ân'a ve delile dayanmaktır. er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/58.

²⁹ Muhammed 47/9.

³⁰ el-Hucurât 49/2.

³¹ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984) 26:221.

³² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6/4451-4452.

Bu ayetin verdiği mesaj, Peygamberler gibi Kur'ân'ın senâsına mazhar olmuş öncü nesil sahabenin de amellerinin garanti altına alınmış olmadığını, herkes gibi onlar için de imtihan süreçlerinin aynen belki de daha ağır bir şekilde işlediğini göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.

5. İnkârcuların Amellerinin Boşa Gitmesinin İlähî Adâlet ile İlişkisi

Bu başlık altında ilgili naslar eşliğinde söz konusu soru aklî zeminde yanıtlandırılmaya ve vüzûha kavuşturulmaya çalışılacaktır. Ancak öncelikle çalışmamıza konu olan bu soruyu yeniden hatırlamanın yararlı olacağını düşünüyoruz. İlgili soru şöyledir: İslâm inancına göre çevresine zararı dokunmayan, ahlâkî kurallara riayet eden, erdemli bir hayat sürme gayesinde olan bir münkir, amellerinin boşa gitmesi sebebiyle cehenneme gidecekken, çevresine herhangi bir faydası dokunmayan, temel ahlâkî değerlere dahi kayıtsız kalan bir Müslüman ise zararlı eylemlerine rağmen - cehenneme gidecek olsa da - en nihayetinde imanı sebebiyle cennete gidecektir.³³ Bu durum ilâhî adâlet ile nasıl telif edilebilir?

Bu soruda sözü edilen inkârcının tebliğe muhatap olup olmadığı belirsiz olduğu için biz konuyu her iki ihtimali de dikkate alarak açıklamaya çalışacağız.

5.1. Tebliğin Ulaşmadığı İnkârcı Kişinin Durumu

İslam tebliğinin ulaşmadığı kimseler literatürde ehl-i fetret olarak isimlendirilir. Bu kişilerin durumu hakkında öne sürülen görüşleri dört maddede ifade etmek mümkündür.

1- İnsanların dinî açıdan sorumlu tutulmasını peygamber davetinden haberdar olma şartına bağlayan yaklaşımın bir sonucu olan görüşe göre ehl-i fetret; müşrik, putperest, hatta inançsız bile olsa teklife muhatap olmadığından âhirette kurtuluşa erecek ve cennete girecektir. Eş'ariyye'nin çoğunluğu başta olmak üzere İmam Şâfîi ve az sayıda Mâturidî alimin savunduğu bu görüşün Kur'ânî referansı, peygamber gönderilmedikçe insanlara azap edilmeyeceğini anlatan ayetlerdir.³⁴

2- Ehl-i fetret Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, ayrıca akıl yoluyla bilinebilecek iyi davranışları yapmaktan, kötü davranışlardan sakınmaktan sorumludur. Bu kişilerden akıl yoluyla ulaştıkları yükümlülükleri yerine getirenler kurtulurken, yerine getirmeyenler ise azaba uğrayacaktır. Zira kusursuz bir bilgi kaynağı olmamakla birlikte akıl, Allah'ın varlığını bilme ve temel konularda iyi ile kötüyü ayırt etme kabiliyetine sahiptir. Başta İmam Ebû Hanîfe olmak üzere İmam Mâtürîdî ile bu mezhebe bağlı ulemânın çoğunluğu ve Mu'tezile'nin tamamı bu görüşü savunmaktadır. Bu görüşün savunucuları, birinci görüşün referans aldığı resul gönderilmedikçe azap edilmeyeceğini söyleyen ayetteki azabı, dünyadaki azap olarak tefsir ederler.³⁵

³³ Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (Beyrut: Dâru'l-minhâc, ts.) 100.

³⁴ el-İsrâ 17/15-16; eş-Suarâ 26/208-209; el-Kasas 28/59.

³⁵ Metin Yurdağür, "Fetret", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/476-479.

3- Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir hadise göre ehl-i fetretin durumu âhirette yapılacak bir imtihandan sonra belli olacaktır. Bu hadiste, âhirette sağrıların, akîl sorunları olanların yanı sıra ehl-i fetretin Allah'a karşı mazeret beyan edecekleri, bunun üzerine onların bir tür imtihandan geçirilecekleri, itaat edenlerin kurtulacağı, isyan edenlerin ise azaba uğrayacakları aktarılır.³⁶ İbn Teymiyye, İbn Kesîr, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Hacer olmak üzere Seleflerin çoğunluğu bu görüştedir.³⁷

4- Ehl-i fetret dirilmelerinin ardından hesaba çekilecek ve hak ettikleri ceza süresince mahşer yerinde azap görecek ve ardından hayvanlarla birlikte yok edilecektir. İmam Rabbânî'nin savunduğu bu görüşe göre inanç konusu olan gaybî meseleler âhirette açıklığa kavuşacağından bunlara o esnada inanmak bir değer ifade etmeyecektir. Bu kişilerin âhirette imtihana tâbi tutulmaları ise öte âlemin ceza veya mükâfat yeri olmasına aykırıdır. Bunların cehenneme girmesi de ilâhî adalete uygun değildir.

Gazzâlî Cenâb-ı Hakk'ın rahmetinin genişliğini izah ettiği bir bölümde geçmiş ümmetlerin çoğunluğunun bir saat, bir müddet veya bir an hafif bir azaba uğratılacak olsa da ilâhî rahmetin onları da kuşatacağını söyler ve kendi döneminde yaşayan Hristiyan Rumların çoğunluğunu da bu rahmetin kapsadığını ekler. Rahmetin kuşatacağı Hristiyan Rumlardan kastının kendisine davetin ulaşmadığı kişiler olduğunu söyleyen Gazzâlî, bu kesimi üç gruba ayırır: Bunlardan birincisi kendilerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) adı dahi ulaşmamış kimselerdir. İkincisi, İslâm topraklarına komşu bölgelerde yaşayan kendilerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) adı ve daveti hakkıyla ulaşmış kişilerdir ki bunlar bilerek bu daveti reddetmeleri halinde ebedî azaba uğrayacaktır. Üçüncü grup ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) adını ve davetini eksik veya yanlış bir şekilde işitmiş olan sahih ve ilgi uyandırıcı bir davete muhatap olamamış kimselerdir ki Gazzâlî bu kimselerin de birinci gruba aynı hükme dahil olduğunu belirtir.³⁸

Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza, davetin kendisine sahih şekliyle ulaşmadığı kişilerin İslâm'ın hükümleriyle mükellef tutulamayacağını söyler. Ona göre, bu kişiler farklı zihni kabiliyetlere sahiptir. Ayrıca terbiye edilme şekilleri ve hayatta karşılaştıkları şeyler çeşitlilik arz etmektedir. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak âhirette bütün bu etkenleri göz önünde bulundurarak bu kişileri ihtiyarî fiilleri üzerinden hesaba çekecek, hak ettikleri karşılığı verecek, dilerse hak ettiklerinin fazlasını da lütfundan ikrâm edecektir.³⁹

Bu noktada şu hususa dikkat çekmek isteriz: Hakkın kendisine karmakarışık veya belirsiz şekilde ulaştığı kişiler Gazzâlî'ye göre tebliğin kendisine ulaşmadığı kişilerle aynı pozisyondadır ki bunların durumlarıyla ilgili İslâm âlimlerinin görüşleri yukarıda sıralanan dört madde etrafında şekillenmektedir. Hülâsa edecek olursak; tebliğe muhatap olmayan veya eksik muhatap olan bu

³⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 26/228. (No. 16301).

³⁷ Yurdağür, "Fetret", 12/477-479.

³⁸ el-Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, 102-103.

³⁹ Muhammed Abduh - Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990) 1/58.

kişilerin birinci seçeneğe göre doğrudan cennete gideceğini, ikinci seçeneğe göre cennet veya cehenneme gitmelerinin aklını doğru kullanma ve buna göre tavır alma durumuna göre belirleneceğini, üçüncüsüne göre âhirette bir imtihana tabi tutulacakları ve âkibetlerinin bu imtihanın neticesine göre şekilleneceğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Gazzâlî'nin davetin sadece duyulmasını yeterli görmeyerek, sahih surette işitilmesi kaydını düşmesi, hatta bir adım daha ileri gitmek suretiyle bu davetin kişide ilgi uyandırıcı bir tarzda olması gerektiğini öne sürmesi kanaatimizce ilgili ayetlerin delâletine daha mutâbık bir yorum olarak görünmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla konumuzu teşkil eden sorudaki kişinin tebliğe muhatap olmaması veya eksik, yanlış bir tebliğe muhatap olması durumunda karşılaşacağı sonuçlarla ilgili kâhir ekseriyetin etrafında toplandığı ilk üç görüş çerçevesinde akıl ve mantık ilkeleriyle çelişen, adâlet duygusunu zedeleyen herhangi bir durumun olmadığını söyleyebiliriz.

5.2. Tebliğin Ulaştığı İnkârcının Durumu

İlgili sorunun asıl problemleri görünen kısmı, tebliğin ulaştığı inkârcıların âkibetleriyle ilgilidir. Aşağıda bu konu temelden incelenecektir ancak bunun öncesinde şu gerçek akılda tutulmalıdır: Durumu incelenen kişi İslâm davetine sahih şekliyle, ilgi uyandıracak tarzda muhatap olmuş birisidir. Yani bu kişi, İslâm'ın kendisine yanlış anlatıldığı veya İslâm'ı sadece bir yönüyle işitmiş biri değildir. Dolayısıyla bu kişi için İslâm'ı bilememe, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) eksik veya yanlış tanıma gibi mazeretlerin hiçbiri geçerli değildir. Sözüünü ettiğimiz hususu teyit etmesi açısından aşağıdaki ayetin üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ

“Yolun doğrusu kendilerince apaçık anlaşıldığı halde inkârda ısrar edenler, Allah yoluna engel koyanlar ve resule muhalefet bayrağı açanlar asla Allah'a bir zarar veremeyeceklerdir; bu (tutum) amellerini de geçersiz kılacaktır.”⁴¹

Ayette konumuzla ilgili iki nokta oldukça dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi *مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ* “kendilerine doğru yol (hidayet) apaçık belli olduktan sonra” vurgusu, ikincisi ise *سَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ* “(Allah) onların amellerini iptal edecektir” ifadesidir. Yani Cenâb-ı Hakk'ın amellerini iptal ettiği kişiler, gerçeğin yani “hak”kın kendisine karmakarışık veya belirsiz bir şekilde anlatıldığı kişiler olmayıp, “hak”kın olabildiğince açık bir şekilde kendilerine tebeyyün ettiği kişilerdir. Bunların amellerinin iptal edilmesinin gerekçesi, hakkı bilerek reddetmeleridir. Bu kimselerin ayette ayrıca Peygamber'e (s.a.v.) karşı gelmek, yani onun nübüvvetini reddetmek vasıflarıyla öne çıkarılması, deizm bağlamında oldukça mânidardır.⁴²

⁴⁰ Kur'ân'da elçilerin gönderilmesinin bir amacının da insanların “Cenâb-ı Hakk'a karşı bize elçiler, uyarıcılar gelmedi ki peşinden gidelim” (el-Mâide 5/19.) şeklinde imtihanın geçerliliği ve hakkâniyetine gölge düşürücü bir mazeret öne sürmelerinin önünü almak olduğu açıkça ifade edilir. en-Nisâ 4/165. Nitekim kişinin kendi vicdanında âdil bir imtihandan geçtiğini düşünmesi, ancak davetin kendisine herhangi bir mazeret öne süremeyecek bir netlikte ulaşması halinde mümkün olacaktır ki kanaatimizce söz konusu ayetler bu gerçeğin ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

⁴¹ Muhammed 47/32.

⁴² Benzer mefhumdaki ayetler için bk. el-Bakara 2/109, 145, 159, 213; Âl-i İmrân 3/21; en-Nisâ 4/115.

İlgili soruya dönecek olursak, bu kişi İslâm'ı reddeden, inkâr eden birisidir, bu yüzden öncelikle dikkat çekilmesi gerektiğini düşündüğümüz şey, inkârın yani küfrün mahiyetidir. Bu soruyu dillendirenler genellikle bu hakikati kuşatıcı bir şekilde idrak edemedikleri için meselenin bize göre özünü ıskalamakta ve konuyu doğru değerlendirememektedir.

5.2.1. Küfrün Mahiyeti Açısından İnkârcının Amellerinin Boşa Gİtmesi

Küfür lügatte bir şeyi örtmek anlamına gelir. Bu sebeple karanlılıkla kişileri örtmesi sebebiyle geceye de kâfir denir. Bir diğer anlamı nankörlük olan küfür lafzı,⁴³ terim olarak, Cenâb-ı Hakk'ın birliğini, şeriatı veya nübüvvet müessesini inkâr etmek anlamına gelir ki bu en büyük küfürdür.⁴⁴ İslâm'ın temelini oluşturan inanç esaslarından herhangi birini inkâr eden kişiye, hakkı örttüğü için kâfir denilir.⁴⁵

Peki bir inanç problemi olarak küfrün mahiyetinde ne vardır? Bu durum, gerçekten “sadece basit bir kabul/ret mevzusu” kadar basitleştirilecek küçük bir mevzu mudur? Yoksa özde kişinin varoluşunu, genelde kâinatın yaratılışını doğrudan ilgilendiren hayatî bir konu mudur?

İnanmak veya inanmamak, elbette yaratılışın - insan özelinde - en hayâtî, en değerli, en mühim mevzusudur. Dolayısıyla bu konuyu, yukarıdaki ifadeler ve benzerleri üzerinden basitleştirmeye, değersizleştirmeye çalışmak aslında insanın kendisini değersizleştirme yanılığından başka bir şey değildir. Bu yüzden biz öncelikle insanın yaratılış gayesi üzerinde durmak istiyoruz. Kur'ân-ı Kerim'de insanların yaratılış gayesinin, *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* “insanları ve cinleri ancak (beni tanısınlar ve) bana kulluk etsinler diye yarattım”⁴⁶ ayeti gereğince Cenâb-ı Hakk'ı tanımak ve O'na kulluk etmek olduğu ifade edilir.

Ayetteki *يَعْبُدُونِ* “ibadet etsinler” ifadesi genellikle kulluk ekseninde tefsir edilmektedir. Ancak Mücâhid'in bu ifadeyi *يَعْرِفُونَ* “beni (bilsinler) tanısınlar diye” şeklinde tefsir ettiği aktarılır ki müfessirlerden Begavî de bu tefsiri tercih eder.⁴⁷ Ebussuud Efendi, bu ifadenin *يَعْرِفُونَ* “beni (bilsinler) tanısınlar diye” şeklinde tefsir edilmesi halinde sebebin müsebbebe itlâkı kâbilinden ibadetin marifete itlâk edildiği şeklinde bir açıklamanın doğru olacağını söyler. Bu durumda ayetten Cenâb-ı Hakk'ın insanları kulluğu netice veren mârifet (tanıma/bilme/bilgi) için yarattığı anlaşılır.⁴⁸

Mâturidî tefsirinde “sadece bana ibadet etsinler” ifadesine dikkat çeker ve bunun şirkin reddine yönelik bir vurgu olduğunu belirtir. Ona göre bu ifade, müşriklerin Allah'tan başkasına

⁴³ Nankör anlamında kullanıldığı ayetlerden bazıları için bk. eş-Şuarâ 26/19; en-Neml 27/41; ez-Zuhruf 43/15.

⁴⁴ Küfür lafzının inkâr anlamında kullanıldığı ayetlerden bazıları için bk. el-Bakara 2/41; el-İsrâ 17/99; el-Furkân 25/55; en-Nûr Sûresi 24/55.

⁴⁵ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 714.

⁴⁶ ez-Zâriyât 51/56.

⁴⁷ Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesud el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr, 1997), 7/380.

⁴⁸ Ebussuûd Muhammed b. Mustafa *İrşâdu aklı's-selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 8/145. Ayetin tefsiriyle ilgili diğer yorumlar için bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/55.

kulluğu câiz görmelerine⁴⁹ bir cevaptır. Bu durumda ayet, “ibadeti (kulluğu) sadece bana has kılmanız için sizi yarattım” anlamına gelir. Ayetin muhtemel diğer manalarını da aktaran Mâturîdî ayetin bir yorumuna göre şu anlama geldiğini söyler: Ben cinleri ve insanları, ancak her birinin yaratılışında, benim vahdâniyetime, ibadetin sadece bana yapılması gerektiğini gösteren niteliklerle yarattım. Eğer bunun üzerinde hakkıyla düşünürlerse bu nitelikler, onları benim birliğime, bana ibadet ve şükür görevlerini icra etmeye götürür.⁵⁰

Mâturîdî'den yukarıda aktardığımız yorum dikkat çekici olmakla birlikte Kur'ân'ın bütünlüğüne de uygundur. Zira Cenâb-ı Hak incelemiş olduğumuz ayetin öncesindeki bir bölümde, düşünenler için yeryüzünde tevhide ulaştırıcı deliller olduğunu bildirdikten hemen sonra “Kendi nefislerinizde (öz benliğinizde de), nice deliller vardır. Hâlâ bunları görmüyor musunuz?” şeklindeki hitabıyla insanoğluna marifetullah merdivenlerine âfâk üzerinden çıkılabileceği gibi enfüs basamakları üzerinden de çıkılabileceğini ihtar eder.⁵¹

Yukarıda paylaştığımız yorum ve açıklamaların da teyit ettiği üzere ilgili naslar açık bir şekilde insanoğlunun yaratılış gayesi ile ilgili olarak öncelikli görevinin kendi yaratıcısını bulmak ve tanımak olduğunu bildirmektedir. Zira insan ancak bildiği ve tanıdığı bir ilâha kulluk edebilir. Ayette kulluğa yapılan vurgunun, Cenâb-ı Hakk'ı bilip tanıdıktan sonra takınılması gereken tavra yönelik olduğu söylenebilir. Şu halde bu ayetin ifade ettiği gerçeği mefhum-u muhalifinden değerlendirdiğimizde şunu söyleyebiliriz: Şayet insanlık yaratıcısını bilmeyecek ve tanımayacak olsaydı, Cenâb-ı Hak insanoğlunu yaratmazdı. Bu noktada kıyametin Allah'a inanan insan sayısının ekall-u kalil (azın da azı) denecek derecede oldukça azaldığı, inkârın ve kötülüğün hiç olmadığı kadar zirve yaptığı bir dönemde kopacak olması da oldukça anlamlıdır.⁵² Bu gerçek, Cenâb-ı Hakk'ı tanımadıkça ve sadece O'na kulluk etmedikçe insanoğlunun da dünyanın da bir anlam ve değer ifade etmeyeceğinin bildirisi hükmündedir.

Peki öncelikli amacı ve görevi yaratıcısını bulmak ve tanımak olan insan, bunu ne şekilde, hangi metotlarla gerçekleştirecektir? İnsanoğlunun boş yere yaratılmadığını söyleyen⁵³ Kur'ân'ın insanoğlunu Rabbini bilme ve tanıma serüveninde başıboş bırakması beklenemezdi. Nitekim öyle olmuş, Kur'ân insanoğluna Rabbini bilme ve tanımanın yollarını çeşitli üslup ve ifade kalıplarıyla olabildiğince açık bir şekilde tarif etmiştir. Kur'ân'ı bu bağlamda incelediğimizde insanoğluna bu konuda üç büyük tanıtıcı takdîm ettiğini görürüz. Bunlardan birincisi bizatihi Kur'ân'ın kendisidir.⁵⁴ İkincisi Hz. Peygamber'dir (s.a.v.).⁵⁵ Üçüncüsü ise bütün genişliği ve içerisinde

⁴⁹ ez-Zümer 39/3.

⁵⁰ Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l İlmiyye, 2005), 9/394-395.

⁵¹ ez-Zâriyât 51/20-21.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Fiten”, 13 (No. 7067).

⁵³ el-Mü'minun 23/115.

⁵⁴ Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; el-Kasas 28/49; et-Tûr 52/34.

⁵⁵ el-Bakara 2/23; Yunus 10/38; en-Nahl 16/89; el-Kehf 18/110.

barındırdığı sayısız varlığıyla evrenin tamamıdır.⁵⁶ Bu üç tanıtıcı bir bütünlük içerisinde, birbirini destekleyecek biçimde insanoğluna Rabbini çeşitli şekillerde tanıtmaktadır.

Bu üç tanıtıcıdan özellikle evrenin tevhide olan delâleti ve şehâdeti Kur'ân'da o kadar çok sık vurgulanır ki, insan artık kâinatı adeta yazarını tanıtan bir kitap olarak algılamaya başlar. Kur'ân'a göre tabiattaki her bir olgu tıpkı metluv ayetler gibi birer ayettir ve kendisine selim bir kalple nazar eden kişiye yaratıcısını tanıtmaktadır. Her şeyin Cenâb-ı Hakk'ı tesbih ettiğini ifade eden ayet aslında tam da bu noktaya ışık tutmaktadır. İlgili ayet şöyledir:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.”

Müfessirler her şeyin Cenâb-ı Hakk'ı tesbih etmesi konusunu genellikle şuurlu ve şuursuz varlıklara göre iki türlü tefsir eder. Buna göre akıllı varlıklar kavli, akılsız varlıklar ise ilâhî iradeye boyun eğmek ve tevhide delâlet etmek suretiyle hâlî (hal diliyle) tesbihte bulunmaktadır.⁵⁷ Mâtürîdî de buradaki tesbihin mahiyetinin iki manaya hamledilebileceğini söyler. Bunlardan birincisi her şeyin Allah'ın varlığına ve birliğine tanık olmasıdır. İkincisi ise Allah'ın her bir şeyin içine, bu tesbihi yerleştirmesidir ki bunun anlaşılması mümkün değildir.⁵⁸ Akılsız varlıklar için buradaki tesbihin hal diliyle olduğu kanaatine katılan Zemahşerî'ye göre mevcudâtın tesbihi, yaratıcılarının hikmeti ve kudretine delâlet etmeleridir. Eşyanın tevhide delâleti o kadar açıktır ki, ayette bu husus, sanki konuşan biri gibi yaratıcılarını şirkten tenzih ettikleri şeklinde ifade edilmiştir. Varlıkların hal diliyle yaptığı bu tesbihi anlamayanlar ise müşriklerdir.⁵⁹

Çağdaş müfessirlerden Reşid Rıza'ya göre varlıkların yaratılışındaki hikmet; Allah'ın bütün kemâl sıfatlarla muttasıf bir Rab olarak tecelli etmesi ve bu tecelliye karşılık olarak varlıkların onu tanınması, ona şükür, hamd ve tesbihte bulunmasıdır. Bu evren, O'nun isimlerinin ve sıfatlarının mazharı, hamd ile şükürün tercümanıdır. Zira hiçbir şey yoktur ki onu tesbih ediyor olmasın.⁶⁰

Bazı müfessirlerin kâinatı adeta harfleri, kelimeleri ve cümleleriyle yazarına delâlet eden anlamlı bir kitap olarak görmesi, eşyanın tevhide olan güçlü ve zengin delâletinin vezir bir ifadesinden başka bir şey değildir. Söz gelimi Elmalılı Hamdi Yazır'ın evren için “tevhidi okutan bir kitap” ifadesini,⁶¹ Said Nursî'nin çeşitli bölümlerde “mücessem Kur'ân-ı Ekber-i Âlem” gibi

⁵⁶ el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; er-Ra'd 13/2-4; er-Rûm 30/21-25, 46, 48, 50.

⁵⁷ Ebu'l-Hasan Ali el-Vâhidi en-Nisâbüri, *el Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994), 3/109; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/266; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 3/256; Muhammed Seyyid Tantavi, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-kerim* (Kâhire: Dâru Nehdati Mısır li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1998), 8/360.

⁵⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7/52.

⁵⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/669-670.

⁶⁰ Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 8:302.

⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/2344.

benzetmelerle sıklıkla “kitap” metaforunu kullanması, sözünü ettiğimiz hususun bazı örneklerindedir.⁶²

Bütün bunlar, yani eşyanın tevhide delil olmak sûretiyle Cenâb-ı Hakk'ı tesbih edişi, kâinatın adeta anlamlı bir kitabın harfleri, kelimeleri ve cümleleriyle yazarını tanıtmaya bize küfrün mâhiyetine dair ciddi ipuçları sunmaktadır. Nitekim çağdaş İslam âlimlerinden Nursî, kâfirin sonsuz bir cehennemle cezalandırılışının hikmetini beyan ederken küfrün mahiyeti ile ilgili oldukça dikkat çekici açıklamalarda bulunur. Onun ilgili bölümdeki açıklamaları özetle şöyledir:

Küfür bir tahriptir, bir kötülüktür. Ancak o kötülük, içerisinde bütün kâinatı tahkîr etmeyi, - eşya esmâ-i ilâhiyenin cilveleri olduğundan - esmâ-i ilahiyenin tamamını tezyif etmeyi, kişinin insanlığını çürüten sınırsız kötülükleri barındırmaktadır. Varlıklar, Cenâb-ı Hakk'ın birer memuru, rabbânî bir mektubu olmaları hasebiyle onların her birinin yüksek bir makamı ve önemli vazifesi vardır. Küfür eşyanın tamamını Cenâb-ı Hakk'ın memuru, isimlerinin aynası, O'nu tanıtan birer mektubu olmak gibi yüksek makamlardan düşürmekte, başıboşluğun, tesadüfün oyuncağı haline getirmek suretiyle önemsizleştirmekte, değersizleştirmekte, adeta bir hiç hükmüne indirgemektedir.⁶³ Nursî'ye göre iman gibi küfür de adeta eşyanın mahiyetini değiştirmekte, zıttına dönüştürmektedir. Örneğin, küfür Cenâb-ı Hakk'ın bir misafirhanesi olan dünyayı, tesadüfün ve tabiatın oyuncağından ibaret bir cisme inkılâb ettirmekte, varlıkların esmânın tecellilerini tazelandirmek üzere gayb âlemine geçişlerini, adem ve idam olarak tasavvur etmekte, kâinat kitabının mânidar sayfalarını manasızlıkla ve karmakarışık olmakla itham etmekte, rahmet âlemine geçiş olan kabir kapısını, yok oluşun başlangıcı olarak görmekte, hakiki dostlara ulaşma vakti olan eceli, bütün sevdiklerinden sonsuz bir ayrılık olarak telakki etmektedir. Küfür ehli bu durumuyla kendine ve çevresine elim bir azap yaşattığından hiçbir cihette merhamete layık değildir.⁶⁴ Küfrü, içerisinde nihayetsiz cinayetleri barındıran büyük bir günah olarak tarif eden Nursî'ye göre kâfir tüm varlıkların Cenâb'ı Hakk'a olan şehâdetlerini tekzib ettiğinden varlıkların sultanı olan Kahr-ı Zülcelâl'in, varlıkların tamamının hakkını kâfirden almak üzere onu cehenneme atması tam bir adâlettir.⁶⁵

Bir başka bölümde kendisine yöneltilen bir soru üzerine Nursî, bu kez konuyu kâinatın yaratılış gayesi ekseninde değerlendirir. İlgili soruda cehennemden öfkeden neredeyse çatlayacak hale

⁶² Nursî'ye göre Kelâm sıfatı vahiyler ve ilhamlar ile Allah'ı tarif ettiği gibi Kudret sıfatı da - kavli kelimelere karşılık - somut kelimeleri olan sanatlı eserleriyle evreni adeta cismânî bir Furkân (Kur'ân) mahiyetinde göstermek suretiyle aynı fonksiyonu icra eder. Bediüzzaman Said Nursî, *Şualar* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2008), 142. Yine kâinatı ifade için kullandığı, “mücessem Kur'ân-ı Ekber-i Âlem” tabiri sözünü ettiğimiz gerçeği yansıtan veciz tabirlerden biridir. Bu ve diğer kullanımlar için bk. Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2002), 158, 176,387, 436, 438, 469, 504.

⁶³ Nursî, *Sözler*, 320.

⁶⁴ Nursî, *Sözler*, 633.

⁶⁵ Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1996), 43.

gelişinden bahseden ayet şâhit gösterilerek,⁶⁶ bazı unsurların, basit insanların ehemmiyetsiz amellerinden ibaret olan küfür fiiline neden bu kadar hiddet ettiği sorulur?

Yaratılışın en mühim gayesinin Cenâb-ı Hakk'ı tanımak, O'na iman ve kulluk etmek olarak tespit eden Nursî, kâfirlerin inkârlarıyla varlıkların ille-i gayesi ve bekâya ulaşma sebepleri olan bütün hakikatleri reddettikleri için tüm mahlukâtın hukukuna tecavüz etmekte olduğunu söyler. Ona göre küfür ehli Cenâb-ı Hakk'ın kâinatı yaratmasındaki ve dünyayı devam ettirmesindeki yüksek maksatlara dehşetli zararlar verdiği için tüm varlıkların öfkesine mazhar olmaktadır.⁶⁷

Osmanlı'nın son dönem Şeyhülislamlarından olan Mustafa Sabri Efendi amelin imandan bir cüz olmadığını izah ettiği bir bölümde çalışmamıza konu olan mevzunun üzerinde durur. Mü'min ile kâfirin durumunu mukayese eden Mustafa Sabri Efendi, mü'minin Cenâb-ı Hakk'ın birliğini Hz. Muhammed (s.a.v.) aracılığıyla göndermiş olduğu hükümleri dili ve kalbiyle tasdik ettiğini, bu hükümlerin gerektirdiği şekilde hareket edemese de vicdânen kusurunu itiraf edici bir halde olduğunu belirtir. Oysa kâfir, Allah'ı ve Peygamberini tanımamakla birlikte, iyilikleri de Allah'ın emrine itaat niyetiyle değil de farklı sebeplerin etkisiyle yapmakta, temelde kulluğu dahi kabul etmemektedir. Dolayısıyla kusurlarıyla birlikte Cenâb-ı Hak'tan af beklentisi içerisinde olan bu mü'min ile Allah'a hiçbir cihetten bağlılığı ve münasebeti olmayan kâfirin Cenâb-ı Hak nezdinde elbette göreceği muamele de bir olmayacaktır.

Mustafa Sabri Efendi yukarıda arz ettiği hususu iki evladı olan bir baba üzerinden verdiği temsille daha anlaşılır kılmak ister. Bu babanın iki evladından birincisi, haylaz, işsiz güçsüz, anne babasına yararı olmayan, onların nasihatlerini dinlemeyen bir yapıya sahip olsa da babasının huzurunda asla saygısızlık etmeyen, babalık makamının her zaman şuurunda olan bir çocuktur. Çeşitli yöntemlerle terbiye etmek istese de baba, haylazlığına devam eden bu çocuğuna, huzurunda saygıda kusur etmediği için sabreder. Babanın ikinci çocuğu ise işinde gücünde, çalışkan, gözü açık, çevresine yararlı bir çocuktur. Günün birinde bu ikinci çocuk gurura, kibre kapılarak babasına “sen kimsin, babam falan değilsin veyahut babalık makamı da neymiş” gibi sözlerle isyan eder. İşte o andan itibaren her şey mahvolur, baba bu duruma öfkelenir ve “sen de benim evladım değilsin” şeklinde onu kovar. Bu duruma düşen ikinci çocuğun babasının yanındaki durumunu düzeltmesinin ona sığınmak, kusurunu itiraf etmek ve af dilemekten başka yolu yoktur. İşte bu (günahkâr) mü'min ile (iyi davranışlara sahip) kâfirin misâlidir.⁶⁸

Küfrün mahiyetinde yer alan çirkinliğin, haksızlığın ve zulmün ulaştığı boyutları gösteren bütün bu açıklamaların haklılığını somut bir iki örnekle ortaya koymak yerinde olacaktır. Örneğin Cenâb-ı Hakk'ın sadece Hay ismini ele alalım. Bir inkârcının canlılardaki hayatın Cenâb-ı Hakk'ın

⁶⁶ el-Mülk 67/8.

⁶⁷ Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015), 83-84.

⁶⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı* (İstanbul: Dâru'l-Hilâfetu'l-Aliyye Medresesi, 2019), 1/523. Benzer misaller çoğaltılabilir; söz gelimi, bir devletin bağımsızlığını inkâr eden veya kendi ülkesi için “terörist devlet” diyen birinin şahsî hayatında çevresine karşı sevecen, faydalı, yardımsever olmasının devletin nezdinde hiçbir kıymeti yoktur. Böyle birinin devlet tarafından ödüllendirilmek bir yana ağır bir şekilde cezalandırılacağı açıktır. İbn Kesîr

Hay isminden kaynaklandığını inkâr etmesi, tüm canlıların hayatlarıyla Cenâb-ı Hakk'ın Hay ismine yaptıkları şahitliği tekzip olduğu gibi, bizzat Cenâb-ı Hakk'ın Hay ismine karşı işlenmiş büyük bir manevî cinayettir. Zira kâfir bu düşüncesiyle, canlıların Hay ismi ile bağımlı koparmakla kalmamış, onlardaki hayatı ya bizzat o canlıların kendisine veya tabiat, tesadüf gibi çeşitli sebeplere atfederek Cenâb-ı Hakk'a canlılar sayısınca ortak koşmuştur. Bu noktada inkârcı kişinin deist oluşundan hareketle Allah'ın varlığını kabul ettiği dolayısıyla söylediklerimizin boşlukta kaldığı itirazı öne sürülemez. Zira her ne kadar deistler bir tanrıyı inkâr etmediklerini söyleseler de deist anlayışın onayladığı tanrı tasavvurunda, tanrının evrenle ilişkisi sadece başlangıçta ve yaratmak itibariyledir, tanrının sonraki süreçlerle ilgili olarak evrenle hiçbir münasebeti ve ilişkisi yoktur. Örneğimizi deist anlayışın kabul ettiği tanrı tasavvuru üzerinden test ettiğimizde, ilk canlıya Hay ismi ile hayat vermek dışında Allah'ın diğer canlılarla bir ilişkisi olmadığından bu canlılara hayat bahşeden merci, natüralist ateizmde olduğu gibi genellikle doğa veya doğanın içerdiği bilinçsiz sebeplerdir. Müşriklerin yaratıcı olarak Allah'ı kabul etmelerinin, onları içerisinde bulunduğu şirk çukurundan kurtarmaya yetmediğini ısrarla vurgulayan ayetler, sözünü ettiğimiz hususa ışık tutacak mahiyettedir.⁶⁹ Dolayısıyla deistlerin evrenin başlangıcını veya ilk canlının hayatını Allah'a isnad etmeleri kendilerine Kur'ân'ın nazarında meşruiyet kazandırmadığı gibi kendilerini şirkten kurtaracak yeterlilikte bir değer taşımamaktadır. Zira bu inanç, ilk canlı dışındaki diğer canlıların hayatını başka mercilere vermeyi yani başka şeylere (insan, tabiat, sebepler, madde vb.) dayandırmayı gerektirmekte, bu ise açık bir şekilde şirki netice vermektedir. Sonuç olarak, Kur'ân açısından deistlerle inkârcular arasında bu farklılığın kayda değer bir anlam ifade etmediğini ve öne sürdüğümüz tezi sarsacak güçte olmadığını ifade edebiliriz.

Öte yandan bir şeyi inkâr etmek ile o şeye inkâr etmek derecesinde çirkin bir iftira atmak arasında ciddi fark olduğu söylenemez. Söz gelimi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) varlığını, "böyle bir tarihî şahsiyet hiç olmamıştır" şeklinde bir söylemle inkâr etmek ile "Muhammed diye bir şahıs vardır ancak o yalancı biridir, kendisine vahiy geldiğini söyleyerek insanları aldatmıştır" demek arasında konuyu esastan etkileyici bir fark olmasa gerektir.⁷⁰ Ayrıca elçiyi (Peygamberi) yalanlamanın bizzat elçiyi gönderen zâtı (Allah'ı) yalanlamak olduğu ise izahtan varestedir. Dolayısıyla bir anlamda kâinatın yaratılış gayesini boşa çıkartan, Cenâb-ı Hakk'ın ilâhi programında insana yüklediği misyonu alt üst eden böylesi küllî ve adeta sınırsız bir kötülüğün karşısında sınırlı sayıda yapılmış cüz'î iyiliklerin bir anlam ve değer ifade etmeyeceği açıktır. Bunun böyle kabul edilmemesi bir anlamda amelin iman kadar veya imandan daha yüksek bir

⁶⁹ Bu gibi ayetler Kur'ân'ın nezdinde Cenâb-ı Hakk'ın inkâr edilmesi ile vasıflarının başka unsurlara verilmesi veya hâkimiyetinin bölüştürülmesi arasında aynı kötü akıbeti paylaşmak açısından bir fark olmadığına işaret etmektedir. bk. el-Ankebût 29/61, 63; Lokmân 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/87; el-Beyyine 98/6.

⁷⁰ Bu bağlamda yalancı peygamberlerin de müşriklerin de aslında Cenâb-ı Hakk'ı inkâr etmediği ancak O'nu yalanladığı için cehennemî hak etmiş olduklarını hatırlatmak isteriz. Cenâb-ı Hakk'ın, Peygamber'e (s.a.v.) hitaben "Bize karşı, adımıza birtakım sözler uydursaydı, onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını koparırdık." şeklindeki hitabıyla - başka hususlar ile birlikte - bir anlamda sözünü ettiğimiz gerçeğe dikkat çektiğini söyleyebiliriz. el-Hâkka 69/44-47.

değeri taşıdığını iddia etmek anlamına gelecektir ki bunun Kur'ân'ın kurguladığı amel-iman ilişkisi ile uyuşmayacağını söyleyebiliriz.

5.2.2. Ameller Niyetlere Göredir İlkesi Açısından İnkârcıların Amellerinin Boşa Gitmesi

Bu soru dillendirilirken gözden kaçan bir diğer ayrıntı ise niyet meselesidir. Bu gerçek, gözden kaçması sebebiyle bir ayrıntı olarak anılabiliyor olsa da konuyu esastan etkilemesi yönüyle hayatî ve merkezi bir konuma sahiptir.

İslâm'ı tanıyan hemen herkesin en başta öğrendiği temel ilke ve hakikatlerden biri, niyetin insanın amelleri üzerinde doğrudan belirleyici bir rol oynadığı gerçeğidir. Kur'ân'ın tevhitte bağlantılı olarak müteaddit defa vurguladığı bu gerçek,⁷¹ nebevî öğretide “ameller niyetlere göredir” hadisiyle⁷² vücut bulmuş ve adeta İslâm'ın sözlü sembollerinden biri haline gelmiştir. Bu noktada ilgili hadisin tarihi arka planına inmek yararlı olacaktır. Rivayete göre hicret günlerinde Müslümanlar Allah'ın rızasını kazanma uğruna Mekke'den Medine'ye göç ederken, bir Müslüman da sevdiği Ümmü Kays adındaki bir kadın için hicret eder. Bu hadise Peygamber'e (s.a.v.) haber verilince şunları söyler:

“Ameller niyetlere göredir; herkese ancak niyet ettiği şey vardır. Kimin hicreti, Allah ve Resûlü için ise, onun hicreti Allah ve Resûlüdür. Kim de elde etmek istediği dünyalık bir şeyden veya nikahlanacağı bir kadından ötürü hicret etmişse, onun hicreti de hedeflediği şeye göredir.”

Peygamber'in (s.a.v.) sözlerine konu olan bu kişi de bir muhacirdir ancak, Ümmü Kays'ın muhaciridir. Allah için katlanılması gereken o sıkıntılı yolculuğa bir kadın için katlanmış, hicret etmenin feyzinden, kazandırdığı dereceden ve o büyük sevaptan mahrum kalmıştır.

Niyet, yani bir fiilin ne için yapıldığı konusu, amelin mahiyetini doğrudan etkileyecek hatta zıddına dönüştürecek bir potansiyele sahiptir ki Nursî bu gerçeği, “niyet mahiyet-i eşyayı taşıyır eder”⁷³ sözüyle ifade eder. Söz gelimi “insanlara gösteriş yapmak için” güzel sesiyle etkili bir şekilde Kur'ân okuyan kişinin amel defterine niyeti sahih olmadığı için sevap yerine riya günahı yazılır.⁷⁴ Allah'ın emri olduğu için, O'nun hoşnutluğunu kazanmak için değil de zayıflamak için oruç tutan kişi bu ibadetinden herhangi bir sevap alamazken, sabah namazına dinç kalkmak için erken uyuyan kişi, sıradan bir davranış olan uyku eyleminden niyeti sebebiyle adeta bir ibadet yapmışçasına sevap alır. Bu gibi örneklerden hareketle niyetin, sıradan bir davranışı ibadete, ibadeti riya döndürebilen sihirli bir iksir olduğunu söylersek abartmış olmayacağımızı düşünmekteyiz.

⁷¹ el-A'râf 7/29; el-Hacc 22/31; el-Ankebut 29/56; el-Mü'min 40/14, 65; el-Beyyine 98/5.

⁷² Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1. (No. 1).

⁷³ Bediüzzaman Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, trc. Abdulmecid Nursî (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 91.

⁷⁴ el-Halvetî tefsirinde konuyla ilgili şöyle bir rivayet aktarır: Kiyâmet günü bir adam getirilir ve kendisine dünyada neyle meşgul olduğu sorulur. Adam dünyada Kur'ân kıraat etmekle meşgul olduğunu söyler. Doğrusu, “sen iyi bir kârisin” desinler diye Kur'ân okuyordun ve nitekim sana böyle de hitap edildi denilir ve bu adamın cehenneme atılması emredilir. İsmail Hakkî el-Halvetî, *Ruhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/133.

Bütün bunlar bize niyet-amel ilişkisi bağlamında kişinin Müslüman olmasının amellerinin sâlih olmasını garanti etmediğini, yapılan bir amelin ancak sahih bir niyetle sâlih amel derecesine yükselebileceğini açık bir şekilde göstermektedir. Bu noktadan bakıldığında inanan-inanmayan herkesin niyet söz konusu olduğunda eşitletiğini söyleyebiliriz. Yani bir amel Allah için yapılmadığı sürece, sahibi Müslüman da olsa kâfir de olsa sonuç değişmemekte, amel geçersiz sayılmaktadır. Dolayısıyla soruya konu olan inkârcı, amellerini Allah rızasını kazanmak gayesiyle yapmadığı için, bu amellerin boşa çıkarılması ilâhî adâlete uygun olmalıdır. Aksi takdirde, yani inkârcıların amellerinin geçerli olması halinde, mü'minlere de niyetlerine bakılmaksızın amellerinin geçerli olmasını talep etmek gibi bir hak doğacaktır. Buna izin verilmesinin, şirki ve nifâkı bütün uzantılarıyla ortadan kaldırmak üzere gelen İslâm dininin temel maksatlarıyla uyuşmayacağı malumdur.

Kanaatimizce bu konu aslında hiçbir tartışmaya mahal olmayacak kadar açık ve nettir. Zira konuyu sadece akıl ve mantık düzleminde ele aldığımızda dahi ilgili soruda bir mantık hatası veya en azından âdil olmayan bir talep söz konusudur. Yani A için yapılan iyiliğin karşılığının B'den beklenmesi, akla mantığa uygun tutarlı bir istek olmadığı gibi adâlet ve insaf ölçülerine de sığmayan bir taleptir. Üstelik sorudaki inkârcının durumu örnekteki tabloya sığmayacak bir başka vehâmet arz etmektedir. Şöyle ki; inkârcı A için iyilik yapmakta, ancak inanmadığı veya yalanladığı B'den bu iyiliğin karşılığını beklemektedir. Bu örneği hakikate uyarladığımızda karşılaştığımız manzara şöyledir: İnkârcı Allah'ın verdiği nimetleri ve imkânları kullanarak Allah'ı inkâr etmekte veya yalanlamakta, sonrasında başkaları için yaptığı iyiliklerin karşılığını, inanmadığı/yalanladığı Allah'tan talep etmektedir. Böylesi bir talebin akıl, mantık ve adâlet ölçülerine sığmayan ne derece tutarsız bir istek olduğu izahtan vârestedir.

Bu noktada konuyla bağlantısı olması hasebiyle kâfirlerin amellerinin cehennemdeki azaplarının hafifletilmesi yönünde bir katkısının olup olmayacağı konusuna değinmek istiyoruz. Bu konuyu bir bölümde işleyen Mustafa Sabri Efendi'ye göre bazı ulemâ, kâfirlerin iyi amellerinin, cehennemdeki azaplarının hafifletilmesi yönünde bir katkısının olacağı görüşüne sahiptir. Bu görüş sahiplerinin dayanakları kimseye zerre kadar haksızlık yapılmayacağı⁷⁵ ve yapılan şey en küçük iyilik dahi olsa karşılığının verileceğini bildiren ayetlerdir.⁷⁶ Ayrıca Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğumunu haber vermesi sebebiyle cariyesi Süveybe'yi özgür bıraktığı için cehennemde belli zamanlarda azabının hafifletildiğini bildiren rivayetler⁷⁷ de bu kişilerin görüşlerini desteklemektedir.⁷⁸ Kıyamet günü Firavun hanedanının azabın en şiddetlisine atılacağını bildiren ayet, cehennemde şiddeti farklılık gösteren azap çeşitleri olduğunu, insanlara zulmeden, tabiata zarar veren azgın bir inkârcının, kendi halinde hayat süren bir münkirle aynı cezaya tabi tutulmayacağını göstermektedir.⁷⁹

⁷⁵ el-Enbiyâ 21/47.

⁷⁶ Zilzâl 99/7.

⁷⁷ Buhârî, "Nikah", 21 (No. 5101).

⁷⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*, 1/518-519.

⁷⁹ el-Mü'min 40/46.

Sorunun Müslüman kişi ile ilgili boyutunda gözden kaçırılan bir husus daha vardır ki o da Müslüman olmak veya Müslüman olarak dünyaya gelmenin, Müslüman ölmeyi garanti etmediği gerçeğidir. Ölüm anında kişinin kalbindeki imanı mutlaka muhafaza etmesi gerektiğini belirten ayet, kanaatimizce tam da bu hakikati teyit etmektedir.⁸⁰ Nitekim İbn Kesîr, bu ayetin insanoğluna kişinin genellikle hangi hal üzere yaşıyorsa o hal üzere öleceğini ve hangi hal üzere ölmüş ise o hal üzere dirileceği dersini vermek sûretiyle bu konuda bir farkındalık oluşturmayı amaçladığını söyler.⁸¹ Bu manayı destekleyen bir hadiste Peygamber (s.a.v.) kişinin öldüğü hal üzere dirileceğini haber verir.⁸² Bir başka rivayette ise savaş ve cihat konusunda kendisinden bilgi isteyen sahabiye, sabrederek ve sevâbını sadece Allah'tan bekleyerek ihlâsla savaşması halinde, Allah'ın kendisini bu hali üzere ihlâslı bir kişi olarak dirilteceğini, gösteriş yapmak, cesaretinin çokluğuyla övünmek için savaşması halinde, Allah'ın kendisini kendini beğenmiş, mağrur bir kimse olarak dirilteceğini söyler.⁸³ Mâtürîdî'nin aktardığı bir rivayete göre Ebu Hanife, kişinin imanını en çok ölüm anında şeytanın aldatıcı oyunları karşısında kaybettiğini söyler.⁸⁴

Bütün bunlar, soruda ömrünü günahlar içerisinde geçiren, çevresine hiçbir faydası olmayan birisi olarak nitelendirilen Müslüman prototipinin ahirete Müslüman olarak gidememe tehlikesinin ciddi anlamda bulunduğunu gösterir. Bu noktada ilgili nasların işaret ettiği gerçekten hareketle Müslümanca yaşamının ve bu şekilde hayata veda etmenin, en az Müslüman olmak kadar önemli olduğunun altını çizmeliyiz. İfadelerimiz günahkâr her mü'minin ölüm anında imanını kaybedeceği şeklinde anlaşılmalıdır. Esasen bu ifadelerden maksadımız, günahları, kötülükleri önemsizleştiren ve imanı “bir kere kazanıldıktan sonra kaybedilmesi imkânsız bir cevher” olarak gören anlayışın yanlışlığına dikkat çekmektir.⁸⁵ Bu hususu çalışmamıza konu olan soruyla irtibatlandırarak olursak; sorudaki Müslümanın durumu için “imanla göç etmesi şartıyla” diye bir kaydın konulması gerektiğini söyleyebiliriz. Şüphesiz bu gerçek, kâfir için bütün kapıların kapalı olduğu cennetin, mü'min için neredeyse garanti olduğu yönündeki algının - en azından mü'min boyutu itibarıyla - doğru olmadığını göstermektedir.

Bu konuda üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise şudur: Kur'ân'da istisnalar dışında cennete gideceği söylenenler, muayyen kişiler değil, belli bazı vasıflara sahip olanlardır.⁸⁶ Aynı

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/102.

⁸¹ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1998) 1/319.

⁸² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Cennet”, 83 (No. 2878).

⁸³ Ebu Dâvud Süleyman el-Eş'as, *Sünen-u Ebi Dâvud*, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 4/173.

⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/444.

⁸⁵ Nitekim “Hayır onların kalpleri pas tutmuştur” ayetinin (el-Mutaffin 83/14.) tefsirinde aktarılan rivayete göre, Peygamber (s.a.v.) bu ayeti şöyle açıklamıştır: Mü'min bir günah işlediğinde kalbinde küçük bir siyah nokta oluşur, şayet pişman olur tevbe eder, Allah'tan bağışlanma dilerse o kalbi temizlenir, eğer tevbe etmez de günah işlemeye devam ederse zamanla siyah noktalar kalbini kaplar. İşte kalbin pas tutması budur. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*, 8/347.

⁸⁶ Örneğin mü'minlerin kurtulacağından bahseden ayet, hemen arkasından kurtulacak olan mü'minlerin kendilerini değil, niteliklerini sıralayarak, bir yandan şahsın ancak nitelikleriyle değer kazanacağı dersini verir, öte yandan mü'minleri zikrettiği yüksek sıfatları kuşanmaya teşvik eder. el-Mu'minûn 23/1-10.

durum cehenneme gidecek olanlar için de geçerlidir.⁸⁷ Cennete veya cehenneme götürecek niteliklere hakiki anlamda kimlerin sahip olduğunu sadece Allah bildiği için, bu konuda doğru olan, mevzuyu kişiler üzerinden değil, sıfatlar üzerinden incelemek ve değerlendirmektir. Nitekim çağdaş müfessirlerden Mevdûdî, “Sizi en iyi Rabbiniz bilir; dilerse size merhamet eder, dilerse sizi azaplandırır”⁸⁸ mealindeki ayetin tefsirinde, belirli kişiler hakkında Allah'ın rahmetini, belirli başka kişiler için de Allah'ın gazabını hak ettiğini söylemek gibi tavırları bu ayetin yasakladığını söyler. Zira ona göre bu ayet, herkesin gizli aşikâr her halini en iyi bilen Allah olduğu için bu konuda karar verme yetkisinin de sadece O'na ait olduğu dersini vermektedir.⁸⁹

Buraya kadar aktardıklarımızı hülâsa edecek olursak; ilgili soruyu dillendirenler, inkârcı kişinin şahsî hayatındaki cüz'î iyilikleri öncemeleri ve önemsemelerine karşılık, Cenâb-ı Hakk'ın ve mahlukâtın hukukuna karşı işlediği küllî ve sayısız kötülüğü görememekte veya değersizleştirmektedir. Bu tutumun, kişinin her şeyin merkezine kendi şahsî hayatını koymak suretiyle, kişisel arzu istek ve beğenilerini öncelemekte sakınca görmeyen egoistçe bir tavırdan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce deizmin tanrıyı devreden çıkarıcı söylemlerinin, çoğunlukla heva ve heveslerin güdümüne girmiş bir akli rehber edinen kişilere oldukça cazip gelmesinin önemli sebeplerinden biri budur. Ancak görünen o ki, bu kişiler ilgili soruyu derinlemesine bir analize tabi tutmamakta, küfrün mahiyeti ve İslâm'da amellerin geçerli olması için geçer şart olan niyetin yeri ve konumunu göz ardı etmektedirler. Zira konuyla ilgili bu temel iki hakikat anlaşıldığında, amelleri iptal olacağı söylenen kişilerin amellerinin geçersiz kılınmasının akıl ve adâlet ölçülerine aykırı bir yönünün olmadığı görülecektir.

Sonuç

Son yıllarda yapılan araştırmalar gençlerin inanç alanında geçmişe oranla daha çok problem yaşadığını göstermektedir. Buna bağlı olarak deizm özelinde gençlerin yaşadığı inanç problemleri çeşitli akademik çalışmalarda, görsel medyada düzenlenen bazı programlarda incelenmektedir. Gerek söz konusu akademik çalışmalarda gerekse görsel medyada yayınlanan bu programlarda gençlerin deizme yönelmesine gerekçe olarak gençlerin cevabını bulamadığı veya tatmin edici cevap alamadığı sorularının olduğu ileri sürülmektedir. Bu sorulardan biri, Müslüman birinin çevresine hiçbir faydası olmasa da nihayetinde imanı sebebiyle cennete gideceği, inkârcı birinin ise ne kadar iyi davranışlara sahip olursa olsun inkârı sebebiyle cehennemden kurtulamayacak olmasının ilâhî adâlete nasıl sığdığıdır. Bu çalışmada ilgili sorunun temelinde iki konunun aydınlatılması ile tatmin edici şekilde cevaplandırılabilen sonuçuna ulaşılmıştır. Bunlardan biri küfrün mahiyeti, ikincisi ise İslâm'da niyetin ameller üstündeki tartışmasız belirleyici konumudur. Bu bağlamda küfrün mahiyetine yüzeysel bir bakış açısıyla değil de mahiyetini ve neticelerini hesap edici bir nazarla bakıldığında, inkâr, içerisinde sayısız kötülükleri içeren küllî bir kötülük olarak tespit edilmiştir. İnkâra saplanan kişinin küfrüyle yaratılışın gayesini ve

⁸⁷ el-Furkân 25/55; el-Câsiye 45/7-10.

⁸⁸ İsrâ 17/54.

⁸⁹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 3/117.

hikmetlerini ters yüz etmekte olduğu dolayısıyla yapmış olduğu şahsî, sınırlı, cüz'î davranışlarının, inkâr kötülüğü yanında bir anlamının olmadığı düşünülmüştür. Konu niyet düzleminde incelendiğinde inkârcının Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yapmadığı iyiliklerin karşılığını, Cenâb-ı Hak'tan beklemesinin mantıklı ve âdil bir talep olmadığı tespit edilmiştir. İlgili sorunun, ilmî bir derinliği olmaktan çok duygusal bir zemine dayandığı ve yüzeysel bir bakış açısına istinad ettiği, İslâm'ın barındırdığı hakikatler açısından ilgili kişinin ahiretteki durumuyla ilgili tutarsızlıkla ilişkilendirilecek veya ilâhî adâlete sığdırılamayacak bir hususun olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud. *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1994.
- Begavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesud. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr, 1997.
- Beydâvi, Nâsuriddîn Ebu Said Abdullah. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Coşkun, İbrahim. "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları". *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, ts.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Habertürk Tv. "Türkiye'de deizm ne kadar yaygın? | Nedir Ne Değildir?". *YouTube*. 5 Ağustos 2022.
- Halvetî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 3. Basım, 1984.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dğr. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.

-
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Mak Danışmanlık. *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı*. Erişim 8 Ağustos 2022.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l İlmîyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfetu'l-Aliyye Medresesi, 2019.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- Nîsâbüri, Ebu'l-Hasan Ali el-Vâhidi. *el Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmîyye, 1994.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 2015.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mektubat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mesnevî-i Nûriye*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2002.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Rnk Neşriyat, 3. Basım, 2008.
- Râzî, Muhammed Fahrüddîn Ebu Abdullah. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Rıza, Reşid - Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Şemsuddîn, Ebu Abdullah el-Kurtubî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Tantavi, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-kerim*. Kâhire: Dâru Nehdati Mısır li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1998.
- Yurdagür, Metin. “Fetret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995. 12/476-479.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki havâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1987.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Munîr*. Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muâsira, 2. Basım, 1997.

The Views and Thoughts of Islamist Intellectuals on the Education of Russian Muslims during the Second Constitutional Period (1908-1918)

II. Meşrutiyet Döneminde İslamcı Aydınların Rusya Müslümanlarının Eğitime Dair Görüş ve Düşünceleri (1908-1918)

Nesrin AKTARAN

Dr. Dr.

İstanbul | Türkiye

fnesrinaktaran@gmail.com

İstanbul | Türkiye

ORCID: 0000-0001-8264-4675

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi | 26/Ağustos/2022

Kabul Tarihi | 27/Kasım/2022

Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022

Article Information

Article Types | Research Article

Received | 26/August/2022

Accepted | 27/November/2022

Published | 31/December/2022

Bu makale 13-15 Mayıs 2022 tarihlerinde Konya’da gerçekleştirilen 3. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi’nde sunulmuş olan “II. Meşrutiyet Dönemi’nde İslamcı Aydınların Rusya Müslümanlarının Eğitime Dair Görüş ve Düşünceleri (1908-1918)” başlıklı sözlü bildirisinin yayımlanmış özetinin geliştirilmiş halidir.

This article is an improved version of the published abstract of the oral presentation titled “The views and Thoughts of Islamist Intellectuals on the Education of Russian Muslims in the Second Constitutional Monarchy Period (1908-1918)” presented at the 3rd International Religious Education Congress held in Konya on May 13-15, 2022.

Atıf | Cite as:

AKTARAN, Nesrin. “The Views and Thoughts of Islamist Intellectuals on the Education of Russian Muslims during the Second Constitutional Period (1908-1918) [II. Meşrutiyet Döneminde İslamcı Aydınların Rusya Müslümanlarının Eğitime Dair Görüş ve Düşünceleri (1908-1918)]”. *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 599-620.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1167321>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Views and Thoughts of Islamist Intellectuals on the Education of Russian Muslims during the Second Constitutional Period (1908-1918)

Abstract: The Islamism movement, which became prominent as a political ideology during the Second Constitutional Period (1908-1918), was free from the thought of Muslims as separate nations and emphasized they should be in unity based on religion. The Islamist intellectuals as the representatives of this movement, prioritized the idea of the Islamic Union; they deliberated on Muslim Turks living in various parts of the world through the *Sırat-ı Müstakim* and *Sebilü'r-Reşad* magazines they published. Among the subjects in question were Russian Muslims, who were assimilated by the Russian regime and its rulers, and who struggled to survive in religious, political and cultural terms with the repression policies. Islamist intellectuals gave various information on Muslims living in Russia through the press; they shared articles and news articles about their origin, language, population and socio-political situations. In the most general sense, they are Turks who belong to the Turkish race, and their language is composed of different dialects of Turkish. Regarding the population, the intellectuals stated that the statistics the Russian State gave were biased; they mentioned the existence of an Islamic nation with a population of twenty-five to thirty million under Russian rule. In addition, Islamist intellectuals emphasized the importance that Russian Muslims attached to education; in their writings, they expressed their belief that the old educational methods should be abandoned and new educational methods should be adopted. In this sense, they supported the Russian Muslims who wanted to reform all educational institutions by transforming them into a new style of education; they made explanations about the number of educational institutions in the country, their economic situation, whether there was state support or not, textbooks differing according to regions etc. The Islamist intellectuals also noted that Russian Muslims worked hard on the new method of education and made efforts, but they were opposed by the supporters of *usul-i kadim* (traditional education method), who defended traditionalism. They stated that these people did not care about the welfare and well-being of the Muslim population and aimed to continue education in the old way. After clarifying all these, the Islamist intellectuals reiterated in their writings that the distinction between *Jadid* and *kadim* should end as soon as possible and that schools and madrasas should be the hearts of civilization; they had no other purpose than this. The issue also received support from Muslim students studying in Russia, who expressed the need to dispel the negative atmosphere in educational institutions as soon as possible. They also stated that madrasas should be reformed, and that the sects such as *Kadimist*, *Jadidists* etc. should be put an end to. Because the Russian State pursued a policy of Russification of Muslims through education. In addition, the Russian state did not allow them to open schools or madrasas, and did not allow madrasas to be turned into schools; it tried to destroy these institutions by inflicting pressure. Furthermore, in addition in order to ensure that Muslim children were educated in Russian schools, Christian religious education was paid for by the state, while Muslims were required to pay for Islamic religious education. In short, Islamist intellectuals followed the Muslim people in Russia through *Sırat-ı Müstakim* and *Sebilü'r-Reşad* magazines during the Second Constitutional Monarchy Period and were closely interested in issues related to education and training. In this sense, they endeavored to reconcile the *Jadidists* and *Kadimists* who adopted new and old educational methods, on a common ground. They also discussed the assimilation they faced by the Russian regime and its rulers in their journals, as well as the oppressive policies regarding education and the struggle of Muslims against them.

Keywords: Religious Education, Islamist Intellectuals, Muslims in Russia, Reform, Second Constitutional Period.

II. Meşrutiyet Döneminde İslamcı Aydınların Rusya Müslümanlarının Eğitimine Dair Görüş ve Düşünceleri (1908-1918)

Öz: II. Meşrutiyet Döneminde (1908-1918) siyasi bir ideoloji olarak belirginleşen İslamcılık akımı, Müslümanların ayrı milletler olma düşüncesinden arınmış; dine dayalı bir birlik içerisinde olması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu akımın temsilcileri olan İslamcı aydınlar İttihad-ı İslam düşüncesini önelemiş; yayımladıkları Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad mecmuaları üzerinden dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan Müslüman Türkler üzerinde önemle durmuşlardır. Söz konusu konular arasında Rus rejimi ve yöneticileri tarafından asimilasyona uğrayan, baskı politikaları ile dini, siyasi ve kültürel anlamda yaşam mücadelesi veren Rus Müslümanları yer almıştır. İslamcı aydınlar basın yayın aracılığıyla Rusya'da yaşayan Müslümanlar hakkında çeşitli bilgiler vermiş; onların kökeni, dili, nüfusu ile sosyal, siyasi durumları hakkında makale ve haber yazıları paylaşmışlardır. En genel anlamda onların Türk ırkına mensup Türkoğlu Türkler olduğunu; dillerinin de Türkçenin farklı lehçelerinden meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Nüfusu konusunda ise Rus Devleti'nin verdiği istatistiklerin yanlı olduğu belirtmişler; Rus idaresi altında yirmi beş otuz milyon nüfusa sahip bir İslam milletinin varlığından bahsetmişlerdir. Bunun yanı sıra İslamcı aydınlar, Rus Müslümanlarının eğitim-öğretime verdikleri önem üzerinde durmuş; yazılarında eski eğitim usullerinin terk edilerek yeni eğitim usullerinin benimsenmesi gerektiğine dair inançlarını dile getirmişlerdir. Bu anlamda tüm eğitim kurumlarını yeni eğitim tarzına dönüştürüp ıslah isteyen Rus Müslümanlarını desteklemiş; ülkede bulunan eğitim kurumlarının sayıları, ekonomik durumları, devlet desteğinin olup olmadığı, ders kitaplarının bölgelere göre farklılık gösterdiği vb. konularda açıklamalar yapmışlardır. İslamcı aydınlar ayrıca Rus Müslümanlarının yeni eğitim usulü hakkında çok çalıştıklarını, gayret gösterdiklerini ancak karşılığında gelenekçiliği savunan usul-i kadim taraftarlarını bulduklarını belirtmişlerdir. Bu kişilerin Müslüman halkın refah ve saadetini düşünmediğini ve eski usulde eğitime devam etme amacında olduğunu ifade etmişlerdir. İslamcı aydınlar tüm bunlara açıklık getirdikten sonra yazılarında karamsarlığa kapılmadan cedit, kadim ayrımının bir an evvel son bulmasını ve mektep ve medreselerin medeniyet ocağı olması gerektiğini; bundan başka maksatlarının olmadığını tekrarlamıştır. Konuya ilişkin Rusya'da eğitim gören Müslüman talebelerden de destek gelmiş; onlar da eğitim kurumlarının içerisinde bulunduğu bu olumsuz havanın bir an önce dağıtılması gerektiğini ifade etmiştir. Onlar ayrıca medreselerin bir an evvel ıslah edilmesini, kadimci, ceditçi vb. tefrikalara son verilmesi gerektiğini belirtmiştir. İslamcı aydınlar Rusya'da yaşayan Müslümanların bir yandan kadimcilerle yaşadığı mücadeleyi gündeme taşırken diğer yandan Rus Devleti'nin Müslümanların eğitimi üzerinde uyguladığı baskıyı da gözler önüne sermiştir. Zira Rus Devleti, Müslümanlara eğitim yolu ile Ruslaştırma politikası izlemiştir. Ayrıca mektep ve medreseler açıp okullarına izin vermemiş; baskı uygulayarak bu kurumları yok etme çabası içerisine girmiştir. Bunun yanı sıra Müslüman çocukların Rus mekteplerinde Rusça eğitim almasını sağlamak amacıyla Hristiyan dini eğitimi Devlet tarafından karşılanmış; İslam dini eğitiminin masraflarının Müslümanlar tarafından ödemesini istemiştir. Kısacası İslamcı aydınlar, II. Meşrutiyet Dönemi'nde (1908-1918) Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad mecmuaları vasıtasıyla Rusya'da bulunan Müslüman halkın takipçisi olmuş; eğitim-öğretim ile ilgili konularla yakından ilgilenmiştir. Bu anlamda yeni ve eski eğitim-öğretim usullerini benimseyen ceditçi ve kadimcileri ortak bir payda da uzlaştırmaya gayret göstermişlerdir. Ayrıca Rus rejimi ve yöneticileri tarafından karşılaştıkları asimilasyonu, eğitime dair baskı politikalarını ve Müslümanların buna karşı verdikleri yaşam mücadelesini mecmualarında tartışmaya açmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslamcı Aydınlar, Rus Müslümanları, İslahat, II. Meşrutiyet.

Introduction

The Islamism movement became evident as a political ideology during the Second Constitutional Era (1908-1918). The movement aimed to gather Muslims under the umbrella of Islam. As the representatives of this political movement, the Islamist intellectuals argued that Muslims should be free from the idea of belonging to separate nations and a religious unity should be re-established beyond the nationalistic ideal.¹ They believed that in this way, Muslims would live with international brotherhood and prosperity as before, and that Muslims around the world would have the opportunity to know each other. Otherwise, a Muslim nation would be destroyed by other nations.² In order to prevent this, the intellectuals accepted the Islamic union as a principle of religion (usûl-i din), and regarded this union to be a political nexus that brings Muslims together under the banner of Islam, and carries heavy religious references.³

These thoughts above were expressed in the journals of *Sırat-ı Müstakîm* and *Sebilürreşad*⁴, which were among the media organs of the period. These journals were created with their own means due to the freedom they experienced in the press field during the Second Constitutional Period. Through these magazines, they expressed their opinions with many articles, news and improvement suggestions on the subject. Because they saw the press as a tool to bring together the separate parts of an object and they were of the opinion that "a brother living in the West can find a brother living in the East only through print."⁵

Islamist intellectuals argued that all Muslims were brothers and the Islamic union had a more important position than homeland and nation.⁶ Therefore, they wished that Muslims living both in the Ottoman Empire and outside the Ottoman borders would be in unity. In particular, they wanted to form the Islamic Union, which would include Muslims living in the lands that were

¹ Babanzade Ahmed Naim, "İslam'da Dava-yı Kavmiyet: Takib ve Tenkid Mecmuası Nüzhet Sabit Beyefendi'ye", *Sebilü'r-Reşad* 12/293 (23 Nisan 1914), 114-128; Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, n.d.), 198-199; Musa Kazım, "İslam ve Terakki" *İslam Mecmuası* 1/ 3 (2 Şubat 1914), 75-77; Mehmet Akif Ersoy, "Tefsir-i Sure-i Al-i İmran", *Sebilü'r-Reşad* 2/39 (5 Aralık 1912), 231.

² Muhammed Abduh, "Vahdet ve Hâkimiyet", *Sırat-ı Müstakim* 3/53 (9 Eylül 1909), 4.

³ "İttihâd-ı İslâmın Esâsı Râbta-i Diniyyeyi Takviyedir", *Sebilü'r-Reşad* 12/287 (12 Mart 1914), 19; "Fransızlar Hacca Giden Müslümanları Men Etmek İstiyorlar: Sebilü'r-Reşad", *Sebilü'r-Reşad* 12/287 (12 Mart 1914), 18; Abdürreşid İbrahim, "Çin Müslümanları: Âlem-i İslam", *Sırat-ı Müstakim* 3/66 (9 Aralık 1909), 218; Alimcan el-İdrisi, "İslah-ı Medaris Hakkında", *Sırat-ı Müstakim* 5/122 (5 Ocak 1911), 293.

⁴ The newspapers *Sırat-ı Müstakim* and *Sebilü'r-Reşad* will continue to be published; Until March 8, 1912, 182 issues were published as *Sırat-ı Müstakim*; These will come together in 7 volumes. Then *Sebilü'r-Reşad* started to continue. *Sebilü'r-Reşad* continued until March 5, 1925, published 459 issues and collected in 18 volumes. When these two newspapers were published for 17 years, 641 issues were published and collected in 25 volumes. For information, see: Abdullah Ceylan, "Türk Yayın Hayatında Sıratmüstakim ve Sebilürreşad Mecmualarının Yeri", *Türk Kültürü Dergisi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü 29/335, Ankara, (1991), 162.

⁵ Troyskili Ahmed Taceddin, "Âlem-i İslam Rusya Müslümanları ve Rus Maarif Nezareti", *Sırat-ı Müstakim* 3/61 (4 Kasım 1909), 143.

⁶ "İttihâd-ı İslâm'ın Esâsı...", 19; Permlî Züfer Kasımî, "Rusya'daki İslamların Terakkiyat-ı Diniyye ve Milliyeye Hizmetleri", *Sırat-ı Müstakim* 3/62 (11 Kasım 1909), 158.

occupied by the Westerners. They believed that in this way the problems that Muslims experience would be eliminated, and the problems encountered in the socio-cultural areas, religion, and education would be handled.⁷ In this context, they gave wide coverage to Muslim Turks around the world, especially Muslim Turks living in Russia, in the newspapers and journals they published. Possible causes are the assimilation and oppression policies on the Muslims living under Russian domination, and the struggle for survival in terms of religion, politics, and culture.

Among the investigations related to the study, we gave place to Nadir Devlet's article "The Contributions of Azeri Intellectuals in the Muslim Conferences in Russia"⁸ as a source of the study. This article focused on political and intellectual developments, religious education, and a series of related conferences. Another important study for our research is Fegani Beyler's article titled "Madrasas in Russia and Their Activities in the Field of Islamic Education: An Overview". This article highlights the current education of madrasas together with the *cedid* (new) and *kadim* (old) methods. Another study was a master's thesis named "Muslims in Russia according to the Journal *Sırat-ı Müstakim*."⁹ The thesis discusses the Muslims in Russia through the journal *Sırat-ı Müstakim*. When we take together all these studies, the main motivation behind our research was the lack of an independent study that deals with the education of Muslims in Russia from the perspective of Islamist intellectuals. They present their ideas comprehensively through the articles they wrote in *Sırat-ı Müstakim* and *Sebîlurreşad* between 1908-1918. Although our study covering the Second Constitutional Period mainly focused on the *Sırat-ı Müstakim* journal due to a large number of articles within, it was also important to include the views published in the journal *Sebîlü'r-Reşad* in order to reveal the continuation of the developments and to convey the results.

Based on these data, our study focused on the Islamist intellectuals' views, not only in the Ottoman lands but in all over world, especially abroad, specifically those of Muslims in Russia. In the study, which was created with the use of the historical archiving method, the news articles and writings in the Journals *Sırat-ı Müstakim* and *Sebîlü'r-Reşad* were used as the basic sources. On the occasions that the aforementioned journals were not efficient enough as a source, separate research and review artifacts were used as a source. In addition, the fact that the previous studies were regional in nature within the Russian State and dealt with madrasas and education in a limited way makes our study important for future research. In this sense, the evaluation of the developments in education in that period from the perspective of Islamist intellectuals is an answer to the studies to be carried out.

⁷ Muhyiddin Bin Hacı Emin, "Kırım'da Münteşir Tercüman Ceridesi Sahibi İsmail Gasprinski Bey'e", *Sırat-ı Müstakim* 3/64 (25 Kasım 1909), 186.

⁸ Nadir Devlet, "1905-1917 Rusya Müslüman Kongrelerinde Azerbaycan Aydınlarının Katkıları", *Kafkasya İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri* (Azerbaycan, 1998), 183-200.

⁹ Sinan Şahin, "1905-1917 Rusya Müslüman Kongrelerinde Azerbaycan Aydınlarının Katkıları", *Kafkasya İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri* (Azerbaycan, 1998), 183-200.

1. Islamist Intellectuals' Views on the Muslims in Russia

Islamist intellectuals gave information about the religious, political, social and economic conditions of Muslims living in Russia in the journals *Sebîlürreşâd* and *Sırat-ı Müstakim* in the context of the Islamic Union. They showed attention to announcing the current and latest information to the Islamic world. Since they were aware that they had a common religion, race and tradition, they tried to be in close relationships with other Muslims. However, they were aware that some changes could take place because of the fact that they lived in a geography far away under the rule of the Russian state.¹⁰

When we look at the articles of Islamist intellectuals, it is possible to see that they made observations about the origin, language and population of Muslims in Russia. In order to better understand the issue, first of all, we have to examine what the Islamist intellectuals think about the ethnic origin, language and population of the Muslims of Russia, and their social and political situations.

1.1. Ethnic Origin, Language, Population

Islamist intellectuals shared various information about the origin of Muslims living in Russia and mentioned the regions in which they lived. In this sense, Ahmed Midhat Efendi claimed that the Muslims of Russia were the first natives to live in the Himalayas.¹¹ A. Sevindik stated that the origin of the Muslims in Russia consisted of the union of many tribes and lineages from the European and Asian regions. Among them he listed Tatar, Mishar, Bashkir, Nogai, Caucasian, Kyrgyz, Turkmen, Sart, Uzbek, Tajik and so on.¹²

Ahmed Taceddin dealt with these provinces in detail in his article. He explained where the mentioned tribes and lineages were located and where they settled. The Tatars were mostly in Kazan, Orenburg, and Siberia; Bashkirs and Tipters were generally around the Ural; The Mishars, on the other hand, adopted the provinces of Tambût, Sarâtuf, Nigéria, Nevgurd and Sember in Central Russia. In addition, the Kyrgyz were in Central Asia, Siberia, Orenburg, and Uralski; whereas Sarts and Uzbeks settled in Transoxiana and Turkistan.

In a conference, Yusuf Akçura also stated that the Muslims living in Russia were located around three centers, namely the Volga Basin, the Kaf Mountains and the Trans-Caucasus.¹³ In another article of his, Ahmet Taceddin summarized the origins of Muslims in Russia with the following statement: "Just as the Ottoman Turks belong to the Turkish race, these people are Turks par excellence, and they belong to the Turkish race by the proof of history."¹⁴ In short, Islamist

¹⁰ Kazanlı Ayaz, "Âlem-i İslâm Rusya Müslümanları- Tatarlar", *Sırat-ı Müstakim* 2/51 (26 Ağustos 1909), 398.

¹¹ Ahmed Midhat Efendi, "Konferans: Türklüğe Dair", *Sırat-ı Müstakim* 1/21 (14 Ocak 1909), 332.

¹² A. Sevindik, "İslâm ve Türk Âlemi: Rusya Müslümanlarında Dil ve Edebiyat", *Sırat-ı Müstakim* 1/19 (31 Aralık 1908), 300; Midhat Efendi, "Konferans Türklüğe Dair", 332.

¹³ Akçuraoğlu Yusuf Bey, "Rusya'da Sâkin Türklerin Hayât-ı Medeniye, Fikriyye ve Siyâsiyelerine Dâir", *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (3 Haziran 1909), 201-203.

¹⁴ Ahmed Taceddin, "Rusya İslamları", *Sırat-ı Müstakim* 2/31 (25 Mart 1909), 74-75.

intellectuals claimed that Muslims in Russia had been present in Russian lands for a long time; and that they adopted their first homeland by settling in different regions of Russia. However, they agreed that the ancestry of Muslims in Russia was Turkish.

Islamist intellectuals gave different numbers on the population of Muslims in Russia. They said that according to the statistics of the Russian State, there were 18 million Muslims, but that this was a figure deliberately given by the Russian State to understate it.¹⁵ They stated that there was no province or district in Russia where there were no Muslims. They claimed that they were increasing day by day in Petersburg and Moscow, and that there was a Muslim neighborhood in every city and town.¹⁶ In this sense, they wrote that Muslims constitute 94% of Dagestan, 80% of Baku province, 60% of Astarhan province and 50% of Ufa province.¹⁷ Considering these figures, Islamist intellectuals expressed that it was possible to talk about an Islamic nation with a population of twenty-five to thirty million people living under the rule of Russia.¹⁸

The Islamist intellectuals also touched on the language of Muslims in Russia. At every opportunity they stated that they were all Turkish and spoke different dialects of Turkish such as Turkmen, Chagatai, Tatar, Nogai, Azeri, etc.¹⁹ In his article, A. Sevindik stated that there were differences in pronunciation between these dialects and in the rest of his article, Sevindik stated that Muslims were forced to speak Russian among themselves because they could not communicate through a common language.²⁰

On the other hand, in his article Kazanlı Ayaz stated that this problem can be solved and made a suggestion on the subject. He said that newspapers, articles, treatises or theater work written in plain language would be understood by the public and that in this way their language would develop and they would begin to enter into an intellectual unity.²¹

Islamist intellectuals hoped that the unity of Islam will be realized with the aforementioned intellectual unity. They believed that twenty-five to thirty million Muslims in Russia were Turkish, and that they could communicate through a common and plain language, despite differences in their languages. In order to put these beliefs into practice, they closely followed the lives of the Muslims in Russia and their social and political situations and expressed their perspectives on the subject.

¹⁵ “Şuun- Resmi İstatistike Nazaran; Rusya’da Müslümanların, Camilerin ve Mekteb-Medreselerin Mikdarı”, *Sırat-ı Müstakim* 6/144 (8 Haziran 1911), 224.

¹⁶ “Hayât-ı Akvâm-ı İslamiyye- Rusya Müslümanları”, *Sırat-ı Müstakim* 8/203 (25 Temmuz 1912), 400.

¹⁷ “Rusya’da Bulunan Müslümanların Hesabı”, *Sırat-ı Müstakim* 5/130 (2 Mart 1911), 432.

¹⁸ Ahmed Taceddin, “Rusya İslamları”, *Sırat-ı Müstakim* 2/31 (25 Mart 1909), 74-75; “Rusya’da Bulunan Müslümanlar”, 432.

¹⁹ “Rusların Rusya Müslümanları Hakkındaki Zanları”, *Sırat-ı Müstakim* 6/131 (9 Mart 1911), 14; “Hayât-ı Akvâm-ı İslamiyye- Rusya Müslümanları”, *Sırat-ı Müstakim* 8/203 (25 Temmuz 1912), 411.

²⁰ A. Sevindik, “İslâm ve Türk Alemi: Rusya Müslümanlarında Dil ve Edebiyat”, *Sırat-ı Müstakim* 1/19 (31 Aralık 1908), 300.

²¹ Kazanlı Ayâz, “Lisan Mes’alesi”, *Sırat-ı Müstakim* 2/46 (22 Temmuz 1909), 316.

1.2. The Social, Political and Cultural Situation of the Muslims

In their writings, Islamist intellectuals also wrote about how the Muslims of Russia improved in political, social and cultural spheres. In particular, they focused on the developments in Russia between 1905 and 1917, shortly before the declaration of the Second Constitutional Monarchy in 1908.²² In fact, these dates constituted a period of time that coincided with the last years of the Tsarist Period and the beginning of the Soviet Period. In this process, the Japan-Russia War (1904-1905) took place.²³ The war affected the Muslim Turks and resulted in the defeat of Russia. As a result of the defeat, the government had to comply with the wishes of the people.²⁴ In this environment, the Muslims of Russia obtained various rights by making demands for their own problems. They had the opportunity to openly continue the political activities that they had carried out in secret before. They started the process of electing their official representatives.²⁵ Thus, they gained the right to participate in the Duma Assembly and appointed their own representatives. This legislative body worked effectively between 1905 and 1917.²⁶

The Muslims of Russia brought many issues to the Assembly through these representatives. They made demands about issues like reforms of schools and madrasas, foundations, provincial councils, religious courts, muftis, sheik al-Islams, etc. These demands include the opening of a primary school in every village, the improvement of madrasas, the implementation of a common program in educational institutions, etc. Islamist intellectuals published all these issues related to education in their journals. They kept the issue on the agenda in order to support the education of Muslims in Russia.²⁷

2. The Education of the Muslims in Russia

Islamist intellectuals mentioned that after the revolution in Russia in 1905, the Muslims of Russia found an environment of liberation in the field of education and that the enthusiasm for education among Muslims increased and they expressed their satisfaction with this.²⁸ Because

²² “Devlet-ş Aliyye- Rusya: Rusya'nın Şark Politikası”, *Sebilü'r-Reşad* 8/185 (21 Mart 1912), 51-52; Ahmed Agayef, “Siyâsiyât: Vaz'iyet-i Hâzıramız”, *Sebilü'r-Reşad* 8/186 (28 Mart 1912), 86.

²³ Fergani Beyler, “Rusya'da Medreseler ve İslami Eğitim-Öğretim Alanındaki Faaliyetleri: Genel Bakış”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (1/2016), 91.

²⁴ Osman Ağır, “Rusya Federasyonu'nun Siyasal Rejiminin Adlandırılması Üzerine”, *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 1/3 (2015), 27.

²⁵ İsmail Türkoğlu, “Müslüman Kongreleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 32/96-98.

²⁶ Selda Kaya Kılıç, “Arşiv Belgelerine Göre 1917 Rus Devrimi'nin Azerbaycan Üzerindeki Etkileri”, XVIII. Türk Tarih Kongresi, (Ankara: 1-5 Ekim 2018), 10/683-719.

²⁷ “Rusya'da Müslümanlara Yapılan Mezâlim”, *Sebilü'r-Reşad* 8/194 (23 Mayıs 1912), 230; “Rusya: Rusya ve Panislamizm”, *Sebilü'r-Reşad* 8/198 (20 Haziran 1912), 302; “Elvâh-ı İntibah”, “Rusya Duma'sında Kırım Meb'usu Mirza Müftü-zâde'nin Lisan-ı Milliyeye Dair İrad Eylediği Nutuk Sureti”, *Sırat-ı Müstakim* 4/84 (14 Nisan 1910), 109.

²⁸ Kazanlı Ayaz, “Rusya Müslümanları-5”, *Sırat-ı Müstakim* 3/56 (30 Eylül 1909), 61; “Şuûn-ı İslâmiyye: Rusya”, *Sırat-ı Müstakim* 4/84 (14 Nisan 1910), 111; “Rusya: Rusya Müslümanlarında Maarif-perverlik”, *Sırat-ı Müstakim* 10/235 (13 Mart 1913), 16.

they believed that the political, intellectual and cultural unity of Muslims under the umbrella of the Islamic Union could only be achieved through education and training. They argued that this would only happen by abandoning the old education methods and adopting the new education method. They supported the Muslims of Russia who wanted to reform all educational institutions with a new education style and wrote a lot about the new and old education methods in their writings.²⁹

When we look at the writings of Islamist intellectuals in the journals *Sırât-ı Müstakîm* and *Sebîlürreşâd*, it is seen that they focus on the education of many regions separately and convey the situation regarding education.³⁰ In their writings, they included thoughts on Usûl al-Jadîd (the new method) and Usûl al-Kadîm (the old method) and focused on the developments in this field. They made clarifications about the Usûl al-Jadîd, what needed to be done, contributors and developments regarding it.

The fatwas issued by the followers of the Usûl al-Kadîm against development and innovation with a traditionalist point of view in the regions where they were strong, and the closure of schools providing education with the new method, were frequently included in the writings of Islamist intellectuals. Ahmed Taceddin from Troytski revealed the gravity of the issue. He stated that the Muslim scholars of Russia were divided into two as Jadidists and Ancientists and they declared war on each other on this issue.³¹ In order to cover all these issues in more detail, it is important to look at the schools and madrasas created by Muslims living in Russia and the activities carried out on the idea of the Usûl al-Kadîm and Usûl al-Jadîd.

2.1. Schools and Madrasas

Islamist intellectuals especially focused on the education of Muslims in Russia.³² They published articles that gave examples of education in schools and madrasas in the cities of Russia. In this respect, Ayaz focused on the education of Tatars living in Kazan. In his article, he stated that there was a mosque and a school in every village, and even a few mosques and a few schools in large villages. The expenses of these institutions were paid by the Muslims and the Government did not pay for the schools and madrasas. He wrote that permission should be obtained from the Ministry of Education to build a school and it was very difficult to get permission in this regard. However, the Turks built and opened their own schools without applying to the Ministry of

²⁹ "İttihâd-ı İslâmın Esâsi...", 19.

³⁰ "İntibah-ı İslâm", *Sırât-ı Müstakîm* 4/84 (14 Nisan 1910), 109.

³¹ Troytskili Ahmed Taceddin, "Alem-i İslâm-Zavallı Buhara", *Sırât-ı Müstakîm* 3/64 (25 Kasım 1909), 187.

³² İsmail Gaspirinski, "Ser-tac-ı Ulema-i Şeri'at-Penah Şeyhülislam Hazretlerine Açık Mektub", trans. Bağçasaray, *Sırât-ı Müstakîm* 2/2 (19 Ağustos 1909), 407; M. Ali Münir, "İsmail Gaspirinski Bey Hazretlerine", *Sırât-ı Müstakîm* 2/52 (19 Ağustos 1909), 409; "Rusya", *Sırât-ı Müstakîm* 5/105 (8 Eylül 1910), 16; "Sırât-ı Müstakîm", *Sırât-ı Müstakîm*, 2/40 (10 Haziran 1909), 214.

Education, and the Government did not prevent this. For this reason, he explained that they built one or two boys' schools and separate schools for girls in the villages and started education.³³

Ayaz also mentioned education in schools and madrasas in his article. He stated that studies were carried out in order for the children studying in schools to receive a better education, and that new alifba and recitation books were created depending on the method of instruction so that children can learn to read and write quickly. In this sense, alifbas were created in four styles and books for reading, catechism, mathematics, and geography were prepared in two or three years. The books were created in a language that Tatars could understand. In addition to schools, new books were written for madrasas. Arabic syntax books, works of logic and creed began to be written in their native language. Ayaz stated that these studies continued and new works and new methods were tried to be established day by day.³⁴

Züfer Kasımî wrote about the schools and madrasas in the city of Ufa. He stated that the Russian Government did not allocate funds for these institutions, but with the support of the Muslim people, they provided education in many schools and madrasas with the new method. In his article, the author mentions the existence of a large madrasa called Madrasa Aliyye al- Diniyya in Ufa. He stated that there were also junior high school and high school departments in this institution. Kasımî said that this institution was built by the merchants of the city of Ufa, and the professors were educated in Egypt, Beirut, Istanbul, etc. Finally, he emphasized that the purpose of the students, scholars and professors who grew up here was to serve the education of Muslims in Russia as required by the current age.³⁵

Education life in Turkistan was mentioned in another article in *Sırat-ı Müstakim* journal. As in all regions where Muslims lived, there were Russian schools in Turkistan, which provided education with the Russians' own religious and national values. Since the education given in Russian schools followed the policy of Russification, the Muslim people did not want to send their children to these schools. Instead, they were sent to madrasas that preserved the religion of Islam and spiritual values despite following the old method. In the rest of the article, it was stated that this situation had changed in the last 10-15 years, and there was a further decrease in the number of Muslim children attending Russian schools due to the fact that Muslims had established schools providing education with the new method. In the article, it was emphasized that there were only 4 Muslim Turkish children who had graduated from Russian schools in the previous year, but one hundred to two hundred children were educated in schools providing education with the method of Usûl al-Jadid.³⁶

Islamist intellectuals also gave information about the schools and madrasas in Baku province, and the number of students studying there. It is stated that there were 120 students in the high

³³ Kazanlı Ayaz, "Âlem-i İslam Rusya Müslümanları-Tatarlar 2", *Sırat-ı Müstakim* 2/52 (19 Ağustos 1909), 416.

³⁴ Kazanlı Ayaz, "Rusya Müslümanları: Tatarlar", *Sırat-ı Müstakim* 3/55 (23 Eylül 1909), 46.

³⁵ Züfer Kasımî, "Ufa'da Mekâtib ve Medâris", *Sırat-ı Müstakim* 3/62 (11 Kasım 1909), 159.

³⁶ "Şuûn Türkistan- Türkistan'da Rus Mektepleri" *Sırat-ı Müstakim* 5/109 (6 Ekim 1910), 86.

schools in the Baku province, 70 in the Riyale school, 633 students in the primary and city secondary schools. In addition, it is reported that in the previous year there were 3127 students in 8 madrasas and 115 national schools in Baku province. The article also mentioned the Tbilisi province. 114 students were educated in high schools, 24 students in military school, and 27 students in other schools. The author believes that the number of students as well as educational institutions is less than necessary and more attention should be paid to national schools.³⁷

It is seen from these articles that Islamist intellectuals have important information about the schools and madrasas of Kazan, Ufa, Turkistan, Baku and Tbilisi regions where Muslims of Russia lived. They aimed to keep the subject on the agenda in their writings and to expand the schools and madrasas with the new method by contributing to education. In order to better understand the subject, it is important to look at the developments in education and the thoughts of Usūl al-Jadīd and Usūl al-Kadīm. With this classification, we try to determine the thoughts, activities and demands of Muslims living in Russia about two different education methods.

2.2. Usūl al-Jadīd (The New Method)

Islamist intellectuals stated that the Muslims of Russia accelerated their efforts in order to be strong in scientific fields thanks to the revolution that took place in 1905. They stated that they were trying to develop a new method of education, namely the idea of Usūl al-Jadīd. Ahmed Taceddin stated that those who were in favor of the new method of education did not aim toward the past, and that they wanted education to progress by enabling schools and madrasas to switch to the new method. He stated that these people consisted of young teachers and authors who were very few in number.³⁸

Midhat Efendi, who gave information about the Usūl al-Jadīd, stated that the first person who tried to create a new education method in Russia with the aim of Islamic unity was İsmail Gaspirinski Bey. Midhat Efendi stated that İsmail Gaspirinski founded the Tercüman newspaper at a time when Crimea was unaware of Kazan, and Kazan was unaware of Orenburg, and he had been trying to bring Muslims together for the last thirty years through this means. In the continuation of Midhat Efendi's article, he stated that İsmail Gaspirinski Bey opened a large school in Kashgar that provided education with the method. He mentioned the contributions of scholars such as Hüseyin Bey and Ma'sum Efendi. In his article, he mentioned other names who contributed to the new education method. For example, Fatih Kirimof returned to his homeland after receiving his education in Istanbul and supported education by opening a printing house. Alimcan Efendi had a madrasa built in Kazan. Midhat Efendi emphasized that education had improved thanks to these people.³⁹

³⁷ "Şuûn-ı İslâmiyye: Rusya", *Sırat-ı Müstakim* 4/84 (14 Nisan 1910), 111.

³⁸ Ahmed Taceddin, "Rusya İslâmları ve Üç Mes'ele", *Sırat-ı Müstakim* 2/33 (8 Nisan 1909), 106-108.

³⁹ Ahmed Midhat Efendi, "Türklüğe Dâir", 349.

Midhat Efendi published another article on the subject on 5 August 1909. He stated that in order to bring Muslims together, İsmail Gaspirinski determined the deficiencies in education and published newspapers, books and treatises. He went to provinces such as İstanbul and Egypt, and researched the education system there and developed the method of primary schools in Russia, and eventually reformed it for the benefit of Muslims in Russia. In this way, there was progress in science in Crimea, Kazan and Orenburg. Hundreds of students were trained every year and these students completed their education and served their hometown.⁴⁰ In the continuation of his words, he explained that convoys came from Bukhara and China to Russia to learn the education system and that they wanted to adapt the same system to their schools when they returned to their hometowns. All this means that İsmail Gaspirinski worked for the Islamic Union by providing great services to the whole world of Islam and allowing Muslims to progress in education.

In addition to all these, Ahmet Akçuraoğlu also wrote an article on 3 June 1909. He stated that the Turks in Russia wanted innovation, the Tercüman newspaper was published in Russia upon this request, and the owner of the newspaper was İsmail Gasprinski Bey.⁴¹ Akçura also mentioned the publication policy determined by the newspaper. He stated that the first priority was the improvement of schools and madrasas, and this was done with the aim of Europeanization by preserving Islam. The second and other goals were the unification of the languages of the Turks in Russia, the education of women, the strengthening of religion among the people, and the teaching of Russian. Akçura stated that efforts were being made to achieve these goals, but despite all this, people who were opposed to innovation wanted to preserve the old way, so people were divided into two different sects, Usül al-Jadid and Usül al-Kadim supporters.⁴²

Akçura also talked about the 4-5 year period of the Muslims of Russia between 1905-1909. He stated that his strength increased due to a few names joining the supporters of the Usül al-Jadid. He explained that these names were Sheikh Şehabeddin El-Mercanî who was one of the greatest scholars of Muslims in Russia, Sheikh Cemaleddin Afghani, and Sheikh Mohammed Abduh who was the mufti of Egypt.⁴³

Islamist intellectuals stated that the Muslims of Russia worked hard and made an effort to implement the new education method. However they encountered opposition from the supporters of the old method who defended traditionalism. Therefore, they could not achieve the desired speed in progress. According to them, these people insisted on continuing education in the old way, as they did not care about the welfare and happiness of the Muslim people.⁴⁴

⁴⁰ "Konferans", *Sırat-ı Müstakim* 2/48 (5 Ağustos 1909), 345.

⁴¹ Akçuraoğlu Yusuf Bey, "Rusya'da Sâkin Türklerin Hayât-ı...", 201-203.

⁴² Akçuraoğlu Yusuf Bey, "Rusya'da Sâkin Türklerin Hayât-ı...", 202.

⁴³ Akçuraoğlu Yusuf Bey, "Rusya'da Sâkin Türklerin Hayât-ı..." 203.

⁴⁴ Ahmed Taceddin, "Üç Mes'ele", 106-108.

2.3. Usūl al-Kadīm (The Old Method)

Ahmed Taceddin wrote an article on March 25, 1909. He explained the thoughts, goals and wishes of the followers of the old method.⁴⁵ He stated that these people were strong and had a say in the education system. Since they did not want reforms in education, the desired reforms did not take place or there was slow progress.⁴⁶ Taceddin also stated that their desire was to live as before, to avoid everything new whether it was beneficial or harmful. He explained that the supporters of the old method came out of the common people, and the old imams and "işans" dressed in the guise of mysticism were also in the group called the kadimciler (Ancientists). Taceddin wrote that işans were the Sūfī group that hindered development, and made claims that they were inspired by Allah and possessed miracles. Instead of abandoning the world, they lived in beautiful buildings with their servants and concubines, as in the late Romans.⁴⁷

Yusuf Akçura wrote on the same subject in *Sirât-ı Müstakîm* on June 3, 1909. He explained the experiences of education in the twenty-five-year period (1883-1907). He stated that since 1883, Turks gathered in the centers of Bukhara and Mashhad, and that there were famous universities and madrasas in these regions for a long time. The method of teaching of these institutions dated back five or six centuries and they did everything in the old way, including trade.⁴⁸

Ahmed Taceddin mentioned that the Ancientists accused Jadidists with blasphemy at every opportunity, wrote annotations on old works instead of producing new works, and acted in line with their interests with the fatwas they issued. He explained that this situation annoyed all the people, especially the students. He stated that the missionaries and the Russian Government benefited the most from this negativity.

Islamist intellectuals hoped that this trend would come to an end. They stated that the voices coming from the north had awakened some of the Ancientists, who were deeply ignorant, and that the supporters of innovation gathered around Mufti Damolla İkrām Efendi and they wanted to take action. However, Ayaz Mahdum, who was a staunch supporter of the old style and had authority above the mufti, opposed this development and said, "If the Usūl al-Jadīd is performed in Bukhara, it is my promise to dye my white beard with the blood of Mufti Damolla İkrām."⁴⁹ Because the Ancientists, who were the supporters of Ayaz Mahdum, argued that the new method was haram (forbidden). They stated that the reason for this was that learning to read and write was only necessary for reading the Qur'an. According to them, science can be used as a tool to read things like newspapers and cause people to backbite. For this reason, according to the Ancientists, it was reasonable to abandon the science of reading and writing, which was only a tool for reading the Qur'ān.

⁴⁵ Ahmed Taceddin, "Rusya İslamları", 74-75.

⁴⁶ Ahmed Taceddin, "Üç Mes'ele", 106-108.

⁴⁷ Ahmed Taceddin, "...Üç Mes'ele.", 106-108.

⁴⁸ Akçuraoğlu Yusuf Bey, "Rusya'da Sâkin Türklerin Hayât-ı.", 201-203.

⁴⁹ Akçuraoğlu Yusuf Bey, "Rusya'da Sâkin Türklerin Hayât-ı.", 201-203.

The school gave education with the method of Usūl al-Jadīd in Bukhara, and it was closed despite the insistence of Müftü İkrām due to these thoughts. Upon this, the Emir invited Ayaz Mahdum and tried to persuade him. Emir wanted to turn back from the mistake, but he could not persuade Ayaz Mahdum. Islamist intellectuals reported that the situation in Bukhara was in such a deplorable state it which made them very sorry.⁵⁰

There is another article about these schools that were closed in Bukhara, written with the pseudonym M. S(sad) on December 9, 1909. Two schools were opened and they started to teach with Usūl al-Jadīd, only to be closed by the Ancientist ulema (ulamā) after a short time. Buhari stated that he received many letters from some people who were uncomfortable with the closure of these schools. After reading the letters, he understood how the ulema was overcome by rapaciousness and anxiety. Because, the course schedule of the school consisted of unharmed lessons such as catechism, Quran, tecvid (Tadjwīd), calculation, calligraphy, Arabic grammar, Persian, Chagatai, etc.⁵¹

All these developments in the education of Muslims in Russia prevented the education there from showing the desired progress. Abdürreşid İbrahim mentioned that education did not reach the desired level for thirty years. Despite this, he stated that he was hopeful of Muslims and he hoped they would find ways to reach the highest level of progress. In this way, Muslims would not fall behind the Russians and their future would be bright.⁵² Ahmed Taceddin also expressed similar views without being pessimistic. He repeated that the new-ancient distinction should come to an end as soon as possible, and eventually schools and madrasas should be centers of civilization without any other purpose.⁵³

In a news article published on November 4, 1909, shortly after this warning, it was written that the Ancientists accused the Jadidists of being revolutionary and reported them to the gendarmerie. As a result, the gendarmerie forces took the imam of Aktoba and Katip Sabit Alokef Efendi from their homes and interrogated them for a long time. This situation was interpreted by the Islamic intellectuals as playing into the hands of the Russians and it was repeated that this situation should be ended as soon as possible.⁵⁴ Molla Ataullah Seyfeddinof Efendi (Mollā ‘Aṭā’ Allāh Sayf al-Dīnof Efendi), the orator of the Muslims of Russia in Baku, reminded us that Muslims were brothers in his speech.⁵⁵ Seyfeddinof emphasized that the brotherhood of Muslims was fard and they should be in unity and alliance. He underlined the need to eliminate the discord and enmity between the ancient and the new, and to advance in science and education. He warned that their situation would not be pleasant unless this negative atmosphere dissipated. This issue, which was brought to the agenda by Islamist intellectuals, received support from Muslim students

⁵⁰ “Buhara’dan Mektup”, *Sırat-ı Müstakim* 3/69 (30 Aralık 1909), 266.

⁵¹ M. S(sad). Buharî, “Buhara’da Şeriat Namına İrtikâb Olunan Cinayat”, *Sırat-ı Müstakim* 3/66 (9 Aralık 1909), 222.

⁵² Abdürreşid İbrahim, “Âlem-i İslam- Ahval-i Âlem-i İslam Hakkında”, *Sırat-ı Müstakim* 4/84 (14 Nisan 1910), 104.

⁵³ Troyskili Ahmed Taceddin, “Âlem-i İslam- Novoye Vremya ve Âlem-i İslam”, *Sırat-ı Müstakim* 3/59 (21 Ekim 1909), 101

⁵⁴ Vakıf, “Rusya”, *Sırat-ı Müstakim* 3/61 (4 Kasım 1909), 144.

⁵⁵ S(sad). A. (ayın). İbrahimov, “Ulema-yı İslam Böyle Olmalı”, *Sırat-ı Müstakim* 3/62 (11 Kasım 1909), 156.

studying in Russia. These students stated that this negative atmosphere in educational institutions should be dispelled as soon as possible.

2.4. Views of the Students

The reactions of the Islamist intellectuals to the old-new debates in educational institutions were soon supported by the students of the Kazanlı Student Association. Various letters were sent to the *Sırât-ı Müstakîm* journal on the subject. They wanted the madrasas to be reformed as soon as possible, and the old-new debate to end. In addition, they emphasized that the ulema should take responsibility and work for the benefit of the ummah.⁵⁶ In this sense, on March 13, 1913, the students of the Bukhara Madrasa applied to the Bukhara deputy and complained that the method of teaching was not good and the books taught did not contain the information required by the age. They requested that the method of education be reformed.⁵⁷

Not long after, the same problem arose in the Madrasa-i Aliyye-i Diniyye in Ufa. Here also the students complained that their programs were not good, the madrasas were still living in the Middle Ages, and they were given an education that killed ideas. The students also mentioned that they took unpalatable lessons that were full of superstitions, their time was wasted by the fallacies of ignorant teachers and they could not bear this situation any longer. The 80 students who expressed their concerns declared that they would not continue to the madrasa and the courses unless distinguished teachers were appointed.⁵⁸ About two months after this news, another announcement was made on the same subject in the journal *Sebilürreşâd*. 35 students left the madrasa due to the failure of the Ufa Madrasa to fulfill their wishes.⁵⁹

The education reform stayed on the agenda through the news, letters and the wishes of the students in the *Sebilürreşâd* magazine. This discussion continued among the Muslims of Russia. The scholars and teachers who took action in this direction argued that not only the courts, muftis and kadıs (qādīs), but also the ulema should be consulted in the reforms to be made on the curriculum in the madrasas. In order to realize this idea, invitations were sent to the ulema in various centers by the Mufti office with the permission of the Ministry of Internal Affairs of Russia. They were asked to come together in the Shariah Court in the city of Ufa on 27 December 1913. Many scholars, professors, muftis and hodjas participated in the meeting where pleadings were read and negotiations were held. Decisions regarding the mentioned reforms were taken for schools and madrasas, and the decisions determined by muftis, imams and professors were signed.⁶⁰ However, these decisions could not be implemented. Shortly after, World War I started and all aspects of education were pushed to the background.

⁵⁶ Medine Kazanlı Talebesi Cem'iyeti, "Âlem-i İslam", *Sırât-ı Müstakim* 3/ 60 (28 Ekim 1909), 128.

⁵⁷ "Rusya: Maarif-perverlik", 16.

⁵⁸ "Rusya: Talebe-i Ulûmda İntibah Emareleri", *Sebilü'r-Reşad* 10/236 (20 Mart 1913), 36.

⁵⁹ "Rusya: Talebe-i Ulûmda Hareket-i Fikriyye", *Sebilü'r-Reşad* 10/243 (8 Mayıs 1913), 150.

⁶⁰ "Hayat-ı Akvam-ı İslamiyye- Şimalî Müslümanlık Âlemi- Şimali Müslüman Kardeşlerimiz Arasında Ciddi Hareketler", *Sebilü'r-Reşad* 11/280 (22 Ocak 1914), 312.

3. Russian Oppression on Education

The Russian State applied a policy of Russification to Muslim subjects through education in different periods of history. The state tried to prevent educational activities that would allow Muslims to develop and progress. In this sense, it did not allow them to open schools and madrasas, and tried to destroy these institutions by oppression. In addition, Christian religious education was provided by the State in order to enable Muslim children to receive education in Russian schools. On the other hand, Muslims were asked to pay for the expenses of Islamic religious education. In addition, a practice was put into effect where students could not receive education in their own language and religion.⁶¹ Although the Muslim Assembly members objected to this, it was not accepted for fear of "the danger of Pan-Islamism".⁶² Islamist intellectuals frequently expressed the historical process of this situation in their journals and revealed the Russian State's point of view and pressures on the Muslim people.⁶³

Ahmed Taceddin stated that the Russian Government wanted to oppress and divide the Muslims and eventually implement a policy of total assimilation. However, he stated that this was doomed to failure and that the Russian Government was tiring themselves out for nothing. In his next article, Taceddin stated that the Ministry's statement of "Muslims, a nation that does not know how to write" was an exaggeration and it was not a coincidence that they had dozens of schools and madrasas. In addition to this, he also described the Ministry of Education's statement claiming that Muslims did not want to enter the school and they had no interest in science as slander, considering the fact that Muslims in Russia went to places such as Bukhara, Samarkand, Egypt, Arabia, Istanbul, etc. and received an education.⁶⁴

Islamist intellectuals reported that the Russian Government also cut off the educational aid it gave to Muslims. They also objected to the statements of the Russian authorities, which said that "If they want to study science, they can enter Russian schools and study."⁶⁵ Ahmed Taceddin wrote a series of articles on the subject. He stated that the reason why Muslims did not want to go to Russian schools was their missionary activities there, and they saw this as a problem that they had to solve themselves.⁶⁶ Taceddin said that the Russians used their schools for missionary purposes. He wrote that they destroyed the madrasas and darü'l-irfâns (dâr al-irfâns) belonging

⁶¹ "Türkistan'da Rus Mektepleri", 86.

⁶² "Rusya'da Mekâtib-i İbtidaiyyede Lisan-ı Umûmî", *Sırat-ı Müstakim* 3/70 (6 Ocak 1910), 283.

⁶³ Ahmed Taceddin, "Âlem-i İslam- Rusya Müslümanları ve Rus Maarif Nezareti", 143; "Kafkasya: İslamları Rus Mekteplerine Celb için", *Sebilü'r-Reşad* 11/268 (30 Ekim 1913), 128; "Rusya: Rusya'da Sakin Müslüman Kardeşlerimizin Muhafaza-i Din ü Milliyet Cihadları", *Sırat-ı Müstakim*, 5/115 (17 Kasım 1910), 192; "Rusya", *Sırat-ı Müstakim* 4/83 (6 Nisan 1910), 96.

⁶⁴ Troyskilli Ahmed Taceddin, "Âlem-i İslam- Rusya Müslümanları ve Maarif Nezareti 2", *Sırat-ı Müstakim* 3/62 (11 Kasım 1909), 155; Troyskilli Ahmed Taceddin, "Âlem-i İslam- Rus Maarif Nezaretinin Beyanâtı Münasebetiyle Ta'lim-i Umûmiye Dair", *Sırat-ı Müstakim* 3/65 (2 Aralık 1909), 205.

⁶⁵ "Şuûn-Orenburg Müslüman Medresesine Bu Sene Akçe Verilmiyor", *Sırat-ı Müstakim* 5/130 (2 Mart 1911), 432.

⁶⁶ Ahmed Taceddin, "Âlem-i İslam- Rusya Müslümanları ve Maarif Nezareti 2", 155; Ahmed Taceddin, "Rus Maarif Nezaretinin Beyanâtı", 205.

to Muslims and usurped their foundations. He stated that while more than half of Samarkand were madrasa foundations, these places were now in the hands of the Russian Government. When their foundations were gone, the madrasas and the nation were devastated. Taceddin stated that the Russian Government did not stop there, trying to influence the Muslim youth by opening a tavern on every street in the cities of Samarkand and Tashkent. He tried to reveal the assimilation policy applied to Muslims.⁶⁷

Islamist intellectuals continued to convey the persecution of Muslims in Russia to all Muslims through the media. They stated that the Russian Government's violence against Muslims increased day by day. For example, the Russian Government announced a requirement with a sudden decision. The requirement was that the instructors who would teach in Turkestan must be from Turkistan. It was reported that all instructors who did not comply with this condition were expelled from the regional schools or even expelled from the country. In addition, harsh conditions were put forward for primary schools in Crimea, and high schools were closed.⁶⁸

City and village imams in the regions Kazakh, Orenburg, Ufa etc. were insulted, deprived of their powers and dismissed. Thereupon, the mufti of the Muslims of Russia declared the issue to the undersecretary of the Russian Minister of the Interior, and stated that this was an arbitrary and unfair behavior. In response, the undersecretary promised to initiate an investigation against the mentioned Russian officials.⁶⁹ However, two months later, it was stated in the journal *Sebilürreşâd* that similar complaints continued to be submitted. The persecution of Muslims is expressed in the following words:

“... In one year, one hundred and fifty Muslim households were subjected to searches and seventy schools were closed, many newspapers and pamphlets were collected. Twenty schools were closed by the order of the Government in the city of Kokar in Turkestan, and the teachers enrolled in the school were fired. The school in Arsay village in Samarra province was closed. In Petropavlaski, the famous Hasan Efendi School, and the school with the number 17 near the assembly in Kazan province were closed, and twenty teachers were fired. In the city of Merala in Ufa province, Saâdet Library, and Evreng and Karfof Islamic printing houses in the city of Kazan were closed. Gentlemen, this is a portion of the persecution that took place in one year.”⁷⁰

The extent of the pressure exerted by the Russian Government on education can be understood from this expression. Because, in the article dated July 25, 1912, in the journal *Sebilürreşâd*, it was stated that the pressures had reached such a level that they would annoy Muslims with their lives. It was stated that Islamic madrasas were closed without any reason, their professors and teachers were arrested, and their detention continued although one year passed.⁷¹

⁶⁷ Troyskili Ahmed Taceddin, “Rusya’da İslamiyet Âlemi”, *Sırat-ı Müstakim* 3/ 57 (7 Ekim 1909), 78.

⁶⁸ “Rusya: Rusya, İslamları Tazyik Ediyor”, *Sırat-ı Müstakim* 5, no. 130 (2 Mart 1911), 431; “Teyakkuz ve İntibâh Lüzûmu”, *Sırat-ı Müstakim* 7/174 (4 Ocak 1912), 287.

⁶⁹ “Rusya İslamları”, *Sırat-ı Müstakim* 7/182 (29 Şubat 1912), 417.

⁷⁰ “Rusya’da Müslümanlara Yapılan Mezalim”, *Sebilü’r-Reşad* 8/194 (23 Mayıs 1912), 229.

⁷¹ “Rusya: Tazyikat”, *Sebilü’r-Reşad* 8/203 (25 Temmuz 1912), 411.

The content of the articles written by Islamist intellectuals about the Muslims of Russia did not change over the years, and it was reported that the persecution of the Russians continued. It was announced that the Muslims of Bukhara, Crimea, Khiva, Kyrgyz and Tatars were suffering from the Russian atrocities. In addition to political and social harassment, it was also stated that they prevented them from living their religion freely. It was forbidden for women to wear hijabs, and even the education of the Qur'an was allowed only in Russian.⁷² In an article published on October 9, 1914, one month after these statements, it was explained that it was unbearable to explain the evil that the Russian barbarians inflicted on thirty million Muslims, and the mildest cruelty that the Russians did was demolishing mosques, making people hurt and oppressing them with the worst level of lowness.⁷³ It was stated that quotas were set for the news in magazines and newspapers, and they were fined for articles they deemed objectionable. In some cases they even decided to close the magazine or the newspaper in which this article was published and imprison the owner of the publication.⁷⁴

At this point, the First World War started and the situation of the Muslims of Russia became even more difficult. However, in his letter dated 18 July 1918, Abdürreşid İbrahim expressed the need for Muslims to be hopeful and stand up again.⁷⁵ These words were answered by Moscow, where Ayaz İshaki gave information to the journal *Sebilü'r-Reşad* about the situation of the Muslims of Russia after the First World War. He explained that the Bolsheviks seized the state administration, and the Muslims who did not accept socialism and tried to preserve their own religious-national and civil law were subjected to ill-treatment by the Russians. Ayaz said that the Russians closed the newspapers belonging to Muslims, and burned eleven thousand households, thirty-nine mosques and many madrasas and bazaars. He stated that the Armenians, together with the Bolsheviks, brutalized and tortured Muslims.⁷⁶ He added that the Muslims had suffered a great blow and their future was uncertain. In a short time, various articles were written on the same subject. The situation of the Muslims of Russia, the mistakes they made in the political sense, the consequences and the things to be done were emphasized.⁷⁷ As a result of all these, it is seen that the Muslims of Russia could not go further than the issue of religious education, could not reach the maturity of a political idea, or could not form a clear and definite political idea for their own future.⁷⁸

⁷² "Buhara, Kırım, Hive, Kırgız ve Tataristan", *Sebilü'r-Reşad* 12/311 (9 Ekim 1914), 435.

⁷³ "Cihad-ı İslam", *Sebilü'r-Reşad* 13/313 (12 Kasım 1914), 3.

⁷⁴ "Rusya'da Müslümanlara Yapılan Mezalim", 229.

⁷⁵ Abdürreşid İbrahim, "Rusya'da İnkılab ve Bu İnkılabdan Dâhilî Rusya Müslümanlarının İstifadesi", *Sebilü'r-Reşad* 14/362 (18 Temmuz 1918), 225.

⁷⁶ Ayaz İshakî, "Moskova'dan", *Sebilü'r-Reşad* 14/362 (4 Haziran 1918/18 Temmuz 1918), 229.

⁷⁷ "Rusya Müslümanlarının İstikbali ve Saltanat-ı Seniyye'nin Bu Hususda Ta'kib Edeceği Siyaset", *Sebilü'r-Reşad* 14/363 (1 Ağustos 1918), 247; Abdülaziz Çaviş, "Âlem-i İslam'ın Hastalıkları ve Çareleri" *Sebilü'r-Reşad*, 14/364 (8 Ağustos 1918) 261; Arif, "Rusya'da Tatar Matbuatı", *Sebilü'r-Reşad* 14/364 (8 Ağustos 1918), 262.

⁷⁸ Nadir Devlet, "1905-1917 Rusya Müslüman Kongrelerinde Azerbaycan Aydınlarının Katkıları", 196.

Conclusion

Due to their belief that all Muslims around the world should live in international brotherhood and prosperity, Islamist intellectuals endeavored to ensure that Muslims living in Russia and all Muslims were aware of each other and in solidarity through *Sırat-ı Müstakim* and *Sebilü'r-Reşad* magazines. Otherwise, they believed that Muslims would be destroyed by other nations and eliminated from the world. In order to avoid this, they prioritized education and gave importance to educational institutions. Therefore, they discussed on the education of the Muslims of Russia and the developments on this issue. They tried to keep the issue on the agenda in order to propose solutions to the problems. In the study, the discourses and studies of Islamist intellectuals on the education of Russian Muslims were discussed and an answer was sought to the question of how effective they were. In short, they cared for the Muslim people in Russia through the media organs during the Second Constitutional Period (1908-1918). They discussed the assimilation they faced by the Russian regime and its rulers, the oppression policies regarding education, and the struggle for the life of Muslims against these problems in their journals. Looking at the articles of Islamist intellectuals, it is seen that Muslims living in Russia were struggling not only against the regime of the Russian State, but also against the ancientists who were Muslims like themselves but did not want reform in education. In this sense, the issues of conflict in education among the Muslims of Russia can be a source for further studies.

References

- Ahmed Naim, Babanzade. "İslam'da Dava-yı Kavmiyet: Takib ve Tenkid Mecmuası Nüzhet Sabit Beyefendi'ye". *Sebilü'r-Reşad* 12/293 (23 Nisan 1914), 114-128.
- Abduh, Muhammed. "Vahdet ve Hâkimiyet". *Sırat-ı Müstakim* 3/53 (9 Eylül 1909), 4-9.
- Agayef, Ahmed. "Siyâsiyât: Vaz'iyet-i Hâzıramız". *Sebilü'r-Reşad* 8/86 (28 Mart 1912), 86.
- Ağır, Osman. "Rusya Federasyonu'nun Siyasal Rejiminin Adlandırılması Üzerine". *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 1/3 (2015), 27-33.
- Ahmed Taceddin, Troytskili. "Âlem-i İslam Rusya Müslümanları ve Rus Maarif Nezareti". *Sırat-ı Müstakim* 3/61 (4 Kasım 1909), 143-144.
- Ahmed Taceddin, Troytskili. "Âlem-i İslam-Zavallı Buhara". *Sırat-ı Müstakim* 3/64 (25 Kasım 1909), 187.
- Ahmed Taceddin, Troytskili. "Âlem-i İslam- Novoye Vremya ve Âlem-i İslam". *Sırat-ı Müstakim* 3/59 (21 Ekim 1909), 101.
- Ahmed Taceddin, Troytskili. "Âlem-i İslam- Rusya Müslümanları ve Maarif Nezareti 2". *Sırat-ı Müstakim* 3/62 (11 Kasım 1909), 155.
- Ahmed Taceddin, Troytskili. "Rusya'da İslamiyet Âlemi". *Sırat-ı Müstakim* 3/57 (7 Ekim 1909), 78-78.
- Arif. "Rusya'da Tatar Matbuatı". *Sebilü'r-Reşad* 14/364 (8 Ağustos 1918), 262.
- "Âlem-i İslam- Rus Maarif Nezaretinin Beyanatı Münasebetiyle Ta'lim-i Umûmîye Dair". *Sırat-ı Müstakim* 3/65 (2 Aralık 1909), 205.

- Ayaz, Kazanlı. “Âlem-i İslâm Rusya Müslümanları- Tatarlar”. *Sırat-ı Müstakim* 2/51 (26 Ağustos 1909), 398.
- Ayaz, Kazanlı. “Lisan Mes’alesi”. *Sırat-ı Müstakim* 2/46 (22 Temmuz 1909), 316.
- Ayaz, Kazanlı. “Rusya Müslümanları-5”. *Sırat-ı Müstakim* 3/56 (30 Eylül 1909), 61-62.
- Ayaz, Kazanlı. “Âlem-i İslam Rusya Müslümanları - Tatarlar 2”. *Sırat-ı Müstakim* 2/52 (19 Ağustos 1909), 416-417.
- Ayaz, Kazanlı. “Rusya Müslümanları: Tatarlar”. *Sırat-ı Müstakim* 3/55 (23 Eylül 1909), 46-47.
- “Buhara, Kırım, Hive, Kırgız ve Tataristan”. *Sebilü’r-Reşad* 12/311 (9 Ekim 1914), 435.
- “Buhara’dan Mektup”. *Sırat-ı Müstakim* 3/69 (30 Aralık 1909), 266.
- Beyleyler, Fergani. Rusya’da Medreseler ve İslami Eğitim-Öğretim Alanındaki Faaliyetleri: Genel Bakış”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2016), 91.
- Buharî, M. S(sad). “Buhara’da Şeriat Namına İrtikâb Olunan Cinayat. *Sırat-ı Müstakim* 3/66 (9 Aralık 1909), 222.
- Ceylan, Abdullah. “Türk Yayın Hayatında Sıratı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmualarının Yeri”. *Türk Kültürü Dergisi* 29/335 (1991), 162-164.
- “Cihad-ı İslam”. *Sebilü’r-Reşad* 13/313 (12 Kasım 1914), 3-4.
- Çavuş, Abdülaziz. “Âlem-i İslam’ın Hastalıkları ve Çareleri”. *Sebilü’r-Reşad* 14/364 (8 Ağustos 1918), 261.
- Devlet, Nadir. “1905-1917 Rusya Müslüman Kongrelerinde Azerbaycan Aydınlarının Katkıları”. *Kafkasya İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*. ed. Rafiq Aliyev. 1/183-200. İstanbul: IRCICA, 2000.
- Devlet, Nadir. *1917 Ekim İhtilâli ve Türk-Tatar Millet Meclisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- “Devlet-î Aliyye- Rusya: Rusya’nın Şark Politikası”. *Sebilü’r-Reşad* 8/185 (21 Mart 1912), 51-52.
- El-İdrisi, Alimcan. “İslah-ı Medaris Hakkında”. *Sırat-ı Müstakim* 5/122 (5 Ocak 1911), 293.
- “Elvâh-ı İntibah, “Rusya Duma’sında Kırım Meb’usu Mirza Müftü-zâde’nin Lisan-ı Milliyeye Dair İrad Eylediği Nutuk Sureti”. *Sırat-ı Müstakim* 4/84 (14 Nisan 1910), 109.
- Ersoy, Mehmet Akif. “Tefsir-i Sure-i Al-i İmran”. *Sebilü’r-Reşad* 2/39 (5 Aralık 1912), 231-233.
- “Fransızlar Hacca Giden Müslümanları Men Etmek İstiyorlar: Sebilü’r-Reşad”. *Sebilü’r-Reşad* 12/287 (12 Mart 1914), 18.
- Gaspinski, İsmail. “Ser-tac-ı Ulema-i Şeri’at-Penah Şeyhülislam Hazretlerine Açık Mektup”. trans. Bağçesaray, *Sırat-ı Müstakim* 2/52 (19 Ağustos 1909), 407.
- Halim Paşa, Said. *Buhranlarımız*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, n.d.
- Hacı Emin, Muhyiddin Bin. “Kırım’da Münteşir Tercüman Ceridesi Sahibi İsmail Gasprinski Bey’e”. *Sırat-ı Müstakim* 3/64 (25 Kasım 1909), 186.
- “Hayât-ı Akvâm-ı İslamiyye- Rusya Müslümanları”. *Sırat-ı Müstakim* 8/203 (25 Temmuz 1912), 411.
- “Hayat-ı Akvam-ı İslamiyye- Şimalî Müslümanlık Âlemi- Şimali Müslüman Kardeşlerimiz Arasında Ciddi Hareketler”. *Sebilü’r-Reşad* 11/280 (22 Ocak 1914), 312.
- İbrahim, Abdürreşid. “Âlem-i İslam- Ahval-i Âlem-i İslam Hakkında”. *Sırat-ı Müstakim* 4/84 (14 Nisan 1910), 104.

- İbrahim, Abdürreşid. "Rusya'da İnkılab ve Bu İnkılabdan Dâhilî Rusya Müslümanlarının İstifadesi". *Sebilü'r-Reşad* 14/362 (18 Temmuz 1918), 225.
- İbrahim, Abdürreşid. "Çin Müslümanları: Âlem-i İslam". *Sırat-ı Müstakim* 3/66 (9 Aralık 1909), 218.
- İbrahimov, S(sad) A(ayın). "Ulema-yı İslam Böyle Olmalı?". *Sırat-ı Müstakim* 3/62 (11 Kasım 1909), 156.
- "İntibah-ı İslam". *Sırat-ı Müstakim* 4/84 (14 Nisan 1910), 109.
- İslakî, Ayaz. "Moskova'dan". *Sebilü'r-Reşad* 14/362 (18 Temmuz 1918), 229.
- "İttihâd-ı İslâmın Esâsı Râbıta-i Diniyyeyi Takviyedir". *Sebilü'r-Reşad* 12/287 (12 Mart 1914), 19-20.
- "Kafkasya: İslamları Rus Mekteplerine Celb için". *Sebilü'r-Reşad* 11/268 (30 Ekim 1913), 128.
- Kaya Kılıç, Selda. "Arşiv Belgelerine Göre 1917 Rus Devrimi'nin Azerbaycan Üzerindeki Etkileri". *XVIII. Türk Tarih Kongresi* 10/683-719. İstanbul: 2018.
- Kazım, Musa. "İslam ve Terakki". *İslam Mecmuası* 1/3 (2 Şubat 1914), 75-77.
- "Konferans". *Sırat-ı Müstakim* 2/48 (5 Ağustos 1909), 345.
- Medine Kazanlı Talebesi Cem'iyeti, "Âlem-i İslam". *Sırat-ı Müstakim* 3/60 (28 Ekim 1909), 128.
- Midhat Efendi, Ahmed. "Konferans: Türklüğe Dair". *Sırat-ı Müstakim* 1/21 (14 Ocak 1909), 332.
- Münir, M. Ali. "İsmail Gaspirinski Bey Hazretlerine". *Sırat-ı Müstakim* 2/52 (19 Ağustos 1909), 409.
- "Rusya'da Müslümanlara Yapılan Mezâlîm". *Sebilü'r-Reşad* 8/194 (23 Mayıs 1912), 230.
- "Rusya'da Mekâtib-i İbtidaiyyede Lisan-ı Umûmî". *Sırat-ı Müstakim* 3/70 (6 Ocak 1910), 283.
- "Rusya: Rusya ve Panislamizm". *Sebilü'r-Reşad* 8/198 (20 Haziran 1912), 302.
- "Rusların Rusya Müslümanları Hakkındaki Zanları". *Sırat-ı Müstakim* 6/131 (9 Mart 1911), 14.
- "Rusya: Rusya'da Sakin Müslüman Kardeşlerimizin Muhafaza-i Din ü Milliyet Cihadları". *Sırat-ı Müstakim* 5/115 (17 Kasım 1910), 192.
- "Rusya". *Sırat-ı Müstakim* 4/83 (6 Nisan 1910), 96.
- "Rusya: Rusya Müslümanlarında Maarif-perverlik". *Sırat-ı Müstakim* 10/235 (13 Mart 1913), 16.
- "Rusya'da Bulunan Müslümanların Hesabı". *Sırat-ı Müstakim* 5/130 (2 Mart 1911), 432.
- "Rusya: Talebe-i Ulûmda İntibah Emareleri". *Sebilü'r-Reşad* 10/236 (20 Mart 1913), 36.
- "Rusya: Talebe-i Ulûmda Hareket-i Fikriyye". *Sebilü'r-Reşad* 10/243 (8 Mayıs 1913), 150.
- "Rusya Müslümanlarının İstikbali ve Saltanat-ı Seniyye'nin Bu Hususda Ta'kib Edeceği Siyaset". *Sebilü'r-Reşad* 14/363 (1 Ağustos 1918), 247.
- "Rusya: Rusya, İslamları Tazyik Ediyor". *Sırat-ı Müstakim* 5/130 (2 Mart 1911), 431.
- "Rusya İslamları". *Sırat-ı Müstakim* 7/182 (29 Şubat 1912), 417.
- "Rusya'da Müslümanlara Yapılan Mezalim". *Sebilü'r-Reşad* 8/194 (23 Mayıs 1912), 229.
- "Rusya: Tazyikat". *Sebilü'r-Reşad* 8/203 (25 Temmuz 1912), 411.
- Sevindik, A. "İslâm ve Türk Âlemi: Rusya Müslümanlarında Dil ve Edebiyat". *Sırat-ı Müstakim* 1/19 (31 Aralık 1908), 300.
- Sevindik, A. "İslâm ve Türk Âlemi: Rusya Müslümanlarında Dil ve Edebiyat", *Sırat-ı Müstakim* 1/19 (31 Aralık 1908), 300.
- "Sırat-ı Müstakim". *Sırat-ı Müstakim* 2/40 (10 Haziran 1909), 214.

- Şahin, Sinan. “1905-1917 Rusya Müslüman Kongrelerinde Azerbaycan Aydınlarının Katkıları”. *Kafkasya İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri* ed. Rafiq Aliyev. 1/183-200. İstanbul: IRCICA, 2000.
- “Şuûn-Orenburg Müslüman Medresesine Bu Sene Akçe Verilmiyor”. *Sırat-ı Müstakim* 5/130 (2 Mart 1911), 432.
- “Şuûn Türkistan- Türkistan’da Rus Mektepleri”. *Sırat-ı Müstakim* 5/109 (6 Ekim 1910), 86.
- “Şuûn-ı İslâmiyye: Rusya”. *Sırat-ı Müstakim* 4/84 (14 Nisan 1910), 111.
- “Şuun- Resmi İstatistike Nazaran; Rusya’da Müslümanların, Camilerin ve Mekteb-Medreselerin Mikdarı”. *Sırat-ı Müstakim* 6/144 (8 Haziran 1911), 224.
- Taceddin, Ahmed. “Rusya İslamları”. *Sırat-ı Müstakim* 2/31 (25 Mart 1909), 74-75.
- Taceddin Ahmed. “Rusya İslâmları ve Üç Mes’ele”. *Sırat-ı Müstakim* 2/33 (8 Nisan 1909), 106-108.
- “Teyakkuz ve İntibâh Lüzûmu”. *Sırat-ı Müstakim* 7/174 (4 Ocak 1912), 287.
- Türkoğlu, İsmail. “Rusya-Ülkede İslamiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/265-266.
- Türkoğlu, İsmail. “Müslüman Kongreleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/96-98. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Vakit. “Rusya”. *Sırat-ı Müstakim* 3/61 (4 Kasım 1909), 144.
- Yusuf Bey, Akçuraoğlu. “Rusya’da Sâkin Türklerin Hayât-ı Medeniye, Fikriyye ve Siyâsiyyelerine Dâir”. *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (3 Haziran 1909), 201-203.
- Züfer Kasımî, Permlî. “Rusya’daki İslamların Terakkiyat-ı Diniyye ve Milliyeye Hizmetleri”. *Sırat-ı Müstakim* 3/62 (11 Kasım 1909), 158-159.
- Züfer, Kasımî. “Ufa’da Mekâtib ve Medâris”. *Sırat-ı Müstakim* 3/62 (11 Kasım 1909), 159.

Appendix - 1: Map of Russia in 1908-1918.



المشترك الإنساني وسؤال الهوية في رحلات باسم فرات

(The Human Common Point and Identity Problem in Basim Furat's Journeys)

(Bassim Furat'ın Yolculuklarında İnsan Ortak Noktası ve Kimlik Sorunu)

Mahmud KADDUM, Zohra BENYAMINA

Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı,
Bartın | Türkiye
mkaddum@bartin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9636-4903

Dr. Öğr. Üyesi, Abdelhamid Ben Badis Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı A.B.D.
Mostaganem | Cezayir
zohra_benyamina@yahoo.com
ORCID: 0000-003-1562-8565

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 29/Ağustos/2022 Received | 29/August/2022
Kabul Tarihi | 29/Kasım/2022 Accepted | 29/November/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

Atf | Cite as:

KADDUM, Mahmud - BENYAMINA, Zohra. "المشترك الإنساني وسؤال الهوية في رحلات باسم فرات" [The Human Common Point and Identity Problem in Basim Furat's Journeys; Bassim Furat'ın Yolculuklarında İnsan Ortak Noktası ve Kimlik Sorunu]. *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 621-638.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1168034>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Human Common Point and Identity Problem in Basim Furat's Journeys

Abstract: Travel literature has been distinguished throughout the ages as a subjective experience that combines reality and imagination. However, this does not ignore the presence of social, cultural and historical aspects, which are visual witness travelers rely on to convey what they learn on their journey, depicting the customs and traditions of those they encounter thereby gaining a new wealth of knowledge, The travels of Furat fall within this pattern that carries a human dimension depicting the concerns of various ethnicities, spotlights inferiority and racial discrimination and is preoccupied with researching the dimension played by the human participant and their role in promoting rapprochement between civilizations, in addition to highlighting identity and its various representations for this Iraqi traveler. This research concludes that human commonality is not a theory that is imposed, rather it is human a instinct, and that it is a mechanism of dialogue between peoples, especially those who were brought together by similar historical and social circumstances and cultural characteristics. Furat's writing style displays a fusion between travel literature and autobiography, that is, an overlap between reality and the imagined. Furat espouses Travelers believe that every culture has its own uniqueness , and no one culture should be the benchmark another is measured against, as civilizational centralism is a racist heresy. Country comparisons should not fall victim to racism and arrogance as these comparisons are to find similarities between societies in their human sense. Any individual's preference for their own culture is a form of arrogance. With excessive arrogance threatening the elimination of the other, thus." turning journeying into an analytical and contemplative act, and an endeavor to understand humanity responding to the call of modernity imposed by globalization and the necessity of openness of the text. It is not possible for a traveler to explore the past and present of peoples, their customs and ideas with one discipline in the human sciences but rather employ them together as a way to dismantle the structure. The deep foundations according to which the compatible and the difference in human behavior and knowledge are established, and in what humanity can meet in its comprehensive meaning that rejects class and discrimination practices, and the dialectic of the ego and the other with an ideological dimension. Basim Furat's travels fall within the type of journey that achieves a communicative, cultural, and civilized technique that does not separate each culture or civilization from the other, but rather makes them complementary to each other according to the principle of human acquaintance. This research stands on the threshold of an important problem: How is human commonality achieved in light of ethnic, cultural and identity diversity as well? How is the dialogue of cultures achieved here? What value can the human participant promote? Perhaps these are questions that blow many postulates and clarify many ambiguities. In order to combine the elements of this research, we decided to present a research plan in which the objectives are compatible with the problems. It was divided into a theoretical section that aimed to clarify the term human commonalities and everything that falls within its semantic fields such as coexistence, tolerance and an approved applied section. We deduced the existence of public and private human participants within Basim Furat's published works. Obviously, research does not depend on a single approach, so a variety of approaches were employed including the anthropological approach involving field trips, interviews and observation allowing the extraction of the principles of the human participant; the ethnographic approach concerned with describing the behavior of different groups of people while they interact with each other and psychological and social approaches that aimed to explain behavior. The research was appended to a set of results that were considered as an answer to the problems raised. This research has come up with a set of results, including human commonalities is a theory that examines the possibility of dialogue between cultures and civilizations, and in this way it is considered an alternative term to the theories of exclusion and marginalization that affect most of the peoples of the earth, motivated by superiority and racial discrimination. Difference and diversity are strategic extensions to show the commonalities between all cultures and peoples. The narratives of Furat have dispelled the illusion that has been woven for a long time about peoples and civilizations that were destined to be at the forefront of attention and a have remarkable presence in the cultural context.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Travel Literature, the Human Common, the Human Dimension, the Dialogue of Civilizations.

Bassim Furat'ın Yolculuklarında İnsan Ortak Noktası ve Kimlik Sorunu

Öz: Seyahat edebiyatı, çağlar boyunca gerçekliği ve hayal gücünü birleştiren öznel bir deneyim olarak algılanmıştır. Ancak bu, gezginin bir tanık olduğu sosyal, kültürel ve tarihsel yönlerin gerçekliğini göz ardı etmez. Bassim Furat'ın gezileri, yaşadıklarını aktaran; gelenekleri sıralayan yeni bir bilginin varlığını betimleyen insani bir boyut taşıyor. O etnik kökenler, aşağılık ırk ayrımcılığı ifadelerini düzeltir. Bu kimlik mitlerini vurgulamanın yanı sıra, insan müştereginin gerçekleştirdiği boyutu ve medeniyetler arası yakınlaşmayı teşvik eden rolü araştırmakla meşguldür. Son olarak araştırma, insan ortaklığının dayatılan bir teori olmadığını; özellikle de tarihsel ve toplumsal koşullar ile benzer kültürel özelliklerin bir araya getirdiğini, nihayet bunun halklar arasındaki diyalog mekanizmalarından biri olduğu sonucuna varmıştır. Gezgin, bir yandan kendi ülkesi, ziyaret ettiği diğer ülkeler arasında karşılaştırmalar yapar ancak bunlar ırkçılığa ve toplumlukların üstünlüğüne dayanmayan karşılaştırmalardır. Her tercih bir üstünlük taşıyor. Ancak bu karşılaştırmalar toplumlar arasında insani anlamda benzerlikler de barındırmaktadır. Furat, her kültürün kendine özgü olduğuna ve kültürleri ölçebilen bir kriter olmadığına inanır. Çünkü medeniyet merkezîyetçiliği, diğerini iptal eden aşırı üstünlük sağlayıcı, ırkçı bir sapkınlıktır. Bu nedenle yolculuk, analitik ve tefekkür edici bir eyleme ve küreselleşmenin dayattığı modernite çağrısına ve göçebe yaşam tarzını başka dünyalara açma ve bu edebi türün etkileşimini harekete geçirme ihtiyacına cevap veren insanlığı anlama arayışına dönüşür. Çünkü gezgin, halkların geçmişini ve bugününü, geleneklerini ve fikirlerini sadece insan bilimlerinde bir bilgi dalı ile tasvir edilmesinden tatmin olamaz. Psikoloji ya da sosyoloji... Daha ziyade, bunları bir arada kullanmak gerekir. Furat'ın yaptığı geziler, her kültür veya medeniyeti birbirinden ayırmayan, ancak insanı tanıma ilkesine göre birbirlerini tamamlayıcı iletişimsel, kültürel ve medeni bir prosedür ele alan gezi türüne girer. Bu araştırma önemli bir sorunun eşliğinde duruyor: Etnik, kültürel ve kimlik çeşitliliği ışığında insan ortaklığına nasıl ulaşılabilir? Burada kültürler arası diyalog nasıl olmalıdır? İnsani ortak değer hangi değer ile güçlendirebilir? Belki de bunlar birçok aksiyomu rahatsız eden ve birçok belirsizliği açıklığa kavuşturan sorulardır. Bizler bu araştırmanın unsurlarını birleştirmek için, hedeflerin problemlerle uyumlu olduğu bir araştırma planı sunmaya karar verdik. Bu sebeple aşağıdakiler de dahil olmak üzere çeşitli yaklaşımlara başvuruldu. Gezilerin alan tarafına göre antropolojik yaklaşım ve ortak insani ilkelerinin çıkarıldığını gösteren görüşme ve gözlem mekanizmaları, farklı insan kategorilerinin davranışlarını tanımlamakla ilgilenen etnografik yaklaşımın dallandırılması ve birbirleriyle etkileşime girmeleri ve bunu değiştirmeden davranışı açıklamayı amaçlayan psikolojik ve sosyal yaklaşımların kullanılması ve araştırmanın ekinde ortaya çıkan sorunlara cevap olarak kabul edilen bir dizi sonuç ele alınmıştır. Bu araştırma bir dizi sonuca ulaşmıştır: Ortak insanlık, kültürler ve medeniyetler arasındaki diyalog olasılığını inceleyen bir teoridir. Bu sebeple, üstünlük ve ırk ayrımcılığından dünyadaki çoğu insanın etkilendiği dışlama ve marjinalleştirme teorilerine alternatif bir terimdir. Farklılık ve çeşitlilik, tüm kültürler ve halklar arasındaki ortaklıkları göstermek için stratejik bir uzantıdır. Bassim Furat, seyahatleri boyunca, ortak gelenekler, görenekler ve kaderler aracılığıyla farklılıklara ve çeşitliliğe rağmen, halklar ile azınlıkların karşılıklı bağımlılıklarını görmüş; onların birlikte yaşama olasılığının daha fazla olduğunu göstermiştir. Bassim Furat'ın yolculuk anlatıları dikkate değer varlığın ön saflarında yer alacak olan halklar ve medeniyetler etrafında uzun zamandır örülmüş olan yanılısamayı ortadan kaldırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Seyahat Edebiyatı, Ortak insanlık, İnsani Boyut, Medeniyetler Diyalogu.

المشترك الإنساني وسؤال الهوية في رحلات باسم فرات

ملخص

تميّز أدب الرحلة على مرّ العصور بأنه تجربة ذاتية تجمع بين الواقع والتمثّل، غير أنّ هذا لا يغيب حضور المناحي الاجتماعية والثقافية والتاريخية فيه، التي تعدّ شاهدا بصرياً يستند إليه الرّحالة لنقل ما عرفه في رحلته، وتصوير عادات من مرّ بهم، وحصر تقاليدهم التي تضيف إليه رصيذا معرفياً جديداً، وتندرج رحلات باسم فرات ضمن هذا النمط الذي يحمل بعداً إنسانياً يصوّر هموم الإنثيات، ويصحّ مقولات الدوتية والميز العنصري غير المبرزين، وينشغل بالبحث في البعد الذي يؤدّيه المشترك الإنساني ودوره في تعزيز التقارب بين الحضارات، إضافة إلى إبراز الهوية وتمثّلاتها عند هذا الرّحالة العراقي. وقد توصل البحث في الأخير إلى أنّ المشترك الإنساني ليس نظرية تُفرض، بل هو تابع لفطرة الإنسان، وأنّه آلية من آليات الحوار بين الشعوب خاصة الذين جمعت بينهم الظروف التاريخية والاجتماعية، والمميزات الثقافية المتشابهة.

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية والبلاغة، أدب الرحلة، المشترك الإنساني، البعد الإنساني، حوار الحضارات.

مدخل:

تندرج رحلات باسم فرات ضمن أنواع الرّحلات التي تحقّق إجراء تواصلية، وثقافية، وحضارية، لا يفصل كلّ ثقافة أو حضارة عن الأخرى، إنّما يجعلها متممة لبعضها وفق مبدأ التعارف البشري، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات 13/49]، ويعزّز فضلاً عن ذلك طبيعة الفطرة الإنسانية وما تزخر به من تنوع؛ ففي ظلّ الاختلاف يتمّ خلق فرص لتقبل الآخر وتعدو الإنسانية حقلاً متفاعلاً ومنسجماً.

يقف هذا البحث على عتبة إشكال مهمّ وهو: كيف يتحقّق المشترك الإنساني في ظلّ التنوع العرقي والثقافي والهوياتي أيضاً؟ وكيف يتحقّق حوار الثقافات هاهنا؟ أيّ قيمة يمكن أن يعزّزها المشترك الإنساني؟ لعلّها أسئلة تعصف بكثير من المسلمات وتوضّح كثيراً من المبهمات. من أجل اثتلاف عناصر هذا البحث ارتأينا تقديم خطة بحث تتوافق فيها الأهداف مع الإشكالات، وقد تمّ تقسيمها إلى قسم نظريّ يروم توضيح المصطلح التّوة الذي يقوم عليه البحث، وهو المشترك الإنساني وكلّ ما يندرج في حقله الدلالي مثل العيش المشترك، والتسامح، وقسم تطبيقيّ تمّ الاعتماد فيه على استنتاج وجود المشترك الإنساني العام والخاص من رحلات باسم فرات، وبدهي ألا يعتمد بحث متفرّع كهذا على منهج واحدٍ، لذلك تمّ الاعتماد على مجموعة مناهج متنوّعة منها: المنهج الأنتروبولوجي تبعاً للجانب الميداني للرحلات وما يحتويه من آليات المقابلة والملاحظة التي تفيد باستخراج مبادئ المشترك الإنساني، وما

تفرّج عنه من منهج إثنوغرافي الذي يهتم بوصف سلوك فئات مختلفة من الناس وهم متفاعلون فيما بينهم، وهذا دون أن نعدل عن توظيف المنهجين النفسي والاجتماعي اللذين يهدفان إلى تفسير السلوك، ودليل البحث بمجموعة نتائج عدّت بمنزلة إجابة عن الإشكالات المطروحة.

1. المشترك الإنساني:

أقرت الفطرة الإنسانية مبدأ التعارف والاندماج بين الناس الذي يحقق التكامل بدل التشتت والخصام، وأبرز نص تشريعي أقر مبدأ التعارف بين البشر هو القرآن الكريم في محكم تنزيله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات 13/49]، فهذا الإقرار بنفعية حياة الجماعة ونبذ حياة العزلة يوسّع من دائرة المعرفة الإنسانية التي تتعدى على تبادل الخبرات بين مختلف أصناف البشر، "وكان معظم الرحالة من رجال العلم والدين، وكان منهم هواة طوافون يدفعهم حب المغامرة إلى إزاحة النقاب عما خفي من مجاهيل الأرض. كما اهتم بعض الرحالة بقضايا التوثيق التاريخي واهتم بعضهم بالتقييد الجغرافي... وكان بعضهم معنيًا بالتوثيق البشري أو ما يُعرف الآن بالأنثروبولوجيا ويُعرب بقولنا علم الإنسان... ومنهم من كان غرضه التلاقح الحضاري ونقله للأجيال اللاحقة بالوصف والتحرير"¹؛ لذلك كان هدف الرحالة العراقي هو إيجاد تقارب بين كلّ الأجناس البشرية التي تمت زيارتها على اختلاف جغرافيتها وعرقيتها، فكما زار دول آسيا وشرقها، ودول أمريكا الجنوبية ممثلة في كولومبيا، حظيت دول إفريقيا هي الأخرى بالفتاة رحلية بغية إلقاء التهميش الذي طالها، والدونية التي وسّمها بها نصف الكرة الشمالي، وهذا ما ذكره في كتابه *لؤلؤة واحدة وألف تل - رحلات بلاد أعالي النيل -* حين وصف رحلته إلى هذه البلاد قائلا: "أرجو أن يكون كتابي هذا إسهامة بسيطة في التعريف بإخوتنا في الإنسانية وجيراننا، فرواندا وأوغندا لا يبعدان عن عالمنا العربي كثيراً والوجود العربي التاريخي لا يمكن نكرانه، حيث لأدب الرحلات رسالة إنسانية تؤدي إلى نشر المحبة بين الشعوب وتقريب الثقافات عبر الكتابة عنها والتعريف بها، لأن الإنسان عدوّ ما يجهل، كما جاء في الأثر، والمعرفة سبيل من سبيل المحبة"²، فإماطة حجاب العزلة عن دول إفريقيا هو من كبرى المهمات التي يجب على مجمل علماء الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا العناية بها؛ لأنّ نتيجتها تتجاوز الرحلة لتبرهن على أنّ الفروقات الوهمية التي سنّتها نوازع الاستعلاء تذيبها قوانين الطبيعة وكيفية التعايش معها، ويزول على إثرها زيف الحضارة المادية.

إنّ المشترك الإنساني يمثل مجموع ما يلتقي البشر حوله وفق الأطر التنظيمية التي وُجّهت حياتهم نحو صيغ معينة، فهو يبدأ من محصل سلوك الفرد الذي ينعكس على السلوك الاجتماعي ويطبعه بسمات عامة تتحدّد من

¹ إيناس بويس، شعيرة السرد في أدب الرحلة خطرة الطيف للسان الدين بن الخطيب نموذجاً (أنقرة: دار صون شاع، 2021)، 2

² فرات، *لؤلؤة واحدة وألف تل - رحلات بلاد أعالي النيل -* (القاهرة: دار الأدهم، 2019)، 8.

النواة المركزية (الفرد)، وهذه العلاقة التلازمية إنما تنشأ تلقائياً استجابة لمبدأ التنوع الإنساني "لكي نتألف ونتكيف مع تعقيدات العالم ونتجاوز الصعوبات. يجب أن نتخطى مقولة صدام الحضارات لنقوم بالتفكير عن نموذج يضمن تنوع الخصائص الثقافية"³. إن هذه الكونية هي حلٌّ لا محالة من أجل الخروج من مختلف الصراعات الإثنية والفضوى وإحلال التواصل الثقافي محلها، وبالتالي فنحن أمام جبهتين تشد كل واحدة منهما غاية مختلفة: المصلحة العامة مقابل الفردية، ومبدأ العام مقابل الخاص، لتتضح ضرورة الأخذ بالتكامل بين مختلف الثقافات المعروفة بالتطور في أنماطها مُشكِّلةً أفقاً للحوار، ومنصهرة في قالب معرفي، إن هذا التمسك من التداخل بوسعه أن ينتقل بنا من المشترك الإنساني إلى المشترك الثقافي وتشكيل رأس ماله، باعتبار أن الثقافة وما تمثله من رأس مال للمجتمعات هي كل جامع لكل ما يتصل بالإنسان سواء تعلق الأمر بحياته الخاصة أو بالانعكاس الذي تركه ممارساته الثقافية في ذهن الآخرين.

1.1. أنواع المشترك الإنساني، ودواعيه، والعوامل المساعدة في تكوينه:

ينقسم المشترك الإنساني إلى أنماط عدّة حسب نوعه، وقد قسمها راغب السرجاني إلى: "المشتركات الإنسانية العامة ويندرج ضمنها الاحتياجات الأساسية مثل: العقل، والأخلاق الأساسية، والتملك، والكرامة، وحرية العلم والعمل، أما المشتركات الإنسانية الخاصة فهي التي يتفق الجميع على أصولها ويختلفون في فروعها، وعددها ثمانية: "الثقافة، والأرض، والعرق، والتاريخ المشترك، واللغة، والعادات والتقاليد، والقانون، والأخلاق السامية، وترد المشتركات الإنسانية الداعمة وهي تشبه المشتركات الإنسانية الخاصة، غير أنّها ليست ضرورية ولكنها تُسعد الإنسان وتحسّن من مستوى حياته... ومنها الفنون والرياضة والسياحة"⁴، ويقى القاسم بين هذه المشتركات هو الإنسان الذي توجهه فطرته إلى استحداث نظم تلتقي لتوحد مذاهبه في الحياة. ويُعدّ البحث عن دعائم المشترك الإنساني سلاحاً ضدّ العولمة التي تحدّد الهويات المختلفة وتهدف إلى السيطرة، وهدفه هو بناء أنساق رمزية معيّنة لا تتعارض والتراث بكل أشكاله، بل الحديث عن المشترك لا يلغي تلك الخصوصية النوعية للشعوب بقدر ما يحافظ على هويتها من التثؤنه "لأنّ شعباً بلا تاريخ ولا تراث هو شعب بلا ذاكرة، والدخول في الحدائث والعولمة والانفتاح على جميع الثقافات واجب إنساني"⁵. من هنا تتميز علاقة الثقافة المشتركة بكل ميادين الحياة بالشكل الحواري والتساوي أيضاً.

³ تودورف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة: محمد الجرطي (قطر: وزارة الثقافة والفنون)، 20.

⁴ اعتمدنا هنا التقسيم الذي أقره راغب السرجاني في كتابه: المشترك الإنساني نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، إنّها ثمانية مشتركات لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها، ص154. انظر: راغب السرجاني، المشترك الإنساني نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب (القاهرة: مؤسسة اقرأ، 2011)، 154.

⁵ فرات، لؤلؤة وألف تل، 45.

من بين الدواعي التي يستدعيها المشترك الإنساني هو البحث في الجانب القيمي للإنسان، بوصفه مخلوقاً باحثاً عن القيمة؛ فالقيمة وما تستدعيه من ثواب ونزوع نحو الأفضلية والارتقاء هي نشيد كل الأمم كما تقرّ بذلك بعض النظريات الباحثة في طبيعة المشترك الإنساني "البحث في مفهوم المشترك الإنساني هو بحث في المبادئ والقيم الخلقية المشتركة بين الناس، على اختلاف انتماءاتهم الحضارية والمذهبية والثقافية والدينية من أجل بناء أسس للتواصل بين مختلف الحضارات والثقافات الإنسانية، وفتح مجال واسع للتعاون في القضايا المشتركة، وتدير هوامش الاختلاف، فمن تمام حسن تدبير الاختلاف بين الناس، الكشف عن المؤتلف بينهم، الذي غالباً ما تصرفه حدة الاختلاف، حتى كأن المختلفين لا ينتظمهم ناظم ولا يربطهم رابط"⁶، ويمكن القول إنّ مصطلح المشترك الإنساني ليس تصوّراً مفروضاً، بل هو حتمية تتولد من الفطرة المشتركة وسبل مقاومتها للظروف المستجدة.

لا يمكن الحديث عن المشترك الإنساني دون المرور على المؤثرات الثقافية والتاريخية التي أسهمت في تكوين هذا الجامع بين مختلف الشعوب، في عاداتهم وتقاليدهم ومصائرهم أيضاً، يمكن هنا أن نتحدث عن فاعلية تاريخ الرحلات والحروب والهجرات ونشاط الترجمة، دون أن نلغي المهاد الأصل لهذا التنوع ألا وهو الطبيعة الإنسانية العابرة للأنا والقابلة للاندماج في الآخر "إنّ كل ثقافة تنتخب بعضاً من المؤهلات الجينية التي تؤثر بفعل عكسي في الثقافة التي كانت في البداية قد أسهمت في تعزيزها"⁷. لذلك يُجلبنا هذا الحديث عن تناسل الثقافات والحوار معها، ونقصد بالثقافة هنا معناها الجامع للسلوك والخبرات الإنسانية والعادات والتقاليد المنفصلة عن طبيعتها التي خلقت منها، والمنقلة إلى حالة من الممارسة اليومية المثقلة بالخبرة. كما لا يمكن الحديث عن مشترك إنساني دون الحديث عن انتماء أولي تجاه الوطن الأم الذي توجبه ضرورة الحفاظ على الهوية التي ترفض الدوبان في الآخر، بل تبقى محافظة على مرجعيتها رغم الاختلاف الذي يعصفُ بها، وفي مُعتركه يتولّد لها حسن تقبله.

2. المشترك الإنساني في رحلات باسم فرات:

يحضر في رحلات باسم فرات مزيج بين أدب الرحلة والسيرة الذاتية، أي تداخل بين الواقع والمنتخيل، وقد امتثلت هذه الرحلات لطلب الهجرة من العراق إلى مختلف البلدان (نيوزيلندا، جنوب شرق آسيا، اليابان، أمريكا الجنوبية، جنوب أفريقيا)، مناطق رغم اختلافها في العادات، والتقاليد والموقع إلا أنّها تلتقي في إدارتها لسبل العيش الذي يجعلها في تقاطع مستمر مع بعضها وهو المسمى بالمشترك الإنساني، وكان هذا الهدف مُسطراً في رحلاته المتنوعة وظهر في قوله: "الرحالة تسيطر عليه المقارنات بين بلده الأم والبلدان التي يزورها من جهة وبين البلدان نفسها من جهة أخرى، لكنها مقارنات لا تقع ضحية العنصرية والاستعلاء، فكل تفضيل استعلاء، إنما هذه

⁶ محمد بن محمد، "المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني"، مجلة إسلامية المعرفة 17/66 (سبتمبر 2011)، 116.

⁷ كلود ليفي شتراوس، مقالات في الإناسة (الجزائر: دار التنوير، 2008)، 248.

المقارنات لإيجاد التشابه بين المجتمعات في حستها الإنساني. والرحالة يؤمن أن لكل ثقافة خصوصيتها، ولا وجود لثقافة هي المعيار الذي يجب القياس عليه، فالمركزية الحضارية بدعة عنصرية استعلائية مفرطة في إلغائها للآخر⁸، هكذا تتحوّل الرحلة إلى فعل تحليلي وتأقلي، وسعي لفهم الإنسانية مستجيبة لنداء الحدائة الذي فرضته العوامة وضرورة انفتاح النصّ الرحليّ على عوالم أخرى وتفعيل بينية هذا الجنس الأدبي؛ لأنّه لا يمكن أن يكفي الرحالة وهو يستقرى ماضي وحاضر الشعوب، وعاداتها وأفكارها بفرع واحد من فروع المعرفة في العلوم الإنسانية مثل علم النفس، أو علم الاجتماع... بل يوظفها مجتمعة لتفكيك البنية العميقة التي يتأسس بموجبها المؤلف والمختلف في السلوك والمعرفة الإنسانيين، وما يمكن أن تلتقي فيه الإنسانية بمعناها الجامع التابذ للطبقيّة وممارسات الميز، وجدليّة الأنا والآخر ذات البعد الإيديولوجي. ومن المشتركات التي أقرّها باسم فرات في رحلاته:

1.2. اللغة

يُعدّ التفاعل بين اللغات من أهمّ العوامل المساعدة في التواصل وتفعيل المشترك الإنساني في قسمه العام؛ لأنّ اللّغة من أكثر العناصر الإنسانية فاعليّة، فاللغة على حدّ تعبير البعض "بيت الوجود، فالوجود لغة أو الوجود في العالم هو في أصله وتصميمه وجودٌ لغويٌّ"⁹، وكلّ ما يرد من زاويتها يسهل التأثر به، "واللغات هي الوعاء الذي يحوي الثقافة، والكلام أو اللسان هو الوسيلة للتعبير عن هذه الثقافة وبالتالي التعبير عن الهوية"¹⁰. وأوّل ما تشترك فيه اللّغات على اختلافها هو انتمائها للغة أصل تحكّمها "أما لغات البانتو، التي يتكلمها أكثر من نصف سكان أوغندا وملايين القاطنين بين ساحل الكامرون - نيجيريا غرباً إلى ساحل الصومال - كينيا شرقاً حتى ميناء (بورت إليزابيث) جنوباً، فتتكون عائلتها مما يزيد على أربعمئة لغة، وهناك من يوصلها إلى ستمئة، وبحسب نظريات المختصين المستشرقين هي جميعها مشتقة من لغة موروثه واحدة تعرف بـ (البانتو الأولى)، مثلما يرجعون اللّغات العربيّة والأكديّة والسريانيّة والأمهرية وغيرها إلى لغة قديمة واحدة هي (السامية)"¹¹، هذا فضلاً عن التقارب الحاصل بين اللّغات الأمّ والمتفرعة عنها في قواعد النّحو، والصّرف...، وقد سجّل الرحالة العراقيّ باسم فرات الحضور الفاعل للغة العربيّة في لسان شعوب جنوب شرق آسيا وتداخلها مع لغتهم "في جنوب شرق آسيا؛ أعني الدّول التي عشت فيها أو زرتها، وهي كل من لاوس وتايلاند وميانمار وكمبوديا وفيتنام وسنغافورة وماليزيا وجنوب الصين، لاحظت

⁸ باسم فرات، طريق الآلهة من منائر بابل إلى ميروشيما (القاهرة: الاتّحاد العربي، 2010)، 13.

⁹ عبد الكريم أمين محمد سليمان، "جدلية العلاقة بين الشعر والفلسفة عند الفلاسفة الغربيين والشعراء العرب دراسة إبستمولوجية" مجلة إسطنبول، للدراسات العربيّة، 1/5 (يونيو 2022م)، 17.

¹⁰ عماد عبد الباقي عبد الباقي علي، "اللغات والأمن اللغوي وحماية الهوية"، مجلة روت للتربية والعلوم الاجتماعيّة، 6/11 (يونيو 2019)، 776.

¹¹ فرات، لؤلؤة واحدة وألف نل، 119-120.

وجوداً عربياً فوجئتُ به، إذ لم أكن أتصور أن ثمة حضوراً عربياً في هذه المنطقة بالعالم، إذا استثنينا ماليزيا وسنغافورة. لكن أن أجد كلمات عربية مكتوبة على واجهة مطاعم، وكلمات عربية في لغة القوم، ثم أبحث أكثر لأكتشف أن وصول الإسلام كان مبكراً في هذه المنطقة وأن أول احتكاك يتمثل بالسفارة التي أرسلها الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان إلى جنوب شرق آسيا؛ هذا مدعاة لأن أشعر بأنني ابن ثقافة مُقَصِّرة بحق ما يقع على جهتها¹². وتجدر الإشارة هنا إلى أن انتشار اللغة العربية في هذه المناطق واستعمالها واعتبارها لغة مزاحمة للغة الأصل، يتجاوز غرض الاستعمال التقني الخادم للسياحة، بل إنّه محاولة لخلق مساحات لتقارب اللغات، ونظام الأفكار، ويُعدّ أيضاً حياة للغة العربية طالما أمّها تدخل في حيز الاستعمال العالمي.

يُجِلُّ المشترك الإنساني في اللغة أحيانا إلى استعمالات متشابهة لبعض مفرداتها وبالعبارة نفسها بين الشعوب، فمثلا حين يصف طريقة بناء المدافن التي هي على شكل أهرامات في إحدى مدن كولومبيا، يستحضر مقارنةً بين مفردتين مشتركتين في اللغتين: المحليّة والعربية قائلا: "عمر هذه الأهرامات 1500 سنة، صُنعت من الطين والرّماد، وأحيانا من فضلات الحيوانات كاللّاما... ونباتات جافّة مع الدّم، القطعة الواحدة يُطلق عليها (اللبن) وهي كلمة عربية فصيحة، لأنّها اللبنة الأساسيّة في البناء"¹³، إنّ هذا الاشتراك هو علامة على التوالد الدلالي للألفاظ اللغة العربية ومطابقتها للاستعمال في أكثر من ثقافة، وعبر هذا التداخل يحدث إقصاء للغربة التي تعزّي الإنسان في رحلاته، ويُصبح حينها جزءا من الكلّ لا يُعجزه التواصل مع الآخر "كلّ من يطعم في فصل نفسه فصلا مطلقا عن الآخرين، كلّ من يطعم في التحلّي بماهية أو هويّة تفصله عن بقيّة الإنسانيّة، وهو غير قادر على أن يتعايش، وذلك أنّ ما نتقاسمه ليس أيّ شيء اتفق، بل هو العالم"¹⁴، إنّ هذه المقاسمة للغة العربية تعدّ تمهيدا لانتشار الثقافة العربية المرافقة لمعاني المفردات، وبالتالي فإنّ الأفكار هي التي تنتقل لا الألفاظ، الأمر الذي يحتاج عناية ودراسات دقيقة لاستخلاص باقي تأثيرها في اللغات الأخرى.

2.2. الدين:

يُمثّل الدين وأشكال ممارسته بما يتضمّنه من طقوس شعائرية مختلفة نقطة التقاء عند معظم الشعوب لأنّه نظام وسلوك جمعيّ ومجموع قيم مُستنبطة من الكتب السماوية، إنّّه قيمة تضع أساسا لها احترام المقدّس وحفظ النفس والجسد عامّة، ولا يخفى أنّ الإسلام كان قاسما مشتركا بين العرب وكثير من الشعوب، مثل شعوب جنوب شرق آسيا نتيجة الماضي السحيق الذي ضمّ شعوب هذه المنطقة إلى دائرة الإسلام، وملامح هذا المشترك تظهر مثلا في تشابه العرب وغيرهم في بعض ممارسات الطقوس الدنيوية، ومثال هذا هو ما لاحظته باسم فرات في كنائس

¹² فرات، رحلاتي إلى جنوب شرق آسيا (مصر: دار الأدهم، 2019)، 11.

¹³ فرات، رحلة كولومبيا الكبرى، 16.

¹⁴ فتحي المسكيني، الهجرة إلى الإنسانيّة (الرباط: دار الأمان، 2016)، 40.

كولومبيا التي تأخذ كثيرا من ملامح المساجد العربيّة "الكنيسة معطرةً بالذهب، يا لهذا الذهب الذي يُزيّنُ الأماكن المقدّسة إسلاميّة ومسيحيّة وبوذيّة وغيرها من الأديان... ثمّة منبرٌ يوجد في كلّ كنيسة هنا، يُشعر بالتلاقح الثقافي بين الأديان والحضارات والمجتمعات، وإذا نظرنا للأمر من هذا الباب، فلإيماني بأنّه يجب أن نُغلي من مشتركاتنا كبشر، فننشر المحبّة، وبدلاً من التأكيد على الخلافات، نحاول التأكيد على ما تلتقي وتتشابه فيه الأديان والمذاهب والثقافات، لنكون أهلاً لهذه الأرض، ونجعل أخوتنا إنسانيّة أولاً"¹⁵. إنّ سلطة المقدّس الدّيني تمارس حضورها في كلّ ثقافة بعيداً عن تدخّل النخب وفرضها للنظم التي تسير هذا المقدّس، بل يكفي أن يكون هناك تصوّر جمعيّ كي يكونها" في مكان آخر من العالم، تستمرّ ثقافات وحضارات في النّمّو دون أن تستند إلى الفرد أو إلى المفهوم، بل تنطوي على علاقات حبّ الطّبيعة، وعلاقات بين النّاس من شأنها رفض الفردي والاستبدادي لصالح الحياة الجمعيّة، وهي تقتضي أيضاً علاقات مع الإلهي قوامها التحرّر من أسر الماضي والحاضر على حدّ سواء، وإبراز الجديد في طفرٍ شاعريّ"¹⁶. إنّ الدّات تتطوّر حين تجد ألفتها مع من يشبهها فتنتعق من سجن الأحاديّة إلى حياة أكثر تنوّعا وغزارة، لذلك عدّ الدّين بتأثيره الوجداني أكبر قاسم مشترك بين الإنسانيّة جمعاء.

لا يمكن فصل الدّين عن أشكال ممارسته التي تُعدّ لغة معيّنة عنه، ولا يمكن الفصل بين أشكال هذه الممارسات لدى معظم الشّعوب، وقد لاحظ باسم فرات أشكال هذا التشابه بين معابد جنوب شرق آسيا والحضارات العربيّة القديمة، يقول: "ثمّة حضور واضح لزهرة اللّوتس في المعابد، ما جعلني أسأل أحد الرّهبان، وما شجعتني أنه رَحَبَ بي بلغة إنجليزية، فسألته عن هذا الحضور الواضح لزهرة اللّوتس، التي يُشكل حضورها في الحضارة المصريّة منافساً لحضورها في البوذية، فكان جوابه: (من زهرة لوتس طافية على سطح الماء جاء إلى الوجود بوذا، وأن قدمي بوذا حيثما وطئنا مكاناً تفتحت زهرة لوتس، وهي عنوان لليقظة الروحية ورمز للنقاء والطهارة، ولهذا تجد معابدنا تزدان بها). شكرته وتذكرت أن سقف معبد بل(بيل) التدمري على شكل زهرة اللوتس، وكذلك تيجان أعمدة تدمر. كنتُ كلما أدخلتُ أو أرى معبداً أتمنى لو نجعل من زهرة اللوتس عنواناً للمحبّة الإنسانيّة، لنجعل من هذه الزهرة رمزاً للسلام والتّآخي"¹⁷، ويبدو أنّ الممارسات الدّينيّة عند الشّعوب على اختلافها تدخل ضمن نسق قد تفرضه سلطة المقدّس من حيث كونها تتمثل إلى أنظمة رمزية متشابهة، ونجد مثلاً على هذا القول طريقة قراءة النّصوص المقدّسة داخل المعابد، وكيف أنّها تتركز على أنساقٍ عابرة للمكان والقوميّة،"في بداية وجودي هناك، زار العاصمة شابان عراقيان، دعوتهما إلى بيتي، وقبل ذلك زرنا المعبد، جلسنا في إحدى قاعات الصّلوات فيه، استمعنا إلى التّراتيل، وكانت طريقة القراءة تشبه طريقة تلاوة التّراتيل في الأديان الأخرى، لم يفهم أحد منّا كلمة

¹⁵ فرات، رحلة كولومبيا، 27.

¹⁶ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، تعريب: عادل العوّا (بيروت: عويدات، 1999)، 22.

¹⁷ فرات، طوّاف بوذا، 32.

واحدة، لكن طريقة الإلقاء ونبرة الصوت تشبه ترتيب الأديعية عند المسلمين، أي الكلمات ممسقة وتلاوتها جماعية بصوت مسموع، فقالا بتلقائية: هذه تشبه ما لدينا في العراق¹⁸. وليس العراق إلا عينة عن حضارة بكاملها، كما يدخل هنا طريقة بناء المعابد والكنائس في هوي ساي (هويساي) وكيف أُنما تتخذ من رمزية العلو إشارة على التسامي". في هذه البلدة ثمة معبد بوذي مرتفع كثيرًا، صعدنا إليه، والارتفاع رمزته واضحة، تدل على السموّ الذي يصبو إليه الإنسان، وهنا نجد الفطرة الإنسانية واحدة في كل العالم؛ فالمعابد في العراق القديم بُنيت على مرتفعات مثلما نجد واضحًا في زقورة نيبور (نقر) وزقورة أور، كما نجد في اليابان وفي دول كثيرة، بل حتى الأديان التوحيدية التي استعاضت عن الارتفاع، التزمت بارتفاع المنارة، ففي الكنيسة والجامع ثمة برج منه تداع التعليمات الدينية التي هي سماوية، مثل الضرب بالناقوس والأذان¹⁹، وفي كل مكان عبادة حتماً سيحضر العلو والتّميز، وخلاصة ما يمكن قوله عن المشترك الديني إنّ الأنظمة الرمزية التي تشكّله تمثل علامات دالة تفرضها الأطر المرجعية التي يحتكم إليها الدين كضابط حياة الشعوب، وهي تستخلصها عادة من نظرتها للدين كسلطة لها قيمتها المثقلة بالتقدّيس.

3.2.3.2. المشتركات الثقافية العامة:

إنّ الذاكرة الجمعية بما تشتمل عليه من أحداث تاريخية، وطبيعية، وتمثّلات ثقافية، من بين المشتركات العامة التي يجتمع حولها البشر، ولذلك تُعدّ مرجعيته توجّه سلوكهم اليومي؛ "لأن شعبًا بلا تاريخ ولا تراث هو شعب بلا ذاكرة، والدخول في الحداثة والعمولة والانفتاح على جميع الثقافات واجب إنساني، لكنه لم يكن يومًا ضدّ الحفاظ على التراث والاعتزاز به بعقلانية، أي بلا تفريط وتطرف، ومؤلم أن يفهم بعضنا أن تطورنا لا يمكن أن يأتي إلا في حالة قطع كل صلة لنا بتراثنا"²⁰، ويحضرنا هنا الأثر الذي تتركه بعض الأحداث المتشابهة في الذاكرة لدى عديد من الشعوب، مثل تعبير باسم فرات عن شعوره تجاه الفيضان الذي اعتدى نهر ميكونغ في مدينة لاوس التابعة لهيروشيما، وهو شعور لا محالة يحمل عاطفة الخوف والدّعر والاستياء في نفس كل إنسان سواء كان ابن المدينة أو غريباً عنها، وحسب الطبيعة مكوّنًا للإنسان اتجاه غضبها "كان استقبال نهر ميكونغ لنا غريبًا، وقلت في نفسي ما هذا الفأل السيئ وإذا بهاتف في الروح يناجيني:

يا سليل الطوفان العظيم،

يا ابن الأنهار التي زرعت حضارات

¹⁸ فرات، طواف بوذا، 32.

¹⁹ فرات، طواف بوذا، 114.

²⁰ فرات، طواف بوذا، 45.

وحصدَ غيرنا الثمار،

يا سليلَ النخيلِ والأناشيدِ والنواحِ،

ستنحُجو وتنحُجو وتنحُجو"²¹

في هذا المقطع الشعري يستحضر الشاعر ذاكرةً مشتركة، تلهمه طريق الخلاص سواء كان ذلك الطوفان في العراق أم في بلد آخر، والعكس صحيح بالنسبة لبشر آخرين اكتسبوا مناعةً ضدَّ تقلبات الطبيعة فغدت آليات التأقلم معها ومواجهتها متشابهة.

تقوم الحياة الاجتماعية في مختلف الثقافات على رموز معيّنة تُعد نسقا دالاً على الثوابت في مجتمعاتها، ويشارك في تأسيسها وتأويلها الهامش والمركز معا لذلك تغدو علامة كونية، ويندرج ضمن هذا السياق رموز الألوان، والعادات، والأعراف... مثل دلالة اللون الأخضر الذي تتبناه أكثر من ثقافة وتعتبره فأل خير عليها واستحضره باسم فرات في أحد المواقف "ألبنسي حجرا أخضر معللاً الأمر، إنَّ الحجر الأخضر مما تشتهر به بلاد اوي وهو رمز له دلالة عند المسلمين"²²، ولا نحسب أنَّ هذا التقارب حاصل بين بلاد المسلمين وغيرها فقط، بل هو رمز ضارب في التاريخ²³، وهكذا يغدو البحث فيما يجتمع البشر حوله من رموز عامة استثمارا لمقولات السيميائية التي تفترض أنَّ الكون هو مجموعة علامات وأنساق دالة نختفي نحن بمطاردتها وفهمها "هذا يعني أنَّ الأشياء المرتبطة بالتجربة الإنسانية والتي تشتغل باعتبارها نسقا سمائياً متحركاً، يتم تداولها كذلك بوصفها سيورةً تدلليةً لتحديد ككتيف لهذه التجربة والممارسة بكلِّ أبعادها وتجلياتها الذهنية والعملية. وخارج هذه السيورة لن تحيل الوقائع سوى على قضايا مجردة عالقة عارية من التاريخي والتسني الثقافي"²⁴. وما يُقال على اشتراك دلالة الألوان يُقال أيضا على رمزية بعض الأطعمة وطريقة تحضيرها، ورمزية الجسد.

²¹ فرات، طواف بوذا، 240.

²² فرات، لا عشبة عند ماهوتا، 70.

²³ الأخضر في الطبيعة هو علامة البعث، ومن هنا جاء بأنه علامة القيامة عند المصريين، إنَّه لون أوزيريس الذي عاود الحياة... والأخضر يبقى عند المصريين لون الربيع كما هو عند الرومان، وفي كثير من الحضارات... في موضوع لون التجدد، فإنَّ المتزوجة عند أتباع الديانة الزرادشتية الحاليين في القرن العشرين ترتدي اللون الأخضر، ولأنَّ الإسلام نما في البلدان الجافة، أصبح لون الربيع الأخضر لون القروات المادية، وفي الوقت نفسه رمز الفنِّ الروحي، إنَّه اللون المقدس للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وإنَّ علم الإسلام اخضر في كثير من البلدان الإسلامية. فيليب سيرنج، الرموز في الفن-الأديان-الحياة، ترجمة: عبد الهادي عباس (دمشق: دار دمشق، 1992)، 422/423.

²⁴ عبد الله برمي، السيميائيات الثقافية مفاهيمها وآليات اشتغالها (الأردن: دار كنوز المعرفة، 2018)، 55-56.

لا تقف حدود المشترك الإنساني عند تمثّل المجتمعات لدلالة الرموز المحيطة بها، بل إنّ الاتفاق على ممارسة بعض السلوكيات اليوميّة هو من صميم تقاربها في نظام التفكير ومخرجات ممارسة العادة ونحوها، وقد لاحظ باسم فرات أنّ من العادات اليوميّة ما يشترك فيه سكّان ريف هيروشيما مع باقي سكّان الأرياف في كلّ مكان "وأن تطرق باب أي صديق أو قريب بلا موعد فهو أمر عادي، مثلما عليه الحال في أوطاننا بخاصة في المجتمعات الريفية"²⁵، وهذا دليل على أنّ البيئة المتشابهة تُنتج تراثاً متشابهاً بوصفها المهاد الأوّل للإنسان، فيصبح ما يتّخذه الإنسان من تصرّف هو مقاومة طبيعيّة لما يلاقه من ظرف مستجدّ "ثمّة ظاهرة لفتت انتباهنا (زوجتي وأنا) أن النساء العاملات في الحوانيت (الدكاكين) يعملن في التطريز، ففي الوقت الذي لا وجود فيه لزبائن عندهنّ يقمن بالتطريز، وكأنه اتفاق بينهنّ، لكنني عزّوت الأمر إلى ثقافة لا تخلو منها ثقافتنا العربيّة، فكثير من نساءنا في العالم العربي يقمن بالتطريز أو يحكّن ملابس تحمي أفراد أسرهنّ من برد الشتاء، ويقمن باستغلال وقتهنّ بشكل ممتاز"²⁶.

نجد مثالا آخر تظهر فيه تصرّفات بعض الشعوب مستجيبة لنسق التربيّة المتحكّم فيها، والمتمثّل في إنتاج لا وعي جماعي لا يكتزث بالحفاظ على البيئة ولا يعي أنّ البيئة هي ميراثٌ للأجيال القادمة، والمقصود هنا تصرّف شعب مدينة لاوس الذي يعكس حصر اهتماماتهم بالجانب التقني ممّا ينتجونه، ولا يلتفتون إلى التّقع العام بسبب عدم الوعي الكافي لديهم "تسببت زراعة أشجار المطاط، في اعتداء أقلية اللاتّين في هذه القرية على مساحات من الحمية الوطنيّة، فجرى قلع مئات الأشجار وآلاف النباتات ليزرعوا بدلا منها الذرة وسواها من المحاصيل التي يحتاجونها في حياتهم اليوميّة، وهذا ضرر مضاعف للبيئة، لا يدرك كنهه هؤلاء الناس البسطاء، ألاّ يجربهم أحد بأن ما فعلوه جريمة بحق أنفسهم وبحق البيئة؟ هم فعلوا لأنهم لا يفقهون هذه الأمور، ويشتركون بذلك مع مئات الملايين من البشر في العراق والعالم العربي وإفريقيا وآسيا ومناطق أخرى مختلفة من العالم، حيث رخاوة القوانين وضحالة الوعي بأهمية البيئة والحميات الوطنيّة"²⁷، إنّ الوعي بالحفاظ على البيئة هو مطلب عام وجب على معظم المؤسّسات الرسميّة غرسه في نفوس المواطنين لأنّه مصير مشترك.

تمثّل الأحداث التاريخيّة المتشابهة حلقة وصل بين معظم الشعوب لأنّ ردود الأفعال النّاتجة عنها متشابهة، ممّا يُحوّل إمكانيّة القول بحدوث مصائر مشتركة أيضا، ويندرج ضمن هذا السياق الثّورات، وحملات الاستعمار وما لها من أثر على سيكولوجيّة الشعوب، وهذه السّياسة المتشابهة هي سبب الصّراع في كثير من البلدان التي مورس تجّاهها القمع، ويمكن أن نأخذ هنا مثلا السّياسة المتشابهة للاستعمار البريطاني في بورما والعراق وكيف خلّفت مدّا طائفيّا وتشوّها امتدّ إلى حاضرها منتجا لثقافة الصّراع بين الأقليّات التي وصف نفسيّة أحد المواطنين وهو يستدكر

²⁵ فرات، طوّاف بوذا، 25.

²⁶ فرات، طوّاف بوذا، 117.

²⁷ فرات، طوّاف بوذا، 85، 86.

آلام الاستعمار قائلاً: "راح يتكلم والألم يعتصر قلبه، وجعه أيقظ ذلك الرعب الذي عشته في بلدي ولم يغادرني حتى الآن نهائياً، الأنظمة المستبدة لا تكتفي بتكليم الأفواه، بل تنجح وتنفوق عجيب في زرع الرعب، ليس في القلوب وحدها؛ بل في نخاع العظام، وفي الروح وفي الذاكرة أيضاً، نحن ضحاياهم حتى لو كانت آلاف الأميال تفصلنا عنهم وتحميننا أعنى الجيوش، لكننا لا نشعر بالأمان المطلق يوماً، لقد خربت حيواتنا الحكومات، وشوهتنا تماماً"²⁸، لذلك نجد معظم الدول التي خضعت للاستعمار تشترك في المصير الواحد حتى بعد خروج الاستعمار منها، وما قدمه باسم فرات ما هو إلا عينة يمكن تعميمها على دول إفريقيا شمالها وجنوبها.

3. سؤال الهوية في الرحلة:

أجّهت السرديات الحديثة إلى توظيف مفاهيم الهوية واعتبارها أهم محاور اشتغالها، فقد أصبح الاهتمام بمقولات الهوية دافعا ملحاً في ظلّ المتغيرات الحضارية التي رافقت ظروف التهجير، والحروب، والاغتراب، والعولمة، وما يصاحبها من حملات التشويه والمسح التي تطال التوابت، لقد عرف هذا المصطلح تبايناً بسبب تداخله مع الجانب الفلسفي والاجتماعي... "فهناك من يذهب إلى أنّ الهوية هي تحديد للشخصية الذاتية للجماعة البشرية المعينة، بينما يذهب رأي آخر إلى أنّ الهوية هي الإدراك الحضاري المتميز للمجتمع الذي يتبلور فيه الشعور بالانتماء، وفي التعبير عن هذا الشعور سياسياً، بينما يرى فريق ثالث أنّ الهوية هي تجسيد للسمات النفسية والاجتماعية والحضارية، كما أنّها السمات التي ترتبط بالفرد نتيجة لانتمائه للمجتمع"²⁹، ومهما كانت الاختلافات التي طالت هذا المصطلح تبقى طبيعة الهوية التي راهن عليها باسم فرات في رحلاته هي الحفاظ على الذات في عالم متغير، وإبراز ما تختلف به عن الآخرين، وبما أنّ رحلات باسم فرات قد زاوجت بين أدب الرحلة واليوميات، فلا يمكن إلغاء حضور هوية الرحالة وما مثله هذا الحضور من علامات سيميائية داخل المنز السردية، فالذات الساردة حين تتمظهر في المنجز السردية تضيفي فاعلية واندماجاً في وظائفه "تقوم السيرة الذاتية بوظيفة مزدوجة؛ إنّها من ناحية 'فعل تحصيل' باستعمال مصطلح نيلسون جودمان، إنّنا نتمنى أن نقدّم أنفسنا للآخرين ولأنفسنا بوصفنا 'توكيدا ثقافياً' نموذجياً أو ممّيزاً بشكل ما، أي أن نقدّم حالاتنا وأفعالنا المعتمدة في ضوء السيكولوجية الشعبية المتأصلة في ثقافتنا عموماً"³⁰. وعبر السيرة الذاتية يظهر السعي لإبراز الهوية بكلّ ما تحمله من كمّ جامع للدين، واللغة، والعرق...، متجلية في نوعين اثنين: الهوية الشخصية التي كان باسم فرات يستحضر فيها ذاكرته وتبرز فيها ذاته، والجماعية أو الحضارية التي تحيل إلى هوية عربية جامعة. لقد استبقت ذاكرة باسم فرات معظم الأمكنة التي زارها، وظلّت تنسج خيوط

²⁸ باسم فرات، طوّاف بوذا، 109.

²⁹ منصور حسن سيف، المواطنة والهوية في عالم متغير (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية)، 57.

³⁰ جينير بروكسمير، دوتال كربو، السرد والهوية - دراسات في السيرة الذاتية والذات الثقافية، ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم (المركز القومي للترجمة، 2015)، 55.

الحنين إلى بلد فارقه مضطراً وظلّ كلّ نازع يذكره به "الحروب تلاحقني، والأماكن الضيقة التي فيها رائحة الحرب وغبارها تُشعري بالاختناق، حتى زوجتي التي لم تر الدكتاتورية والطغيان والحروب والعنف، رفضت الدّخول، لأنّ لديها خوفاً من الأماكن الضيقة، لكنها لا تحمل إرثاً أحمله معي أينما أذهب، إنه سخام الحروب الذي يطارد أرواحنا، يتعبنا ولا يتعب، لكننا نتسلّح بالحبّة والشّعور والموسيقى والجمال لنملك المعادل الموضوعي الذي يمنحنا القوة لنواصل الحياة"³¹، هكذا يتبه العربيّ في مسالك الغربة محتفظاً بذاكرته الجريحة دون التّفكير في استئصالها لأنّها تسكنه وتستولي على مشاعره وأفكاره، وقد أصبحت مسألة الاغتراب ثيمة مركزية في السردية العربية، ولعلّ "مشكلة الاندماج تمثل العائق الأكبر أمام قدرة العربي على الاستقرار بعد رحلة البحث عن الذات والحرية والخلاص، ولكن هذا المسعى يصطدم -غالباً- بعدم قدرته على استيعاب الاختلاف الذي يفرضه الفضاء الاجتماعي والحضاري المختلف كلياً عما ترسخ في وعيه ولاوعيه من أعراف وتقاليد وتصورات عن الذات والآخر"³².

لقد عزّزت دوافع إبراز الهوية في المتن الرّحلي عند باسم فرات بدءاً من محاولة تصحيح النظرة التي طالت حضارة بأكملها، ولم تكن هذه النظرة لتتضح لولا السّفَر والحفر في رؤية الشّعوب للإنسان العربيّ "العراق والعالم العربيّ وجدته في الوعي الجمعي ليس سوى صحارى، وخيام، وجمال، صورة رسمها الاستشراق والرّحالة الذين ينتمون لثقافة الاستشراق ورسموا خرائط تعلي من الآريين، ومن غير العرب وتحطّ من العرب، فليس للعربيّ سوى الصّحراء، وجاء متطرّفو الأقليات، واللّاجئون منهم والأحزاب القوميّة، وراحوا يؤكّدون الصّورة التي رسمها المستشرقون"³³، وخلف هذه النظرة القائمة على دويّة الآخر.

لقد مثّلت اللّغة أيقونة هويّاتية عند باسم فرات، فهي ليست أنظمة دلالية فقط، بل امتداد في التاريخ بغضّ النظر إن كانت اللّغة هويّة تحيل إلى الجماعة أو إلى الفرد "أرى أن اللّغة العربية والعراق لا ينفصلان مثل الماء في صحن واحد. وعليه فإنني لا أشعر بتناقض حين أؤمن أن اللّغة العربية وطني وأن العراق وطني"³⁴، فاللّغة يتجاذبها منزعان اثنان: الأوّل أنّها مشترك إنساني، والثاني أنّها وسم الهوية ومحدّد انتمائها. وإضافة إلى اللّغة ارتبطت الهوية بالمكان واستدعى أحدهما الآخر من خلال تداعيات الذّكري والحنين، لذلك ظلّ باسم فرات محبّاً للأماكن التي فيها شيء من هويّته المكانيّة مثل اليابان التي تذكّره دائماً بالعراق لفرط وجود البحار والأنهار فيها "ما شغفت بمدينة

³¹ فرات، طوّاف بوذا، 143.

³² إبراهيم الشبلي، "إشكالية العلاقة بين الذات والآخر في رواية عنق عند جسر بروكلين لعز الدين فشير"، مجلة علوم اللّغة العربية وآدابها، جامعة الوادي، 29 (يونيو 2017)، 72.

³³ فرات، لاعشبة عند ماهوتا، 116.

³⁴ فرات، طوّاف بوذا، 7.

مثلما شغفت بمدينة هيروشيما، وما سحرتني مدينة مثلها باستثناء بغداد³⁵. وهذا الشغف الموصول بإمكانة العراق، يطال أيضا تفاصيل الحياة الأخرى مثل استذكار أشكال الرقص، والأكل، والغناء، وممارسات الحياة اليومية.

خاتمة:

- لقد توصل هذا البحث الذي تحدد بإشكالات انطلق منها إلى مجموعة نتائج منها:
- المشترك الإنساني نظرية تبحث في إمكانية حوار الثقافات والحضارات، وهو بهذا يُعدُّ مصطلحا بديلا عن نظريات الإقصاء والتهميش التي تطال أكثر شعوب الأرض بدافع الاستعلاء والميز العنصري.
 - إن الاختلاف والتنوع هو مددٌ إستراتيجي لإظهار المشتركات بين عموم الثقافات والشعوب.
 - إن كان باسم فرات قد عزم من خلال رحلاته على إظهار الترابط بين الشعوب والأقليات التي عرفها من خلال العادات، والتقاليد، والمصائر المشتركة، فإنّ جانبا آخر كان مرتعنا بالإبانة أكثر، وهو العيش معا رغم الاختلاف والتنوع.
 - لقد ألغت سرديات الرحلة عند باسم فرات الوهم الذي نُسج طويلا حول شعوب وحضارات كان حفي بها أن تكون في صدارة الاهتمام والحضور اللأفت في السياق الحضاري.
 - الارتحال الدائم ومكابدة الهجرة لا يعنيان الانسلاخ من الهوية التي هي رأس مال الوجود الإنساني، فرغم مشاهدة باسم فرات لكمّ وفير من الإثنيات، والطوائف إلا أنّ مساءلة الأمكنة والذاكرة بقيا يلحان بالحضور استجابة لهوية ملازمة له.
 - إنّ الهوية الفردية هي حلقة مكتملة لهوية جماعية، وهاتان الهويتان بدورها مرتبطتان بالمشارك الإنساني، ففي ظلّ البحث عن الذات تظهر حاجة ملحة بضرورة التواصل واكتشاف والحوار مع الآخر.
 - لقد أصبح لزاما على المتن الرحلي المعاصر أن يتجاوز الجانب السردى المحض، لينطلق إلى آفاق تغوص في أصول الثقافات لتبرزها وتنقدها من غياهب التهميش.

³⁵ فرات، طريق الآلهة من منائر بابل إلى هيروشيما، 44.

المراجع:

- بريمي، عبد الله. السيميائى الثقافية. الأردن: دار كنوز المعرفة، 2018.
- بويس، إيناس. شعرية السرد في أدب الرحلة: خطرة الطيف للسان الدين بن الخطيب نموذجاً. أنقرة: دار صون شاغ، 2021.
- تودوروف، تزفيتان. تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية. ترجمة: محمد الجرطي. قطر: وزارة الثقافة والفنون، 2012.
- جينير بروكسمير، دوتال كربو. السرد والهوية. ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم. المركز القومي للترجمة، 2015.
- روجيه، غارودي. في سبيل حوار الحضارات. تعريب: عادل العوا. بيروت: دار عويدات، ط4، 1999.
- السرغاني، راغب. المشترك الإنساني نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب. القاهرة: مؤسسة اقرأ، 2011.
- سليمان، عبد الكريم أمين محمد سليمان. "جدلية العلاقة بين الشعر والفلسفة عند الفلاسفة الغربيين والشعراء العرل دراسة إستيمولوجية"، مجلة إسطنبول، للدراسات العربية، 1/5 (يونيو 2022م)، 3-32.
- الشبلي، إبراهيم. "إشكالية العلاقة بين الذات والآخر في رواية عناق عند جسر بروكلين لعز الدين فشير"، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة الوادي، 2/9 (يونيو 2017)، 68-83.
- علي، عماد عبد الباقي عبد الباقي. "اللغات والأمن اللغوي وحماية الهوية"، مجلة روت للتربية والعلوم الاجتماعية، 6/11 (يونيو 2019)، 13-29.
- فرات، باسم. رحلاتي إلى جنوب شرق آسيا. مصر: دار الأدهم، 2019.
- فرات، باسم. طريق الألهة. القاهرة: الاتحاد العربي، 2010.
- فرات، باسم. لؤلؤة واحدة وألف تل. القاهرة: دار الأدهم، 2019.
- فيليب، سيرنج. الرموز في الفن، الأديان، الحياة. ترجمة: عبد الهادي عباس. دمشق: دار دمشق، 1992.
- كلود، ليفي شترا. مقالات في الإناسة. الجزائر: دار التنوير، 2008.
- حماد بن محمد. "المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني". مجلة إسلامية المعرفة 17/66 (سبتمبر 2011)، 115-142.
- المسكين، فتحي. الهجرة إلى الإنسانية. الرباط: دار الأمان، 2016.
- منصور، حسن. المواطنة والهوية في عالم متغير. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

References

- Alşibli, İbrahim. İşkâlietü'l -Alakati beyne zati ve El-aşeri fi Rivayati 'inağ 'nde cisri broklen. *Mecelletu 'ulumil'- Luğai'l Arabiye*. Câmiaü'l- Vadi, Cezayir, 9/2, (December 2017), (68-83).
- Aly, Emad Abdelbaky Abdelbaky. Diller, Dil Güvenliği ve Kimliğinin Korunması. *Route Educational and Social Science Journal*. 6/11, (December 2019), 775-791.
- Bâsim, Furât. *Lü'lü'etün Vâhidetün ve Elfü Telle*. Kahire: Dâru'l-Edhem li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2019.
- Bâsim, Furât. *Rihlêti ile Cenûbi Şerrak Âsyâ*. Mısır: Dâru'l-Edhem li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2019.
- Bâsim, Furât. *Tarîku'l-Âlihe*. Kahire: el-İttihâdü'l-Arabiyyü li't-Tıbbêati ve'n-Neşr, 2010.
- Boubes, Enas. "Hatrat at-tayf fi rihlat aş-şitâ ve as-sayf" (Kış ve Yaz Gezisinde Bir Hayaletin Ortaya Çıkışı) *Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in gezisinde anlatımın şiirselinin teknikleri*. Eski Arap Nasrinin şiirselliği Anlatım ve Dil Okumaları. Türkiye Ankara, sonçağ , 2021.
- Burîmî, Abdullah. *es-Simyâyyât es-Segâfiyye*. Ürdün: Dâru Künûzi'l-Ma'rife, 2018.
- Cînîr Burûkemesîr, Dûtâl Karbû. *es-Serdü ve'l-Hüviyyetü*, Trc. Abdü'l-Maksûd Abdü'l-Kerîm, el-Merkezü'l-Kavmiyyü li't-Terceme, 2015.
- Claude, Levi Strass. *Mekâlât fi'l-Înâse*. el-Cezâir: Dâru't-Tenvîr li't-Tıbbêa ve'n-Neşr, 2008.
- Mansûr, Hasan. *el-Muvâtanetü ve'l-Hüviyyetü fi Âlemi Mütegayyir*. Kâhira: Mektebitü'l-Encülü'l-Mısriyyeti.
- Miskîn, Fethî. *el-Hicretü ile'l-İnsâniyye*. er-Ribât: Dâru'l-Amân, 2016.
- Muhamad b. Muhammed. "el-Menhecü'l-Kur'âniyyü fi Binâi'l-Müşteraki'l-İnsâniyyi". *Mecelletü İslâmiyyetü'l-Ma'rife*, 17/66 (Eylül 2011), 115-142.
- Rûciyyi, Gârûdî. *fi Sebîli Hivâri'l-Hadârat*. Ta'rib: Âdil el-Avvâ. Beyrut: Dâru Uveydât li'n-Neşri ve't-Tıbbêa, 4. Basım, 1999.
- Sîrinc, Fîlîp. *er-Rumûz fi'l-Fenni, el-Edyên, el-Hayât*. trc. Abdü'l-Hêdî Abbâs, Dimeşk: Dâru Dimeşk, 1992.
- Soliman, Abdelkarim Amin Mohamed. Batılı Filozof ve Arap Şairlerde Şiir ve Felsefenin Diyalektik İlişkisi"Epistemolojik Bir İnceleme". *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* Volume/Cilt: 5, Issue/Sayı: 1, 2022/1, 3-32.
- Todorov, Tzvetan. *Teemmülâtun fi'l-Hadârat ve'd-Dîmukrâdiyye ve'l-Gayriyye*. Trc. Muhammed el-Cerdî. Katar: Vezêratü's-Segâfeti ve'l-Fünûn, 2012.

Âlî ve Nâzil İsnada Farklı Yaklaşımlar

(Different Approaches to Elevated and Descending Isnâd)

Tuğçe GÜNAYDIN

Dr., Yazar Dr., Author

Millî Eğitim Bakanlığı Ministry of Education

Bursa | Türkiye Bursa | Türkiye

tugunaydin@gmail.com ORCID: 0000-0003-1442-1415

Makale Bilgisi Article Information

| | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| Makale Türü Araştırma Makalesi | Article Types Research Article |
| Geliş Tarihi 02/Ekim/2022 | Received 02/September/2022 |
| Kabul Tarihi 05/Aralık/2022 | Accepted 05/December /2022 |
| Yayın Tarihi 31/Aralık/2022 | Published 31/December/2022 |

Bu makale *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar* adlı doktora tezinden üretilmiştir. İstanbul Üniversitesi, 2022
This article, was produced from the master thesis *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*. İstanbul University, 2022.

Atıf | Cite as:

GÜNAYDIN, Tuğçe. "Âlî ve Nâzil İsnada Farklı Yaklaşımlar [(Different Approaches to Elevated and Descending Isnâd)]. *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 639-656.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1183250>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Different Approaches to Elevated and Descending Isnād

Abstract: This research examines the perspectives of scholars to elevated isnād who are knowledgeable in hadith and other fields of Islamic study. Expressions of praise about elevated isnād, which provides closeness to the Prophet in the isnād, have been involved in many sources and it has been reported that traditionists place a high value on such narrations. On this occasion, there were some critiques, and it was said that the hadiths focus on the issue led them to disregard other matters and even to put authenticity in the background. This time, it was examined how hadith scholars and scholars from other disciplines viewed elevated isnād and what factors they valued when determining authenticity and elevated isnād. Furthermore, the elevated isnād has received so much acclaim that opposing viewpoints have been ignored. The elevated isnād and the value of elevated and descending isnāds have been the subject of debate throughout the history of hadith, with differing perspectives taken by hadith scholars and professionals in other fields. In addition to the expressions of praise in the raised isnād and satire in the descending isnād, the essay seeks to identify and analyze the many scholarly views. Another aim of the study is to examine how value given in the elevated isnād affects approaches to the determination of the authenticity of hadiths. The inquiry spans the 2nd/8th and 4th/10th centuries historically. As a method, the comparison of the history of hadith with information recorded in works of hadith methodology was adopted. In this sense, firstly, the expressions of praise for the elevated isnād and satire about the descending isnād were examined in the determined period time. Although the excess of these words and the explanations that they see an elevated isnād as a chance and a descending isnād as bad luck gives the impression of an orientation towards elevated isnād in all of the hadiths, contrary statements were also found at the same time. The claims that authenticity is more significant than elevated isnād and the idea that elevated isnād is only a worldly decoration are proof that elevated isnād is not always the a priority. The viewpoints on the elevated isnād have also been categorized by hadith method scholars. It has been determined that there are two types of hadith scholars who oppose obtaining such isnāds: those who require it and those who do not care whether the isnād is elevated or descending. It has also been established that some people believe the elevated or descending isnād to be superior in terms of virtue, and it has been acknowledged that the idea that the descending isnād is more virtue-oriented is not seen to be acceptable. The opinions of hadith scholars in the comparison of the veracity and the elevated isnād are another topic of research in the essay. It has been shown that over the investigated centuries, when people were unsure of the hadiths veracity, they abandoned elevated isnads, saw veracity as superior to veracity in comparisons of the authentic-elevated isnad, and did not recognize false narrations as elevated isnad. Additionally, it has been shown that certain liars who attempted to take advantage of the elevated isnāds of knowledge seekers existed, particularly in the 3rd and 4th centuries, although they received little attention in the scientific community. In addition, two opposing viewpoints on the subject of authenticity and elevated isnād have been noted, particularly in the 4th/10th century. This claims that some people reject the elevated isnād when it comes to authenticity and that others want to audition the elevated isnād regardless of how poor it is. Additionally, it has been shown that when authenticity and elevated isnād are put head-to-head, authenticity is often favored. In addition, if the narrators of two isnāds with the same number of narrators are more trustworthy, retentive, or well-known, this circumstance is thought to be a spiritual elevation, according to some, the authenticity of the hadith is a form of elevated isnād. As a consequence, it was found in this study that hadith scholars had differing opinions about elevated isnād throughout the history of the hadith, and that in the first four centuries, the notion of authenticity predominated over the need for the elevated isnād.

Keywords: Traditionist, Isnād, Elevated Isnād, Descending Isnād, Narrator.

Âlî ve Nâzil İsnada Farklı Yaklaşımlar

Öz: Bu çalışma, hadis ve diğer İslami ilimlerde uzman âlimlerin âlî isnada bakış açılarını konu edinmektedir. İsnadda Hz. Peygamber'e yakınlık sağlayan âlî isnada dair övgü ifadeleri birçok kaynakta yer almış ve muhaddislerin bu tür rivâyetlere büyük önem verdikleri belirtilmiştir. Nitekim bu vesileyle bazı eleştiriler de olmuş, muhaddislerin konuya yönelen ilgisinin diğer alanları ihmal etmelerine sebebiyet verdiği ve hatta sıhhati bile geri plana attıkları belirtilmiştir. Bu vesileyle muhaddislerin ve diğer alanlardaki âlimlerin âlî isnada yaklaşımının nasıl olduğu ve sıhhat ile âlî isnad değerlendirmelerindeki tercihleri araştırılmıştır. Zira âlî isnada dair övgülerin fazlalığı, konuyla ilgili farklı görüşlerin göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Hadis tarihinde âlî isnada dair muhaddislerle diğer alanların uzmanlarının farklı yaklaşımlarının olduğu ve âlî ile nâzil isnadın faziletine dair çeşitli görüşlerin bulunduğu görülmüştür. Makalenin amacı, âlî isnada övgü ve nâzil isnada yergi ifadelerinin yanı sıra âlimlerin farklı bakış açılarını tespit edip değerlendirmektir. Âlî isnada verilen değerlerin hadislerin sıhhat tespitine yönelik yaklaşımları nasıl etkilediğini incelemek ise çalışmanın bir diğer hedefidir. Araştırmanın tarihî sınırları âlî isnad arayışlarının başladığı 2./8. asır ile 4./10. yüzyıl arası olarak belirlenmiştir. Yöntem olarak hadis tarihi verileri ve hadis usûlü eserlerinde kaydedilen bilgilerin ortaya konularak karşılaştırılması benimsenmiştir. Bu manada öncelikle belirlenen zaman aralığında âlî isnada dair övgü ve nâzil isnadı yergi ifadeleri incelenmiştir. Bu sözlerin fazlalığı ile âlî isnadı bir şans nâzil isnadı da uğursuzluk gördüklerine dair yapılan açıklamalar muhaddislerin tamamında âlî isnada dair bir yönelim izlenimi verse de aynı dönemlerde bunun aksi açıklamalar da tespit edilmiştir. Nitekim sıhhatin âlî isnaddan önemli olduğuna dair yapılan açıklamalar ve bunu dünya ziyneti olarak değerlendiren görüş, âlî isnadın her zaman öncelik arz etmediğinin göstergesidir. Hadis usûlü âlimleri de âlî isnada dair görüşleri sınıflandırmışlardır. Muhaddislerin bu tür isnadları arayışa karşı tavırları; bunu talep edenler ve isnadın âlî ya da nâzil olmasını önemsemeyenler şeklinde iki kategoride incelenmiştir. Ayrıca fazilet açısından da âlî ya da nâzil isnadı üstün görenlerin bulunduğu tespit edilmiş ve nâzil isnadın daha faziletli olduğu görüşünün makbul addedilmediği anlaşılmıştır. Makalenin diğer bir inceleme konusu ise muhaddislerin sıhhat ve âlî isnad karşılaştırmalarındaki bakış açılarıdır. İncelenen yüzyıllarda genel anlamda muhaddislerin sıhhatinden emin olmadıklarında âlî isnadlardan vazgeçtikleri, sıhhat- âlî isnad karşılaştırmalarında sıhhati üstün gördükleri ve uydurma rivâyetleri âlî isnaddan saymadıkları tespit edilmiştir. Bununla birlikte özellikle 3./9. ve 4./10. asırlarda ilim taliplerinin âlî isnad arzularını istismar etmeye çalışan bazı yalancıların ortaya çıktıkları fakat bunların ilim çevrelerinde ilgi görmedikleri belirlenmiştir. Bunun dışında özellikle 4./10. yüzyılda sıhhat ve âlî isnad meselesine iki farklı bakış açısı tespit edilmiştir. Buna göre sıhhat söz konusu olunca âlî isnadı terk edenler ile zayıf olsa bile âlî isnadı semâ etmek isteyenler bulunduğu ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra genel itibarıyla sıhhat ile âlî isnadın karşı karşıya geldiği durumlarda sıhhatin tercih edildiği anlaşılmıştır. Ayrıca hadisin sıhhatini de bir âlî isnad çeşidi olarak değerlendirenler bulunmuş, râvi sayısı eşit olan iki isnadın râvileri daha sika, hafız ya da meşhur ise bu durum manevî ulûv olarak değerlendirilmiştir. Neticede bu çalışmada hadis tarihinde muhaddislerin âlî isnada farklı bakış açıları olduğu tespit edilmiş ve ilk dört asırda sıhhat düşüncesinin âlî isnad isteğinden daha ön planda olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muhaddis, İsnad, Âlî İsnad, Nâzil İsnad, Râvi.

Giriş

Âlî ve nâzil isnad tabirleri, bir hadisin farklı tarihlerindeki râvi sayısı ile ilgilidir. Âlî isnad, bir hadisin az sayıda râvi ile Hz. Peygamber'e ulaşmasını ifade ederken; nâzil isnad aynı rivâyetteki râvi sayısının çokluğunu ve ana kaynağa yani Hz. Peygamber'e uzaklığını anlatmaktadır. Başka bir ifadeyle bir muhaddis aynı hadisi, "sahâbi → tâbi → etbâu't-tâbi" ve "sahâbi → tâbi → tâbi → etbâu't-tâbi → etbâu't-tâbi" şeklinde iki farklı tarik ile naklediyorsa ilk tarik Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle âlî isnad kabul edilirken, ikinci tarik ise rivâyetin kaynağına daha uzak olduğundan nâzil isnad sayılmaktadır.

Hadis rivâyetinde âlî ve nâzil isnad konusu tarih boyunca muhaddislerin özel ilgisine mazhar olmuş bir meseledir. Âlî isnada duyulan ilginin hadis tarihi boyunca; ilim meclisleri, rihleler, rivâyetin semâ edileceği hocaların seçimi, hadis semâına başlama yaşı ve bazı hadis usûlü terimlerinin oluşumu gibi birçok alana etkisi olmuştur. Hatta kimi zaman bu alanın uzmanları âlî isnada yönelen aşırı ilgiden şikâyet etmişler, muhaddislerin asıl gayretlerinin sıhate yönelik olması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Örneğin çağdaş araştırmacılardan Ahmed Şâkir (1892-1958) konuya şu şekilde temas etmektedir: "*Hadis tâliplerinin ve âlimlerinin çoğu âlî isnad talebinde aşırıya gittiler. Bunu [âlî isnad elde etmeyi] en önemli maksatları hâline getirdiler. Öyle ki neredeyse asıl istenilen şeyin hadis ve onun Resûlullah'a (s.a.v.) nisbetinin sıhhati olduğunu unuttular.*"¹

Ahmed Şâkir âlî isnada duyulan arzuda aşırılığa gitmeyi hadis tâlipleri için genellese de hadis usûlü kitaplarında bu husus daha çok müteahhirûn âlimleri hakkında ifade edilmiştir.² Bu makalede cevabı aranacak en temel soru, hicrî ilk dört asırda muhaddislerin bu tür nakillere ne oranda rağbet gösterdiği. Âlî isnad arayışlarının 2./8. asrın ikinci çeyreğinde başlaması sebebiyle de³ makalede daha çok arayışın başlangıcından 4./10. yüzyılın sonuna kadar geçen süre değerlendirilecektir. Ayrıca aynı zaman diliminde âlî isnada sahip olmak düşüncesiyle sıhhatin göz ardı edilip edilmediği hususu, çeşitli örnekler üzerinden irdelenecektir. Bu konuda hadis tarihi verilerinin yanı sıra hadis usûlü kitaplarında yapılan açıklamalardan da istifade edilecektir. Bu kapsamda öncelikle tüm muhaddislerin âlî isnada rağbet ettikleri düşüncesine sebep olan, bu tür rivâyetlere övgü içeren ve nâzil isnadı yeren ifadeler değerlendirilecektir. Ardından belirlenen süre içerisinde âlimlerin âlî isnada yaklaşımları tespit edilerek konuyla ilgili farklılıklar değerlendirilecektir. Son olarak âlî isnadı öven ve bu tür rivâyetleri aramayı sünnet derecesinde gerekli gören muhaddislerin her durumda hatta bazen sıhhatin de önüne geçirecek âlî isnadları tercih edip etmedikleri ortaya konulacaktır.

¹ Süyûtî, *Elfiyetü's-Süyûtî fi ilmi'l-hadis*, tsh. ve şerh Ahmed Muhammed Şâkir (b.y., el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 99.

² Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-dürer fi şerhi Nuḥbeti İbn Hacer*, thk. Murtaza Zeyn Ahmed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 2/234.

³ Bilgi için bk. Tuğçe Günaydın, *Hadis Rivâyetinde Âlî Isnadlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 144-65.

Âlî isnadlar konusunda ülkemizde yapılan ilk çalışmalardan biri avâlîler üzerine yazılmış yüksek lisans tezidir.⁴ Ayrıca bizzat âlî isnad konusunu ele alan iki araştırma makalesi ve bir tane İngilizceden tercüme edilen makale bulunmaktadır.⁵ Yine âlî isnad konusundan kısaca bahsederek Buhârî'nin (öl. 256/870) âlî isnadlarını şerh eden bir kitap da yayımlanmıştır.⁶ Ancak bahsedilen bu çalışmaların hiçbirinde âlimlerin âlî isnada yönelik yaklaşımlarındaki farklılıklar değerlendirilmemiş, âlî isnad konusu ve ona verilen önem tek yönlü olarak ele alınmıştır. Bu konuda yapılan çalışmaların sonuncusu olan *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar* başlıklı doktora tezinde ise konu çeşitli yönleriyle ortaya konulmuşsa da âlimlerin âlî isnada yaklaşımları müstakil olarak incelenmemiştir.⁷ Arap dünyasında da âlî isnad konusunu hadis usûlü kaynakları çerçevesinde inceleyen çalışmalar⁸ haricinde nâzil isnadın âlî isnada tercih sebeplerini Buhârî'nin *es-Sahîh*'inden yola çıkarak belirlemeye çalışan bizim ulaşabildiğimiz 3 makale bulunmaktadır.⁹ Bu makalelerde yalnızca nâzil isnadın tercih edilme sebepleri incelenmiş, âlimlerin âlî isnad hakkındaki farklı değerlendirmelerine yer verilmemiştir. İngilizce olarak da âlî isnadı çeşitli vesilelerle ele alan çalışmalar bulunsa da¹⁰ bunların sadece birinde âlî isnadın rihle ile ilişkisi bağlamında iki âlimin konuya farklı yaklaşımlarından bahsedilmektedir.¹¹ Dolayısıyla şimdye kadar müstakil bir çalışmada incelenmemiş olan, âlimlerin âlî ve nâzil isnadı değerlendirmelerindeki farklılıklar bu makalede ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Âlî İsnada Dair Değerlendirmeler

Âlî isnad arayışlarının başladığı dönemden itibaren âlimler konu ile ilgili çeşitli değerlendirmeler yapmışlardır. Onların yaptıkları bu açıklamalar incelendiğinde

-
- ⁴ Ahmed Yücel, *Senede Uluvv, Nuzûl ve Avâlîler*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).
- ⁵ Mücteba Uğur, "Hadis Rivayetinde "Uluvv-Nuzûl" Meselesi ve Hadisçilerin "Uluvv" Tutkusu", *Diyanet İlmî Dergi* 34 (1998/1), 3-22; Tuğçe Günaydın, "Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı mıdır?: Avâlîler Özelinde Bir İnceleme = Are the Mu'ammarun Source of Elevated Isnad?: A Study of the Awali Genre", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi İLTED* 55 (2021), 91-112.
- ⁶ Ali Çelik, *Hadis Rivayetinde Âlî ve Nâzil İsnad Buhârî'nin Sülâsiyyâtı (Tahriç-Açıklama-Değerlendirme)*, (Ankara: Fecr Yay., 2019).
- ⁷ Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*.
- ⁸ Örneğin bk. Muhammed İd Mahmûd es-Sâhib, "el-İsnâdü'l-Âlî ve eseruhu fî hıfzî's-sahâbe ve dâbtihim", *Dirasat Ulûmü's-Şer'iyye ve'l-Kânun* 23 (1996/2), 205-16.
- ⁹ Ebû Şa'r Tâlib Hammâd, "el-Hikmetü min rivâyeti'l-Buhârî bi'l-isnâdî'n-nâzil", *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 9 (2001/2), 95-142. Sa'd Mahmud Hüseyin - Ahmed Abid Muhammed, "el-İsnâdü'n-nâzil ve esbâbu rivâyetihi", *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* (2011), 48-75. Abdu Rabbih Ebû Sa'leyk, "Esbâbu taqdîmi'l-isnâdî'n-nâzil ale'l-isnâdî'l-âlî", *Mecelletül Menâra li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 20 (2013/2), 141-63.
- ¹⁰ Örneğin bk. Jan Just Witkam, "High and Low: Al-isnâd al-âli in The Theory and Practice of The Transmission of Science", *Manuscripts Notes as a Documentary Sources*, ed. Andreas Görke - Konrad Hirschler (Wurzburg: Ergon Verlag, 2001), 125-40; Garrett Davidson, *Carrying on the Tradition: a Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years* (Leiden: Brill, 2020).
- ¹¹ Leonard Librande, "The Categories High and Low as Reflections on the Rihlah and Kitâbah in Islâm", *Der Islam* 55 (1978), 267-80.

mütekaddimûn dönemde muhaddislerin âlî isnada yaklaşımlarının nasıl olduğu genel itibarıyla kavranabilecektir.

Âlî isnad kavramı hakkında ilk müstakil eseri yazan İbn Tâhir el-Makdisî (öl. 507/1113), muhaddislerin âlî isnad talebinde ve onu övmeye icmâ ettiklerini belirtmiştir.¹² Özellikle 3./9. asırda büyük muhaddislerin yaptıkları çeşitli açıklamalar İbn Tâhir'in bu görüşünü desteklemektedir. Âlî isnada övgü hususunda en çok bilinen ifade Yahyâ b. Maîn'e (öl. 233/848) aittir. Onun, vefatı esnasındaki son isteklerinden birinin âlî isnad olduğu belirtilmiştir.¹³ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ise âlî isnad arayışını "dinin bir parçası"¹⁴ ve "selefin sünneti" şeklinde nitelemiş, sünnet saymasının sebebinde de "Abdullah [b. Mes'ûd]'un ashâbı Kûfe'den Medine'ye rihle yapar, Ömer'den öğrenir ve semâ ederlerdi" diyerek açıklamıştır.¹⁵

İsnadda Hz. Peygamber'e yakın olmayı bir şeref gören muhaddisler, bunun aynı zamanda Allah'a yakınlık sayılacağını da ifade etmişlerdir. Mesela, Yahyâ b. Maîn ile¹⁶ Muhammed b.

¹² İbn Tâhir el-Makdisî, *Mes'etü'l-ülvüv ve'n-nüzûl fi'l- hadîs*, thk. Salâhuddîn Makbul Ahmed (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1401/1981), 54.

¹³ Yahyâ b. Maîn'in söz konusu ifadesi ilk olarak İbnü's-Salâh'ın eserinde yer almaktadır. Sözüün geçtiği kaynakların hiçbirinde Yahyâ b. Maîn'e ulaşan bir isnad bulunmamaktadır. Detaylı bilgi için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk - Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1433/2012), 256; Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Ali Seme (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/419; İbnü'l-Mülakkın, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cudey' (İhsa: Dâru Fevvâz, 1992), 2/421; İrâkî, *et-Takyid ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1405/1984), 216; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/197; Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhir Yasin el-Fahl (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1429/2008), 2/403; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 3/338; Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-dürer*, 2/234.

¹⁴ Hatîb Bağdâdî, *er-Rihle fi talebi'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Kahire: Dârü's-Selâm, 1438/2017), 68-9; Alâî, *Buğyetü'l-mültemes fi subâiyâtı ehâdisi'l-İmam Mâlik b. Enes*, thk. Hamdi Abdülmecid b. Ebî Mustafa (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 39; Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanahi - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: İsa el-Babi el-Halebî, 1383/1964), 1/314; İrâkî, *Kitâbü'l-erbaîne'l-uşâriyye*, thk. Bedir b. Abdulah el-Bedir (Beyrut: Dâru İbn Hazım, 1415/1995), 124; İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbu Nazmi'l-leâli bi mieti'l-avâli*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 26.

¹⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyde (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 37-8; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tsh. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türki-Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 278-9; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 256; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 11/311; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takribi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine-Cidde: Darü'l-Yüsr - Dârü'l-Minhâc, 1437/2016), 4/584; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuḥbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eşer*, thk. Heysem Nizar Temim-Muhammed Nizar Temim (Beyrut, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 617; Münâvî, *el- el-Yevâkîf ve'd-dürer*, 2/ 233. Sehâvî bu sözüün, âlî isnad için rihle yapmanın müstehaplığına delalet ettiğini belirtir. Bk. Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/277.

¹⁶ Fazla sayıda eserde yer almayan bu sözüün ilk kaynağı İbn Asâkir'dir ve Yahyâ b. Maîn'e ulaşabilen bir sened vermektedir. Bk. İbn Asâkir, *el-Erbaüne'l-büldâniye*, thk. Abdülhac Muhammed el-Harîrî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1413/1993), 39; İrâkî, *Kitâbü'l-erbaîne'l-uşâriyye*, 124; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, 1/197; İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'an* (Şârika: Câmiatü's-Şârika, 1427/2006), 3/85; Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nuri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, thk. Abdülmecid Hayâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/21.

Eslem et-Tûsî (öl. 242/856) âlî isnad elde etmenin Allah'a yakınlık sağladığını söylemişlerdir.¹⁷ Özellikle âlî isnada övgü noktasında 3./9. asırda yoğunlaşan bu açıklamalar, söz konusu zamanda âlî isnad arayışının revaç bulduğunu ortaya koymaktadır. Muhaddislerin âlî isnad varken nâzil isnadı tercih etmediklerini Berzâî (öl. 292/905) ile hocası Ebû Zür'a er-Râzî (öl. 264/878) arasında geçen şu diyalog göstermektedir:¹⁸

Ebû Zür'a er-Râzî "Kişiyi bir adamla meclisinde karşıladıktan sonra başka biri aracılığıyla ondan rivâyet etmek artık zor gelir. [Eğer o kişiden aracısız hadis nakledemiyorsa] onun seviyesinde başka birinden rivâyet etmesi kişi için daha iyidir" [deyince ben]: "Sen İsmail b. Ebû Üveys [ö. 226/841] ile karşılaştın mı?" diye sordum. Ebû Zür'a da "Medine'ye üç kez gittim. O hayattaydı. Fakat ondan bir şey yazamadım" diye cevap verdi. Ben "Bu nasıl oldu?" diye sorunca da "Bir keresinde hastalıktan, birinde saklandığından, birinde orada bulunmadığından" şeklinde açıkladı.

Söz konusu âlimlerden bir asır kadar sonra yaşayan Râmeürmüzi de (öl. 360/971) kitabında âlî isnad arayışlarını destekleyen ifadeler yer vermiş ve bu tür rivâyetlere olan ilginin rihlenin devam etmesini sağladığını kaydetmiştir.¹⁹ Muhaddisler âlî isnada dair bu övgü ifadelerinin yanı sıra nâzil isnadı istemediklerini de çeşitli şekillerde belirtmişlerdir. Örneğin Yahyâ b. Maîn nâzil isnadı yüzdeki bir yaraya benzetmiş,²⁰ Ali b. el-Medîni (öl. 234/849) ise nüzûlün uğursuzluk olduğunu dile getirmiştir.²¹ Buradaki açıklamaları, söz konusu âlimlerin nâzil isnadlı rivâyetleri hiç semâ etmedikleri ya da nakletmedikleri şeklinde değerlendirmek gerekir.²² Söz konusu beyanların, mezkûr muhaddislerin her ne kadar nâzil isnadlı hadisleri semâ edip nakletseler de âlî isnadlı rivâyetleri daha çok tercih ettikleri şeklinde anlaşılması vakıya daha uygundur.

Burada kaydedilen çeşitli açıklamalar tek başına değerlendirildiğinde İbn Tâhir'in ifade ettiği gibi âlî isnad arayışı konusunda muhaddisler arasında bir icmâ olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte hadis tarihi verileri incelendiğinde âlî isnad arayışları başladıktan sonra da tüm muhaddislerin âlî isnad aramadıkları ifade edilmelidir.²³ Ayrıca aşağıda daha detaylı

¹⁷ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 37; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 256-57; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/333; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 4/584; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuḥbeti'l-fiker*, 617; Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-dürer*, 2/233.

¹⁸ Ebu Züra er-Râzî, *Suâletü'l-Berzâî = Kitâbü'd-ḡuafâ ve'l-kezzâbîn ve'l-metrâkîn min ashâbi'l-hadîs*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kahire: el-Fârukü'l-Hadîse, 1430/2009), 492.

¹⁹ Râmeürmüzi, *el-Muhaddîsü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Muhibbuddîn Ebû Zeyd (Kahire: Dârü'z-Zehâir, 1437/2016), 206.

²⁰ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 38; İbn Tâhir el-Makdisî, *Mesele ulûv ve'n-nüzûl*, 55; Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe fi şerhi Nazmi'n-Nuḥbe*, thk. Mu'tar Abdüllatif el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004), 268.

²¹ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 38; İbn Tâhir el-Makdisî, *Mes'ebetü'l-ulûv ve'n-nüzûl*, 56; İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muḥṣari ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Câsim b. Muhammed (Kuveyt: Giras lî'n-Neşr, 1433/2012), 219; İrakî, *et-Tebşira ve et-tezkire* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/264.

²² Nitekim İbnü's-Salâh bu ifadelerin bazı nâzil rivâyetlere has olduğunu söylerken, Sehâvî râvileri adaletli ise nâzil isnadın övülen ya da yerilen bir yönünün bulunmayacağını belirtmiştir. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 264; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/359.

²³ Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada ilk dört asırda âlî isnad sahibi 110 kadar muhaddis tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*, 306-30.

inceleneceği üzere âlî isnad arayışlarının bir zorunluluk olmadığı ve sıhhatin daha önemli olduğunu ifade eden âlimler de bulunmaktadır. Onlar, bu hususta farklı görüşlerin varlığına işaret etmişlerdir. Ayrıca âlî isnad arayışını “dünya ziyneti” olarak değerlendirerek bu arayıştan uzak duran bazı âlimler bulunmaktadır. Örneğin Bişr el-Hâfi (öl. 227/841) Süfyân b. Uyeyne’den (öl. 198/814) hadis rivâyet etmeye başlamış, sonra hadis naklini yarıda kesip istiğfar etmiş ve âlî isnadın dünya ziyneti olduğunu söylemiştir.²⁴ Bişr el-Hafi sûfi eğilimli bir râvi ise de aynı yaklaşım muhaddislerden Süleyman b. Harb’de de (öl. 224/839) görülmektedir. O, âlî isnad talep eden öğrencilere hitaben “âlî isnad dünya ziynetlerindedir” şeklinde açıklamada bulunmuştur.²⁵ Örnekleri âlî isnad arayışlarını öven nakillere nispeten daha az olsa da bu şekilde yaklaşımların bulunması, en azından muhaddislerin tamamının konuya bakışının aynı şekilde olmadığını göstermektedir.

2. Âlî ya da Nâzil İsnadın Üstünlüğü

Hadis usûlü eserlerinde âlî isnada dair farklı bakış açılarının bulunduğu ifade edilmiş ve buna dair sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu konuyu ilk ele alan müellif Râmeürmüzî’dir. O, muhaddisleri âlî isnadı elde etmek isteyenler ile isnadın âlî veya nâzil olmasını önemsemeyenler olarak sınıflandırmış, ehl-i nazarı²⁶ ise âlî ve nâzil isnadı üstün tutanlar şeklinde ikiye ayırmıştır.²⁷ Benzer bir değerlendirmeyi Hatib Bağdadî de (öl. 463 / 1071) yapmıştır. Ancak o, görüşleri ehl-i hadis ve ehl-i nazar şeklinde ayırmamış, âlî isnada bakış açılarına ve fazilet yönünden hangisinin üstün tutulduğuna dair sınıflandırmalar yapmıştır. Hatib Bağdadî’ye göre de âlî rivâyete ulaşabilecekken nâzil isnadın semâ ile yetinenler ve özellikle âlî isnadlara ulaşmaya çalışan iki grup söz konusudur.²⁸ Râmeürmüzî gibi Hatib Bağdadî de âlî ya da nâzil isnadı daha faziletli gören iki ayrı gruptan bahsetmektedir.²⁹

Râmeürmüzî’nin ehl-i hadisin yaklaşımı olarak ele aldığı görüşler arasında muhaddisler içerisinde isnadın âlî ya da nâzil olmasını önemsemeyen gruplar bulunmaktadır. Râmeürmüzî’nin açıklamasına göre bazı hadis tâlipleri daha âlî bir isnadı dinleyebilecekse muhaddisten duyduğu hadisle yetinmez. Söz konusu âlî isnadı bulmak için yakınında buna sahip muhaddis varsa ona gider yoksa başka bölgelere rihle yapar. Bir kısım muhaddisler ise bir hadis semâ ettiğinde âlî isnad elde etme gayesiyle rihle ile meşgul olmaz.³⁰ Nitekim yukarıda zikredilen Ebû Zür’a er-Râzî’nin âlî isnad varken nâzil isnadın semâni tercih

²⁴ Mâlinî, *Kitabü'l-erbaîn fi şüyûhi's-şûfiyye*, thk. Âmir Hasan Sabri (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyy, 1417/1997), 156.

²⁵ İbn Beşkivâl, *es-Şıla = Kitâbü's-Şıla fi Târîhi eimmeti'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1374/1955), 198.

²⁶ Ehl-i nazar tabiri tarihte daha çok Mu'tezile ekolünü anlatan bir tabirde de ehl-i re'y için de kullanılabilir. Burada Râmeürmüzî’nin ehl-i nazarı anlatırken ictihad görüşlerinden bahsetmesinden hareketle fakihleri kastedebileceği söylenebilir de o nitelediği kişileri açıkça anlatmamıştır. Bu nedenle “ehl-i nazar” kelimesi tercüme edilmeden kullanılmıştır. Bk. Metin Yurdagür, “Ehl-i Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/519.

²⁷ Râmeürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâsil*, 206.

²⁸ Hatib Bağdadî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 32.

²⁹ Hatib Bağdadî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 32-3.

³⁰ Râmeürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâsil*, 206.

etmedikleri şeklindeki yaklaşımının yanı sıra tüm muhaddislerin âlî isnad arayışına girmemesi, Râmeihürmüzî'nin anlatımlarını destekler niteliktedir.³¹ Ayrıca kendileri bizzat âlî isnad arayan muhaddisler dahi kimi zaman “âlî isnad zorunlu değil, nâzil isnadla da yetinilebilir” manasında açıklamalar yapmışlardır. Söz gelimi hadis öğrenimine başladığı ilk dönemlerde âlî isnad arayan hadis talebelerinden biri olan Zühîlî (öl. 258/872),³² hoca olduğunda ise nâzil isnadın da yazılabileceğini ifade etmiştir. Müstemlîsi Ebû Amr Ahmed b. Mübârek (ö. 284/894) muhtemelen âlî isnad elde etmek isteğiyle Ali b. Hucr'a (ö. 244/858) rihle yapmak için hocası Zühîlî'den izin istediğinde o, “bir derece daha nâzil olsun, istediğini yaz” demiştir. Ebû Amr ise bu söze itiraz etmiş, “Ebû Abdullah, nüzûl uğursuzluktur” diyerek âlî isnad isteğini ifade etmiştir.³³ Ebû Amr ile hocası Zühîlî arasında geçen bu olay âlî isnadı üstün tutma ve nâzil isnadla yetinmedeki bakış açısı farklılıklarını göstermektedir.

Âlî ya da nâzil isnadı fazilet olarak üstün görenler çeşitli gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Âlî isnad, Hz. Peygamber'e daha yakın bir isnadla ulaşmayı sağlması ve râvi sayısı daha az olduğu için isnadda hata ihtimalinin azalması gibi sebeplerle üstün tutulmaktadır ki âlimlerin genel itibarıyla konuya bakışı bu yöndedir. Nâzil isnadı üstün tutanlara göre ise râvinin hadisin metninde, yorumunda ve rivâyet edenin cerh-ta'dîlinde ictihad yapması vaciptir. İctihad arttığında sevabı da artar. Bu sebeple bahsedilen âlimler nâzil isnadı daha üstün görmektelerdir.³⁴ Râmeihürmüzî bu görüşte olanları “haberî kıyastan üstün olduğunu düşünenler” şeklinde tanıtmıştır.³⁵ Nâzil isnadın âlî isnaddan üstün olduğu görüşünü kimin ileri sürdüğü noktasında açıkça isimler zikredilmese de özellikle hadis usûlü âlimleri bu görüşü tenkit etmişlerdir. Râmeihürmüzî'nin ifadelerine göre nâzil isnadı üstün tutanların argümanına karşı âlî isnadı daha faziletli görenler isnadın âlî olmasının ictihadın bir kısmının düşmesine sebep olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre imkân olduğunda ictihadın düşmesi, daha sâlim bir yoldur.³⁶

Hadis usûlü âlimleri nâzil isnadı üstün tutma yaklaşımını çeşitli açılardan eleştirmişlerdir. İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) söz konusu görüşü zayıf addederken,³⁷ İbn Dakîkul'İd (öl. 702/1302) merdûd şeklinde nitelemiştir. Ona göre meşakkatin çokluğu istenen bir şey olmadığı gibi,

³¹ Âlî isnadlar ile ilgili yapılan tezde bu tür nakilleri arayan muhaddisler tespit edilmeye çalışılmış, tüm muhaddislerin konuyla ilgilenmediği görülmüştür. Bk. Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*, 206-26.

³² Buna dair bir örnek için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/276.

³³ Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*, 38; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 264.

³⁴ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 204-6; Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*, 32-3.

³⁵ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 205. Sehâvî, söz konusu ifadeyi iki şekilde açıklar. İlki, hadise dair yapılan araştırmamın kıyas-ı celîden daha fazla sevap kazandıracağı görüşüdür. İkincisi, isnaddaki râvi sayısının çok olmasını, hadis sayısında fazlalığı istemeye benzetmesidir. Bk. Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/335.

³⁶ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 206. Ayrıca bk. Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*, 33; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/336.

³⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 264.

rivâyetten maksat da anlamı korumak yani sahih olanı tespittir.³⁸ Irâkî (öl. 806/1404) ise eleştirisini bir örnekle dile getirmiştir.³⁹

Bu durum cemaatle namaza gitmek isteyip adımlarını çoğaltmak için yolu uzatana benzer. Yolu uzattığından cemaati kaçıırır. Hadisteki amaç, hatasız sahih olan rivâyete ulaşmaktır. İsnadda rical çoğaldıkça hata ve kusur ihtimali artar. Sened kısa olursa hatadan daha sâlim olur.

İbn Hacer (ö. 852/1449) nâzil isnadı üstün tutanların ileri sürdükleri gerekçenin konuyla bir ilgisi olmadığını belirtmiş,⁴⁰ Süyûtî (ö. 911/1505) ise bu görüşü ehl-i hadis ve diğerlerinin icmâna muhalif olması sebebiyle merdud kabul etmiştir.⁴¹ Farklı bir delil ileri sürerek nâzil isnadın üstün olduğunu belirten tek hadis usûlcüsü Şümünnî'dir (ö. 872/1468). O, konuya farklı bir açıdan bakarak, âlf isnadın nâzil isnad sayesinde var olduğunu ve bu sebeple nâzil isnadın zemmedilen değil rağbet edilen bir yönünün bulunduğunu ifade etmiştir.⁴² Kısacası âlf isnada dair farklı yaklaşımların bulunduğu ifade edilebilirse de yaygın kanaat, sahih olan âlf isnadı aramanın faziletli olduğu ve bu tür rivâyetlerin daha üstün kabul edildiği şeklinde özetlenebilir.

3. Âlf ve Nâzil İsnadı Tercih

İsnadın âlf olması âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından tercih edilen bir özellik olarak görülse de iki rivâyet arasında seçim yapmak durumunda kaldıklarında muhaddislerin her zaman âlf isnadı tercih ettikleri söylenebilir mi? Yine konuyla alakalı akla gelen bir diğer soru da âlf isnada düşkün muhaddislerin sıhhati bir kenarda bırakıp zayıf ya da uydurma da olsa âlf isnadı önceliklerinin söylenip söylenemeyeceği hususudur. Klasik hadis usûlü kaynaklarında ve modern dönemde yapılan çeşitli çalışmalarda⁴³ nâzil isnadın ne zaman âlf isnada tercih edileceğine dair çeşitli kurallar belirlenmeye çalışılmıştır. Burada incelenecek husus ise hicrî ilk dört asırda konuya bakışın ne şekilde olduğu meselesidir.

Belirlenen zaman diliminde sıhhat söz konusu olduğunda nâzil isnadın tercih edilmesi gerektiğini veya kendilerinin böyle yaptığını anlatan muhaddisler bulunmaktadır. Örneğin yaşlı hocasının unutmamasından emin olamayan Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795) hadisi daha âlf bir isnadla bu hocasından semâ ettiği halde aynı rivâyeti daha nâzil bir isnadla nakletmeyi tercih

³⁸ İbn Dakîkûl'îd, *İktirâhu beyân fi'l-ıstılâh ve mâ uzife ilâ zâlike mine'l-ehâdisi'l-ma'dudeti fi's-sıhâh*, thk. Amir Hasan Sabri (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 267.

³⁹ Irâkî, *et-Tebsira ve't-tezkire*, 2/253. Molla Ali el-Kârî de (öl. 1014/1605) konuyu Irâkî ile aynı örneği vererek izah etmiştir. Bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Nuḥbeti'l-fiker*, 622.

⁴⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar Şerhu Nuḥbeti'l-fiker fi muḥtalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Mektebetü'l-Büşra, 1434/2012), 116-17.

⁴¹ Süyûtî, *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dımaşk: Mektebetü'l-Farabi, 1998), 264.

⁴² Şümünnî, *el-Âli'r-rütbe*, 268.

⁴³ Örneğin Abdu Rabbih Ebû Sa'leyk, "Esbâbu taḥdîmi'l-isnadi'n-nâzil ale'l-isnâdi'l-âlfî" isimli makalesinde bunun sebeplerini râvilerin ve musanniflerin tercihlerine göre olmak üzere iki ana başlık altında incelemiş. Râvilerle göre kısmını 8 başlıkta; musanniflere göre kısmını 6 başlıkta toplamıştır. Bk. Abdu Rabbih Ebû Sa'leyk, "Esbâbu taḥdîmi'l-isnadi'n-nâzil ale'l-isnâdi'l-âlfî", 141-63.

etmiştir.⁴⁴ Yine muhaddisler bazen sıhhat ile âlî isnad düşüncesini karşılaştırmışlar, hadisin sahih olmasının âlî isnada tercih edileceğini ifade etmişlerdir. Mesela Ubeydullah b. Amr (ö. 180/796) âlî isnad hakkında kendisine sorulan bir soruya “Nâzil isnadlı sahih hadis, âlî isnadlı sakîm veya zayıf hadisten hayırlıdır”⁴⁵ şeklinde cevap vermiş, İbnü'l-Mübârek (öl. 181/797) ise “Hadisin iyi olması âlî olmasında değil, ricâlinin sika olmasındadır”⁴⁶ diyerek rivâyette sıhhatin önceliğine vurgu yapmıştır. Buradaki açıklamalar muhaddislerin sıhhat ile âlî isnad arasında tercih yapmaları gerektiğinde daha sahih olan nâzil bir isnadı üstün tuttuklarını ifade etse de söz konusu muhaddisleri bu şekilde bir izah yapmaya sevk eden hususlar üzerinde düşünülmelidir. Aslında onların bu ifadeleri kendi dönemlerinde sıhhat derecesi daha aşağıda olsa da âlî isnadı tercih eden kişilerin varlığını ima etmektedir. Bununla birlikte söz konusu âlimlerin uyarısı ya da sahih âlî isnadların kolay ulaşılabılır olması gibi âmillerin etkisiyle, 2./8. asırda sıhhat açısından problemlili olduğu halde âlî isnadın tercih edildiği örneklerle rastlanmamıştır.

Sıhhat söz konusu olunca âlî isnadı terk etmeye dair bakış açısı 3./9. yüzyılda da görülmektedir. Örneğin İshâk b. Râhûye (öl. 238/853), hicrî 170 yıllarında Abdullah b. Mübârek'ten hadis dinlemiş fakat bu esnada henüz 10 yaşında olduğundan bu semâını caiz görmemiştir.⁴⁷ Aslında aynı dönemde 10 yaşlarında hadis semâına başlamış râviler olmakla birlikte⁴⁸ İbn Râhûye sıhhat konusunda titiz davranmış ve kendisine âlî isnad sağlayacak kaynaklardan birini terk etmiştir. Benzer bir hassasiyet âlî isnad talebinin sünnet olduğunu söyleyen Ahmed b. Hanbel'in isnad tercihlerinde de dikkat çekmektedir. İbrahim b. İshâk el-Harbî (öl. 285/899) bu konudaki bir örneği Ahmed b. Hanbel'den şöyle aktarmaktadır:⁴⁹

Abdullah'a⁵⁰ dedim ki, “Git, elini çabuk tut, şu mescitteki hocalardan [hadis] yaz.” O da gidip Kâmil b. Talhâ'dan hadis yazdı. [Kâmil'in Abdullah'a] rivâyet ettiği ilk hadis “Abdullah b. Ömer → Nâfî → İbn Ömer → Nebî...” hadisiydi. Bu hadisi hiç duymamıştım. Nebî'den gelen böyle bir hüküm de işitmemiştim.

⁴⁴ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 231-2; Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 2/407.

⁴⁵ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1371/1952), 2/24; Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 39; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/361.

⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Târîhu İsbahan*, haz. Sven Dederling (Leiden: E. J. Brill, 1349/1931), 2/190; Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 296. Ayrıca bk. İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/25.

⁴⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 7/364-5; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Said (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419/1998), 8/125; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/1389; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2/378; Zehebî, *Târîhü'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 5/782.

⁴⁸ Örneğin Buhârî 10 yaşında veya daha küçükken hadis semâına başlamıştır. Bk. Hatîb Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 2/324-5.

⁴⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 14/513; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/98; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/108-9.

⁵⁰ Tespit edilen kaynaklarda Abdullah'ın kim olduğu tasrih edilmese de bu kişinin oğlu Abdullah olma ihtimali vardır.

Hârûn b. Ma'rûf'a [öl. 231/846] gittim. Sende "İbn Vehb → Abdullah b. Ömer → Nâfi' → İbn Ömer" kanalıyla bu hadis var mı? diye sordum. Evet, dedi. Ben de ondan [bu hadisi] yazdım.

Bu olayı aktaran İbrahim el-Harbî'ye, Ahmed b. Hanbel'in ne sebeple Kâmil b. Talhâ'dan (öl. 231/845-6)⁵¹ âlî isnadla bu hadisi yazmayıp da rivâyeti daha nâzil isnadla semâ ettiği sorulmuştur. İbrahim el-Harbî bu soruya, "Kâmil'deki hadis İbn Vehb [öl. 197/813] seviyesinde değildi" şeklinde cevap vermiştir. Yani Ahmed b. Hanbel âlî isnadı her ne kadar gerekli görse de daha sika râviler söz konusu olduğunda bir derece nâzil olan isnadı tercih etmiştir. Bir sonraki nesilde Nesâî (öl. 303/915) sıhhat endişesi olduğunda nâzil isnadı tercih ettiğini şöyle anlatmaktadır:⁵²

Sünen kitabını toplamaya başladığımda, bazı şüphelerimin bulunduğu hocaların rivâyetleri hakkında istihare yaptım ve bu nakilleri terk etmeyi tercih ettim. Onlardan gelen âlî rivâyetlerin tamamını bir kenara bıraktım.

Nesâî'nin burada kastettiği âlimler bilinmemekle birlikte onun Kuteybe İbn Saîd (öl. 240/855) kanalıyla İbn Lehîa'nın (öl. 174/790) nakillerine âli bir isnadla ulaştığı halde, İbn Lehîa'yı zayıf kabul ettiğinden bu hadisleri nakletmediği ifade edilmiştir.⁵³ Meşhur muhaddislerin sıhhat ve âlî isnad konusunda böyle bir yaklaşımları varsa da 3./9. yüzyılda uzun süre yaşayıp Enes b. Mâlik gibi sahâbeden hadis semâ ettiğini ve tâbiûndan olduklarını iddia eden Ebû Hüdbey (öl. 200/816?), Hirâş b. Abdullah (öl. ?)⁵⁴ ve Dînâr b. Abdullah (öl. 229/843-4) gibi isimlerin ortaya çıkması âlî isnada karşı duyulan ilginin istismar edilmeye başlandığının bir göstergesidir. Yine de bu dönemde söz konusu kişilerin rivâyetlerini aktaran râvilerinden bahsedilmediği ya da onların nakillerinin eserlere yansımadağı ifade edilebilir.⁵⁵

4./10. yüzyıldaki bazı âlimlerin sıhhatin daha önemli olduğuna dair açıklamaları bulunsa da⁵⁶ sıhhat sebebiyle âlî isnadları terk eden ve zayıf olsa da bu tür nakillere yönelen iki farklı bakış açısından bahsedilebilir. Örneğin Bağdat'ta yaşayan ve metruk kabul edilen⁵⁷ İdris b. Ca'fer el-Attâr⁵⁸ 3./9. asrın sonlarında Yezîd b. Hârûn'dan (öl. 206/821) hadis nakletmiştir.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel bu râvi hakkında "mukâribü'l-âdîs" tabirini kullanmıştır. Bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 5/904.

⁵² Abdülfettâh Ebû Gudde, *Şelâsî Resâil fi ilmi muştalahi'l-âdîs* (Beirut: Mektebe el-Matbua el-İslâmiye, 1462/2005), 104.

⁵³ İbn Nukta, *et-Takîd li-ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 141.

⁵⁴ Hicrî 220 yılında Hirâş b. Abdullah ile görüşüğünü anlatan râviler varsa da ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Detaylı bilgi için bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi kuşû'at-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammet Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/531-6; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/651.

⁵⁵ Günaydın, "Muammerûn Âlî Isnad Kaynağı mıdır?: Avâfîler Özelinde Bir İnceleme".

⁵⁶ Örneğin Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), sebt râvilerin olduğu nâzil isnadın sebt olmayan râvilerden oluşan âlî isnaddan üstün sayılacağını belirtmiştir. Bk. Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 39.

⁵⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 7/465; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/169.

⁵⁸ Zehebî, İdris'i 281-290 senelerinde vefat edenler arasında zikretmiş, Taberânî'nin ondan 287 veya 288 yıllarında hadis semâ ettiğini kaydetmiştir. Ölüm tarihi net olarak bilinmemektedir. Detaylı bilgi için bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 6/712.

İkisinin arasında olan uzun zaman farkı bu nakillerin oldukça âlî bir isnadla aktarılmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte Bağdatlılar onun hadislerini sıhhat düşüncesiyle pek dikkate almamış, kendisinden hadis nakletmemişlerdir. Âlî isnada fazlasıyla değer veren muhaddislerden biri olan Taberânî (öl. 360/971) ise onun bu nakilleri için Bağdat'a gitmiş ve "İdris → Yezîd" kanalı ile birçok hadis rivâyet etmiştir.⁵⁹ Söz konusu olay 4./10. asırda sıhhat ve âlî isnad konusunda farklı görüşlere sahip âlimlerin varlığını ifade etmektedir. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî de (öl. 405/1014) uydurma olduğunu bildikleri halde sırf isnadı kısa diye Ebü'd-Dünyâ el-Eşec'ten (öl. 327/938-9) hadis alan bazı hocalarının varlığından bahsetmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî uydurma olmaları sebebiyle bu isnadların âlî isnad sayılmayacağını belirtmiş ve hocalarının bu davranışını eleştirmiştir.⁶⁰ Bununla birlikte Hâkim'in tenkit ettiği hususun kaynaklara yansımadağı, söz konusu uydurma ve kısa isnadların pek nakledilmediği de ifade edilmelidir. Dolayısıyla âlî isnadın aranmaya başlandığı 2./8. yüzyıldan itibaren ilk başlarda sıhhatin ön planda olduğu ve ancak sıhhatin ardından isnadın âlî ya da nâzil oluşuna bakıldığı, 4./10. asra doğru ise zayıf da olsa âlî isnada doğru bir yönelimin bulunduğu kaydedilebilir.

Burada hicrî ilk dört asrı kapsamasına da hadis usûlcülerinin genel bakış açısına göre uydurma ama isnadı kısa olan nakillerin âlî isnad arasında sayılmadığını belirtmekte yarar vardır.⁶¹ Yine onlar râvileri daha sika, meşhur, mütkın, hafız olan⁶² ve daha sahih kabul edilecek nâzil isnadın âlî isnadlı nakillere tercih edileceğini belirtmişler, hatta bu duruma "manevi ulüv" ismini vermişlerdir.⁶³ Bu açıklamalara göre bir rivâyetin her iki tariki de sıhhat açısından eş değer ise âlî isnad, nâzil isnada tercih edilmektedir.⁶⁴ Teori haricinde 2./8. ve 4./10. yüzyıllar arasındaki uygulamalarda da âlî isnada duyulan ilgi sebebiyle sıhhatin göz ardı edilmediği, çoğu zaman sıhhat düşüncesiyle nâzil isnadların tercih edildiği belirlenmiştir.

Sonuç

İsnadda Hz. Peygamber'e yakınlık ve uzaklık açısından değerlendirilen âlî ve nâzil isnad terimleri, hadis tarihinde muhaddisler açısından önemi haiz bir konumdadır. Hadis âlimleri özellikle Hz. Peygamber'e isnadda yakın olmayı sağlayan âlî isnadların tahammül ve edâsında çaba sarf etmenin yanı sıra bu tür rivâyetlerin önemine ve kendilerinin söz konusu isnadları ne kadar elde etmek istediklerine dair çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Muhaddislerin âlî isnada övgü ve nâzil isnada yergi ifadelerinden yola çıkınca tarih boyunca tüm hadis tâliplerinin bu tür nakillere büyük bir önem verdiği düşüncesi oluşmaktadır. Nitekim âlî isnadı

⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, 16/127.

⁶⁰ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rîfetü ulûmi'l- hadîs ve kemmiyeti ecnâsîhi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Riyad: Mektebetü'l-Meârîf, 1431/2010), 124-6.

⁶¹ Alâî, *Buğyetü'l-mültemes*, 40.

⁶² Bazı hadis usûlü âlimleri burada Vekî' olayından yola çıkarak "daha fakih" olanın da tercih edilebileceğini belirtse de bu durumun muhaddisler nezdinde bir uygulamasının bulunmadığı ve fakihlerin böyle bir tercihinin olduğu ifade edilebilir. Detaylı bilgi için bk. Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*, 56-8.

⁶³ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar*, 116; Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye*, 2/432; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, 3/352-7.

⁶⁴ Alâî, *Buğyetü'l-mültemes*, 40-1.

övmeye icmâ oluştuğuna dair açıklamalar ve yine hadis usûlü âlimleri başta olmak üzere çeşitli muhaddis ile müelliflerin genellikle yalnızca âlî isnada övgü ifadelerine yer vermeleri bu düşünceyi desteklemiştir.

Hadis tarihine ve hicrî ilk dört asırda yapılan çeşitli açıklamalara bakıldığında ise âlî isnad arayışlarının başladığı tarih sonrasında her âlimin âlî isnada yaklaşımının aynı olmadığı tespit edilmiştir. Yapılan bu değerlendirme, âlî isnada dair genellemeci bir yaklaşımdan uzak durulması gerektiğini göstermektedir. Benzer şekilde hadis tarihinde muhaddislerin bir önceki râviye gitme davranışının daima âlî isnad isteğiyle açıklanamayacağını da ifade etmektedir. Zira her muhaddisin âlî isnada yaklaşımı aynı değilse o zaman hadis tarihinde incelenen olaylarda bu hususu göz önünde bulundurmamak gerekecektir.

Müteahhir dönemde ve çağdaş araştırmalarda âlî isnada yöneltile eleştirilerden biri de isnadın kısalığı için sıhhatin geri plana bırakılıp bırakılmadığı meselesidir. 2./8. ve 4./10. yüzyıl arasının incelendiği bu çalışmada özellikle âlî isnad arayışlarının başladığı 2./8. asırda böyle bir durumun olmadığı ortaya konmuştur. 3./9. yüzyılda kısa isnadlarıyla ilgi çekmeye çalışanlar ortaya çıkmışlarsa da ilmî çevrelerde bu kişilerin bir karşılık bulamadıkları anlaşılmıştır. İncelenen zaman diliminde yalnızca 4./10. yüzyılda zayıf da olsa isnadın kısa olanına yönelen bir bakış açısı oluşmaya başladıysa da bunun çeşitli tenkitlere uğradığı ve eserlere fazla yansımadağı ifade edilebilir. Ayrıca uydurma olan kısa isnadların, âlî isnad sayılmayacağı hadis usûlü âlimlerince belirtilmiş, bu tür nakillerin bir değer ifade etmediği üzerinde durulmuştur. Yapılan inceleme, âlî isnad arzusunun sıhhat düşüncesini geri plana attığı şeklindeki eleştirinin en azından incelenen dönemde pek karşılığının olmadığını açığa çıkarmıştır. Âlî isnada ve onun kısımlarına dair âlimlerin yaklaşımı ve sıhhatle ilişkisi müteahhir dönem açısından da başka çalışmalarda incelenmelidir.

Kaynakça

- Abdu Rabbih Ebû Sa'leyk. "Esbâbu taqdimî'l-isnadi'n-nâzil ale'l-isnâdi'l-âli". *Mecelletül Menâra li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 20 (2013/2), 141-63.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldi b. Abdullah. *Buğyetü'l-mültemes fi subâiyyâti ehâdîsi'l-İmam Mâlik b. Enes*. thk. Hamdi Abdülmecid b. Ebû Mustafa. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu Nuḥbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eşer*. thk. Heysem Nizar Temim-Muhammed Nizar Temim. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Bikâî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrahim b. Ömer b. Hasan. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfîyye*. thk. Mâhir Yasin el-Fahl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1429/2008.
- Çelik, Ali. *Hadis Rivâyetinde Âli ve Nâzil İsnad Buhârî'nin Sülâsiyyâtı (Tahriç-Açıklama-Değerlendirme)*. Ankara: Fecr Yay., 2019.

- Davidson, Garrett. *Carrying on the Tradition: a Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years*. Leiden: Brill, 2020.
- Ebnâsî, Ebû İshak Burhaneddin İbrahim b. Musa b. Eyyûb. *eş-Şeze'l-feyyâh min Ulûmi İbnü's-Salâh*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Ali Seme. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Selâsü Resâil fî ilmi mustalahi'l- hadîs*. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1462/2005.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî. *Târîhu İsbahân*, haz. Sven Dederling, 2 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1349/1931.
- Ebû Zür'a, Ubeydullah b. Abdülkerim er-Râzî. *Suâlâtü'l-Berzeî = Kitabü'd-đuaîfâ ve'l-kezzâbîn ve'l-metrûkîn min ashâbi'l- hadîs*. thk. Ebu Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kahire: el-Fârükü'l-Hadîse, 1430/2009.
- Günaydın, Tuğçe. *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Günaydın, Tuğçe. "Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı mıdır?: Avâliler Özelinde Bir İnceleme = Are the Mu'ammarrun Source of Elevated Isnad?: A Study of the Awali Genre". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 55 (2021), 91-112.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetu ulûmi'l- hadîs ve kemmiyeti ecnâsîhî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2. Basım, 1431/2010.
- Hatîb Bağdâdî, Ebu Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyde. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2016.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali. *er-Rihle fî talebi'l- hadîs*. thk. Nureddin Itr. Kahire: Dârü's-Selâm, 1438/2017.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali. *Târîhu medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Abdürrahim b. Hüseyin. *Kitâbü'l-erbaîne'l-uşâriyye*. thk. Bedir b. Abdullah el-Bedir. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1415/1995.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Abdürrahim b. Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh ve bi zeylihî el-Misbâh alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2. Basım, 1405/1984.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Abdürrahim b. Hüseyin. *Şerhu elfiyeti'l-İrâkî = et-Tebşira ve't-tezkire*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürcânî. *el-Kâmil fî đuaîfâ'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkar. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Akîle, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Said b. Akîle. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. Şârika: Câmîatü's-Şârika, 1427/2006.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan. *el-Erbaûne'l-büldâniyye*. thk. Abdülhac Muhammed el-Harîrî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1413/1993.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amri. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419/1998.
- İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *es-Şıla = Kitâbü's-Şıla fi Târîhi eimmeti'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955.
- İbn Cemâa, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. İbrahim. *el-Menhelü'r-revî fi muhtaşari ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Casim b. Muhammed. Kuveyt: Giras li'n-Neşr (Gheras Publishing), 1433/2012.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Menâkıbü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. tsh. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Dakîkul'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali. *İktirâhu beyân fi'l-ıstılâh ve mâ uzife ilâ zâlike mine'l-ehâdîsi'l-ma'dudeti fi's-sihâh*. thk. Amir Hasan Sabri. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- İbn Ebû Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Kitâbu Nazmi'l-leâli bi'l-mietil-avâlî*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar Şerhu Nuḥbeti'l-fiker fi muştalahi ehli'l-eşer*. thk. Nureddin Itr. Dimaşk: Mektebetü'l-Büşra, 1434/2012.
- İbn Tâhir, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Mes'eletü'l-ulüv ve'n-nüzûl fi'l- hadîs*. thk. Salâhuddîn Makbul Ahmed. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1401/1981.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali. *el-Muḫni' fi ulûmi'l- hadîs*. thk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey'. 2 Cilt. İhsa: Dâru Fevvez, 1992.
- İbn Nukta, Ebû Bekir Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdülganî. *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânid*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l- hadîs li İbni's-Salâh*. thk. ve şerh Nureddin İtr. Dimaşk - Beyrut: Dârü'l-Fikr - Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 18. Basım, 1433/2012.
- Librande, Leonard. "The Categories High and Low as Reflections on the Rihlah and Kitâbah in Islâm". *Der Islam* 55 (1978), 267-80.
- Mâlîni, Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü'l-erbaîn fi süyûhi's-şûfiyye*. thk. Âmir Hasan Sabri. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaledin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.
- Muhammed İd, Mahmûd es-Sâhib. "el-İsnâdü'l-âlî ve eseruhû fi hıfzî's-sahâbe ve dâbtihim". *Dirâsât Ulûmü's-Şerî'a ve'l-Kânun* 23 (1996/2), 205-16.
- Muhammed Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestîrî. *Şeceretü'n-nuri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmecid Hayalî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin. *el-Yevâkîf ve'd-dürer fi şerhi Nuḥbeti İbn Hacer*. thk. Murtaza Zeyn Ahmed, 2 c., Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâî*. thk. Muhammed Muhibbu'ddîn Ebû Zeyd. Kahire: Dârü'z-Zehâir, 1437/2016.
- Sa'd Mahmud Hüseyin - Ahmed Abid Muhammed. "el-İsnâdü'n-nâzil ve esbâbu rivâyetihî". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslamiyye* (2011), 48-75.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadis li'l-Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Elfıyyetü's Süyûtî fi ilmi'l- hadîs*. tsh. ve şerh Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Şerhu Elfıyyeti'l-Irâkî = Şerhu't-tebşira el-müsemmat bi't-tezkire fi ulûmi'l- hadîs*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dimaşk: Mektebetü'l-Farabi, 1998.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribü'r-râvi fi şerhi taḳrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Medine-Cidde: Darü'l-Yüsr - Dârü'l-Minhâc, 1437/2016.
- Şümünnî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Muhammed. *el-Âli'r-rütbe fi şerhi Nazmi'n-Nuḥbe*. thk. Mu'tar Abdüllatif el-Hatîb. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.

- Tâceddin es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali. *Tabağâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1383/1964.
- Tâlib Hammâd, Ebû Şa'r. "el-Hikmetü min rivâyeti'l-Buhârî bi'l-isnadi'n-nâzil". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 9 (2001/2), 95-142.
- Uğur, Mücteba. "Hadis Rivayetinde "Uluv-Nuzûl" Meselesi ve Hadisçilerin "Uluv" Tutkusu", *Diyanet İlmî Dergi* 34 (1998/1), 3-22.
- Witkam, Jan Just. "High and Low: Al-isnâd al-âli in The Theory and Practice of The Transmission of Science". *Manuscripts Notes as Documentary Sources*, ed. Andreas Görke-Konrad Hirschler. Würzburg: Ergon Verlag, 2001.
- Yurdağür, Metin. "Ehl-i Nazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yücel, Ahmet. *Senedde Uluvv, Nuzûl ve Avâlîler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut - Hüseyin el-Esed. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Değer Öğretiminde Hikâye Kullanımına İlişkin Nitel Bir Araştırma

(A Qualitative Research on the Use of Stories in Value Teaching in Qur'an
Courses for the Age Group 04-06)

Mehmet KORKMAZ, Hacer ÇAYAN YOBAŞ

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi | Doktora Öğrencisi, Öğretmen
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı | Milli Eğitim Bakanlığı
Kayseri | Türkiye | Kayseri | Türkiye
fmkorkmaz@erciyes.edu.tr | hacercayan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6873-4313 | ORCID: 0000-0002-6503-993X

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 27/Eylül/2022
Kabul Tarihi | 08/Aralık/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022

Article Information

Article Types | Research Article
Received | 27/September/2022
Accepted | 08/December/2022
Published | 31/December/2022

Bu makale Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 15.09.2022 tarihli ve 392 sayılı kararı ile izin alınarak gerçekleştirilmiş olan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Değer Öğretiminde Hikâye Kullanımına İlişkin Nitel Bir Araştırma başlıklı proje ile üretilmiştir.

This article was produced with the project titled "A Qualitative Research on the Use of Story in Value Teaching in 4-6 Age Group Qur'an Courses", which was carried out with the permission of Erciyes University Social and Human Sciences Ethics Committee with the decision dated 15/09/2022 and numbered 392.

Atıf | Cite as:

KORKMAZ, Mehmet-ÇAYAN YOBAŞ, Hacer. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Değer Öğretiminde Hikâye Kullanımına İlişkin Nitel Bir Araştırma [A Qualitative Research on the Use of Stories in Value Teaching in Qur'an Courses for the Age Group 04-06]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 657-682.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1180356>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



A Qualitative Research on the Use of Stories in Value Teaching in Qur'an Courses for the Age Group 4-6

Abstract: Non-formal religious educational activities are carried out officially by the Presidency of Religious Affairs in Turkey. One of the non-formal religious educational institutions that the Presidency of Religious Affairs presents is the Qur'an Courses. These institutions present Islamic religious education for a great target group from children to adults. The topic of this research titled "Qur'an Courses for Age Group 4-6" was applied to the preschool children for the aim of giving them religious and values education in accordance with their intellectual levels, contents and methods since 2013-2014 academic years. The Turkish Muslims people showed a great interest in these institutions and the number of these courses increased rapidly within a few years. High demand for these courses and opening many new courses required employing a great amount of instructors in these courses. Thus, a great number of instructors were employed in a short time but this caused some problems in terms of qualities of instructors. It has been stated in some studies that the said instructors have deficiencies in areas such as planning, organizing and evaluating education. Because the great majority of those who participate in this research and work at those courses did not take pedagogical formation at the level of bachelor's degree. In this study, the use of stories in values education of teachers working in Qur'an Courses between the ages of 4-6 was examined. The main purpose of the research is to reveal how the said teachers benefit from stories in value teaching and to develop suggestions on this subject. In this context, answers were sought to questions such as what they think about the importance of using stories in education, what they pay attention to when choosing stories, from which sources they get them, what methods, techniques and tools they use while using stories, and what kind of problems they encounter. A case study, one of the qualitative research methods, was used in this research, which aims to collect data from the instructors, who are the addressees and practitioners of the subject. Within the scope of the research carried out in 2021, 14 teachers were interviewed, the data obtained were analyzed by descriptive analysis method, certain themes and categories were created within the framework of the main and sub-problems of the research, and then these findings were reported by making use of the data of other researches in the field. Some of the results of the research are as follows: Instructors have a certain awareness of the importance of using stories in values education. In the story selection, they expressed opinions stating that they comply with certain criteria such as "principle of relevance to the student" It was stated that they generally obtained the stories they used in their lessons from (PRA) publications and instructional books. Although some instructors find insufficient the publications of the Presidency of Religious Affairs and they are search another sources. They also find stories from other sources such as various people, institutions and social media. The instructors stated that they were preparing for the lessons in which stories would be used, it was understood that this preparation was mostly in the form of browsing the textbook, looking at the slides, and finding pictures. Some of the teachers participating in the research stated that they included questions, nursery rhymes, riddles and songs in order to gather the attention of the students and prepare them for listening to stories. Some instructors also said that they did not have enough experiences about those matters. Those who participate in the research generally believe that the problems faced by them can be solved through qualitative seminars. They want that these seminars should be given by specialist people in their fields and these seminars should give priority to the practice and to develop their abilities. As it was understood from all those results, those who participate in the research are aware of their being insufficient in some fields and they need more in-service training to compensate their insufficiencies. If they are given more support at those matters, they can solve their problems and they may present more qualitative education to the pupils. It was also understood that Theology Faculties should also educate their students more effectively and in a more problem-centered way. Lastly, other studies can be conducted on the pre-school education competencies of 4-6 year old Qur'an course teachers. For example, their use of educational games and the use of drama method can be investigated. Finally, the results of this study can be tested by other studies.

Keywords: Non-formal religious education, Qur'an courses for age group 4-6, Values education, Use of stories in values education.

04-06 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Değer Öğretiminde Hikâye Kullanımına İlişkin Nitel Bir Araştırma

Öz: Türkiye'de yaygın din eğitimi faaliyetleri resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din eğitimi hizmeti verdiği kurumlarından biri de Kuran Kurslarıdır. Bu çalışmada 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenlerin değer eğitiminde hikâyelerden yararlanma durumları incelenmiştir. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı, söz konusu öğretmenlerin değer öğretiminde hikâyelerden nasıl yararlandıklarını ortaya koymak ve bu konuda öneriler geliştirmektir. Bu bağlamda onların eğitimde hikâye kullanımının önemi hakkında ne düşündükleri, öyküleri seçerken nelere dikkat ettikleri, bunları hangi kaynaklardan aldıkları, öyküleri kullanırken hangi yöntem, teknik ve araçlardan yararlandıkları, ne tür sorunlarla karşılaştıkları gibi sorulara yanıt aranmıştır. Son yıllarda 4-6 yaş Kur'an kursları ile ilgili bazı araştırmalar yapılmışsa da bunlar yeterli değildir. Bahsi geçen kurslarla ilgili olarak, daha spesifik konularda, derinlemesine araştırmalara da ihtiyaç vardır. Konunun muhatabı ve uygulayıcısı olan öğretmenlerden veri toplamayı amaçlayan bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan durum çalışması kullanılmıştır. 2021 yılında gerçekleştirilen araştırma kapsamında 14 öğretici ile mülakat gerçekleştirilmiş, elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle incelenmiştir. Sonra bunlar araştırmanın ana ve alt problemleri çerçevesinde belirli temalar ve kategoriler altında düzenlenerek alandaki benzer araştırmaların verilerinden de yararlanılarak çalışmanın temel ve alt problemleri esas alınarak raporlaştırılmıştır. Araştırmanın sonuçlarından bazıları şunlardır: öğretmenler değer eğitiminde hikâye kullanımının önemi konusunda belirli bir farkındalığa sahiptir. Onlardan bir kısmı hikâye seçiminde göz önünde bulundurulması gereken ilkeleri bilmektedir ve “öğrenciyle görelilik” gibi ilkelere uyduklarını ifade etmiştir. Bununla birlikte, sözü edilen konuda olumlu görüş belirtmeyen öğretmenler de olmuştur. Araştırmaya katılan öğretmenler derslerinde kullandıkları hikâyeleri genellikle Diyanet İşleri Başkanlığının (DİB) yayınlarından ve öğretici kitaplarından temin ettiklerini belirtmiştir. Bazı öğretmenler de Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarını yetersiz buldukları için başka kaynaklara yönelindiklerini söylemiştir. Bu bağlamda onlar çeşitli kişiler, kurumlar ve sosyal medya gibi diğer kaynaklardan da hikâyeler bulduklarını ifade etmiştir. Elbette bulunan bu hikâyelerin çocukların seviyesine uygun olması, olumsuz örtük mesajlar içermemesi, programın amaçları ve felsefesi ile ne oranda örtüşürülebildiği de araştırılmaya muhtaçtır. Araştırmaya katılan öğretmenler hikâyelerin kullanılacağı derslere hazırlanarak geldiklerini belirtmişler, ne var ki bu hazırlığın daha çok ders kitabına göz atma, geçen yılın slaytlarına bakma, resim bulma vb. şeklinde olduğu anlaşılmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin bir kısmı ise öğrencilerin dikkatini çekmek ve onları hikâye dinlemeye hazırlamak için sorulara, tekerlemelere, bilmecelere ve şarkılara yer verdiklerini belirtmişlerdir. Öte yandan söz konusu hikâyeleri alışla gelen geleneksel takrir yöntemine göre anlatan öğretmenler olduğu gibi, bu hikâyeleri kuklalarla, resimlerle, müzikle canlandıran, öğrencilerine drama yaptıran öğretmenlerin olduğu da anlaşılmıştır. Araştırmaya katılan öğretmenlerden bazıları okul öncesi eğitim süreçleri ve özellikle de eğitsel oyunlarla eğitim, drama ve hikâye vb. malzemelerden yararlanma gibi konularda önemli eksikliklerinin olduğunu ifade etmişler, kendilerine bu konularda seminer verilmesinin talep etmişlerdir. Bu çerçevede onlar kendilerine verilecek seminerlerin alanında uzman kişiler tarafından verilmesini ve bu seminerlerde uygulama becerisine ve yeteneklerini geliştirmeye öncelik verilmesini istemektedirler. Tüm bu sonuçlardan da anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan bazı öğretmenler, bazı alanlarda yetersiz olduklarının farkındadırlar, değer eğitiminde hikâyelerden yararlanma da bunlardan biridir. Onlar bu eksikliklerini gidermek için daha fazla hizmet içi eğitime ihtiyaç duymaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, 4-6 yaş Kur'an Kursu, Değer Eğitimi, Hikâye ile Öğretim.

Giriş

1. Problem

İnsan hayatının ilk yılları, bireylerin gelişiminde ve gelecekteki yaşamında kritik bir öneme sahiptir. Bu dönem gelişimin en hızlı ve içinde yaşanılan çevre ile etkileşimin en fazla olduğu dönem olarak bilinir. Bu bağlamda söz konusu dönemde çocuğun etkileşime girdiği çevrelerin zenginliği ve niteliği önemlidir. Zira çocuğun sahip olduğu potansiyelini kullanabilmesi, çevrenin onun gelişimine ne düzeyde destek verdiği ile yakından ilgilidir. Çocuğun gelişimini doğrudan etkileyen söz konusu çevrelerden ilki eğitimin yarı formal şekilde devam ettiği ailedir ki bu ayrı bir araştırmanın konusudur. Diğeri ise eğitimin planlı, programlı, sistemli bir şekilde gerçekleştirildiği okul öncesi eğitim kurumlarıdır (MEB, 2013, 8).

Ülkemizde okul öncesi eğitim uygulamaları bağlı oldukları kurum ve eğitim verdikleri yaş grubuna göre anaokulu, ana sınıfı, kreş gibi farklı isimler alabilmektedir. Milli Eğitime bağlı okullar 4-6 yaş anaokulları ve 5-6 yaş ana sınıfları olarak hizmet vermektedir. Yaygın din eğitimi alanında faaliyet gösteren Diyanet İşleri Başkanlığı da Kur'an Kurslarında yaş sınırlamasının kalkmasıyla birlikte, halktan gelen talep üzerine değerler eğitimi esas alan 4-6 yaş Kur'an Kurslarını açmıştır. Böylelikle 4-6 yaş Kur'an Kursları da okul öncesi eğitimdeki yerini almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan 2021 faaliyet raporuna göre 2020-2021 eğitim-öğretim yılında 4-6 yaş grubunda 4.437 kursta; 7.192 kadrolu, 1.270 geçici olmak üzere toplam 8.441 öğretici görev yapmış, bu kurslarda 51.981 erkek, 53.388 kız olmak üzere toplam 105.369 öğrenci eğitim görmüştür (DİB, 2022, 110).

4-6 yaş Kur'an Kurslarının amacı şu şekilde ifade edilmiştir: "Çocukların kendi seviyelerinde sevgi, saygı, yardımlaşma, iyilik, adalet, sorumluluk, doğruluk ve sabır gibi İslam dininin temel değerlerini insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmeleri yanında dinimizin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak kendi seviyelerinde tanımaları hedeflenmektedir" (DİB, 2021). Burada da görüldüğü üzere bu kursların, öğrencilerin gelişim dönemlerine uygun olarak, temelde değer eğitimi ve Kur'an öğretimi gibi iki temel amacının olduğu söylenebilir. Söz konusu amaçlara ulaşılabilmesi için başta eğitimin öznesi olan öğrenciler olmak üzere, eğitim ortamı, eğitim programı, eğitim araç-gereçleri ve elbette bütün bunların uygulayıcısı ve süreçlerin yöneticisi olan öğreticilere ihtiyaç vardır. Dolayısıyla söz konusu amaçlara ulaşmada en kritik rol öğreticilere düşmektedir. Öğrencilerin programda belirlenen kazanımları elde edebilmeleri ve dolayısıyla öğreticilerin bu süreci etkinlikle yönetebilmeleri için onların birtakım yeterliklere sahip olmaları gerekir (Korkmaz, 2012; DİB, 2014). Bu yeterlilikler 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretim programında şu şekilde ifade edilmektedir:

"Erken çocukluk dönemi bilişsel, sosyal, dil ve psiko-motor gelişimi ile öz bakım becerileri gelişimsel özelliklerini bilir. Çocukla etkili iletişim kurma becerisine sahiptir. Erken yaş dönemi değerler eğitiminin genel özelliklerini bilir. Eğitim sürecini planlandığı şekliyle uygular. Eğitim ortamını ilgili yaş grubunun özelliklerini göz önünde bulundurarak düzenler. Programın temel ilkeleri çerçevesinde etkinlikler hazırlayıp uygular. Çocukların hazır bulunuşluk düzeyine göre neyi ne kadar uygulayacağını belirler.

Program içeriğine uygun materyal geliştirme becerisine sahiptir. Eğitim sürecine ailenin katılımını sağlar. Alanıyla ilgili paydaşlarla (aile, meslektaş, kurum vb.) olumlu ilişkiler kurma becerisine sahiptir. Çocukların bireysel farklılıklarını dikkate alarak onların aktif öğrenmesini destekler” (DİB, 2021).

Hemen yukarıda verilen ve öğretmenlerde bulunması gerektiği belirtilen yeterlilikler incelendiğinde özellikle eğitim-öğretimle ilgili olanların öne çıktığı görülmektedir. Ayrıca 4-6 Yaş Kur'an kursu eğitim programında da öğretmenlerin farklı yöntem ve teknikler (oyun, örnek olay, tartışma, rol oynama, soru-cevap gibi) yanında şiir, şarkı, ilahi, tekerleme, resim, hikâye gibi çeşitli materyallerden de istifade edebileceklerine dikkat çekilmektedir (DİB, 2021). Burada da görüldüğü üzere, bu çalışmanın konusu olan hikâye de onların yararlanması gereken malzemelerden birisidir.

Bir olayın sözlü ya da yazılı olarak anlatılması şeklinde tanımlanan hikâye, okul öncesi dönemde önemli bir yere sahiptir. Hikâyeler, onlara çeşitli yaşantılar sunmakta, çocukların dil ve bilişsel gelişimini olumlu yönde etkilerken, olayları başkasının gözünden görebilme becerilerini güçlendirmektedir. Özellikle, paylaşma, işbirliği yapma, sorumluluk ve yardım etme gibi olumlu sosyal davranışlara ilgili konu ve karakterler içeren hikâyelerin çocuklara getirilerek, içeriklerinin tartışılması onların söz konusu değerleri kazanmasında önemli işlevlere sahiptir (Yurtseven-Kurt, 2013, 101). Ayrıca hikâyeler din ve değer eğitimi için de ayrıcalıklı bir öneme sahiptir (Okumuşlar, 2006). Bu bağlamda 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenler de çocukların değerleri tanımalarına ve kendi değerlerini geliştirmelerine yardımcı olmak amacıyla hikâyelerden yararlanabilirler. Onların seviyelerine uygun ve değer ikilemleri içeren öyküler bularak çocuklarla bunlar üzerinde sohbet etme ve tartışma etkinlikleri yapabilirler (Kasapoğlu, 2013). Yine bu hikâyeleri kullanarak, rol yapma ve yaratıcı drama gibi teknikleri kullanabilirler (Cihandede, 2014, 203).

4-6 yaş Kur'an Kursları üzerine birçok tez ve makale hazırlanmıştır. Son yıllarda daha özgün konuların çalışıldığı da görülmektedir (Diler, 2020). Ancak bu kurslarda gerçekleştirilen eğitim süreçlerinde hikâye kullanımına dair müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte 4-6 yaş Kur'an Kurslarını konu edinen kimi çalışmalarda bazı anket ya da mülakat sorularında hikâye konusuna da değinilmiştir. Acur'un araştırmasında hikâyelere dair özel bir başlık açılmamış, ancak değer eğitiminde kullanılan etkinlik ve materyaller başlığı altında ve öğretmenlerin değer eğitiminde karşılaştıkları sorunlar başlığının altında hikâye konusuna dair bulgulara da yer verilmiştir (Acur, 2019, 78, 98, 111). Karaca'nın araştırmasında ise değer eğitiminde kullanılan hikâyelere dair özel bir başlık açılmamakla birlikte, diğer başlıklar altında hikâyelere de değinilmiştir. Bu çalışmada öğretmenlerden bazıları kullanılan hikâyelerin öğrenci özelliklerine uygun olmadığını ve hikâyelerin daha dikkat çekici şekilde hazırlanması gerektiğini ifade etmişlerdir (Karaca, 2020, 59, 62, 76). Yine Dinçer'in araştırmasında araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunlukla hikâyeleri nitelikli buldukları, bununla birlikte, bunlardan bazılarının gözden geçirilmesi gerektiğini düşündükleri ve kendilerinin hikâye ile ders işleme konusunda eğitime ihtiyaç duydukları sonucuna ulaşılmıştır (Dinçer, 2020,79, 80, 85, 86). Kara'nın araştırmasında ise öğretmenlerin hikâyelerden de faydalandıkları, ancak hikâyelerin öğrenciler

tarafından dinlenilmediği, yeterince etkili olmadığı ve öğretmenlerin hikâye ile ders işlemeyi bilmedikleri ifade edilmiştir (Kara, 2019, 55). Korkmaz'ın çalışmasında ise öğrencilerin hikâye dinlerken sıkıldıkları, öğretmenlerin hikâye anlatma eğitimi almak istedikleri sonucuna ulaşılmıştır (Korkmaz, 2020, 251, 257).

Buraya kadar verilen çalışmalar incelendiğinde, 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin hikâyelerden yararlanmaya çalıştıkları, öğretici kitaplarında yer alan hikâyelerde sorunlar olduğu ve öğrencilerin hikâyeleri dinlerken sıkıldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum hikâyelerin seçiminde, kullanılmasında bazı sorunların olduğunu akla getirmektedir. Ne var ki söz konusu çalışmalarda hikâyelerin nasıl seçildiği, hangi kaynaktan alındığı, bunların nasıl sunulduğu gibi meselelere değinilmediği görülmektedir. Bu bağlamda konunun müstakil olarak ele alınmasına ihtiyaç olduğu söylenebilir. İşte bu makalede 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenlerin değer eğitiminde hikâye kullanımına nasıl baktıkları, eğitim süreçlerinde hikâyelerden nasıl yararlandıkları ele alınmıştır. Bu bağlamda onların değer eğitiminde hikâye kullanımının yararına ilişkin düşüncelerinin neler olduğu, değer eğitiminde kullanılacak olan hikâyelerin taşınması gereken nitelikler konusunda ne düşündükleri, değer eğitiminde kullandıkları hikâyeleri hangi kaynaklardan aldıkları, derse hazırlık sürecinde nelere dikkat ettikleri, bunları nasıl sundukları, ne tür materyaller kullandıkları gibi hususlar ele alınmıştır.

2. Çalışmanın Amaç ve Önemi

Bu çalışmada 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin okul öncesi eğitimde önemli bir yere sahip olan hikâyelerden nasıl yararlandıkları ele alınmıştır. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı öğretmenlerin bu hikâyelerden nasıl yararlandıklarını tespit etmek, bu konuda yaşanan sorunlara dikkat çekerek, yapılabilecek çalışmalara veri sağlamaktır. Çalışmanın problem kısmında da değinildiği üzere, 4-6 yaş Kur'an Kurslarına dair çalışmalar incelendiğinde, bunlardan bazılarında kısmen de olsa değer eğitiminde hikâye kullanımı ile ilgili bazı tespit ve değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, söz konusu çalışmalarda bu hikâyelerin nasıl seçildiği, öğretmenler tarafından nasıl sunulduğu, sunulurken hangi yöntem ve araç-gereçlerin kullanıldığı gibi meseleler müstakil olarak ele alınmamıştır. Dolayısıyla böyle bir konunun araştırılmasına ihtiyaç olduğu söylenebilir. Diğer yandan bu çalışma, 4-6 yaş öğretmenlerinin konuyla ilgili yeterli durumları hakkında ipuçları sunabilir. Gerçekleştirilecek hizmet içi eğitim etkinlikleri, öğretici ve ders kitaplarının hazırlanması gibi konularda bu ipuçlarından yararlanılabilir.

3. Sınırlılıklar

Bu araştırma 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapan 14 öğreticinin değer eğitiminde hikâye kullanımına ilişkin görüşleriyle sınırlıdır. Araştırma 2021 Haziran ayında gerçekleştirilmiştir. Araştırma uygulanan mülakattan elde edilen verilerle sınırlıdır. Mülakata özgü sınırlılıklar ve görüşmelerin uzaktan erişimle gerçekleştirilmesi sonucu meydana gelen sınırlılıklar bu çalışma için geçerlidir.

4. Yöntem

4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin değer eğitiminde hikâyelerden yararlanma durumlarının incelendiği bu çalışma nitel tarama modeline göre gerçekleştirilmiştir. Bu model gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamında gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik yöntem ve süreçlerin izlendiği araştırma çeşidi olarak tanımlanabilir (Yıldırım – Şimşek, 2018, 41). Bu çalışmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır.

5.1. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Toplanması

Çalışmada kullanılan görüşme formu oluşturulurken ilk önce literatür taraması yapılarak, sorular belirlenmiştir. Geçerlik ve güvenilirliği arttırmak amacıyla uzman görüşü alınmıştır.2 öğretici ile pilot görüşme yapılmış, sonrasında görüşme formuna son şekli verilmiştir. Araştırma için Erciyes Üniversitesi Etik Kurulu'nun 15.09.2022 tarihli ve 392 sayılı kararı ile etik kurul izni alınmıştır. Araştırmaya ilişkin veriler, Erzincan ilinde öğretmenlerle yapılan görüşmelerden elde edilmiştir. Söz konusu eğitim-öğretim döneminde yaşanan COVID-19 salgınından kaynaklı pandemi yasaklarından dolayı, uzaktan bağlantı (internet) yoluyla gerçekleştirilebilmiştir. Bu kapsamda 5 öğretici ile yapılan görüşmeler zoom üzerinden senkron olarak gerçekleştirilmişken, 7 öğretici ile yapılan görüşmeler ise katılımcıların isteği üzerine e-posta üzerinden yapılmıştır. Yüz yüze yapılan görüşmeler yaklaşık 40 dakika sürmüştür. Bu çalışmada da gerek senkron görüşmeler de gerekse e-posta ile yapılan görüşmelerde anlaşılmayan sorular, katılımcılara tekrar sorulmuş ve cevaplar detaylandırılmıştır. Ayrıca görüşmelerde ortaya çıkan metinlerin dökümü yapılarak katılımcılara tekrar gönderilmiş ve katılımcı teyidi alınmıştır. Böylece toplanan verilerin tutarlılığı, doğru anlaşılıp, anlaşılmadığı tekrar kontrol edilmiştir.

5.2. Çalışma Grubu

Bu çalışmada amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır. Normal şartlarda bu örnekleme uygun olarak, cinsiyet eğitim durumu, kıdem vb. değişkenleri açısından çeşitlilik ilkesine göre uygulamanın yapılması gerekir. Bu çalışma 4-6 yaş Kur'an kurslarında gerçekleştirildiği için söz konusu kurslarda sadece bayanlar görev yaptığı için çalışmanın örnekleme söz konusu kurslarda görev yapmakta olan 14bayan öğretici oluşturmuştur. Dolayısıyla çeşitliliği sağlamak amacıyla öğretmenlerin farklı kıdemlerde bulunmalarına ve farklı eğitim seviyelerinde olmalarına dikkat edilmiştir. Çalışmaya katılan öğretmenlere dair bilgiler şu şekildedir:

Tablo 1: Çalışmaya Katılan Öğretilere Ait Bilgiler

| Kod | Cinsiyet | Eğitim Durumu | Kıdem |
|-----|----------|---------------|--------|
| Ö1 | Bayan | Lisans | 14 YIL |
| Ö2 | Bayan | Lisans | 4 YIL |
| Ö3 | Bayan | Lisans | 5 YIL |

| | | | |
|--------|-------|---------------|--------|
| Ö4 | Bayan | Ön lisans | 5 YIL |
| Ö5 | Bayan | Lisans | 3 YIL |
| Ö6 | Bayan | Lisans | 3 YIL |
| Ö7 | Bayan | Lisans | 3 YIL |
| Ö8 | Bayan | Lisans | 14 YIL |
| Ö9 | Bayan | Ön lisans | 2 AY |
| Ö10 | Bayan | Yüksek Lisans | 3 YIL |
| Ö11 | Bayan | Yüksek Lisans | 3 YIL |
| Ö12 | Bayan | Yüksek Lisans | 2 YIL |
| Ö13 | Bayan | Lisans | 5 YIL |
| Ö14 | Bayan | Lisans | 13 YIL |
| Toplam | | 14 | |

Tabloda görüldüğü üzere katılımcılardan 2'si ön lisans, 9'u lisans, 3'ü ise yüksek lisans mezunudur. Ayrıca katılımcılardan bir öğretici 2 aylık kıdeme sahipken, bir öğretici 2 yıllık, 5 öğretici 3 yıllık, 3 öğretici 5 yıllık, 1 öğretici 13 yıllık, 2 öğretici ise 14 yıllık kıdeme sahiptir. Bu bulgulardan da anlaşılacağı üzere, katılımcıların eğitim düzeylerinin yüksek, kıdemlerinin genel itibari ile düşük olduğu söylenebilir.

5.3. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen veriler 'betimsel analiz' yöntemiyle analiz edilmiştir. Betimsel analiz nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan bir yöntem olup elde edilen verilerin araştırmanın ana ve alt problemler ışığında önceden belirlenen temalara göre özetlenip yorumlanmasıdır (Yıldırım – Şimşek, 2018, 240). Bu bağlamda öğretmenlerden elde edilen söz konusu görüşme metinleri araştırmanın temel ve alt problemleri çerçevesinde analiz edilmiş, belli kategori ve temalar altında, raporlaştırılmak üzere hazır hale getirilmiştir. Araştırma raporu yazılırken söz konusu bulgular belli başlıklar altında ele alınmış, bulguların yorumlanmasında konuyla ilgili literatürden yararlanılmaya çalışılmıştır. Ayrıca burada tartışılan konulara açıklık getirmek ve zenginleştirmek gayesiyle, katılımcıların görüşleri aynen alıntılanmıştır. Görüşmeye katılan katılımcıların kimliklerini gizli tutmak için Ö1, Ö2, Ö3. şeklinde kodlar verilmiştir.

6. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Değer Eğitiminde Hikâye Kullanımına İlişkin Bulgular

Bu ana başlık altında sırasıyla araştırmaya katılan öğretmenlerin değer eğitiminde hikâye kullanımına bakışları, hikâyelerin taşınması gereken özelliklere ilişkin görüşleri, hikâyeleri temin ettiği kaynaklar, uygulama esnasında kullanılan yöntem, araç ve materyaller, karşılaşılan sorunlar, yapılan değerlendirme çalışmaları gibi hususlar ele alınmıştır.

6. 1. Hikâye Kullanmanın Önemi

Araştırmada 4-6 yaş Kur'an Kursunda görev yapan öğretmenlere "Sizce hikâye kullanmanın öğrenciye sağladığı faydalar nelerdir?" sorusu yöneltilmiştir. Böylece onların bu konudaki

farkındalıkları ve bu farkındalığa ilişkin gerekçeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Öğreticilerin bu soruya verdikleri cevaplar analiz edildiğinde aşağıdaki kategorilerin oluştuğu görülmüştür.

Tablo. 2. Hikâyenin Önemine İlişkin Görüşler

| | <i>Sayı*</i> |
|--|--------------|
| Bilgiler ile yaşam arasında bağ kurmayı kolaylaştırır. | 6 |
| Hayal gücünü geliştirir. | 5 |
| Kalıcı öğrenmeyi sağlar. | 3 |
| Merak duygusunu artırır. | 2 |
| Öğrenmeyi kolaylaştırır | 1 |
| Dikkati toplamayı sağlar | 1 |
| Keyif verir. | 1 |
| Toplam | 19 |

* Her katılımcı birden fazla cevap verdiği için toplam cevap sayısı görüşülen kişi sayısından fazla çıkmaktadır.

Tabloda görüldüğü üzere 6 öğretici, çocukların hikâyeler sayesinde anlatılan bilgiler ile gerçek yaşamları arasında bağ kurduklarını, 5 öğretici, hikâyenin öğrencilerin hayal gücünü geliştirdiğini ifade etmiştir. Ayrıca hikâyelerin merak duygusunu artırdığı, öğrenmeyi kolaylaştırdığı, dikkati toplamayı ve kalıcı öğrenmeyi sağladığını ve çocukları eğlendirdiğini ifade eden öğretmenler de mevcuttur. Katılımcıların bu temayla ilgili bazı görüşleri şu şekildedir:

Ö1: “Hikâyenin çocuğun hayal dünyasını harekete geçirdiğini düşünüyorum. Hikâyede çocuk bir gezintiye çıkıyor ve zihninde yeni kavramların yeni imgelerin oluşması sağlanıyor. Çocuğa kazandırmak istediğiniz şeyleri onun zihninde resmederek veriyorsunuz.”

Ö6: “Çocuğun sosyal becerilerini, merak duygusunu, hayal kurma becerisini geliştirir. Duygularını, düşüncelerini daha rahat ifade etmesini sağlar...”

Ö7: “Değer öğretimi soyut kavramlarla ilerlediği için; çocuğun yaşı ve gelişim özellikleri göz önünde bulundurulduğunda hikâye kullanımı önemli bir yardımcı oluyor. Çocuklar bu yaşta karşınıza oturup ders dinleme noktasında değiller. Oyun, drama, etkinlikler ve hikâyeler en önemli yardımcılarımız. Hikâyelerde çocuğun dünyasıyla temas kurabiliyorsunuz.”

Ö9: “Hikâyede öğrenci kendi ifade edemediği duyguları veya yaşayıp anlatamadığı olayları görüp bu olaylar ve duygular hakkında örnek çözüm önerileri görerek kendi durumuna yönelik çözüm odaklı düşünebiliyor. Bir nevi hikâyede kendini buluyor.”

Ö11: “İnsanın tabiatında bazı sorunları aşabilmesinde, hayatı tanıyabilmesinde hikâyelerin çok fazla önemi var Kur'an'daki kıssalar da bu amaçla var diye düşünüyorum. Hikâyeler üzerinden çocukların bazı sorunları görmeleri ve daha kolay yoldan anlamaları sağlanıyor. Çevrelerinde değer eğitimi almamışlarsa hikâyeler üzerinden öğrenmelerini sağlıyor. Hikâye kullanmayı

seviyorum ve önemsiyorum. Doğruya ve güzele yönelmede kolaylık sağlıyor. Aslında hayatı da öğretiyor. Yanlış davranışın da ne olduğunu gösteriyor. Hikâye sonunda iyiler kazanıyor. Ahirette de iyiler kazanıyor. Bu bağın kurulmasını da önemsiyorum. Ayrıca keyif veriyor eğlendiriyor çocukları.”

Yukarıdaki görüşlerde de geçtiği üzere, hikâye kullanımının önemine dair 4-6 yaş Kur’an Kursu öğretmenleri ile yapılan görüşmelerde hikâyelerin öğrencilerin hayal dünyasını harekete geçirdiği, somut dönemdeki öğrencilerin soyut değerleri anlamasını kolaylaştırdığı, duygularını ifade edebilmelerine imkân tanıdığı, hikâyeler üzerinden sorunları fark edebildiklerine, yanlış ve doğru davranışı hikâye üzerinden görebildiklerine dikkat çekilmiştir. Bu görüşleri dile getiren öğretmenlerin sözü edilen konuda belli bir duyarlılık ve bilinç düzeyine sahip oldukları söylenebilir. Onların da ifade ettiği gibi hikâyeler çocuğun hayal gücünün gelişmesine, duygusal, sosyal, zihinsel ve dil gelişimlerine katkıda bulunabilir (Oruç, 2014, 172-173).

6. 2. Hikâyelerin Taşınması Gereken Özellikler

Araştırma kapsamında katılımcılara, “Sizce değer eğitiminde kullanılacak olan hikâyelerin taşınması gereken özellikler nelerdir?” sorusu yöneltilmiş ve onların bu soruya verdikleri cevaplar analiz edildiğinde şu kategorilerin ortaya çıktığı görülmüştür.

Tablo: 3 Hikâyenin Taşınması Gereken Özellikler

| | Sayı* |
|--|-----------|
| Yaşa / seviyelerine uygun olmalı | 7 |
| Renkli/ resimli/ görsel destekli olmalı | 6 |
| Uzun olmamalı | 5 |
| Dili sade ve açık olmalı/ soyut kavramlar barındırmamalı | 5 |
| Verilen değer hikâye içerisine yedirilmiş olmalı | 3 |
| Gerçeğe yakın olmalı | 3 |
| Öğrencinin ilgi ve ihtiyaçlarına uygun olmalı | 3 |
| Amaca uygun olmalı | 2 |
| Toplam | 34 |

* Her katılımcı birden fazla cevap verdiği için toplam sayısı görüşülen kişi sayısından fazla çıkmaktadır.

Tabloda görüldüğü üzere öğretmenlerin en çok öne çıkardıkları husus yaşa/seviyeye uygunluktur. Diğer maddeler de aslında bu ilk maddenin açılımı gibidir. Öğrenciye görelilik ilkesi göz önüne alındığında sunulan hikâyenin öğrencinin yaşına, ilgi ve ihtiyaçlarına, gelişim özelliklerine uygun olması gerekmektedir. Öğretimin içeriği, öğrencinin beklentilerine ilgilerine uygun ise öğrencinin katılımı artmakta, öğrenme düzeyi yükselmektedir. Öğreticilerin bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

Ö11: “En önemli özellik çocuğun yaşına göre olması. Yani muhataba göre olması onun yaşına, ilgi alanlarına ihtiyaçlarına gelişim özelliklerine uygun olması. İlgi alanlarına ve yaşına uygun olmazsa hikâyeye ilgi göstermiyorlar ve verimlilikte elde edilmiyor...”

Ö5: “Çok fazla uzun olmamalı, vermek istenilen mesajlar dolaylı olarak anlatılmalı, somut kavramlar ve örnekler kullanılmalıdır.”

Ö6: “Çocuğun seviyesine uygun olmalı, hikâyede kullanılan dil sade olmalı, akıcı anlaşılır olmalı, hikâyeler renkli resimler kullanılmalı.”

Ö8: “Çocukların ilgisini çekecek kahramanlar seçilmeli verilecek mesaj görsellerle desteklenmeli renkli ve resimli olmalıdır.”

Ö14: “Dili sade olmalı, çok uzun olmamalı, şiirsel ya da tekerleme gibi ardı ardına dizili anlatımlarda çocukların hoşuna gidebiliyor muhakkak resimli olmalı.”

Ö3: “Çocukların algı seviyesine uygun olmalıdır. Kısa ve net olmalıdır. Kısa cümlelerle istenen şey aktarılmalıdır.”

Ö12: “Hikâyelerin çocuğun yaşına hitap etmesi, yanlış öğeler taşımaması, daha az cümle ile daha net mesajların iletilmesi, görsellerin ilgi çekici ve dini eğitime uygun olması.”

Ö10: “Öncelikle bizim bir müfredatımız var ona uygun olarak tek bir amaçtan yola çıkarak tek bir mesaj verilmesini önemsiyorum birden fazla değer olursa çocukta karmaşaya sebep oluyor.”

Görüldüğü üzere bazı öğreticiler hikâyelerde bulunması gereken özelliklerle ilgili olarak; kitapların bol resimli olması, hikâyenin uzun olmaması, dilinin sade olması, soyut olmaması, hikâyenin değer içermesi gibi bazı hususları öne çıkarmışlardır. Elbette bu hususlar önemlidir. Ancak yeterli değildir. Öncelikle eğitim programlarında ve eğitim süreçlerinde yararlanılacak olan muhtevanın hedef davranışlara göre seçilmesi ve düzenlenmesi gerektiği ilkesi (Sönmez, 2015, 130) göz önüne alındığında, derste kullanılacak olan hikâyelerin seçiminde dikkate alınması gereken ilk şey dersin amaç ve kazanımları olmalıdır. Bu bağlamda öğretici her zaman “hikâye hangi amaç ve kazanımlara katkı sağlamak için seçilecek?” sorusunu kendine sormalıdır (Korkmaz, 2019, 126). Ne var ki yukarıdaki tablo ve görüşler incelendiğinde bu hususa dikkat çeken öğreticilerin bir iki kişi gibi çok sınırlı kaldığı görülmektedir. Bu bağlamda onların hikâye seçiminde en öncelikli kriter olan amaca uygunluk ilkesini yeterince fark edemedikleri söylenebilir.

Yukarıdaki tabloda geçtiği üzere bazı öğreticilerin hikâyelerin biçimsel özelliklerine vurgu yapmaları da anlamlıdır. Zira Çocukların bol resimli, renkli kitaplara daha fazla ilgi gösterdiği bilinmektedir. Dolayısıyla burada öykü kitaplarında resim ve yazının birbirini tamamlaması, eğer yazı yoksa resimlerin çocuğun anlayacağı sadelik ve düzeyde olması önemlidir (Turan - Ulutaş, 2016, 22). Bu bağlamda yeni kuşaklara kazandırılmak istenen değerler, tutum ve beceriler resimli öykü kitapları ile kolay ve keyifli bir şekilde onlara ulaştırılabilir. Diğer taraftan değer öğretiminde

kullanılacak hikâyelerde olumlu, olumsuz örtük mesajların olup olmadığına bakılması, hikâyede anlatılanların dinin temel ilkelerine uygun olup olmadığına ve hikâyede geçen olayların yaşanmış ya da yaşanması muhtemel olaylarla ne kadar örtüştüğüne de dikkat edilmesi gerekir (Korkmaz, 2019, 126-127). Ne var ki, araştırmaya katılan öğretmenlerin bu hususlara dair görüşler ortaya koymadıkları görülmektedir. Bütün bu bulgulardan hareketle araştırmaya katılan öğretmenlerin değer eğitiminde kullanılacak olan hikâyelerin taşınması gereken niteliklerle ilgili olarak yine belli bir farkındalık düzeyine sahip oldukları, hikâyelerin çocukların yaşına ve seviyesine uygun olması, renkli ve resimli olması, uzun olmaması, dilinin sade ve açık olması, soyut kavramlar barındırmaması gibi hususları öne çıkardıkları; amaca uygunluk ve öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına uygunluk, dinin temel ilkelerine uygunluk gibi hususları daha az ifade ettikleri söylenebilir.

6. 3. Kullanılan Hikâyelerin Temin Edildiği Kaynaklar

4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenleri ile yapılan görüşmelerde onlara "Değer eğitiminde kullandığınız hikâyeleri hangi kaynaklardan temin ediyorsunuz?" sorusu yöneltilmiş, öğretmenlerden gelen cevaplar analiz edildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmıştır:

| Temin Edilen Kaynak | Sayı* |
|-------------------------------------|-----------|
| Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları | 12 |
| Diğer Kaynaklar | 7 |
| Öğretici Kitapları | 4 |
| Sosyal Medyadan | 1 |
| Toplam | 24 |

* Her katılımcı birden fazla cevap verdiği için toplam sayısı görüşülen kişi sayısından fazla çıkmaktadır.

Tabloda görüldüğü gibi öğretmenlerin büyük çoğunluğu DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) yayınlarını kullanmakta bu kaynağa öğretici kitapları ve diğer kaynaklar eşlik etmektedir. Bir öğretici ise sosyal medyadaki hikâyelerden faydalandığını belirtmiştir. Her ne kadar öğretici kitapları da DİB tarafından hazırlanmış olsa da burada ayrı bir başlık açılarak onların farklı kaynaklardan yararlanıp yararlanmadıkları da yoklanmak istenmiştir. Bu konuda dile getirilen bazı görüşler şöyledir:

Ö1: "Diyanet yayınları başta olmak üzere içeriği güzel olan her yayını kullanmaya çalışıyorum."

Ö2: "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı yayınlarından çıkan değerler eğitimi setlerinden ve kendi öğretici kitabımızdan yararlanıyoruz."

Ö14: "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları."

Ö7: "Diyanet İşleri Başkanlığımızın yayınları, Diyanet Vakfı Yayınları, İş Bankası Yayınları, Ketebe Yayınları, Yapı Kredi Yayınları önceliğim."

Ö9: “Sosyal medyada gruplardan pdf. Şeklinde veya Merve Gülcemal, Özkan Öze, Ayşe Hale Ortadeveci gibi yazarların eserlerinden yararlanıyorum.”

Ö11: “Genellikle anaokullarında önerilen kitapları inceliyorum. Merve Gülcemal sevdiğim bir isim Özkan Öze kitaplarının bazılarını kullanıyorum. Çocukların ilgisini çekecek kitapları takip ediyorum. Araştırıyorum açıkçası illa bir yere takılmıyorum çocuğun ihtiyacına göre bakıyorum kitapları araştırıyorum.”

Yukarıdaki görüşler incelendiğinde, temelde öğretici kitaplarında bulunan hikâyelerin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bazı öğretmenler yalnızca DİB yayınlarını kullanmadıklarını, daha başka kaynaklardan da yararlandıklarını söylemişlerdir. Kimi öğretmenler ise bazı kurum veya kişilerin isimlerini vererek, bu kurumlardan çıkan ya da kişilerin kaleme aldıkları hikâyelerden yararlandıklarını söylemişlerdir. Bir öğretici ise sosyal medyadan da hikâye temin ettiğini ifade etmiştir. Elbette, öğrencilerin gelişim özellikleri, ilgi, ihtiyaçları ve ders kazanımları bağlamında öğretmenlerin farklı kaynaklardan yararlanmaları faydalı olabilir. Ancak burada öğretmenlerin daha bir seçici davranması önemlidir. Zira ne kadar birtakım eksiklikleri içerse de DİB kaynaklarının belli süzgeçlerden geçtiği unutulmamalıdır. Öte yandan örneğin sosyal medyanın bir bilgi kaynağı olup olmayacağı, eğer öyle ise buradan alınan hikâyelerin ne gibi sorunlar barındırabileceği ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır.

Değer eğitiminde kullanılacak olan hikâyeler çeşitli kaynaklardan temin edilebilir. Örneğin, çeşitli hikâye kitapları, dergiler, internet siteleri, radyo, Tv. Yayınları bunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte, onların en başta çalışmış oldukları kurumun bu konudaki kriterlerini de dikkate almaları beklenir. 4-6 yaş öğretim programının uygulama ilkelerinde bu konuda “Program kapsamında kaynak olarak Başkanlığımızca 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına yönelik hazırlanan materyaller esas alınacaktır. Bununla birlikte Başkanlığımızın çocuklara yönelik diğer yayınlarından da imkânlar ölçüsünde faydalanılacaktır. Ayrıca MEB okul öncesi eğitimi kapsamında hazırlanan ve programın amaç ve kazanımlarına uygun nitelikteki materyallerden de yararlanılabilecektir.” (DİB, 2021) ifadesine yer verilmiştir. Bu bağlamda bazı katılımcıların bu kriterlere yeterince dikkat etmedikleri savunulabilir.

6. 4. Hikâyelerden Yararlanma (Hazırlık-Uygulama-Değerlendirme)

Değer eğitiminde hikâyelerin seçimi kadar, bunlardan nasıl yararlandığı da önemlidir. Zira hikâyelerin sunumunda öğrenci özellikleri dikkate alınmaz, öğrencilerin aktif katılımını dikkate alan bir yaklaşım izlenmezse onlar hikâyeden sıkılabilir. Bu bağlamda çalışmada 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenleri ile yapılan görüşmelerde öğretmenlerin değer öğretiminde hikâyelerden yararlanırken (hazırlık-uygulama-değerlendirme) nasıl bir yol izledikleri yoklanmıştır. Onların bu sorulara verdikleri cevaplar; 1. Hazırlık yapma, 2. Uygulama (yöntem, araç-gereç, materyal, sorunlar) 3. Değerlendirme şeklinde tasnif edilerek, belli başlıklar altında ele alınmıştır.

6.4.1. Hazırlık Süreci

Öğreticilerle yapılan görüşmelerde, onlara müstakil olarak, “hikâyeleri kullanmadan önce hazırlık yapıyor musunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmemiştir. Bununla birlikte araştırmada sorulan temel sorular bağlamında onların dile getirdikleri görüşler analiz edildiğinde, bazı öğretmenlerin hikâyeye kullanmadan önce birtakım hazırlıklar yaptıklarına dair bulgular elde edilmiştir. Söz konusu görüşlerden bazıları şöyledir:

Ö2: “Öncesinde mutlaka hazırlık yapıyorum. Çünkü vâkıf olmayınca hem çok fazla etkisi olmuyor hem de kitaba bakmaktan falan çocukların dikkati dağılıyor.”

Ö3: “Önce evde hazırlık yapıyoruz. Sonrasında çocuklara anlatıyoruz.”

Ö5: “Hikâyeye anlatımı öncesinde hazırlık yapıyorum...”

Ö13: “Hikâyeye özel animasyonlu video hazırlayıp ders esnasında izletiyorum...”

Ö2: “...bazen sunu dosyası hazırlayıp projeksiyondan yansıtarak kullanıyorum...”

Bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere bazı öğretmenler derslerinde hikâyelerden yararlanmadan önce birtakım hazırlıklar yaptıklarını ifade etmişlerdir, ancak iki öğretici hariç, onlar bu hazırlığın neleri kapsadığına dair detay belirtmemişlerdir. 4-6 yaş Kur’an Kursu öğretim programı incelendiğinde de “Öğretici kitabında yer alan etkinlikleri uygulamadan önce gerekli materyal ve ortamla ilgili hazırlıkları yapmalı ve derse hazırlıklı girmeye özen göstermelidir” (DİB, 2021, 9) ifadesine yer verildiği görülmektedir. Dolayısıyla öğretmenlerin görevlerinin gereği olarak, değer eğitiminde hikâyeleri etkili ve verimli bir şekilde sunulabilmeleri için ders öncesinde mutlaka iyi bir hazırlık yapmaları gerekir. Bu hazırlık öncelikle, hikâyeyi belli süzgeçlerden geçirmeyi (amaç-öğrenciye görelilik, örtük mesajlar, ana fikirler vs.), yöntem ve tekniklerin seçimini ve hikâyeye sunumu esnasında kullanılacak olan araç ve materyallerin belirlenmesini içermelidir. Örneğin, sunum esnasında kullanılacak olan araç ve materyallerin (kukla, bilgisayar, projeksiyon, sunu, dekor vs.) önceden hazırlanması önemlidir. Ayrıca hikâyenin sunumu esnasında canlandırmalar ya da drama yapılacaksa öğretmenin bu rollere girebilmesi içinde hazırlık yapması gerekmektedir. Yine öğreticinin hikâyeye sunumuna geçmeden önce öğrencileri hikâyeye nasıl güdüleyeceklerini ve onların dikkatlerini nasıl çekeceklerine de düşünmesi gerekir. Ayrıca hikâyeye sunumu sonrasında yapılacak olan değerlendirme etkinliklerinin, hangi soruların öğrencilere sorulacağını önceden kararlaştırılması faydalı olacaktır.

6.4.2. Uygulama Süreci

Araştırmaya katılan öğretmenlerin “Hikâyeye sunumlarını nasıl yaparsınız? Sunumlarda nelere dikkat edersiniz?” sorularına verdikleri cevaplar incelendiğinde bunların temelde üç kategoride ele alınabileceği anlaşılmıştır. Bunlardan birincisi, hikâyeye geçiş sürecine ilişkindir. Buna dair bazı cevaplar şöyledir:

Ö7: “Öncelikle çocuğu hikâyeye okumaya hazırlayacak bir giriş yapıyorum. Tekerleme, parmak oyunu, şarkı gibi bir giriş ile dikkat çekmeye çalışıyorum.”

Ö1: "Hikâye öncesi onların dikkatini toplama adına küçük etkinlikler yapıyorum veya sorularla dikkat çekiyor merak etmelerini sağlıyorum."

Ö4: "Konu ile ilgili önce soru sorup onların merak duygusunu harekete geçiriyorum ya da hikâyeye benzer bir hikâyenin başımdan benim başımdan geçmiş gibi anlatarak dikkatlerini topluyorum."

Ö6: "Hikâye okumaya başlamadan önce bilmece soruyorum, parmak oyunu oynatıyorum, şarkı söylüyoruz birlikte. Bunların bazen hepsini bazen de bir tanesini yapıyorum çocukların o anki durumuna göre değişiyor. Böylece öğrencinin dikkatlerini çekmeye çalışıyorum."

Ö14: "...hikâyeyi sunmadan önce hikâye saatine çağırın tekerlemeler söylüyorum."

Ö10: "Masal diyarına gidiyoruz. Masal diyarına gitmek için de hayal gücümüzü kullanıyoruz. Öncelikle uçuyoruz uçakla sonra iniyoruz tamamen hayal gücümüze göre tamamen masal odaklı giriş serüvenimiz oluyor. Hadi kapıyı açalım diyoruz. Bunu eğitimlerde de söylemişlerdi zaten bize. Çocuklarda çok seviyor. Kapıyı açıyoruz ve masal diyarına giriyoruz. Çocuklar aslında zihinsel olarak bu hikâyenin içinde yer etmiş oluyorlar buzullarla kaplı, çöllerle kaplı yerde bulunduğumuzu hayal ediyoruz hayal gücünü arttırmaya çalışarak hikâye giriş yapıyoruz çıkarken de aynı şekilde çıkıyoruz. Hatta farklı bir sınıfta olursa daha güzel oluyor sınıftan sınıfa kuş gibi uçtuğumuz oluyor."

Yukarıdaki ifadelerde de geçtiği üzere bazı öğretmenler hikâye sunumuna geçmeden önce çeşitli şekillerde öğrencileri hikâye dinlemeye hazırladıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin, bazı öğretmenler hikâye sunumuna geçmeden önce giriş sorularına yer verdiğini söylerken, bazı öğretmenler bilmeceleere, şarkılara yer verdiklerini, bazıları ise öğrencilerin hayal gücünü kullandıklarını ifade etmiştir. Eğitim sürecinde öğrencinin dikkatini çekebilme için öğrencinin yaşına, dersin hedef ve davranışlarına bağlı olarak açık uçlu sorulara yer verilmesi öğrencinin bilgi ve uyarıcıları algılaması ve etkili yaşantı geçirmesi için önemlidir. Yine, öğretmenlerin de ifade ettiği gibi hikâye kullanılırken tekerlemelere, bilmeceleere, parmak oyunlarına, şarkılara yer verilmesi, hayal gücünün harekete geçirilmesi dikkate değerdir. Bu bağlamda söz konusu öğretmenlerin hikâyeye geçiş etkinliklerini önemsedikleri ve öğrencilerin dikkatini çekme konusunda daha duyarlı oldukları söylenebilir. İkinci bir grup öğretici de hikâyelerden yararlanırken drama kullandıklarına dair görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna dair bazı görüşle ise şöyledir:

Ö2: "...bazen uygun olan hikâyelerde canlandırma yöntemi ile ders işliyorum.

Ö10: "Bazı günler hikâyenin durumuna göre drama yaptığımızda oluyor her zaman yapamıyoruz ama sen şu karakter ol, sende şu karakter ol, hadi bir canlandıralım, bakalım nasıl davranıyormuş diyorum..."

Ö12: "Bazen okuyarak bazen drama yöntemi ile sunuyorum..."

Ö14: “bazen de eğer hikâyede doğa sesleri varsa çocukların o sesleri drama etmelerini istiyorum çok eğleniyorlar bazen de canlandırma yapıyoruz.”

Ö1: “Hikâyeyi önceden kendim okuyup daha sonra çocuklara hareket ve mimiklerimi de kullanarak anlatmaya çalışıyorum.”

Ö11: “Seslendirmeler yapıyorum karakterlere göre sesimi değiştiriyorum... Kuklalar kullanıyorum keçeden hikâye yeleklere var onları kullanıyorum. Hikâye ile ilgili malzemeleri cebine koyuyorum hikâye anlatırken cebimden çıkarıyorum. Örneğin at var at materyalini cebimden çıkarıyorum, civciv var onu çıkarıyorum gibi. Şiir dilini kullanan hikâyeler oluyor bu hikâyeleri okurken ritmi kullanıyorum. Seslendirmeleri de yapıyorum ikilemelere atasözlerine de yer veriyorum...”

Yukarıdaki görüşlerden de anlaşılacağı üzere, bazı öğretmenler bu konuda daha bilinçlidir. Onlar tek düze bir hikâye anlatımı yerine, dramalardan yararlanmaktadırlar. Dolayısıyla bu iki grupta yer alan söz konusu öğretmenlerin takip ettikleri yaklaşımın daha isabetli olduğu söylenebilir. 4-6 yaş Kur’an Kursu öğretim programı incelendiğinde temel ilkeler arasında “Eğitim sürecinde anlatım ve soru-cevap yanında drama, örnek olay, kavram haritaları, tartışma, gösterip yaptırma gibi çocukların yaparak-yaşayarak öğrenmelerini sağlayacak yöntem ve teknikler kullanılmalıdır” (DİB, 2021, 9) ifadesine yer verilmiştir. Buna göre söz konusu öğretmenlerin programın ruhuna uygun bir yaklaşım sergiledikleri savunulabilir.

Bütün bu olumlu bulgulara rağmen bir grup öğretici de vardır ki onların hala eski anlayışla eğitimi sürdürdükleri söylenebilir. Buna ilişkin bazı görüşler şöyledir:

Ö6: “...kitaptan hikâyeyi okuyorum. Önceden bildiğim bir hikâyeyse direk okumadan anlatıyorum.”

Ö7: “Hikâyeyi okuma kısmına geçiyorum. Ses tonumu karakterlere göre uyarlıyorum.”

Ö9: “Sınıfta kitaptan okuyarak. Her karakteri ayrı seslendiriyorum. Sesimi yükseltmem alçaltmam gereken durumlar oluyor bazen daha alçak sesle bazen daha yüksek sesle okuyorum.”

Ö2: “Yani sürekli aynı yöntemle okumuyorum, minderlerimiz var hikâye odasına dediğim de her çocuk bir mindere oturuyor, bende ortaya herkesin göreceği yere, kitabımızı koyup onların da resimleri görmesini sağlayarak, hikâyeyi ben okuyorum”

Ö12: “...çember seklini alıyoruz ben okuyacağım hikâye ile ilgili materyalleri her çocuğun net olarak görebileceği bir yere koyuyorum. Hikâyeyi okumaya başlıyorum okurken karakterleri ya da hikâye ile ilgili önemli şeyleri mutlaka kitaptan elimle gösteriyorum.”

Ö14: “Çocukları oval şekilde bazen sandalyeye bazen yere oturtuyor ve hepsinin göreceği bir yerde okumaya çalışıyorum.”

Bu görüşlerden de anlaşılacağı üzere, bazı öğretmenler hikâyelerden yararlanırken diğer yöntemlerden ziyade anlatım ve okuma yöntemini tercih etmektedirler. Dolayısıyla böyle bir eğitim anlayışında öğretmenler anlatıcı oldukları için aktif, dinleyenler ise pasif durumda kalmaktadırlar. Böyle bir durumda öğrencilerin sıkılmaları ve motivasyon kaybına uğramaları da muhtemeldir. Dolayısıyla, hikâyenin hızlı, mekanik ve kuru bir şekilde öğretmen tarafından anlatılması hikâyeden alınacak olan verimi de düşürecektir (Korkmaz, 2020, 127). Bu bağlamda öğretmenlerin hikâyelerin sunumlarında öğrencilerin etkin katılımını sağlayacak aktif yöntem ve tekniklere yer vermeleri, onlara yeni ve farklı yaşantılar geçirtmeleri faydalı olacaktır. Bütün bu değerlendirmeler bağlamında söz konusu öğretmenlerin hikâyelerden yararlanma teknikleri konusunda birtakım eksikliklerinin olduğu da ifade edilebilir.

6.4.3. Uygulama Esnasında Yararlanılan Araç ve Materyaller

Araştırmaya katılan öğretmenlere hikâye sunumunda hangi araç ve materyallerden yararlandıkları da sorulmuştur. Onların bu soruya verdikleri cevaplar analiz edildiğinde şu araç ve materyalleri ifade ettikleri görülmüştür:

| Yararlanılan Araç ve Materyaller | Sayı* |
|----------------------------------|-----------|
| Kukla | 6 |
| Hikâye Kartları-Resimler | 4 |
| Sunum-Slayt-Projeksiyon | 3 |
| Hikâye Kitapları | 3 |
| Oyuncaklar | 2 |
| Pazen Tahta | 1 |
| Kullanmıyorum | 1 |
| Toplam | 21 |

* Her katılımcı birden fazla cevap verdiği için toplam sayısı görüşülen kişi sayısından fazla çıkmaktadır.

Tabloda görüldüğü üzere, öğretmenlerin kukla, hikâye kartları-resimler, sunum/slayt, projeksiyon, hikâye kitapları ve çeşitli oyuncaklar gibi araç ve materyalleri kullandıklarını söyledikleri görülmektedir. Öğretmenlerin bu konuda dile getirdiği bazı görüşler şöyledir:

Ö1: “Kukla, projeksiyon”

Ö2: “Hikâye kartları, kuklalar, projeksiyon, hikâye kitabı”

Ö3: “Kuklalar, resimler, videolar.”

Ö11: “Kuklalar kullanıyorum keçeden hikâye yelekleri var onları kullanıyorum. Hikâye ile ilgili malzemeleri cebime koyuyorum hikâye anlatırken cebimden çıkarıyorum. Örneğin at var at materyalini cebimden çıkarıyorum, civciv var onu çıkarıyorum gibi”.

Ö7: “Hikâye kitabı, pazen tahta, kukla, hikâye kartları”

Ö12: “Materyalden kastım ise hikâye de kullanılabilen oyuncak, parmak kuklalar”

Ö10: “Hz. Yunus ile ilgili balık yaptık mesela. Poşet dosyalar var. Poşet dosyaların kenarlarındaki beyaz kısmı kestik. Balık boyadılar. Balığı kestik, krapon kâğıtları verdim. Onu da büzüştürüp poşet dosyanın içine koyduk. Hz. Yunus’un balinası oldu. Hz. Nuh’u konuşurken bir tepsiye bir kısmına toprak ve bir kısmına mavi poşetten denizi yaptık ve gemi yaptık kâğıttan ve etkinliğimizi tamamladık.”

Ö4: “Parmak ve el kuklaları, oyuncaklar”

Ö7: “Bazen de bu sunumu pazen tahta kullanarak...”

Ö2: “Bazen hikâyeyi seslendiren bazı hocalardan projeksiyona yansıtıyorum. Bazen kendim slayt hazırlıyorum. Kitaplardan resim çekerek veya uygun resimler bularak fon müziğiyle o slaytı okuyorum.”

Ö9: “Slayt şeklinde, sınıfta kitaptan okuyarak. Her karakteri ayrı seslendiriyorum.”

Ö6: “Çoğu zaman materyal kullanmıyorum.”

Gerek tablodaki bulgular gerekse yukarıdaki görüşler incelendiğinde, kullanılan materyaller arasında kuklanın öne çıktığı görülmektedir. Bunu resimler ve hikâye kartları takip etmektedir. Öğreticilere bunun sebebi sorulmuş onlar hizmet-içi eğitimde kuklalarla hikâye okumaya dair eğitim aldıklarını ifade etmişlerdir. Tabloda dikkat çeken bir diğer bulgu ise okunan hikâyelerin öğrenciler tarafından somutlaştırılabilmesi için hikâye kartlarına, resimlere, sunum ve slaytlara yer verilmesidir. Yine bir öğretici de pazen tahtaları kullandığını ifade etmiştir. Bu görüşlerden anlaşılacağı üzere, söz konusu öğreticilerin hikâye sunumlarını daha etkili kılmak için kendilerince önemli gördükleri bir takım araç ve materyallerden yararlanmaya çalıştıkları söylenebilir. Öğreticilerin hikâye sunumu sırasında materyaller kullanması öğrencilerin dikkatini canlı tutması noktasında destek sağlamaktadır. Bu materyaller kuklalar, slaytlar, resimler, videolar, pazen tahta, oyuncaklar ya da öğreticinin kendi oluşturduğu bir materyal olabilir. Derslerde kullanılan materyaller öğrenmenin kalıcı izli olmasına olanak tanır. Bir öğrenme etkinliği ne kadar çok duyu organına hitap ederse öğrenme o derece kalıcı olmaktadır (Kaya, 2006, Korkmaz, 2019). Bu anlamda söz konusu öğreticilerin belli bir farkındalığa sahip oldukları söylenebilir. Bununla birlikte, “Ö6: “Çoğu zaman materyal kullanmıyorum.” şeklinde görüş beyan eden ve derslerinde hikâyeleri okuduğunu ya da anlattığını söyleyen öğreticilerin olması bu konuda birtakım eksikliklerin olduğunu da göstermektedir. Çalışmanın genelinden de anlaşılacağı üzere, öğreticilere verilen uygulamalı hizmet içi eğitimler olumlu sonuç vermektedir. Dolayısıyla, değer eğitiminde materyal kullanımına dair uygulamalı hizmet içi eğitimlerinin artırılmasının bu konuda yaşanan sorunların çözümüne katkı sunacağı da savunulabilir.

6.4.4. Uygulama Esnasında Karşılaşılan Sorunlar

4-6 yaş Kur’an Kursu öğreticileri ile yapılan görüşmelerde öğreticilere “Hikâye sunumunda hangi sorunlarla karşılaşıyorsunuz?” sorusu yöneltilmiş ve öğreticilerden alınan cevaplar analiz

edildiğinde bunların; a) kitaplardan kaynaklanan sorunlar, b) öğretici yeterliliklerinden kaynaklanan sorunlar, c) öğrencilerden kaynaklanan sorunlar şeklinde belli temalardan oluştuğu anlaşılmıştır. Bu temalar ve görüşler aşağıda verilmiştir:

a) Kitaplardan kaynaklanan sorunlar:

Ö1: "Kullanılan dil bazen çok seviyeye uygun olmuyor."

Ö2: "...Değerler eğitimi ile alakalı bazı yazılmış hikâyeler çocukların algılama düzeyinin üstünde oluyor. Bunu biz sadeleştirmeye çalışıyoruz. Hikâye orta veya sonlarında kullanılan bazı ayetler her çocuk için aynı anlamı ifade etmiyor, güzel bir iş yapalım derken bazen sıkıntılı bir sürece neden olabiliyoruz. Okul öncesi dönemde değerler eğitimi ile alakalı hikâye seçimin de (sınıflarımızda yaş grupları farklı olduğu için) yaş gruplarının farklı olması göz önüne alınarak hikâye yazımı yapılmalı. Aynı hikâye ama farklı çocuk..."

Ö3: "En büyük sorun hikâyenin uzun olması ve çocuğun algısına, anlama seviyesine uygun olmaması."

Ö6: "Görseli güçlü olmayan hikâyelerde dinlemek istemiyorlar."

Ö7: "Ders kitabımızdaki hikâyeler yeterli değil. Konu bütünlüğü yok, giriş gelişme sonuç yok. Verilecek değer ben buradayım diye bağırıyor sıkıcı olabiliyor. Bunları zenginleştirmek bize düşüyor çoğu zaman eklemeler çıkarmalar yapıyorum ya da daha fazla materyal kullanıyorum. İlk başladığım yıl Diyanette bir şey bulmak zordu bir çaba olduğu için zamanla çok daha iyi olacağını düşünüyorum. Diyanet değer eğitimini mesaj kaygısı içerisinde veriyor. Ben değer eğitimi anlatmak için yazılan kitaplardan çok, her yasta okunan çocuk edebiyatı tadını veren kitapların da diyanet yayınlarında olmasını isterim. Belki zamanla bunları da görürüz."

Ö5: "Diyanetin öğretici ve etkinlik kitabının içeriğinin tekrar güncellenmesi gerektiğini düşünüyorum 4 yaş ve 5 yaş olarak ayrılması gerekiyor biz bunları çalışmaya katılacak olan hoca hanımlara da ilettik ne zaman adım atılır bilemem tabi. Ayrıca hikâyeler çoğunluğun yaş grubuna göre uzun gelebiliyor, daha çok görsel ile desteklenmesi gerekiyor."

Ö8: "Diyanetin hikâyelerinde karakterler çok gerçekçi. Hayal dünyasına hitap etmiyor illa insan olacak diye bir şey yok. Hikâyelerde Diyanette maalesef öyle, Diyanet fabl yöntemine de geçmeli."

Ö13: "Çok güzel, severek ve beğenerek istifade ettiğim hikâyeler var, etkinlik uyarlamasına uygun yaşlarına hitap eden. Ancak az önce söylediğim gibi yaş seviyelerine uymayanlar da mevcut. Belki bu açıdan bir düzenlemede bulunabilir, bir de her sene komple içerik değiştirmek mümkün değil tabi ki ama üç yıl veya iki yıl üst üste gelen öğrencilerimiz olduğu için her sene yeni hikâyeler eklenebilir."

Ö9: "Diyanetin hikâyeleri güzel, çocuklar için akılda kalıcı, uzun değil genelde 1 sayfa şeklinde, fazla sıkılmıyor çocuklar. Sadece bazen mesajı verirken konuyu biraz uzatıyorlar bu da çocuklardan yana konunun dağılmasına sebep olabiliyor."

Bu görüşler incelendiğinde, öğreticilerin öğretici kitaplarında yer alan hikâyeleri çeşitli açılardan eleştirdikleri ve bunlarda, dilin ağır olması, çocukların algılama seviyesine uygun olmaması, metin uzunlukları, verilecek değerlerin doğru verilmemesi, karakterlerin uygun seçilmemesi, görsellerin yetersiz olması, hayal dünyasına hitap etmemesi vb. sorunlar gördükleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu bulgular söz konusu kitaplarla ilgili çalışma yapacak yetkililer için de anlamlı ipuçları içermektedir.

Hikâye ile eğitim sürecinde karşılaşılan bir başka sorun ise öğreticilerden kaynaklanmaktadır. Buna ilişkin bulgular aşağıda verilmiştir.

b) Öğreticilerle ilgili sorunlar:

Ö7: “Teknoloji kullanımı fazla olan çocukların dikkatini çekmek noktasında yetersiz kalmak”,

Ö11: “...Bazen çocuklara önce oyun oynatıp yorulmalarını sağlayıp sonra hikâye okuyorum ki yorgun bir şekilde enerjilerini atmış halde hikâyeyi dinlesinler istiyorum.”

Ö12: “Öğrencilerden biri dahi kitap okunmasına hazır değil ise o okuma kafadan gitmiş oluyor o sebeple hepsinin hikâye dinlemeye mutlaka hazır olması gerekiyor. Aksi takdirde o okuma o gün yapılamıyor.”

Ö7: “Mutlaka oyun ya da hareketli bir etkinliği hikâye zamanı ile birleştiriyorum. Dinleme çalışmalarını günün yorgun zamanlarına ya da kriz anlarına (yemek saati vs.) denk getirmemeye çalışıyorum.”

Öğreticiler tarafından dile getirilen sorunlar incelendiğinde bunların temelde öğretici yeterliklerine dair önemli ipuçları sağlayan bulgular ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin bir öğretici öğrencinin dikkatini çekememekten yakınırken, diğeri çocukların normal zamanda hikâye dinlemedikleri için önce onları yorup, sonra hikâye okuma saatine geçtiğini ifade etmektedir. Diğer görüşler de benzer anlamlara sahiptir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, bazı öğretmenler hikâyeleri okuma ve anlatma merkezli sunmakta, öğrencilerden sessiz ve pasif bir şekilde bunları dinlemelerini istemektedirler. Yorucu bir etkinlik sonrası her ne kadar sessiz bir şekilde hikâyeyi dinleseler de çocukların hikâyeyi anlaması, hikâyedeki modeller ile özdeşim kurması, olay örgüsünü yaşamları ile birleştirebilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Bu şekilde istenilen verime ulaşmak zorlaşmaktadır. Doğal olarak oyun çağına olan ve aynı zamanda teknoloji ile çok fazla zaman geçiren çocuklar için öğretici tarafından okunan bir hikâye çok da cazip gelmemektedir. Bu noktada öğretmenlerin yeterliliklerinin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim 4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin eğitim öğretim yeterliliklerine dair yapılan bir çalışmada öğretmenlerin en fazla yetersizlik yaşadıkları konuların öğrenci merkezli öğretim yöntem ve tekniklerini bilememe, çocukları motive edememe, sınıf yönetimini sağlayamama, çocuklarla etkili iletişim kuramama gibi konular olduğu ortaya çıkmıştır (Korkmaz, 2020). Bu veriler öğretmenlerin hikâye sunumunda karşılaştıkları sorunların nedenleri hakkında da ipuçları sunmaktadır.

Öğreticilere göre, hikâyelerden yararlanırken yaşanan sorunlardan bir diğeri de öğrencilerle ilgilidir. Buna ilişkin görüşler aşağıda verilmiştir:

c) Öğrenciler ile ilgili sorunlar:

Ö4: “Çocukların dikkat sürelerinin azlığı.”

Ö6: “Kalabalık gruplarda dikkatlerini toplamak zor oluyor ve çok çabuk sıkılıyorlar”

Ö12: “Aileler tarafından kitap okuma alışkanlığı kazandırılmamış çocuklara kitap okuma hususunda genellikle zorlanmalar yaşanıyor. Yaş itibariyle hikâyeyi dinleme süreleri 5-6 dk. Sonra sona eriyor, dikkatleri dağılıyor.”

Ö11: “4-6 yaş çocuğuna hikâye anlatmak çok zor. Yerinde duran bir çocuk değil seni dinliyor, ama bir oraya gidiyor bir buraya gidiyor, ama bazen arkadaşlarının dikkatinin dağılmasına da sebep oluyor bazı çocuklar çok hareketli ve yerinde duramıyor. Bu beni zorluyor.”

Öğreticilere göre hikâye sunumunda karşılaşılan sorunlardan bir diğeri öğrencilerin okul öncesi dönemde bulunmalarından dolayı dikkat sürelerinin az olması ve hikâye sunumu esnasında çok çabuk sıkılmalarıdır. Bu sorun başka araştırmalarda da ifade edilmiştir. Aslında bu durum öğrencilerden kaynaklanmamakta, tam aksine öğretmenlerin anlatım, drama, soru cevap, eğitsel oyun, okul öncesi eğitim etkinlikleri gibi öğretim yöntemlerinde ve sınıf yönetimi konularında yeterlilik sorunlarının olmasından kaynaklanmaktadır (Korkmaz, 2020, 251). Dolayısıyla, sadece öğretmen anlatımına dayalı olan, kitap merkezli bir hikâye kullanımı çocuklarda dikkatlerin çabuk dağılmasına ve sıkılmaya sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu yaş aralığındaki çocuklardan bir yetişkin gibi sessizce oturup, bir hikâyeyi dinlemesini beklemek gelişim özelliklerine ters düşmektedir (Santrock, 2019, 211).

6.4.5. Hikâye Kullanımını Değerlendirme

Son olarak, araştırmaya katılan öğretmenlere hikâyelerden sonra değerlendirme etkinlikleri yapıp yapmadıkları sorulmuştur. Onların bu konuda dile getirdikleri görüşler şöyledir:

Ö1: “Hikâye sonrasında üzerinde konuşuyoruz. Bazen soru soruyorum bazen sen olsaydın? diyerek farklı nasıl olabilir? diye yönlendirmeler yapıyorum.”

Ö6: “Hikâye sonunda hikâye değerlendirmesi yapıyor üzerine sohbet ediyoruz.”

Ö7: “Hikâye bittiğinde ise mutlaka okuduğunu anlama çalışmaları yapıyorum.”

Ö14: Bitiminde her öğrenciye sorular yöneliyorum anlayıp anlamadıklarını kavramak için.”

Ö14: “Hikâyeden sonra hikâyede geçen bir kahramanla ilgili etkinlik yapabiliyoruz. Örneğin; hikâyede bir papağan varsa bir papağan etkinliği yaptırıyorum.”

Öğreticilerin ifadelerine göre bazı öğretmenlerin hikâye sunumu sonrasında birtakım etkinliklere yer verdikleri söylenebilir. Onlar, öğrencilerin hikâyeyi anlayıp anlamadıkları, önemli olay ya da kahramanı tanıyıp tanımadıkları konusunda sorular sormaktadırlar. Bu bağlamda söz

konusu etkinliklerin önemli olduğu ve bu etkinlikleri yapan öğretmenlerin hikâyelerden yararlanırken, değerlendirme işlemine de önem verdikleri söylenebilir. Elbette, hikâye bittikten sonra değerlendirme etkinliklerine yer vermek, çocukların hikâyeyi anlayıp anlamadıklarına dair etkinlikler yapmak hikâyenin anlamlandırması, değer ve duyguların fark edilmesi, hikâyede geçenlerle gündelik hayatın bağının kurulması ve kalıcı öğrenmelerin sağlanması açısından önemlidir. Tabii burada sorulan soruların ya da yapılan etkinliklerin çocukların zihin ve duyu dünyasını geliştirici nitelikte olması gerekmektedir (Işıkoğlu Erdoğan- Akay, 2015, 36). 4-6 yaş Kur'an Kursları öğretim programında "Çocukların hayal güçleri, keşfedici ve eleştirel düşünme becerileri, iletişim kurma, duyu ve düşüncelerini ifade edici davranışları geliştirilmelidir" ve "Çocukların kendilerinin ve başkalarının duygularını fark etmesi, tanınması ve duygularını uygun şekilde ifade etmeleri desteklenmelidir" (DİB, 2021, 9) ifadeleri yer almaktadır. Bu anlamda öğretmenlerin bahsedilen amaca hizmet edecek etkinlik ve materyallerden yararlanmaları faydalı olacaktır.

Sonuç olarak, öğretmenlerin hikâyelerin değerlendirilmesine dair birtakım etkinlikler yaptıkları ve bu etkinliklerin hikâyedeki olguları, kahramanları, olayları fark ettirme, empati kurdurma gibi amaçlar taşıdığı söylenebilir. Öğreticilerin hikâye kullanım süreçlerine ilişkin daha sağlıklı veriler elde etmek için elbette gözlemler de yapılabilir. Bu çalışmaların bulguları ile gözlemler arasında karşılaştırmalar yapılarak bu konudaki gerçek durum daha net ortaya çıkarılabilir.

Sonuç ve Öneriler

4-6 Yaş Kur'an kurslarında görev yapmakta olan öğretmenlerin değer eğitiminde hikâyelerden yararlanma durumlarını konu edinen bu araştırmadan elde edilen sonuçlar ana hatlarıyla şu şekilde ifade edilebilir:

Araştırmaya katılan öğretmenler hikâyelerin değer eğitimine sağlayacağı katkılar konusunda belli bir farkındalığa sahiptirler. Öğreticiler değer eğitiminde kullanılan hikâyelerin öğrencilerin hayal gücünü geliştirdiğini, merak duygusunu artırdığını, öğrenmeyi kolaylaştırdığını, gerçek yaşamla bağ kurmaya imkân tanıdığını, kalıcı öğrenmeyi gerçekleştirdiğini ifade etmişlerdir. Bu anlamda öğretmenler değer eğitiminde hikâye kullanımı konusunda olumlu kanaatler taşımaktadırlar.

Değer eğitiminde kullanılacak olan hikâyelerin seçiminde dikkat edilecek hususlar konusunda öğretmenlerin "öğrenciye görelilik ilkesi" kapsamına girecek ifadeleri öne çıkardıkları görülmüştür. Bu bağlamda katılımcılar hikâyelerin kısa ve resimli olması, dilinin sade olması, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına cevap vermesi gibi hususlara da dikkat ettiklerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte katılımcıların hikâye seçiminde amaca uygunluk, muhtevaya katkı sağlama, olumsuz örtük mesajlardan arınık olma gibi hususların yeterince farkında olmadıkları anlaşılmıştır. Dolayısıyla onların hikâye seçimi konusunda birtakım yetersizliklerinin olduğu savunulabilir.

Değer öğretiminde kullanılan hikâyelerin temin edildiği kaynaklarla ilgili olarak, öğretmenlerin DİB yayınlarını ve öğretici kitaplarını öne çıkardıkları görülmüştür. Bununla birlikte bazı öğretmenlerin DİB yayınlarını yeterli bulmadıkları, çeşitli kişi, kurum ve sosyal medya gibi başka kaynaklardan da hikâye temin ettikleri anlaşılmıştır. Bu bağlamda Diyanet yayınları bazı öğretmenler tarafından yetersiz bulunmakta ve bu öğretmenler farklı arayışlar içine girmektedirler. Bu çerçevede hikâye seçimi konusunda belli bir yetkinlik sahibi olmayan öğretmenlerin derslerine getirecekleri hikâyeler konusunda eğitilmeleri faydalı olacaktır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğu hikâye ile ders işlemeye başlamadan önce hazırlık yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu çerçevede onlar hikâye kitabına göz atma, slayt hazırlama, resim bulma vb. şeklinde hazırlıklar yaptıklarını söylemişlerdir. Öte yandan hikâye ile öğretim için amaç ve kazanım belirleme, hikâyenin etkili olabilmesi için yöntem ve tekniğe karar verme gibi etkinliklerden söz edilmediği görülmüştür. Bu bağlamda öğretmenlerin hikâye ile ders işlemek için ön hazırlığın önemini farkında oldukları, bununla birlikte bu hazırlığın niteliği konusunda eksikliklerinin olduğu düşünülmektedir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerden bazıları hikâye kullanımı esnasında, öğrencilerin dikkatini toplamak ve hikâye dinlemeye hazırlamak amacıyla sorulara, tekerlemelere, bilmecelelere, şarkılara yer verdiklerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte onların, öğretime giriş etkinlikleri arasında yer alan güdüleme, hedeften haberdar etme ve ön bilgileri hatırlatma gibi etkinliklere değinmedikleri görülmüştür.

Öğretmenlerin önemli bir kısmının hikâye sunumu sırasında, öğretmen merkezli bir yol takip ederek, hikâyeleri okudukları ya da anlattıkları anlaşılmaktadır. Bazı öğretmenlerin ise hikâyeleri dramalaştırdıkları, bazılarının da görsel sunum tekniklerinden yararlandıkları ifade edilmiştir. Bu bağlamda bazı öğretmenlerin öğrenci merkezli, aktif eğitim yöntemleri konusunda yetersizliklerinin olduğu da savunulabilir.

Öğretmenlerin hikâye sunumu esnasında kitap, kukla, hikâye kartları, slayt, pazen tahta araç ve gibi materyallere yer verdikleri ifade edilmiştir. Dolayısıyla, hikâyeleri kitaptan anlatsalar bile bazı öğretmenlerin bu anlatımı daha bir somutlaştırmak için, resim, kukla, slayt gibi araçlardan da yararlandıkları anlaşılmaktadır. Bu anlamda öğretmenlerin araç ve materyal kullanımı konusunda belli bir gayret içinde oldukları söylenebilir.

Bazı öğretmenler hikâye sunumu sırasında öğrencilerinin sıkıldıklarını ifade etmişlerdir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla, öğretmen merkezli ve salt taktir yöntemiyle, hikâye sunumu gerçekleştiren öğretmenlerin derslerinde sorunlar yaşanmaktadır. Öğretmenlerin bu sorunlara nasıl çözüm buldukları noktasındaki görüşleri incelendiğinde ise bunların daha çok sınıfı susturarak ya da onları yorarak anlatmaya devam etmek gibi, etkili sınıf yönetimi ilkeleri ile bağdaşmayan çözümler olduğu söylenebilir.

Hikâyelerle öğretim esnasında karşılaşılan sorunlar ya da yetersizliklerle ilgili olarak, öğretmenlerin bazılarının DİB'in hazırladığı hikâyeleri, öğrenci seviyesine uygunluk, dil, görsellik

bakımından yetersiz buldukları, bazı öğretmenlerin hikâye öğretimi konusuna kendi yetersizliklerine dikkat çektikleri, bazı öğretmenlerin ise öğrencilerin dikkat sürelerinin kısa oluşu ve çok hareketli olmaları gibi hususları öne çıkardıkları görülmüştür. Hikâyelerle gerçekleştirilen derslerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak ise bazı öğretmenlerin hikâye hakkında sorular sorarak değerlendirme yaptıkları ifade edilmiştir.

Yukarıda dile getirilen sonuçlar bağlamında şu önerilerde bulunulabilir:

Öncelikle, Diyanet İşleri Başkanlığının hazırlamış olduğu kitaplardaki hikâyeler amaca uygunluk, gelişim özelliklerine uygunluk, biçimsel ve görsel açıdan yeterlilik bakımından uzmanlarca incelenmeli ve sahadaki öğretmenlerden toplanacak bilgiler ve öneriler doğrultusunda bunlar değiştirilmeli ya da yenilenmelidir. Bu bağlamda 4-6 yaş Kur'an kursu eğitim programında yer alan değerleri konu edinen, destekleyici müstakil hikâye kitapları da hazırlanabilir.

Öğreticiler alışıla gelen öğretmen merkezli, takrire dayalı öğretim yerine, öğrencilerin aktif katılımını esas alan, eleştirel düşünme, yaratıcı düşünme gibi üst düzey beceriler kazandıran, yeni yöntem, teknik ve materyalleri deneyebilirler. Bu çerçevede onlar 4-6 yaş çocuklarının dikkat süreleri ve gelişim özellikleri dikkate alan, örnek olay, tartışma, bilgisayar destekli öğretim, senaryo ile öğretim yöntemi, rol oynamama/drama, soru cevap yöntemi, beyin fırtınası tekniği, eğitsel oyunlar gibi yöntem ve tekniklere de yer verebilirler. Yine öğretmenler hikâye sunumu esnasında, öğrencilerin el becerilerini geliştirmeye yönelik kesme-boyama gibi etkinliklere de yer verebilirler.

Araştırmadan çıkan önemli bir sonuçta öğretmenlerin hikâye ile öğretim konusunda belli bir farkındalık düzeyine sahip oldukları, ancak bunların seçiminde ve etkin kullanımında birtakım yetersizlikler yaşadıklarıdır. İşte bu bağlamda sahada görev yapan öğretmenler, küçük gruplar halinde, yukarıda sözü edilen konularda uygulamalı hizmet içi eğitimlere tabi tutulabilirler. Öte yandan 4-6 yaş Kur'an kursları için öğretici kaynağı olarak görülen İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerine erken çocukluk dönemine dair dersler konulabilir. Ayrıca onlar için 4-6 Kur'an kurslarında staj imkânları geliştirilebilir.

Kaynakça

Acur, Elif. *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Aydın, Mehmet Zeki-Gürler Akyol, Şebnem. *Okulda Değerler Eğitimi, Yöntemler- Etkinlikler- Kaynaklar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.

Bayka, Hatice. *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Cihandede, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

- DİB. Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2021.
- DİB. Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- DİB. Diyanet İşleri Başkanlığı. *2021 Faaliyet Raporu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.
- Diler, Ramazan. "4-6 Yaş Kur'ân Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz) *Eskiye*,41 (Eylül 2020), 623-652. <https://doi.org/10.37697/eskiye.734877>
- Dinçer, Betül. *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İşikoğlu Erdoğan, Nesrin – Akay, Belkıs. "Okul Öncesi Eğitimde Hikâye Okuma ve Öğretmen Sorularının İncelenmesi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 36 (2015), 34-46.
- Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocuklarının Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2019.
- Karaca, Ayşe Sevd. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'ân Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kasapoğlu, Hülya. "Okulda Değer Eğitimi ve Hikâyeler", *Millî Eğitim*, 198 Bahar (2013), 97-109.
- Kaya, Mevlüt– Taşkın, Osman. "Okulda Değerler Eğitimi". *Teoriden Pratiğe Değerler Eğitimi*. ed. M. Köylü. 131-157. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri*. Ankara: Türkiye Dinayet Vakfı Yayınları, 2012.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Korkmaz, Mehmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 53 (2020), 237-261.
- MEB, Temel Eğitim Genel Müdürlüğü Okul Öncesi Eğitim Programı, Ankara, 2013.
- Okumuşlar, Muhittin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,21 / 21 (Ekim 2006), 237-252.
- Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Santrock, John W. "İlk Çocuklukta Fiziksel ve Bilişsel Gelişim". çev. Tülin Şener Kılınç. *Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi*. ed. Galip Yüksel. 208-240. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.

- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Tosun, Cemal – Çapcıoğlu, Fatma. "4-6 yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2016), 705-720.
- Turan, Fethi – Ulutaş, İlkay. "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarındaki Resimli Öykü Kitaplarının Özellikleri ile Öğretmenlerin Bu Kitapları Kullanma Durumlarının İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2016), 21-45.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4 - 6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yıkılmış Salman Meral. "Nitel Araştırmalarda E-görüşme Tekniği" *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22/1 (Haziran 2020), 183-197.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yurtseven, Lütfiye- Kurt, Gökçe. "Okul Öncesi Eğitimin ve Annelerin Hikâye Kitabı Okumasının Çocukların Sosyal Beceri Gelişimi İle İlişkisi". *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 37/2(2013), 99-119.

Mevlânâ Metafiziğinde Akıl
(Intellect in Rûmî's Metaphysics)

Fevzi YİĞİT

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
İslam Felsefesi Anabilim Dalı Department of Islamic Philosophy
Sivas | Türkiye Sivas | Türkiye
fevziyigit58m@hotmail.com ORCID: 0000-0001-9420-5186

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 28/Eylül/2022 Received | 28/September/2022
Kabul Tarihi | 08/Aralık/2022 Accepted | 08/December/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

Atıf | Cite as:

YİĞİT, Fevzi. "Mevlânâ Metafiziğinde Akıl [Intellect in Rûmî's Metaphysics]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 683-702.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1181353>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Intellect in Rūmī's Metaphysics

Abstract: This article aims to point out a common understanding that we think it is wrong about Rūmī's views on intellect. According to this misconception, Rūmī sees intellect as inadequate in metaphysical matters. It can be said that this misunderstanding arises from four reasons: The first is the confusion caused by his expressions that praise and ostensibly criticize intellect at the same time. However, with a careful reading, it is possible to reach the conclusion that Rūmī did not really criticize the intellect. Because, it should be said that if Rūmī criticize it, he will contradict himself first. Because the thoughts he put forward are, in a way, the product of the intellect. The second, more important reason, is based on the commentators' inability to adequately understand the gradual/tashkikī structure of the mind. According to this, there is another level above each level of intelligence, and the lower minds must be connected to the higher minds and be inspired by them. For this reason, people follow experts in the field in which they are not experts. For example, a patient goes to the doctor for treatment. Based on this and similar narratives of Rūmī, commentators have concluded that he sees intellect as something that is absolutely inadequate. However, it should be said that in cases where Rūmī externally vilifies the mind, he denounces the fact that the minds at the lower level of existence are not subject to the higher minds. The third reason is based on the interpretation of the commentators that reason and love are contradictory to each other. However, Rūmī introduces the most powerful and superior state of mind as love, which means that the particular mind (the self) sacrifices itself to God. Because, as long as the particular mind, which can be expressed as self-consciousness, remains in duality and separation, it is not possible for a person to fully attain knowledge, peace, comfort and perfection. Then, in order for this to happen, the mind must become conscious of what false multiplicity, temporary separation, and true perfection are. This is the state of consciousness - at least epistemologically - the very essence of love, the pinnacle of reason, and the realization of unity in existence. The fourth reason is that it cannot be seen that man is mistaken, not the mind, since man is a composite being. That is to say, man, as a composite entity, consists of many powers such as mind, soul, intelligence, body, delusion, lust and fear. Generally, it is seen that people prefer pleasures and benefits that they reach with reason. For this reason, Rūmī does not condemn the mind itself, but the human being. Otherwise, there is no higher existence than reason in terms of ontological and epistemology, and it is not possible for him to be wrong. Among the types of reasoning, Rūmī uses analogy method mostly. It should be said that his basic distinction about the mind is the distinction between universal and particular mind. He uses the universal mind in the sense of absolute intellect. He regards particular intellect as a reflection, a relative aspect, a kind of manifestation and manifestation of the universal mind. He does not call a mind that is not subject to higher minds. In this case, pride, arrogance, ignorance and selfishness will prevail. Rūmī states that delusion is the opposite of reason. He also talks about a false mind resembling a mind, which is the sophistry ego who cheats and deceives. Rūmī equates the mind with the angel. He introduces the prophets, especially the Prophet Muhammad, and the imam of the time/Mahdī as the universal mind. In addition, miracles are the perfection of the soul and its transformation into mind and angel. In short, the most important quality of the mind is that it can perceive the objective world and determine its own position and degree there. In fact, metaphysical knowledge can be considered as a product of this determination. In that case, contrary to popular belief, it is understood that the mind is sufficient and competent in the metaphysical realm in an absolute sense. It can be said that love, which is the peak of the mind and the last point of its competence, is the realization of the unity of existence and reaching annihilation.

Keywords: Islamic Philosophy, Metaphysics, Intellect, Intelligence, Rūmī.

Mevlânâ Metafizikinde Akıl

Öz: Bu makale, Mevlânâ'nın akıl hakkındaki görüşleriyle ilgili yanlış olduğunu düşündüğümüz yaygın bir anlayışa işaret etmeyi amaçlamaktadır. Bu yanlış anlayışa göre Mevlânâ, akli metafizik konularda yetersiz görmektedir. Bu yanlış anlayışın dört sebepten kaynaklandığı söylenebilir: Birincisi onun akli öven ve zahiren yeren anlatımlarının neden olduğu kafa karışıklığıdır. Oysaki dikkatli ve özenli bir okumayla Mevlânâ'nın akli gerçek anlamda yermediği sonucuna ulaşmak mümkündür. Çünkü Mevlânâ'nın akli yermesi durumunda öncelikle kendisiyle çelişeceğini söylemek gerekir. Zira onun ortaya koyduğu düşünceler de bir bakıma aklın ürünüdür. Daha önemli olan ikinci sebep, yorumcuların aklın dereceli/teşkiki yapısını yeteri kadar anlayamamasına dayanır. Buna göre her bir akıl seviyesinin üstünde başka bir seviye yer almakta olup aşağı seviyede yer alan akılların üst akıllara bağlanıp onlardan feyizlenmesi gerekir. Bu sebeple insanlar uzman olmadıkları alanlarda o alanlardaki uzmanlara uymak durumundadır. Örneğin hastalar tedavi için doktora giderler. Mevlânâ'nın bu ve benzeri anlatılarından hareketle yorumcular sanki onun akli mutlak anlamda yetersiz bir şey olarak gördüğü sonucunu çıkartmışlardır. Oysaki Mevlânâ'nın zahiren akli yerdığı durumlarda aşağı varlık seviyesinde yer alan akılların üst akıllara tâbi olmaması durumunu yerdığı söylenmelidir. Üçüncü sebep yorumcuların akıl ile aşkın birbirlerine aykırı ve çelişik olduğu çıkarımına dayanır. Hâlbuki Mevlânâ, aklın en güçlü ve üstün halini aşk olarak tanıtmaktadır ki bu da cüz'î aklın (benliğin) kendini Tanrı'ya feda etmesi anlamına gelmektedir. Zira insanın benlik bilinci diye ifade edebilecek olan cüz'î akli, ikilik ve ayrılıkta kaldığı müddetçe insanın tam olarak bilgi, huzur, rahat ve kemale ermesi mümkün olamamaktadır. Şu hâlde bunun gerçekleşmesi için aklın sahte çokluğun, geçici ayrılığın ve gerçek yetkinliğin ne olduğunun bilincine ermesi gerekir. İşte bu bilinç hali -en azından epistemolojik olarak- aşkın ta kendisi, aklın zirvesi ve varlıkta birliğin gerçekleşme halidir. Dördüncü sebep insanın bileşik bir mevcut olması itibariyle aklın değil insanın yanıldığının görülememesidir. Şöyle ki insan, bileşik bir mevcut olarak akıl, nefis, zekâ, beden, vehim, şehvet ve korku gibi nice güçten oluşmaktadır. Genellikle insanın bunlarla ulaştığı zevk ve menfaatleri akla tercih ettiği görülmektedir. Bu sebeple Mevlânâ aklın kendisini değil insanı kınamaktadır yoksa ontolojik ve epistemolojik açıdan akıldan daha üstün bir mevcut olmadığı gibi onun yanılması da mümkün değildir. Mevlânâ, akıl yürütme çeşitleri içerisinde en çok benzetme yöntemini kullanır. Onun akla dair temel ayrımının küllî ve cüz'î akıl ayrımı olduğu söylenmelidir. O, küllî akli mutlak olarak akıl anlamında kullanır. Cüz'î akli ise küllî aklın bir yansıması, izâfî bir görünümü, bir tür tecelli ve zuhûru olarak kabul eder. O, üst seviyedeki akıllara tâbi olmayana akıl demez. Bu durumda insana gurur, kibir, cehalet ve bencillik hâkim olur. Mevlânâ vehmin aklın zıddı olduğunu dile getirir. Bir de akla benzeyen sahte bir akıldan bahseder ki bu, hile ve aldatmaca yapan safsatacı nefistir. Mevlânâ akıl ile meleği birbiriyle eşleştirir. Hz. Muhammed başta olmak üzere peygamberleri, zamanın imamını/Mehdi'yi küllî akıl olarak tanıtır. Ayrıca mucize ve keramet nefsin yetkinleşerek akla ve meleğe dönüşmesidir. Hâsılı aklın en önemli vasfı nesnel âlemi idrak edip orada kendi mevkii ve derecesini tayin edebilmesidir. Zaten metafizik bilgi bu tayinin bir ürünü sayılabilir. Şu hâlde sanılanın aksine mutlak anlamda aklın metafizik âlemde yeterli ve yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Denilebilir ki aklın zirvesi ve yetkinliğinin son noktası olan aşk, insanın varlığın birliğini idrak ederek fenaya ulaşmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Metafizik, Akıl, Zekâ, Mevlânâ.

Giriş

Bu makalede Mevlânâ metafiziğinde akıl konusu incelenecektir. Gayemiz konuyla ilgili olarak Mevlânâ'nın doğru anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Şöyle ki, Mevlânâ'nın akla çok büyük önem verdiği hatta bilinenin aksine onun güçlü bir akılcı olduğu söylenebilir. Bu noktada Mevlânâ'nın aklın metafizik âlemde yeterli olup olmadığıyla ilgili görüşü hakkında araştırmacıların ikiye bölündüğü görülür. Çoğunluğa göre akıl metafizik konularda yeterli bir idrake sahip değildir. Başka bir ifadeyle akıl duyular vasıtasıyla maddî âlemi idrak edip gerekli ve yeterli hükümleri verse de gaybî ve ilâhî âlem hakkında doğru yargılarda bulunamaz. Bu görüşte olanların aklı mantık, tecrübe, analiz ve senteze indirgedikleri ve aynı zamanda Mevlânâ'nın akli öven sözlerini ihmal ettikleri söylenebilir.¹ Diğer grup ise bunun tam aksini düşünmektedir. Onlara göre Mevlânâ baştan sona kadar akılcıdır. Örneğin Dînânî, âriflerin “aklı bilgi aracı olarak kabul etmediklerini veya aşkın/sevginin akla zıt olduğunu” düşündüklerini ileri sürmeyi, İslâm tarihinde ortaya çıkan büyük yanlışlardan birisi olarak gösterir. Oysaki âriflere göre akıl hem rasyonel bilgiyi hem de irfânî bilgiyi oluşturan asıl cevherdir. Gerçekte onlar bu cevherin kendisini değil, bir âlet mesabesinde olan ve kötüye kullanılabilen zekâyı eleştirirler. Onların bu eleştirisi özünde aklın aşağı seviyelerinin mutlaklaştırılmasını hedef alır.² Kuşpınar'a göre de akıl aşk için bir basamaktır.³

Mevlânâ büyük bir metafizikçidir lakin o, kendisini doğrudan felsefeye nispet etmez. Onun - gerek felsefî gerekse irfânî olsun- yeterince teknik terim kullanmaması, görüşlerinin düşünce tarihindeki izlerini tespit etmede güçlüğe neden olmaktadır. Bu duruma rağmen onun metafiziği İbn Sînâcî ve Yeni Eflatuncu öğeler içermektedir. Hatta o, *Mesnevî*'nin bir yerinde akılların Eflâtun gibi otoritelere uyması gerektiğini dile getirir.⁴ Mevlânâ metafiziği varlık yokluk, mutlak izâfî, zâhir bâtın, görünen görünmeyen, asıl tali ve mana sûret gibi temel ayrımlara dayanır. O, vahdet-i vücud düşüncesini savunur,⁵ akıl anlayışını bu görüşüne uygun olarak geliştirir. Onun metafiziğinde varlık kavramının epistemolojik açıdan karşılığı manadır. Manayı elde etmek ise aklın işidir.⁶

¹ Mehmet Demirci, “Mesnevî’de Akıl-Aşk Karşılaştırması”, 4. *Milli Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1989), 153; Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts), 18.

² Gulamhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *Felsefî ve İrfânî Söyleşiler*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020), 122, 155.

³ Bilal Kuşpınar, “Mevlânâ’da Akıl ve Aşk”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 7.

⁴ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990- 1991), 6/328.

⁵ Fevzi Yiğit, “Mevlânâ Metafiziğinde Varlık”, *12th International Conference on Culture and Civilization*, ed. Huseyin Mertol-Elif Ozdoglar (Azerbaycan: İksad, 2022), 216.

⁶ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fihî Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 91; İbrahim Emiroğlu, “Mevlânâ Celaleddin er-Rûmî’ye Göre Görünüşe ve Biçime Takılıp Kalma”, *Tabula Rasa* 1/3 (2001), 42.

1. Mevlânâ Metafizikinde Akıl Yeri

1.1. Akıl Tanımı

İkbal'e göre din ve tasavvuf duygusal olan ile başlamışsa da aklî ve metafiziksel olana ulaşmıştır.⁷ Buna göre Mevlânâ *Fîhi Mâ Fîh*'te akıl ancak eserleri vasıtasıyla görülebildiğini, insan ve akıl arasındaki aşırı yakınlık -hatta bir yönden aynılık- sebebiyle aklın idrak edilemediğini dile getirir. Mevcutlar akıl (ruh/can), nefis ve beden gibi cevherler yönünden farklı özelliklere sahip olsa da varlıkları itibarıyla hepsi birdir.⁸

Mevlânâ, akıl kelimesinin “bağ, sınır ve kayıt” kök anlamlarından hareketle bir tür zorunluluğa ulaşılacağını dile getirir.⁹ Akıl nefsin ayaklarını zorunlu olarak bağlayandır yoksa hakikati sınırlayan anlamında bir bağ değildir. Bu anlamda akıl insanı Tanrı'ya bağlar.¹⁰ Mevlânâ gerçek aklın karşısında yalancı bir aklın olduğunu söyler. Bu yalancı her şeyi aksiyle görür: Diriliği ölüm, ölümü dirilik sanır.¹¹ Yine gerçek akıl bir gemiye benzer ve hayat ummanı ancak onunla aşılabılır.¹²

Mevlânâ Eflâtuncu terminolojiyi kullanarak akli Tanrı'nın gölgesi olarak değerlendirir.¹³ O, Yeni Eflâtuncu¹⁴ sudûr fikrini ima eder biçimde görünür âlemin akıl âleminin bir ürünü olduğunu dile getirir.¹⁵ Akıl ontolojik açıdan Tanrı'dan zuhûr eden en ulvi varlıktır.¹⁶ Zuhûr, -sudûr gibi-Tanrı'nın âlemi bilmesi esasına göre yukarıdan aşağıya doğru -fiilden kuvve halinde olanlara doğru- gerçekleşir. İlk meydana gelen mevcut küllî akıldır. Küllî akıl bütün mümkünleri kendisinde bulundurur.¹⁷ Bu akıl nûr kavramıyla da karşılanabilir.¹⁸ Akıl bir cevherdir¹⁹ ve bu yüzden kendisi dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaz.²⁰ Beden ise akıl ve kalbe muhtaçtır ve bu ikisinin yeteneklerini barındırır. Yani beden akıl ve kalbin bir yansımasıdır.²¹

⁷ İkbal, *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 42.

⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Dîvân ve Kebîr*, Haz. Abdalbâkî Gölpinarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 4/187; Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 264.

⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/366.

¹⁰ Dînânî, *Felsefî ve İrfânî Söyleşiler*, 333.

¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/146.

¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/61.

¹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/171.

¹⁴ “Her mevcut aklın ürünüdür, akıllıdır, akıldan bir cüzdür. Onlardan her birini gördüğünde cüzü ve küllü görmüş olursun.” Plotinos, *Esülücyâ, Eflutin inde'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kum: İntişârâtü Bîdâr, 1977), 155.

¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/90.

¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/158.

¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/74.

¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Macâlis-i Sab'a*, çev. Abdalbâkî Gölpinarlı (Konya: Konya Turizm Derneği Yayını, 1965), 92.

¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/41.

²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/176.

²¹ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 220.

Mevlânâ filozofların faal akıl kavramını kullanmakta ve ayrıca her feleğin bir akılı olduğunu dile getirmektedir. Akıl ve melek birdir; aynı cinstendir ve aynı işi görürler. Hatta akıl meleğe nispetle daha soyut, latif ve üstündür.²²

Mevlânâ aklın üstünlüğünü ortaya koymak için şu kutsî hadisi bize aktarır: “Allah akılı yarattığı zaman ona “öne dön” dedi o da döndü. Sonra ona “arkaya dön” dedi o da döndü. Sonra “Ben kimim” diye sordu. Akıl “Sen azızsın” dedi. Bunun üzerine Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “İzzetim hakkı için seni ancak izzetli varlıklar içinde yaşatacağım.” Başka bir rivayette ise şöyle buyurulmaktadır: “İzzetim ve celalim hakkı için senden daha şerefli bir şey yaratmadım. Seninle alırım ve seninle veririm.”²³

Anlaşılan Mevlânâ'ya göre akıl hem bilen hem yaratıcı hem de düzenleyici bir cevherdir. Bu yüzden âlemlerin padişahı olan Tanrı hakkında gerçek anlamda o, yargıda bulunabilir ve O'nu tam anlamıyla tanıyabilir. O, insanı Hakk'a götüren mânevî bir güçtür. Zorlukları ve problemleri ancak o çözer ve sırların ilmüne sahip olduğundan canlılara rehberlik yapar. Akıl şehirleri düzenleyen ve adaleti sağlayan güzel huylu bir halife gibidir.²⁴

Mevlânâ'ya göre akıl, ruh ve can aynı şeydir.²⁵ Tanrı'dan zuhûr etmesi ve ilâhî kökeni yönüyle akıl (can) meleklerden bile üstündür. Çünkü o, Tanrı'nın emridir yani doğrudan Tanrı'dan var olur.²⁶ Hakikatinde insanın tanımını ve hakikatini oluşturan da işte bu akıldır, candır. Öyleyse insan düşünce ve manadan ibarettir.²⁷ Bu anlamda idrak işi yalnızca akla aittir.²⁸ Buna göre akıllı kişinin gölgesi Kafdağı gibidir, ruhu da Simurg gibi yücelerdir. Tanrı'ya ulaşmış kişinin gölgesine sığınmak ibadetlerin en başında gelir.²⁹

Yirminci yüzyıl tasavvuf metafizikçilerinden Titus Burckhardt'a (ö. 1984) göre ruh hem bilgidir hem de varlık. İnsanda bu, akıl ve kalp olarak karşılık bulur. Kalp sonsuzluk karşısında insanın mâhiyetini belirleyen şey iken akıl ise onun düşüncelerini belirler. Ayrıca kalp hem varlık ile özdeştir hem de keşfin aracıdır.³⁰ Buna göre akıl can/gönül denilen varlık aynasını parlatan bir ciladır. Başka bir deyişle gönül akılla aydınlanır ve arınır.³¹ Gönle gönül denmesinin sebebi oranın sultanının akıl olmasındandır.³² Gönle akıl sultan olunca orada vehim, hayal ve vesvesenin değil

²² Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/331; Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, 92, 95, 166-167.

²³ Mevlânâ, *Macâlis-i Sab'a*, 92; Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan* 1 (1998), 171.

²⁴ Mevlânâ, *Macâlis-i Sab'a*, 92-93.

²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/202.

²⁶ Mevlânâ, *Macâlis-i Sab'a*, 71.

²⁷ Erdal Baykan, “Mevlânâ'da Aklın Sınırı ya da Cebraîl ve Sitretül-Müntehâ”, *1. Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu*. Ed. Mahmut Erol Kılıç vd. (İstanbul: Motto Project Yayını, 2010), 255.

²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/390.

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/238.

³⁰ Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan (İstanbul: Kitabevi, 1995), 117.

³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/200.

³² Gülâm Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, *Mesnevî Söyleşileri*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022), 206.

anlamak, kavramak, hıfz etmek, hatırlamak ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmek gibi ulvî eylemlerin hâkim olduğu görülür.³³

Mevlânâ, iki çeşit akıl kabul eder: Birincisi, kazanılan akıldır (mukteseb). Bu, insanın aile, okul ve toplum gibi değişik yollarla edindiği kültürel akıldır.³⁴ Dolayısıyla böyle bir akıl artıp eksilebilir veya da keskinleşip körelebilir. İkinci akıl Allah Teâlâ tarafından insana bahşedilen ve kaynağını canın oluşturduğu akıldır.³⁵

Mevlânâ'ya göre akıl, dış dünyada düzenliliğin prensibi olduğu gibi zihinsel yargı ve hükmün kaynağıdır. Akıl kılavuzdur³⁶ zira o işlerin sonunu görür.³⁷ Cahilin sonda gördüğünü akıllı önceden görür.³⁸ Öyleyse akıl öte dünyayı görüp o taraf için insanı hazırlayandır.³⁹

Mevcutlar cansızlıktan canlılığa, canlılıktan ruhânî âleme doğru tekâmül ederek var olurlar. Görünür âlemin en tepesinde insan bulunur. Çünkü insan akıl sahibidir. Eğer insan ilerlemesine devam eder ve sahip olduğu sahte benliği Tanrı'ya feda ederse ondan binlerce akıl zuhûr eder. Bu durumda feda olmak tıpkı uykudan uyanmaya benzer.⁴⁰ Başka bir ifadeyle ontolojik olarak akıl Tanrı yaylasında gezinirse gelişip yetkinleşir.⁴¹ Aksi hâlde Tanrı'dan uzak düşer, noksanlaşır ve kötüleşir.⁴² Şu hâlde akıl dereceli bir yapıya sahiptir.

1.2. Akıl Dereceli Yapıya/Teşkiik Sahip Oluşu

Felsefî anlamda aklın dereceli ve mertebeli olduğu söylenir.⁴³ İslam düşüncesinde ciddi olarak tartışılan bu meseleyle ilgili olarak Mevlânâ felsefecilerin tarafını tutar. Mu'tezile sadece kazanılmış aklın dereceli bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Oysaki insanların doğuştan farklı akıl seviyelerine sahip olduğu açık bir gerçektir. Ona göre yaratılıştan verilen akıl rahvan ata, sonradan elde edilen akıl ise topal eşeğe benzer.⁴⁴

Mevlânâ'ya göre aklın mertebeleri yerden göğe kadar uzanır. Mevlânâ aklın teşkiik niteliğinin anlaşılabilmesi için ışığı örnek verir. Buna göre nasıl ki güneşin, yıldızın, mumun ve kıvılcımın

³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/185; İbrahim Emiroğlu, "Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?", *Felsefe Dünyası Dergisi* 70 (2019), 35.

³⁴ İbrahim Çetintaş, *İslam Kültüründe Kurucu Paradigmanın Değişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 59.

³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/159, 3/125; Kuşpınar, "Mevlânâ'da Akıl ve Aşk", 7.

³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/164.

³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/265, 2/118.

³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/178.

³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/117.

⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/290-291.

⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/265.

⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/118.

⁴³ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 2/108. Türkçede aklın dereceli yapısına (teşkiik) dair birçok deyim ve atasözü mevcuttur.

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/125.

ışıkları derece dereceyse akıl da aynıdır.⁴⁵ Aklın en zayıf ve bayağı seviyesi o kadar güçsüzdür ki hırs ve öfke ortaya çıkınca yerinde durmaz, kaçır gider.⁴⁶

Mevlânâ bir yerde küllî akli padişaha benzetirken sûretleri ise peygamberlere benzetir.⁴⁷ Buradan hareketle aklın en mükemmel halinin Tanrı'da bulunduğu söylenebilir.⁴⁸ Akıl kuvvet ve zayıflık yönünden dereceli olduğuna göre derecesi düşük her akıl, bir üst aklın içinde bulunur. Bu yüzden Hz. Muhammed kendisine uyulan akılla istişarede bulunmayı tavsiye etmiştir.⁴⁹ Şu hâlde sonradan elde edilen aklın tamamlanması ve yetkinleştirilmesi mümkündür.⁵⁰

Tam ve yetkin olan akıl küllî akıldır ve her dönemde bir küllî akıl bulunur. Peygamberlerden sonra küllî akıl zamanın imamında tecelli eder. Bunun için Hz. Peygamber İmam Ali için “baştan ayağı tamamıyla akıldır” demiştir.⁵¹ Veliler aklın akıldır; zamanın imamı ise küllî akıldır. O, Mehdî'dir, bütün akıllara kılavuzluk ve hidayet eder. İnsana düşen -güneş gibi olan- imamı görüp tanımaktır.⁵²

Kanaatimizce Mevlânâ “Kimin akli esas olmalıdır?” sorusuna “Küllî akıl esastır” diye cevap verir. Anlaşılan küllî akla ulaşamadığı durumlarda daha az akıllı olanın daha çok akıllı olanı esas alması gerekir. Akıldan uzaklığı payınca canlıların vahşiliği ve hayvanlığı artar, insanlığı azalır. İnkâr da akıl azlığının bir göstergesidir. Bu açıdan kâfirler akıldan uzaklıkları ölçüsünce inkâra bulanırlar.⁵³

Akıl dereceli bir yapıya sahip olduğuna göre her akıl sahibinin kendisinden daha üstün olan bir akla bağlanması ve itaat etmesi gerekir. Bu durum aklın hastayı doktora götürmesine benzer.⁵⁴ Yine aklın dereceli yapısı insanın farklı gelişim dönemleri yaşamasına benzer. Mesela çocuk yetişkin bir bireyin muhakemesine sahip değildir.

Birçok aklın tek bir akıldan daha isabetli görüş oluşturacağına dair Fârâbî'nin *Kitâbü'l-cem*'deki⁵⁵ görüşünü tekrarlarcasına Mevlânâ pek çok akli onlarca kandilin bir yeri ısıtmasına benzetir.⁵⁶ Akıl başka bir akılla birleşti mi nûru artar.⁵⁷ Aklın yetkinliği kendisinden üstün olan

⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/41; Nihat Keklik, “Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe”, *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 41.

⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/304.

⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/74.

⁴⁸ Muhtemelen akıl kelimesinin kök anlamı dikkate alınarak Tanrı hakkında bu kelime kullanılmamıştır. Dînânî, *Mesnevî Söyleşileri*,

⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/174-175.

⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/118.

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/299.

⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/62, 1/200.

⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/265.

⁵⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, 174-175; Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/212.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'ı beyne ra'yeti'l-hakimeyn* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 81.

⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/206.

⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/3.

akıllara bağlanmasında gizlidir.⁵⁸ Kısaca aklın en önemli özelliği kendini ve dolayısıyla sınırını bilmesidir. Bu yüzden sınırını bilmeyen akıl, gerçek anlamda akıl olmayıp noksan ve kusurludur. Aklın sınırını bilmesi onu kendinden daha yetkin bir akla başvurmaya iletir.⁵⁹ Şu hâlde akıl yetkin olmadığı cüz'î seviyeden aklın en yetkin formu olan küllî akla doğru gelişimini sürdürmelidir.

1.3. Küllî ve Cüz'î Akıl

Mevlânâ akıl konusunda Yeni Eflâtuncu unsurlara yer verir. Bunların birisi de küllî ve cüz'î akıl ayrımıdır. Plotinos'a (ö. 270) göre bütün akıllar küllî akıldan meydana gelir. Nefs-i natika da küllî nefisten meydana gelir.⁶⁰ Mevlânâ'ya göre küllî akıl bütün soyut, nûrânî ve epistemik faaliyetlerin aslıdır; bütün âlem küllî aklın sûretidir. Öyleyse küllî akıl bütün insanların mânevî olarak babasıdır.⁶¹

Küllî akıl temiz ve pak kişinin aklıdır. Her çağ ve dönemde küllî bir akıl vardır. Şu hâlde küllî akıl olmaya en layık olanlar Hz. Muhammed ve İmam Ali gibi velilerdir.⁶² Oysaki sıradan insan fertlerinin akı, bir meyvenin kabuğuna benzer. Kabuktan ibaret olan akıl, bir işi yüzlerce delille ancak anlayabilir. Küllî akıl ise bütün âlemi nûrlandırır.⁶³ Küllî akıl pîr, cüz'î akıl ise derviş gibidir. Küllî akıl güneşe, cüz'î akıl gölgeye benzer.⁶⁴ Cüz'î aklın kendisini küllî akılda görüp ona uyması istenir.⁶⁵

Tıpkı Kabil'in kargadan öğrendiği gibi cüz'î akıl da küllî akıldan akıl öğrenir.⁶⁶ Şu hâlde daha az akıllı olanın daha çok akıllı olanı rehber edinmesi gerekir.⁶⁷ Basiret sahibi olan zamanın kutbudur ki o, kıyas ve delil sopasıyla yürüyenleri korur. Bu asayı onlara her şeyi gören Allah vermiştir.⁶⁸ Dolayısıyla bütün farklılık ve ayrımlara rağmen akıl ilâhî kökenli bir cevherdir.

Küllî akıl soyut âlemlerin güçlü bir üyesidir. İmamların, velilerin ve abdalların akılları ondan gelir. Onlar Cebrail gibi bir kanat çırpıda Sidretü'l-Müntehâ'nın gölgesine uçarlar. Cüz'î akıl ise ontolojik anlamda varlığı zayıf olup küllî akıldan doğar ve sadece duyularla meşgul olan akıldır.⁶⁹

⁵⁸ Yüksel Göztepe, "Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005), 436.

⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/63; Emiroğlu, "Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?", 13.

⁶⁰ Plotinos, *Esûlücyâ*, 352.

⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/261.

⁶² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/269; Süleyman Hayri Bolay, "Mevlânâ'nın Akıl Anlayışı", *2. Millî Mevlânâ Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987), 167.

⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/205.

⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/291, 4/211.

⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/269.

⁶⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, 220.

⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/35.

⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/171

⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/328.

Cüz'î aklın küllî aklın etkisi olmadan bilfiil hale geçemediği görülür. Bu yüzden son kertede bütün bilgiler küllî aklın eseridir.⁷⁰

Cüz'î akıl küllî aklı sayesinde tamam olur. Cüz'i aklın sınırlı ve eksik oluşunun neden olacağı sonuçları telafi etmek için akıl yürütme yollarını iyi kullanması, tecrübelenmesi ve kendisinden daha yetkin olan akıllara itibar etmesi gerekir.⁷¹ Küllî akılla cüz'î akıl arasındaki ilgi zamanın halifesiyle diğer insan fertleri ya da akıl ile beden arasındaki ilgi gibidir. Küllî aklın bir insan üzerindeki tecellisi sona ererse o insanın dengesi bozulur, ölçüsü kaybolur ve davranışları çirkinleşip kötüleşir.⁷²

Anlaşılan cüz'î akıl bu dünya şartlarında insanda mevcudiyet bulan bir varlık halidir. İbrahim Emiroğlu'na göre o, insanın şahsi yapısı, maddî evreni ve günlük hayatıyla ilişkilidir. Bu nedenle bu akıl, nefsin isteklerine karşı koyamaz, değişken ve güvenilmezdir.⁷³ Diğer bir deyişle cüz'î akıl derece ve güç olarak sadece tikelleri kuşatabildiğinden doğal olarak hata yapabilmektedir.⁷⁴

Cüz'î akıl kaynağından koparak kendisinde bağımsızlık düşüncesi hâsıl olan bilinç halidir. Oysaki o, kendi olması itibarıyla yokluktan başka bir şey değildir. Eğer o, bu dünyada kendini küllî akılda fani kılsa gerçekten var olur. Aksi takdirde zaten yok olan özü yokluğa karışıp gider.⁷⁵ Şu hâlde kişinin ve toplumun kendisine rehber olarak küllî aklı sahiplerini seçmesi gerekir. Genel anlamda avamın akli yetkinleşmediğinden onların durumu ustanın yanındaki çırak gibidir.⁷⁶ Mevlânâ küllî akıl sahibini Tanrı'nın avı olarak görür. Bu durumda küllî akıl avcının (Tanrı'nın) güzelliğini derk eder. Oysa cüz'î akıl sahibi avlanmaya çıktığı için kendinden üstün olanları göremez.⁷⁷

Cüz'î akıl Tanrı'yı bir yönden görürken bir yönden göremez; bir yönden bilirken başka bir yönden bilemez. Küllî akıl ise bütün tehlikelerden arınmış biçimde şekilsiz ve şüphesiz Tanrı'yı bilir.⁷⁸ Mevlânâ bilgi ve öğrenmek açısından insanları ikiye ayırır: Birincisi halkı yetiştirip geliştiren Tanrı'ya mensup bilgin kişiler iken ikinciler kurtuluş yolunda bir şeyler belleyip öğrenmeye çalışanlardır. Buna göre cennet bahçelerinden maksat da zikir halkalarıdır.⁷⁹

Mevlânâ benzer bir tasnifle akıl yönünden insanları üç gruba ayırır: Birincisi tam akıllı olanlardır ve bunlar başkalarına ihtiyaç duymaksızın insanlara önderlik yapar, akıllarıyla ışık saçarlar. İkincisi yarım akıllı olanlardır. Bunlar tam akıllı olanlara uyarlar. Üçüncüsü kıt akıllı

⁷⁰ Kuşpınar, "Mevlânâ'da Akıl ve Aşk", 12.

⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/164.

⁷² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/61.

⁷³ Emiroğlu, "Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?", 7.

⁷⁴ Kuşpınar, "Mevlânâ'da Akıl ve Aşk", 12-13.

⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/158.

⁷⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, 85.

⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/41.

⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/92.

⁷⁹ Mevlânâ, *Macâlis-i Sab'a*, 80.

olanlardır. Bunlar ne bir aklın ışığıyla aydınlanır ne de bir akıllıya uyarlar.⁸⁰ Bu üçlü ayrımın akıl, zekâ ve vehim ayrımına denk geldiği söylenebilir.

1.4. Akıl, Zekâ ve Vehim

Mevlânâ akıl ve zekâ arasını ayırarak bunlardan üstün ve asıl olanı padişaha, asıl olana bağlı, aşağı ve ikincil olanı vezire benzetir.⁸¹ Yukarıda geçtiği üzere akıl zekâyı, zekâ da duyuyu meydana getirir.⁸² Akıl kendini, varlığın birliğini, kendi varlığının aslında Tanrı'dan geldiğini ve dolayısıyla kendi olması cihetinden varlığının izâfî olduğunu bilir. Zekâ ise kendini bilir ancak varlığın birliğini ve kendinin izâfîliğini bilmez. Eğer o, varlığın birliğini ve kendi varlığının izâfîliğini bilirse akla, aksi durumda şeytana dönüşür.⁸³ Zekâyâ dayanan kişi kendisinin birtakım düşüncelere bağlar ve onlarla kendisini sınırlandırır.⁸⁴ Bu ayrıma işaret eden Burckhardt'a göre akıl soyut olanla, zekâ ise deneysel olanla bağlantılıdır. Her ne kadar birinci ikincinin özünü oluştursa da aralarında bir berzah vardır.⁸⁵

Mevlânâ'nın aklı övdüğü birçok yerde kastının bütüncül ve nesnel bakabilen, saf nûr olan akıl olduğu, akli eleştirdiği bazı yerlerde ise kastının zekâ olduğu söylemiştik. Şöyle ki zekâ bir âlet gibidir ve her âlet gibi o da iyiye ve kötüye yönelik kullanılabilir. Bileşik bir mevcut olarak birçok unsur ve cihetten oluşan insan hangi taraf baskın gelirse zekâsını o yönde kullanır. Bu açıdan zekânın geliştirdiği düşünce bireyin kendi uydurmasıdır ve kör bir noktaya benzer.⁸⁶

Vehim nefsânî bir güç olup beynin orta bölgesini kullanır. Nefis bu güç sayesinde dış duyularla elde edemediği tikel anlamları elde eder. Örneğin koyun kurdun tehlikeli olduğunu vehim gücüyle bilir. Vehim gücü küllîler hakkında yargıda bulununca yanılır.⁸⁷ Mevlânâ'ya göre de vehim ve hayal insanın hakikatten uzaklaşmasına sebep olabilir.⁸⁸ Ârifler bu durumu şöyle açıklar: İnsanî kuvvelerden her bir kuvve kendisi ile örtünmüştür. Tıpkı Âdem hakkında tartışan melekler gibi, akıl ve vehim birbirine üstünlük taslar. Yani bu ikisinden her biri kendi saltanatını iddia eder ve diğerine boyun eğmez. Akıl, düşünce gücüne nazaran hakikatleri olduğu gibi idrak etmede kapsayıcı olduğunu iddia eder. Vehim de aynı şekilde saltanatını iddia eder. Kendi tavrının dışındaki alanda akli yalanlar çünkü küllî olmayan cüz'î manaları kendisi idrak eder. İnsan zekâyı kullanarak bazı düşünceler elde eder ki bunlar hakikate benzer. Oysaki bunlar nazar ehlinin uydurduğu yapay düşüncelerdir. İşin ilginç bu kişi bunlara hakikatmiş gibi kul olur.⁸⁹

⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/177.

⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/103.

⁸² Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/148.

⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/158.

⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/205.

⁸⁵ Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 115.

⁸⁶ Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 131.

⁸⁷ Ali Durusoy, "Vehim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/615.

⁸⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/187.

⁸⁹ Molla Sadrâ, *Kalbin Uyanışı*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 83-85.

Mevlânâ'ya göre ârifler nihai gerçeklik olan Mutlak varlığa ulaşmaya çalışırken kendini zekâyla sınırlandıran kişinin hedefinde kuruntuları ve hayalleri vardır.⁹⁰ Bunların vehmin eseri olduğu söylenmelidir. Vehim aklın karşısında bir güç olarak durur ve onunla mücadele eder. Vehim aklın zıddıdır, ona benzer ama o değildir hatta onunla savaşır durur.⁹¹ Vehim hataya düşerek yanılabilir. Fakat akıl mutlaka isabet eder, yanılmaz.⁹²

İbn Sînâ, ârifin züht sayesinde hayal ve vehim gücünü eğitmeye çalıştığını dile getirir. Zira bu ikisi sırrın nurlanmasına engeldir.⁹³ Mevlânâ da vehim, zan ve hayali; cüz'î aklın afeti olarak görür.⁹⁴ Bunun için Mevlânâ filozofların kullandığı meşhur örneği verir: Yüksekçe bir geçidin iki tarafına bir kalas uzatılsa çoğu insan vehmin etkisiyle düşme korkusuna kapılır ve oradan geçemez. Yine vehim meydana getirdiği kuruntular aracılığıyla psikolojik rahatsızlıklara neden olur. Öyle ki vehim bazen insanın akıl sağlığını elinden alır.⁹⁵ Bu durum insan nefsinin ne kadar hareketli olduğunu gösterir.

1.5. Akıl ve Nefis

Mevlânâ mevcutları üçe ayırır: Melek, hayvan ve insan. Melek sırf akıldır, hayvan sırf nefistir (şehvettir), insan ise akıl ve nefisten (şehvetten) mürekkeptir. Aklı galip gelen insan melekten üstün iken nefsi (şehveti) baskın olan insan hayvandan aşağıdır. Bazı insanlar ise bu ikisi arasında mustarıptir.⁹⁶

Eflâtun'a göre gerçek akıl hiçbir şeye bağlanmaz, tam aksine her şeyi o yönetir. Ancak tam ve yetkin bir akıl bulmak çok güçtür.⁹⁷ Ayrıca insan akıl, vehim, gönül, nefis ve beden gibi birçok bileşenden oluştuğundan akıldan fazlasıdır ve bu sebeple tek başına aklın keskin olması, insanın iyiyi tercih etmesi veya mutlu olması için yeterli değildir. Şu hâlde akıl işini yapar ancak insan sayılanların etkisi altında kalarak akla uymayabilir.⁹⁸ Tıpkı şarap ve afyonun akli perdelemesi gibi bütün şehvetler akli perdeler. Büyükleme, inat, kibir, öfke ve isyan gibi şeyler insanı içkiden daha çok sarhoş eder ve akli perdeler. Sarhoşluğun fazlalığının belirtisi ise "olmayan şeyi" varmış gibi görmektir.⁹⁹

⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/151. Bu tespitin tam da bugünkü Batı düşünürlerini karşıladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira orijinallik adı altında kişisel hayaller, kuruntu, tahmin ve zanlar bütün dünyaya felsefe adı altında aktarılmaya çalışılmaktadır.

⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/196, 186.

⁹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/291, 342.

⁹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 644, 162a.

⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/112.

⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/126, 124.

⁹⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, 122-123.

⁹⁷ Platon, *Yasalar*, 2/108.

⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/11.

⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/288.

Aslında her insan kendi seviyesince hakikatin peşinde dolaşan, iyilik sahibi nûrânî bir cevher olan akla sahiptir. Lakin çoğunlukla nefis akla baskın gelir ve bu yüzden hakikati arama ve iyiyi elde etme faaliyetini sürdüremez. Çünkü nefis kendi evindedir, oysa akıl (beden ve nefis diyarında) gurbettedir.¹⁰⁰ Akıl şehvetin zıddıdır.¹⁰¹ İnsan sırf eşyayla ilgilenip sadece duyulur âlemlerle sınırlı kalırsa metafizik âleme ulaşamaz ve aklını yetkinleştiremez. Bu sebeple Mevlânâ konuyla ilgili en ciddi eleştirisini, şehvetin esiri olup dünya hayatına aldanmasına rağmen aşk sahasında ve metafizik alanda ahkâm kesmeye kalkışan insanlara yöneltir.¹⁰² Bu insanlar akıllarına değil nefislerine tâbi olmakta ve dolayısıyla nefisleri yönünde hükümler vermektedirler.

Mevlânâ akıl nefis ilişkisini bazı temsillerle anlatmaya çalışır. Buna göre kötülüğü emreden nefis (emmâre) Câlût'a, akıl ise Davut'a benzer.¹⁰³ Akıl ilim, hatırlatma ve düşünce ile beslenirken bedenle bağlantılı olan nefis; şehvet ve kötü ahlâkî eğilimlerle beslenir.¹⁰⁴ Öyleyse insan nefsi bedeninin isteklerini terk ederse Tanrı'nın ilâhî fazlından hesapsızca gıdalanır.¹⁰⁵

Mevlânâ nefsi güz mevsimine, akli ise bahara benzetir.¹⁰⁶ Nefis karanlık içerisinde kalan bir inkârcı iken akıl nûrdur.¹⁰⁷ Akıl Tanrı'yı arar durur. Halk ise daha çok nefse benzer. Bunda yüce bir hikmet vardır. Şöyle ki halka akıl hâkim olsaydı dünyalık teşkil etmez, hiçbir imar faaliyeti gerçekleşmezdi.¹⁰⁸ Mevlânâ âlemi meydana getiren şeyin gaflet ve Tanrı'dan uzaklaşma olduğunu dile getirir. Ancak bu sınırsızca gerçekleşirse bu sefer dünyada uyanıklık, bilinç ve din kalmaz. Bu yüzden küllî aklın nefsi denetim altında tutması, nefsin de akla itaat etmesi gerekir.¹⁰⁹ Bunun gibi insanın Tanrı'ya yakınlaşma derecesi aklın derecesine bağlıdır.¹¹⁰

İnsan akılla nefsin savaştığı bir meydan gibidir. Nefislerin nefislere eklenmesiyle kötülükler güçlenir, karanlıklar artar, Hakk'a giden yol kapanır,¹¹¹ nefsin perdesi altında aklın ışığı zayıflar. Nefsi güçlendiren aklı zayıflatan şu dört şeydir: Hırs, şehvet, makam ve istek.¹¹² Bunlara karşı en güçlü tedbir akıllı bir kişiyi arkadaş edinmektir.¹¹³ Denilebilir ki Mevlânâ'ya göre akla en iyi arkadaş aşk ve vahiydir.

¹⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/208.

¹⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/186.

¹⁰² Göztepe, "Mevlânâ Celâleddin Rumi'nin Akla Eleştirel Bakışı", 419.

¹⁰³ Mevlânâ, *Macâlis-i Sab'a*, 39.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/159

¹⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/204.

¹⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/164.

¹⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/233.

¹⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/210.

¹⁰⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/164-165; 2/142.

¹¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/293/294.

¹¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/2.

¹¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/8.

¹¹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/63.

2. Akıl, Aşk ve Vahiy

Mevlânâ'ya göre Hakk'ın birliğini bilmek ancak varlığın keşfiyle mümkündür.¹¹⁴ Zira gerek doğanın bilgisi gerekse hayalin yarattıkları hikmetten ayırır. Çünkü bunlar insanda yakîn oluşturmaz. Din bilgisi ise insanı yüceltir.¹¹⁵ Hikmet insanı nesnel olana ulaştıran bir araçtır. O, ziyaretçiyi huzura alan teşrifatçı gibidir.¹¹⁶ Hakk'ın teşrifatçıları ise kalp ve gönüldür.¹¹⁷ Bu yüzden gurur ve kibir hem akla hem de aşka engeldir.

Mevlânâ aşk, âşık ve maşuğun bir olduğunu düşünür.¹¹⁸ Gerçek âşıklar Yusuf kıssasında anlatılan kadınlar gibi kendinden geçenlerdir. Aşkın oluşturduğu selamet yurdu vahdet ve birlik esasınca kurulur.¹¹⁹ Şu hâlde aşk kendini görmeyi terk etmektir.¹²⁰ Tıpkı bedeninin güçlerinin nefsin teshiri altında irade ve benlikten vaz geçtikleri gibi âşık da Tanrı karşısında kendinden geçer. Melekler de böyledir. Eğer meleklerin iradeleri olsaydı birer İblis olurlardı.¹²¹

Mevlânâ, zannedilenin aksine bilgiyi güzellikten daha üstün görür ancak her ikisine de baş olmaklık niteliği atfeder.¹²² Zira aşk bilginin sonucunda meydana gelir. Eksik bilgi eksik bir aşka neden olur.¹²³ Bilginin aşka sebep olması gibi aşk da bilgiye sebep olur çünkü seven sevdiğine yanaşmak ve onu daha çok tanımak ister. Dolayısıyla aşkın akli terk etmek olduğunu ileri sürmek açıkça yanlıştır aksine aşk akli güçlendirir.¹²⁴ Akılın aşkı açıklamakta yetersiz kalınması dilin sınırlılığıyla alakalıdır.¹²⁵ Aksi Mevlânâ'nın aşkı boş yere bize anlatımda bulunduğu anlamına gelir.

Bilmeye ve tanımaya yatkın bir gönül aşka tutulur. Çünkü aşkın gayesi sevgiliye benzemektir. Bu ise onu tanımak ve bilmekle mümkün olur.¹²⁶ İhvân-ı Safâ'ya göre ehli için aşkın gerçek amacı ontolojik ve epistemolojik yükselişe aracı olmasıdır.¹²⁷ Akıl ile aşkın cevheri birdir. Her ne kadar aralarında uyumsuzluk ve karşıtlık varmış gibi görünse de aşk akli canlandırır. Akıl ise aşkı keskinleştirerek güçlendirir. Göz görür, aşk harekete geçirir; öyleyse göz akıl, hareket ise aşktır.¹²⁸

¹¹⁴ Mevlânâ, *Dîvân ve Kebîr*, 4/187.

¹¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/ 245.

¹¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/128.

¹¹⁷ Kadir Özköse, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Akıl Eleştirisi ve Akıl İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 24.

¹¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Rubailer*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 72.

¹¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/34.

¹²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/82.

¹²¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/158.

¹²² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/245.

¹²³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/117.

¹²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/265.

¹²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/9.

¹²⁶ İbrahim Arslanoğlu, "Mevlânâ'nın Aşk ve İnsan Felsefesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 16 (2000), 195.

¹²⁷ *Resâ'ilu- İhvânî's-Safâ* (Kum: Mektebü'l-i'lami'l-İslâmî, 1405), 3/278.

¹²⁸ Dînânî, *Felsefi ve İrfanî Söyleşiler*, 35.

Rasyonel akıl ve türevi olan zekâ tedbirlerle yol alırken küllî aklın ve aşkın işi bir anlıktır.¹²⁹ Çünkü bir anda gerçekleşen şeyler ruhânî ve mânevî şeylerdir.

Mevlânâ akıl aşk ilişkisine dair bazı benzetmeler yapar. Buna göre akıl pervane, sevgili mum gibidir. Pervanenin ateşte yok olması gibi insan ölümle vuslata erer.¹³⁰ Başka bir benzetmeye göre aşk, denizleri aşmak için gemiye binmeye benzer.¹³¹ Mevlânâ dinin gayesini ve aşkı yok olmaya benzetir. Buna göre aşk sevgilide fenaya ermektir, kendini aşmaktır ve bilinçle uyanmaktır. Herkes ya aşkla ya da ölümle bu yoldan geçecektir.¹³²

Akıl başlangıçta çokluktan hareket etse de sonunda birliğe ulaşır.¹³³ Bunun için aklın benlik ve gururu aşması gerekir zira bu ikisi bütün günahların esasıdır. Benlik bir anlamda geçmişin hatıratıdır.¹³⁴ Anlaşılan Mevlânâ aklını Tanrı'ya vermeyi insanın benliğini yok edip kibir ve gururdan uzaklaşması olarak yorumlar. Bu durumda insan Tanrı dışında her şeyin gerçekten var olmadığı bilincine erişir.¹³⁵ Bu bir açıdan hiçleşme iken bir açıdan ise insan için asıl özgürlüktür. Çünkü insan ancak bilinç ve sevgiyle özgürleşebilir.¹³⁶

Nasîruddîn Tûsî'ye göre ârifler gerçek sevginin iki temel özelliği olduğunu kabul ederler: Birincisi sevgiliye karşı duyulan teslimiyet, ikincisi bunun bir derece üstünde yer alan benliği yok etme. Buna göre bu dünyada yaşarken sevgilide fânî olanlar gerçek âşıklardır.¹³⁷ Mevlânâ da aşkı iki aşamalı olarak değerlendirir: Birincisi bilginin artması ve aklın kıvama ermesiyle gelişen ve güzelliğin idrakine dayanan aşamadır. Bu aşamada âşik hala benlik sahibidir, güzellikleri idrak eder ve bilgisi oranında âşik olur. İkincisi ise âşığın sevgilisinin benliğinde yok olduğu aşamadır.¹³⁸ Bu aşamada vahiy denilen bilgi alımı gerçekleşir.

Mevlânâ vahyi en üstün ve yüksek derecedeki ruh/akıl işi olarak görür. Düşük derecedeki akıl kendisinden yüksekte olana karşı yetersiz ve şaşkındır. Hz. Mûsâ'nın, Hızır'ın işlerine karşı yaşadığı şaşkınlık bunun bir göstergesidir.¹³⁹ Hz. Musa'nın yüksek mertebesine karşın bir alanda akıl ve bilgi yönünden kendisinden daha üstün olana talebe olması onun ne kadar akıllı olduğunun göstergesidir.

¹²⁹ Mevlânâ, *Dîvân ve Kebîr*, 4/304.

¹³⁰ Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, 55.

¹³¹ Demirci, "Mesnevî'de Akıl-Aşk Karşılaştırması", 156.

¹³² İsmail Yakıt, "Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1996), 18.

¹³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/185.

¹³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/176.

¹³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/382.

¹³⁶ Kamuran Gökdağ-Yunus Cengiz, "Oluşun Akıl ve Ahlak Ötesi Hali: Mevlânâ'da Özgürleşme Ya da Kendini Aşma Pratiği Olarak Fenâ", *Şarkiyat* 3/1 (Nisan 2021), 237.

¹³⁷ Nasîruddîn Tûsî, *Seçkinler Ahlakı*, çev. Anar Gafarov (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 94.

¹³⁸ Dînânî, *Felsefî ve İrfanî Söyleşiler*, 331-332.

¹³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/250.

Mevlânâ vahyin menşeyini ilâhî akıl olarak görür. Çünkü bütün bilgiler ve sanatlar nihayetinde vahye dayanır.¹⁴⁰ Akıl insan-ı kâmilin Cebrail'idir.¹⁴¹ Can, akıl ve melek aynı cinstendir. Başka bir deyişle melek tecessüm etmiş akıldır.¹⁴² İnsanda bulunan akıl ve ruh, bir akarsu misali gayb âleminde akıp durmaktadır.¹⁴³ Cüz'î akılla yolculuğuna başlayan insan vahiyle beslendikçe küllî aklın aşkına düşer.¹⁴⁴

Akıl ve en yüksek formu olan aşk insanı sevgilisine ulaştıran bir vasıttır. Bundan ötürü Hz. Muhammed akıl ve aşkı beraberce sembolize eder. O, gerçekten vahdete ermiş bir kişi olarak kendilik bilincini Tanrı'da yok etmiştir. Cebrail'in miraç esnasında -sembolik de olsa- yanmaktan kaçınmasına rağmen onun yanmayı göz önüne alması bunu gösterir.¹⁴⁵ Onun aklın ve aşkın zirvesine ulaştığına "ne nebiler ne de yakınlaştırılmış meleklerin muttali olamayacağı hallerinin" olduğunu ifade eden sözü delildir.¹⁴⁶ Şu hâlde aklın ve aşkın zirvesinde olan Hz. Muhammed'e teslim olmak en akıllıca iştir. Bunun için Mevlânâ şöyle der: "Akı, Mustafa'nın önünde kurban et."¹⁴⁷

Son olarak Mevlânâ aklını gereği kullanmayanlar için mucizeler getirildiğini söyler. Mucizeler bu kişilerin aklını başına getirmek için kullanılan birer araçtır. Yoksa akıl, akla uygun olan her şeyi sağa sola çekmeden ve başka şeye ihtiyaç duymadan kabul eder.¹⁴⁸ Onun mucize anlayışı keramet görüşünde kendisini daha iyi gösterir. Bu noktada o filozoflara yakın bir anlayışa sahiptir.

Mevlânâ asıl keramet velinin aklî ve nûrânî yetkinliğinin artması olduğunu söyler. Velinin âlemde tesir ve etki sahibi olması bu asla bağlı olarak gelişen tali bir durumdur. Başka bir ifadeyle o, kerameti nefsin akıl ve bilgi yönüyle güçlenmesi olarak değerlendirir. Buna göre keramet aşağı bir halden yüksek bir hale geçişi ifade eder. İnsan bilgisizlikten akla yani cehaletten ilme ulaşınca kerim olur. Hâsılı bu, ontolojinin eşlik ettiği epistemolojik bir yükselme hareketidir. Doğa, bu yükselişe insan üzerinden dâhil olur. İnsan toprak ve cansızlıktan bitki âlemine, oradan döllenen yumurta, sonra cenin âlemine oradan hayvanlık âlemine, hayvanlıktan da insanlık âlemine sefer eder. İşte keramet budur.¹⁴⁹

Her ne kadar yukarıda Mevlânâ'nın akıl yerdğine dair kanaati geçersiz kılacak bazı veriler aktarılmış olsa da doğrudan bazı yergi ifadelerini tartışmak yerinde olur.

¹⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/106-107.

¹⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/62.

¹⁴² Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, 166-167.

¹⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/178.

¹⁴⁴ Kuşpınar, "Mevlânâ'da Akıl ve Aşk" 18.

¹⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/86.

¹⁴⁶ Demirci, "Mesnevî'de Akıl-Aşk Karşılaştırması", 58.

¹⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/115.

¹⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/171.

¹⁴⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, 185-186.

3. Mevlânâ'nın Akıl Yeren Sözlerinin Değerlendirilmesi

İlk olarak felsefenin tahta bir ayağa benzetilmesine değinelim. Birincisi tahta ayak gibi de olsa felsefe işe yaramaktadır. İkincisi buradaki felsefeden kasıt mantık ve rasyonel akıl yürütmedir. Çünkü Mevlânâ'nın kendi yaptığı metafizik de bir tür felsefedir. Dolayısıyla kendisiyle çelişmemesi adına onun kendi yaptığını çürütmemesi veya zayıflatmaması gerekir. Hatta Mevlânâ ilgili eleştiriyi tam bir kıyas formunda şöyle yapar:

Küçük Öncül: İstidlâl yapmak tahta ayağa benzer.

Büyük Öncül: Tahta ayak dayanıksızdır.

Sonuç: İstidlâl yapmak dayanıksızdır.¹⁵⁰

Üçüncüsü insan nezdinde akıl yürütmenin gücü; şehvet, öfke, vehim ve hayal gibi birtakım güçler karşısında zayıftır. Öyleyse insan için zekâ ve akıl yürütme takma bir ayak gibidir. Hatta hile ve düzen kurmak akıl değildir; olsa olsa bu ikisi akla benzemekte olup onun en büyük rakipleridir.¹⁵¹ Bu sebeple bu ikisi birbirine karıştırılmaktadır. Şu hâlde Mevlânâ'nın gevşek ayaklı akıl tabirini hile ve tuzak anlamında kullandığı söylenebilir.¹⁵² Göztepe'ye göre de Mevlânâ, kendilerine verilen yüksek değeri ihmal ederek dünyaya yönelen kişilerin akıllarını yetersiz görür.¹⁵³ Yine Hz. Ali bu önemli meseleye, Muâviye'nin hile ve tuzaklarının akıl ve dahilik olmadığını dile getirerek işaret etmiştir.¹⁵⁴

Hile ve tuzak kuran zekâ ve vehim yakîn içermezken küllî akıl basiret, yakîn ve burhan içerir ki bunlar insan için sarsılmaz ve yıkılmaz bir kesinliğe ve güce sahiptir. Bu yüzden Mevlânâ "tahta ayak" benzetmesini yaptığı yerde "zamanın kutbunun" aklını övmektedir. Öyleyse tahta ayaklı felsefeden kasıt kendisini metafiziğe kapatmış olan, özel anlamda zihnin bir gücüdür. Çünkü vahiy bilgisi veya keşfin ne kadar güçlü bir bilgi olduğu açıktır.¹⁵⁵

Mevlânâ, *Mesnevî*'nin bir yerinde şöyle demektedir: "Akıl ve zekâda kemale ermekle Tanrı'ya varılmaz. Padişahın fazıl ve ihsanını, aczini bilen kişiden başkasını kabul etmez."¹⁵⁶ Bunu şöyle yorumlayabiliriz: Metafiziğe göre esasında âlem, imkânı yani bir tür yokluğu simgeler. Dolayısıyla âlem Tanrı karşısında muhtaçlıktan başka bir şey değildir. Şu hâlde insan sahip olduğu zekâyı kendi namına varlık olarak yazıp ve bunlarla kendini sınırlayıp Tanrı'ya muhtaç olduğunu unutursa O'na varamaz. Dolayısıyla Tanrı'ya sadece akli değil herhangi bir şeyi hediye olarak götürmek hoş ve doğru değildir. Tanrı'ya götürülebilecek tek şey yokluktur, imkândır. Öyleyse

¹⁵⁰ Dînânî, *Mesnevî Söyleşileri*, 204.

¹⁵¹ Emiroğlu, "Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?", 24.

¹⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/15.

¹⁵³ Göztepe, "Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Akla Eleştirel Bakışı", 436.

¹⁵⁴ Seyyid Razi, *Nehcü'l-belâğâ*, çev. Kadri Çelik (Nürnberg: Ferec Yayınları, 2001), 296.

¹⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/170-171.

¹⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/43.

Mutlak varlık olan Tanrı'nın işine yarayacak nihai şey bir tür yokluk halidir.¹⁵⁷ Tanrı karşısında en yüksek derecede yokluğunun farkına varan ise küllî akıldır.

Aklın aşk karşısında çamura batması, fikir kanadının kötü olduğunu göstermez. Aksine kötü olan kanadın çamura batmasıdır. Yani insan fikrini aşağı ve adi şeyler için kullanıyorsa bu, kötüdür. Ayrıca kişinin mana kapısını araması, fikirden manaya ve hakikate ulaşması gerekir. Yani fikir mana için bir ön adımdır ve şayet manaya ulaşmaksızın fikirle meşgul olursa kişi olumlu bir gelişme sağlayamaz.¹⁵⁸

Sonuç

Konuyla ilgili olarak yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak bu makalede, Mevlânâ'nın akıl anlayışı bütüncül ve felsefi yönden ele alınmaya çalışılmıştır. Buna göre Mevlânâ'nın genel anlamda akli övdüğü ve onun akıl eleştirisinin görece ve nispi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Şöyle ki Mevlânâ'nın akıl eleştirisinde, Tanrısal bir cevher olan akli değil onun görüntüsü olan, muhakeme ve kıyas yapan zekâyı hedef aldığı söylenebilir. Yine onun, akla dair yaptığı ayrımlarda kutsal ve küllî akli her türlü eleştiriden uzak tuttuğu görülmüştür. Yine Mevlânâ'nın akıl anlayışı üzerine yapılan çalışmalarda aklın teşkiki ve dereceli bir yapıya sahip olduğu gerçeği nispeten ihmal edilmiştir. Denilebilir ki bu ihmal, araştırmacıları Mevlânâ'nın aklın kendisini değil mertebesi yüksek olana nazaran düşük olanı eleştirdiği gerçeğinden perdelemiştir. Başka bir deyişle Mevlânâ'nın eleştirilerinin aklın kendisine değil de düşük bir akla sahip olmasına rağmen kendisinden daha akıllı olana başvurmayan kişiye yönelik olduğu söylenmelidir. Böyle bir kişi aklını devre dışı bırakarak heva ve hevesine uymaktadır.

Aslında heva ve hevese uyan akıl değil akıl ve bedenden müteşekkil olan insandır. Şöyle ki günlük hayat daha çok menfaat, haz ve yarar üzerine kuruludur. Bu da gafleti ve dünyevileşmeyi gerektirir. Yani günlük hayatta insan daha çok nefsanî, vehmî, hayalî ve maddî yönde kararlar alır. Bu noktada onun çoğu kararı ilgili alanların baskısıyla aklın hükmüne aykırı olarak verilir. Başka bir deyişle insan günlük hayatta bazen yalan ve yanlış işlerini hile, tuzak ve kandırmaca içerisinde halleder. Bu noktada insan zekâyı kullanır. İnsanın verdiği bu yanlış kararların aklın kararımıyş gibi olduğu düşünülür ve bu durum Türkçede "aklın kötüye kullanılması" şeklinde ifade edilir. Deyimden de anlaşılacağı üzere burada akıldan kastedilen bir araç pozisyonunda olan zekâdır. Hâsılı kınanması gereken aslında insanın kendisidir. Nitekim akıl, din dilinde melege karşılık olarak kullanılan nûrânî ve ilâhî bir cevherdir. Bu cevher metafizik âlemde yetkin ve söz sahibidir. Şu hâlde insanların metafizik âlem hakkındaki cehaleti; aklını kullanmama, bu âleme karşı ilgisizlik, kalp gözlerinin körelmesi, "derin düşünce, keşif ve kerametın yok olması" gibi sebeplerden kaynaklanır.

Mevlânâ aklın dereceli yapısı/teşkiki gereği daha üst bir akli rehber kabul edip ona tâbi olması yani kendini aşması gerektiğini düşünür. Aksi durumda her akıl seviyesi mutlaklaştırılacak ve

¹⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/47.

¹⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/230-231.

daha üst akıllara doğru yol alınamayacak ve bu da insanın tekâmül hareketini sonlandıracaktır. Bu durumda herhangi bir cüz'î aklın yapması gereken şey, kendisinden üstün olan akli tanıyarak ona tâbi olmaktır. Aksi durumda herhangi bir akıl, mevcut potansiyeli ve sahip olduğu fikirler sarmalına mahkûm olacaktır. Şu hâlde her bir akıl seviyesi üstünde yer alan akla göre eksik ve yetersiz iken bir aşağısına göre yetkin ve tamdır. Yani hiçbir akıl kendisi olması ve tek başına içinde bulunduğu seviye bakımından eksik, noksan ve yetersiz değildir.

Metafizik bilgiyi elde edebilmek için ona benzemek gerekir. Yoksa özne nesne ayrıklığı esas alındığı müddetçe bu bilginin hâsıl olmasından söz edemeyiz. Buna göre küllî akıl her şeyin varlık nedeni olduğundan her şeyi bilir. Ayrıca ancak o, tam yetkinliği sayesinde Tanrı'da fani olmaktır ki bunun diğer bir adı aşktır. Hâsılı Tanrı'ya varlık iddiasında bulunarak ulaşmak mümkün değildir; velev ki bu, soyut nûrânî bir varlık olsa bile. Bu açıdan kendi yokluğunun farkına varıp onda fani olabilecek yegâne varlık yine akıldır.

Kaynakça

- Arslanoğlu, İbrahim. "Mevlânâ'nın Aşk ve İnsan Felsefesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 16 (2000), 175-196.
- Baykan Erdal. "Mevlânâ'da Aklın Sınırı ya da Cebail ve Sitretül-Müntehâ". *1. Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu*. Ed. Mahmut Erol Kılıç vd. 255-264. İstanbul: Motto Project Yayını, 2010.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Mevlânâ'nın Akıl Anlayışı". *2. Millî Mevlânâ Kongresi*. 165-170. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987.
- Burckhardt, Titus. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Kitabevi, 2. Baskı, 1995.
- Çetintaş, İbrahim. *İslam Kültüründe Kurucu Paradigmanın Değişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Demirci, Mehmet. "Mesnevî'de Akıl-Aşk Karşılaştırması". *4. Milli Mevlânâ Kongresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1989.
- Dînânî, Gulamhüseyin İbrâhîmî. *Felsefi ve İrfanî Söyleşiler*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020.
- Dînânî, Gülamhüseyin İbrâhîmî. *Mesnevî Söyleşileri*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Durusoy, Ali. "Vehim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/615-616. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mevlânâ Celaleddin er-Rûmî'ye Göre Görünüşe ve Biçime Takılıp Kalma". *Tabula Rasa* 1/3 (2001), 31-43.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mevlânâ'ya Göre Akıl Nasıl Kullanılmalıdır?". *Felsefe Dünyası Dergisi* 70 (2019), 5-36.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-cem'ı beyne ra'yeti'l-hakîmeyn*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

- Gökdağ Kamuran-Cengiz Yunus. “Oluşun Akıl ve Ahlak Ötesi Hali: Mevlânâ’da Özgürleşme Ya da Kendini Aşma Pratiği Olarak Fenâ”. *Şarkiyat* 3/1 (Nisan 2021), 220-241.
- Göztepe, Yüksel. “Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin Akla Eleştirel Bakışı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005), 417-438.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İkbal, Muhammed. *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık. ts.
- Keklik, Nihat. “Mevlânâ’da Metafor Yoluyla Felsefe”. *Felsefe Arkivi* (1987), 19-55.
- Kuşpınar, Bilal. “Mevlânâ’da Akıl ve Aşk”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 7-22.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân ve Kebîr*. Haz. Abdalbâkî Gölpinarlı. 6 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Fîhi Mâfih*. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Macâlis-i Sab’a*. çev. Abdalbâkî Gölpinarlı. Konya: Konya Turizm Derneği Yayını, 1965.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990- 1991.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Rubailer*. çev. Nuri Gençosman. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Molla Sadrâ. *Kalbin Uyanışı*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018.
- Özköse, Kadir. “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımlar”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017), 13-34.
- Özşenel, Mehmet. “İlk Yarattılan Varlık Konusundaki Rivayetler”. *Divan* 1 (1998), 171-189.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. 2 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Plotinos. *Esûlûcyâ, Eflutin inde’l-Arab*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kum: İntişârâtü Bîdâr, 1977.
- Razi, Seyyid. *Nehcü’l-belâğâ*. çev. Kadri Çelik. Nürnberg: Ferec Yayınları, 2001.
- Resâ’ilu- İhvânî’s-Safâ*. Kum: Mektebü’l-İlmi’l-İslâmî, 1405.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Seçkinler Ahlâkı*. çev. Anar Gafarov. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Yakıt, İsmail. “Mevlânâ’da Akıl ve Aklın Kritiği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1996), 1-20.
- Yiğit, Fevzi. “Mevlânâ Metafiziğinde Varlık”, *12th International Conference on Culture and Civilization*, ed. Huseyin Mertol-Elif Ozdoglar. Azerbaycan: İksad, 2022.

Emir, Komutan ve Şair Mu'taşım b. Şumâdih

(Minister, Commander and Poet Mutasım b. Sumadih)

Kadir ERBİL

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi
İslam tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Nevşehir | Türkiye
kadirerbil@nevsehir.edu.tr

Assist. Prof. Nevşehir Hacı Bektaş Veli University
/ Faculty of Theology
Department of Islamic History and Arts
Nevşehir | Türkiye
ORCID: 0000-0003-2530-4396

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 14/Eylül/2022 Received | 14/September/2022
Kabul Tarihi | 08/Aralık/2022 Accepted | 08/December/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

Atf | Cite as:

ERBİL, Kadir. "Emir, Komutan ve Şair Mu'taşım b. Şumâdih [Minister, Commander and Poet Mutasım b. Sumadih]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 703-720.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1175195>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Minister, Commander and Poet Mutaşım b. Şumadıh

Abstract : Mutaşım b. Şumadıh originally belonged to the sons of Sekûn, one of the important branches of the Yemeni Kinda tribe. His lineage was named Tujibis because of Tujib bint Savban. Bani Şumadıh, is one of the most famous and deep-rooted Arab tribes that converted to Islam at the time of the Prophet. They did not get involved in apostasy events during the reign of Abu Bakr. During the reign of Omar, they participated in the conquest of Egypt, they made important contributions to the foundation of the city of Fustat. Some of the Tujibis held important positions in Egypt during the Umayyad and Abbasid periods. This tribe, which also participated in the conquests of Egypt and North Africa, participated in the Andalusian conquest, under the leadership of their leader Abdurrahman b. Abdullah b. Muhajir. After the conquest, they settled in the Sagrulla (Aragon) region. Tujibis became one of the important tribes of Andalusia in a short time after the conquest. Many people from the tribesmen took important roles in the Andalusian settlements at various levels. Hashim b. Muḥammad's father, Abu Yahya Muḥammad b. Abdurrahman was appointed to the governorship of Zaragoza (Saraequesta) in 276 (889). In Zaragoza, an Andalusian city neighboring the Christian kingdoms, the dominance of the Tujibis continued until the end of the Andalusian Umayyad state. After the death of Abu Yahya (312/924), he was succeeded by his son, Hashim b. Muḥammad and there was no serious development in Zaragoza until 318/930, when he died. Ma'n b. Şumadıh in addition to being a smart and capable commander, is also a person who is interested in science and literature. During his reign, Almeria became more stable than ever before; good relations have been established with Granada as well as with other neighboring cities. In Andalusia, where internal turmoil is dominant, Muslims are on the one hand in conflict with each other; on the other hand, in conflict with Christian forces, during this period it was a safer and more peaceful environment prevailed in Almeria compared to other Andalusian cities. Mutaşım b. Şumadıh was born in 429/1037, when he was only fourteen, his father took allegiance from the public for him and brought him to the emirate. Ma'n b. Mutaşım, who became the ruler of Almeria at a very young age with the death of Sumadıh, faced various rebellions and lost Beyyase (Baeza) and Ceyyan (Jaen), who were connected to Almeria during his father's period, like Lurka; Mutasim saw the death of Balencia ruler Abdulaziz in 452 (1061) and the succession of his son Abdulmalik with the title of al-Muzaffar as an opportunity to both take back the lost places and add new places to his dominance. For this purpose, with the support of his ally Badis b. Ḥabus he attempted to attack a castle in Tudmir; however, he could not get a result due to the strong resistance of the castle commander. Mutaşım b. Şumadıh took the nickname Abu Yahya and struggled with the neighboring emirs when they disturbed him. He has a good-natured, wise, virtuous, fair and honest personality who is gentle with his people and soldiers, listens to their problems and meets their needs. He became famous for his generosity, made treats to literary and poets in Andalusia in his palace, wrote poetry with poets, had literati conversations with them until late at night. He had three sons and a daughter, who, like their father, were poets and writers. Mutaşım b. Şumadıh passed away in al-Kasaba in 484 (1091), after the domination of Almeria for about forty-one years. The subject of the research was Mutaşım b. Şumadıh. Mutaşım b. Şumadıh made great efforts for the economic and cultural development of Almeria. Almeria became the export and import gate of Andalusia during his reign. Culture and art progressed, and discussions, debates and negotiations were held in his palace on various literary and religious issues. Various schools and libraries were established for education, hospitals for public health, various mosques for worship, orphanages and soup kitchens were established. In Turkish Literature, it has been realised that there is no extensive research on his lineage, life, literary personality and services to Meriye. In this research, which was prepared by making the necessary literature review, The unknown aspects of Mutaşım b. Şumadıh were revealed and presented to the attention of the readers. In this article, Mutaşım b. Şumadıh's ancestry, name, tag and nickname, birth, characteristics, his services in Almeria, his importance in literature and poetry, her struggle and the situation in Almeria after his death have been discussed.

Keywords: Islamic history, Andalusia, Mulūk al-Ṭawā'if, Almeria, Mutaşım b. Şumadıh.

Emir, Komutan ve Şair Mu'taşım b. Şumâdîh

Öz: Mu'taşım b. Şumâdîh, aslen Yemenli Kinde kabilesinin önemli kollarından Sekûnoğullarına mensuptur. Tucîb binti Sevbân'dan dolayı soyu Tucîboğulları diye adlandırılmıştır. Benî Şumâdîh, Hz. Peygamber zamanında Müslüman olmuş en meşhur ve en köklü Arap kabilelerindedir. Hz. Ebu Bekir döneminde irtidat olaylarına karışmamışlar, Hz. Ömer döneminde Mısır'ın fethine katılmışlar, Fustât şehrinin kuruluşunda önemli katkılar sağlamışlardır. Tucîbiler'den bazı kişiler Emevî ve Abbasiler döneminde Mısır'da önemli görevlerde bulunmuşlardır. Mısır ve Kuzey Afrika fetihlerine de katılan bu kabile, önderleri Abdurrahman b. Abdullah b. Muhacir'in önderliğinde Endülüs fetihlerine de iştirak etmiş ve fethin ardından Sağrûla'la (Aragon) bölgesine yerleşmiştir. Tucîbiler fethin ardından kısa sürede Endülüs'ün önemli kabilelerinden biri haline gelmiş, kabile mensuplarından pek çok kişi Endülüs yönetiminin çeşitli kademelerde önemli görevler yapmıştır. Tucîbiler'in Benî Hâşim koluna adını verecek olan Hâşim b. Muḥammed'in babası Ebu Yaḥya Muḥammed b. Abdurrahman ise 276 (889) yılında Sarakusta (Zaragoza) valiliğine getirilmiştir. Hıristiyan krallıklara komşu bir Endülüs şehri olan Sarakusta'da Tucîbiler'in hâkimiyeti Endülüs Emevî devletinin sonuna kadar devam etmiştir. Ebu Yaḥyâ'nın ölümünün (312/924) ardından yerine geçen oğlu Hâşim b. Muḥammed vefat ettiği 318/930 yılına kadar Sarakusta'da ciddi bir gelişme yaşanmamıştır. Ma'n b. Şumâdîh zeki ve kabiliyetli bir komutan olmasının yanında ilme ve edebiyata da meraklı bir şahsiyettir. Onun döneminde Meriye daha önce hiç olmadığı kadar istikrara kavuşmuş; Gırnatayla olduğu kadar diğer komşu şehirlerle de iyi ilişkiler kurulmuştur. Endülüs'te iç karışıklığın hâkim olduğu, Müslümanların bir taraftan birbiriyle; diğer taraftan Hıristiyan kuvvetlerle çatışma içinde olduğu bu dönemde diğer Endülüs şehirlerine nazaran Meriye'de daha güvenli ve huzurlu bir ortam hâkim olmuştur. Mu'taşım b. Şumâdîh, 429/1037 yılında doğmuş, henüz on dört yaşındayken babası onun için halktan biat almış ve emirlik makamına getirmiştir. Ma'n b. Şumâdîh'in vefatıyla oldukça genç yaşta Meriye hâkimi olan Mu'taşım kısa bir süre sonra çeşitli isyanlarla karşılaşmış Lurka gibi babası döneminde Meriye'ye bağlanan Beyyase (Baeza) ve Ceyyan'ı (Jaen) da kaybetmiş; idare alanı sadece Meriye ile sınırlı kalmıştır. Mu'taşım 452 (1061) yılında Belensiye hâkimi Abdülaziz'in vefat edip yerine el-Muzaffer unvanıyla oğlu Abdülmelik'in geçmesini hem kaybettiği yerleri geri almak hem de yeni yerleri hâkimiyetine katmak için bir fırsat olarak görmüştür. Bu amaçla müttefiki Bâdis b. Hâbus'un desteğini de alarak Tüdmir'de bir kaleye saldırı teşebbüsünde bulunmuş; ancak kale komutanının güçlü direnişi nedeniyle bir netice alamamıştır. Mu'taşım b. Şumâdîh, Ebu Yaḥya lakabını almış, komşu emirlerin onu rahatsız etmesi üzerine onlarla mücadele etmiştir. O, güzel huylu, halkına ve askerlerine yumuşak davranan, onların derdini dinleyerek ihtiyaçlarını gideren, akıllı, erdemli, adil ve dürüst bir kişiliğe sahiptir. Cömertliği ile meşhur olmuş, Endülüs'te bulunan edip ve şairlere sarayında ikramlarda bulunmuş, şairlerle şiir yazar, onlarla gece geç saatlere kadar edebî sohbetler yapmıştır. Kendisinin üç oğlu ve bir kızı vardı, onlar da babaları gibi edip ve şairdir. Mu'taşım b. Şumâdîh yaklaşık kırk bir yıl yürüttüğü Meriye hâkimiyetinin ardından 484 (1091) yılında el-Kasaba'da vefat etti. Araştırmanın konusu Meriye emiri Mu'taşım b. Şumâdîh'dir. Mu'taşım b. Şumâdîh, Meriye'nin ekonomik ve kültürel yönden gelişmesi için büyük gayretler sarf etmiştir. Meriye, onun döneminde Endülüs'ün ihracat ve ithalat kapısı olmuştur. Kültür ve sanat ilerlemiş, onun sarayında çeşitli edebî ve dinî konularda tartışmalar, münazara ve müzakereler yapılmıştır. Eğitim için çeşitli okullar ve kütüphaneler kurulmuş, halk sağlığı için hastaneler, ibadet için çeşitli mescitler, yetimhane ve aşevleri kurulmuştur. Ülkemizde onun soyu, hayatı, edebî kişiliği ve Meriye'ye yaptığı hizmetler konusunda geniş bir araştırmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Gerekli literatür taraması yapılarak hazırlanan bu çalışmada Mu'taşım b. Şumâdîh'in bilinmeyen yönlerini ortaya çıkarıp okuyucuların ilgisine sunulmuştur. Makalede bu bağlamda Mu'taşım b. Şumâdîh'in soyu, ismi, künyesi ve lakabı, doğumu, özellikleri, Meriye'de yaptığı hizmetleri, edebiyat ve şiirdeki önemi, mücadelesi ve ölümünden sonra Meriye'deki durum ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs, Mülükü't-Tavâif, Meriye, Mu'taşım b. Şumâdîh.

Giriş

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar Afrika ve Kuzey Afrika'nın fethini önemsemişler, Hz. Ömer döneminde, Amr b. el-Âs komutasındaki ordu Ürdün ve Filistin topraklarını, daha sonra Sina Yarımadası'na geçerek Mısır topraklarını 12/640 yılında fethetmiştir.¹ Hz. Osman döneminde Abdullah b. Şa'd'ın valiliği esnasında Bizans'ın Kuzey Afrika egemenliğine son verilmiştir.² Kuzey Afrika'nın Müslümanlar tarafından fethinin ardından İslam orduları 711 yılında İber Yarımadası'nı fethetmeye başlamışlardır. Bu fethin, Endülüs toplumunda uzun yıllar devam eden bir takım etki ve sonuçları olmuştur. Müslümanlar, yaklaşık sekiz asır boyunca egemenlikleri altında bulundurdıkları İber yarımadasına Endülüs ismini vermişler ve Endülüs'e 1492 yılında siyasal anlamda veda etmişlerdir.

Müslümanlar Endülüs'teki ilk üç asır boyunca egemenliklerini pekiştirmek ve çevrede hâkimiyet alanlarını genişletmek için çalışmışlar ve bu konuda başarı sağlamışlardır. Ancak XI. asrın ortalarından itibaren Müslümanlar siyasal parçalanmanın içerisine düşerek sürekli kan kaybetmeye başlamışlardır. Endülüs Emevî şehzadelerinin başkent Kurtuba'da taht kavgalarıyla uğraşmaları esnasında bir otorite boşluğu meydana gelmiştir. Endülüs'te meydana gelen bu yönetim zaafı bir kısmı nüfuzlu ailelerin, bir kısmı da daha önce atanmış yöneticilerin oluşturduğu çeşitli emirliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu küçük devletçiklere Arapçada tâife ve melik kelimelerinin çoğullarından oluşan Mülûkü't-Tavâif adı verilmiştir. Bunların önemli özelliklerinden biri emirlikler arasında yoğun bir mücadelenin sürmesidir. Onların arasındaki mücadelelerin amacı bazen toprak kazanmak, bazen yağma ve talan yaparak ganimet elde etmek olmuştur. Mülûkü't-Tavâif, şehirlerin yanı sıra birçok kale de bağımsızlıklarını ilan etmiş, böylece sayıları kırkı aşan bu devletçikler, kendi güçlerine güvenerek komşularına saldırmışlardır.

Endülüs'ün parçalanmasıyla birlikte ortaya çıkan Mülûkü't-Tavâif'den biri de 405/1014 yılında Meriye'de kurulmuştur. Kurucusu Mu'taşım b. Şumâdîh'dir. O, kurduğu bu emirliği kırk yıl yönetmiştir. Meriye'nin sosyal ve kültürel gelişmesine büyük katkılar sağlayan Mu'taşım b. Şumâdîh hakkında ülkemizde geniş bir araştırmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Onun hayatı, mücadelesi, Meriye'ye yaptığı hizmetler araştırılarak, onunla ilgili bir makale yazma ihtiyacının olduğu düşünülmüştür.

1. Mu'taşım et- Tucîbî'nin Soyu

Tucîb kelimesinin menşei, aslen Yemenli Kinde kabilesinin en önemli kollarından Sekûn oğullarına mensup olan Eşres b. Şebîb b. Sekûn b. Eşres b. Kinde'dir. Eşres, Tucîb bint Sevbân b. Süleym b. Rehâ ile evlenmiş, ondan Adî ve Sa'd adında iki oğlu dünyaya gelmiştir. Annelerine nispetle iki oğlu ve torunları Tucîboğulları diye isimlendirilmiştir.³ Bu kabile, Kahtânîlere mensup

¹ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, thk. Charles Torrey, (Leiden: Brill Yayınevi, 1920), 56-57; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, (thk. Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ, (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1983), 298.

² İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, 189-191.

³ Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Nesebü Mead ve'l-Yemeni'l-Kebîr*, thk. Dr. Nâci Hasan, (Beyrut: Mektebetü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1988), 1/181; Ebu Muhammed Ali b. Saîd b. Hazm el- Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü Ensâbi'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 2013), 429; Ebu'l-Hasen İzüddîn Ali b.

olup İslam'dan önce Yemen'de Haçramev'te⁴ bölgesinde yaşamıştır. Bu kabileye mensup on kişiden oluşan Tucîb'li bir heyet, Hz. Peygamberin (sav) Medine'ye hicretinin 9. yılında (630) yanlarında kabile mallarının zekâtıyla birlikte Medine'ye gelmiş, getirdikleri zekâtı Hz. Peygamber'e (sav) sunmuşlar, o da zekât mallarını iade etmiş ve onları kendi kabilelerinde bulunan fakirlere vermelerini istemişti. Heyet, bu malların fakirlerden artan zekât malları olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'e (sav) bırakmak istemişlerdi. Hz. Peygamber (sav) onların bu davranışlarından çok memnun olmuş, "Hidayet Allah'ın kudret elindedir; O hayrının dilediği kimsenin kalbini imana açar" buyurarak heyet mensuplarıyla yakından ilgilenmiş, onlara sohbet etmiş ve her birine hediyeler vermiş, onlar da İslam dinini kabul ederek Yemen'e dönmüşlerdir. Tucîbîler, veda haccında da Hz. Peygamberle (sav) bir defa daha buluşmuşlardır. Tucîbîler, Hz. Ebu Bekir döneminde ortaya çıkan irtidat olaylarına katılmamışlardır. Hz. Ömer zamanında gerçekleşen Mısır'ın fethine katılmışlardır. Tucîbîlerden Muâviye b. Hudeyc et- Tucîbî, Fustat şehrinin kurulmasında aktif görev almıştır. Tucîbîler'den bazı kişiler Emevîler ve Abbasîler döneminde Mısır'da valilik, kadılık ve şurta başkanlığı görevlerinde bulunmuşlardır.⁵

Tucîbîler, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün fethinde etkin rol oynayan kabilelerden birisidir. Tucîbî kabilesine mensup Süleyman b. Kays et-Tucîbî ve Na'im b. Abdurrahman b. Muaviye b. Hudeyc gibi komutanlar adamlarıyla fetih esnasında Musa b. Nusayr'a çok yararlılık göstermiştir.⁶ Hz. Peygamber döneminde İslam'ı kabul eden Tucîbîler Endülüs'ün fethinden sonra Aragon'a yerleşmiş, Abdurrahman'dan sonra kabile, Benî Hâşim ve Benî Şumâdih diye ikiye ayrılmıştır. Bu iki akraba arasında ortaya çıkan anlaşmazlık sonucunda Benî Şumâdih Aragon'dan ayrılmak mecburiyetinde kalmış ve Meriye'ye (Almeria) giderek oraya yerleşmiştir. Her iki aile, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılması neticesinde ortaya çıkan Mülûkû't-Tavâif döneminde buldukları kentin yönetimini ele geçirerek birer emirlik kurmuştur.⁷

1.1. İsmi, Künyesi ve Lakabı

Mu'taşım b. Şumâdih'in ismi, Muhammed b. Ebî'l-Ahvas Ma'n b. Ebî Yahya b. Şumâdih b. Aħmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Şumâdih b. Abdurrahman b. Abdullah b. El-Muhâcir b. Umeyre - Endülüs'te- b. el-Muhâcir b. Necdet b. Şüreyh b. Harmele b. Yezîd b. Abdirebbih b. Yezîd b. Sa'd b. 'Âmir b. Adiy (Tucîb)⁸ b. Eşres b. Şebse b. es-Sekûn b. Eşres b. Şeys b. Kinde o da Sevr b.

Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1357), 1/147.

⁴ Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, (Beyrut: yayınevi, 1957), 2/269.

⁵ Nadir Özkuyumcu, "Tucîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/457.

⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh b. Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti (fi târihi 'ulemâ'i)l-Endelüs* (Tunus: Dâru'l- garbi'l-İslâmî, 2008), 325; Ebu Ca'fer Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyârî. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Lübânî, 1989), 418.

⁷ Nadir Özkuyumcu, "Tucîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/458.

⁸ İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-'Arab*, 429.

Merta' b. Muâviye b. Kindî b. Ufeyr b. Ebî Adiy b. el-Ĥâris b. Mürre b. Uded b. Yezîd b. Mehsa' b. Amr Arîb b. Yeşcüb b. Yezîd b. Kehlân b. Sebe' b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân'dır.⁹

Mu'taşım b. Şumâdih'in nesebi, el-İsfehânî Benî el-Fihri'dir.¹⁰ Künyesi Ebu Yahya'dır.¹¹ Mu'taşım b. Şumâdih'in beş tane lakabı vardır. Bunlar; Muizzüddeve, el-Mu'taşım billah, el-Vâsık bifadlillah, er-Reşîd ve Sirâcüddevle'dir.¹²

1.2. Mu'taşım b. Şumâdih'in Gençliği

Mu'taşım b. Şumâdih 429/1037 yılında doğmuştur.¹³ Babası, Mülûkü't-Tavâiften Meriye'de Benî Şumâdih kolunun kurucusu Ma'n b. Şumâdih et-Tucîbî'dir (1042-1051). Dedesi, Endülüs Emevî Devletinde hâcib İbn Âmir el-Mansûr'un komutanlarından Veşka (Huesca) Valisi Muhammed b. Ahmed b. Şumâdih et-Tucîbî'dir. Annesi, soylu bir aileden gelmekte olup, Belensiye (Valencia) emiri Büreyhe binti'n-Nâsir Abdurrahman b. el-Mansûr Muhammed b. Ebî Âmir el-Mu'âfirî'nin kızıdır. Muhammed b. Ma'n anne ve baba tarafından Arap asıllıdır. Muhammed b. Ma'n'ın babası Mücâhid el-Âmirî'nin kızlarından birisi ile evlenmiştir.¹⁴ Dedesi Ebu Yahya Muhammed b. Şumâdih, Endülüs Emevî halifesi el-Müeyyed Hişâm b. el-Ĥakem döneminde Veşka (Huesca) valiliği yapmıştır.¹⁵ Halife Süleyman el-Müste'in ile ilişkileri kuvvetli olması nedeniyle halife onu vezirlik makamına getirmiştir. İlk iş olarak Sarakusta (Zaragoza) ve Şağru'l-a'lâ'da bağımsızlığını ilan eden amcasının oğlu Münzir b. Yahya et-Tucîbî ile aralarındaki ilişkiyi düzeltmek olmuştur.¹⁶ Ancak Münzir, açgözlülüğünden dolayı Veşka'ya saldırmış, Ebu Yahya onun bu saldırısı karşısında askerlerinin azlığı nedeniyle çaresiz kalmış ve şehri terk ederek Belensiye'ye gitmiştir. O dönemde Belensiye emiri Ebu'l-Hasan el-Mansûr Abdülaziz Abdurrahman b. el-Manşûr Muhammed b. Ebî Âmir el-Mu'âfirî idi. Mu'âfirî ona ikramlarda bulunmuş, ülkesine yerleşmesine izin vermiş ve Yahya'nın iki oğlu Ma'n ve Ebu'l-Utbe'yi kız kardeşleri yani Abdülaziz'in kızlarıyla evlendirmiştir.¹⁷

Babası Ebu'l-Ehvas Ma'n, Belensiye'de Abdülaziz'in veziri olarak kalmıştır. Abdülaziz, 429/1037 de Meriye emiri Züheyr el-Âmirî'nin ölümü üzerine Meriye halkını kendisine itaate davet ederek Meriye'ye saldırmıştır. Dâniye (Denia) emiri Ebu'l-Ceyş Mücâhid el-Âmirî, Abdülaziz'in Meriye'nin dışında olduğunu fırsat bilerek Meriye'ye saldırmıştı. Ma'n onu Meriye'den çıkarmış, 433/1041 de halkı kendisine biata çağırmıştı. Ma'n Meriye'ye emir olmuş, Lûrka, Beyyâse, Ceyân ve diğer komşularını kendisine bağlamıştır. Ma'n diğer komşuları ve Mülûkü't-Tavâif ile savaşmış ve

⁹ Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî ed-Delâî, *Nusûs ani'l-Endelüs*, (Madrid: Menşûrat Ma'hedi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts), 84.

¹⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm Şentirîni, *ez-Zahîra fî mehâsini ehli'l-cezîre*. thk. Hasan Abbas. (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1997), 177.

¹¹ Delâî, *Nusûs ani'l-Endelüs*, 84; Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân ve Enbâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 5/39.

¹² Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Merrakûşî el-İzârî, *Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2013), 3/192.

¹³ İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/192.

¹⁴ Şentirîni, *ez-Zahîra*, 3/127; İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 2/402.

¹⁵ Şentirîni, *ez-Zahîratü*, 2/73; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân*, 5/39; İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/173.

¹⁶ İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/173.

¹⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebi Bekr el-Kudâî İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Ĥulleti's-siyerâ*, thk. Hüseyin Mûnis, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1963), 2/81.

443/1091 de Meriye'de ölmüştür.¹⁸ Mu'taşım b. Şumâdih, iktidarının ilk yıllarında Gırnata'nın Zîr Hükümdarı Bâdîs b. Habbûs ile babası dönemindeki dostane ilişkiler devam etmiştir. Dayısı Belensiye Emiri Abdülaziz b. Ebu Âmir Lûrka emiri İbn Şebîb isyan etmiş, Mu'taşım bu isyanı bastırmıştır. Mu'taşım, Abdülaziz'den sonra yerine geçen oğlu Abdülmelik el-Muzaffer ile de mücadeleye devam etmiş, Bâdîs'in yardımına rağmen başarılı olamamıştır. Mu'taşım b. Şumâdih kırk yıl iktidarda kalmıştır.¹⁹

1.3. Mu'taşım b. Şumâdih'in Özellikleri

Mu'taşım b. Şumâdih güzel huylu, askerlerine ve halkına yumuşak davranan, onların derdini dinleyen, ihtiyaçlarını karşılayan, akıllı, uzak görüşlü, adil, erdemli ve dürüst bir kişiliğe sahipti.²⁰ Cömertliği ile meşhur olmuş, Endülü'sün her tarafından gelen âlim, edip ve şairleri korur, onlara sarayında yakından ilgi gösterir ve ihsanlarda bulunurdu.²¹ Aynı zamanda iyi bir şair olan Mu'taşım b. Şumâdih, onlarla birlikte şiirler okurdu. Daha önce olduğu gibi Mu'taşım döneminde de sarayda edebî toplantılar düzenlenir, çeşitli müzakere, münazara ve edebi tartışmalar yapılır ve bunlar gecenin geç saatlerine kadar devam ederdi.²²

Mu'taşım b. Şumâdih'in adaleti ve takvası hakkında çeşitli rivayetler vardır. Onlardan birisi de şöyledir: "Şumâdih'iye diye bilinen sarayı inşa edilirken çalışanlardan biri, salih kişilerden birinin bahçesinden bir kısım arsayı sarayın arazisine katar. O kişiden alınan arsa ise yetim ve yetim yakınlarına aitti. Mu'taşım b. Şumâdih bir gün Şumâdih'iye'de içki içerken gözü köşedeki mumla kaplı bir şişeye takıldı, onun kendisine getirilmesini istedi. Şişenin üzerindeki mumu çıkarınca içindeki kâğıdı gördü. Kâğıtta ; "Ey gaspçı! Bu yazıyı okuduğun zaman Allah'ın şu ayetini hatırla: "Şu adam benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek koyunum var. Buna rağmen 'Onu da bana ver' dedi ve bu tartışmada bana üstün geldi."²³ Allah'tan başka ilah yoktur. Sen emirsin, Allah sana geniş mülk vermiş. Sarayının bahçesine, hırsın ve açgözlülüğün yüzünden Allah'ın el konulmasını haram kıldığı yetimlerin malını/arsasını ona kattın. Emirliğinden dolayı benden utandıysan, yarın Allah'ın huzurunda kimsenin gizlenemeyeceği hesap gününde toplanacağız. Onun huzurunda hiçbir özür geçerli olmayacaktır." Mu'taşım b. Şumâdih bu yazıyı okuyunca gözlerinden yaşlar boşandı. Sarayın yapımında çalışanların derhal huzuruna getirilmesini istedi. Onların hepsi huzurunda toplanınca, onlara adamın yazdıklarını okudu ve işin gerçeğini söylemelerini emretti. Çalışanlar, bu durumun gözden kaçmış olabileceğini, herhangi bir kastın olmadığını ve bu olaydan dolayı özür dilediklerini bildirdiler. Mu'taşım, bu duruma sinirlendi ve: "Allah'a yemin ederim ki, Allah katındaki ayıp, kul yanındaki ayıptan çok daha büyüktür" dedi ve arsanın iade edilmesini emretti. Kısa bir süre sonra veziri İbn Erkâm, arsa sahibi

¹⁸ İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, 2/81; İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 3/167; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-ayân*, 5/40; Ebu'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1987), 9/291; Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ* (Beirut: Beytü efkârî'd-devliyye:2004), 18/593.

¹⁹ Jorge Lirola, "Mu'taşım et-Tucîbî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/379.

²⁰ İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 3/196.

²¹ Lirola, "Mu'taşım et-Tucîbî", 31/379.

²² İbn İzârî, *Beyânü'l-Muğrib*, 2/196-197.

²³ Sad, 38/23.

olan kişiyi bularak yetimlerin hakkı olan parayı fazlasıyla ödedi. Bu olay, uzun süre insanlar arasında konuşuldu.²⁴

Mu'taşım b. Şumâdîh, hoşgörülüydü ve affetmeyi severdi. Onun affediciliği ile ilgili şöyle bir olay anlatılır: "Mu'taşım b. Şumâdîh, şair en-Nahlî el-Batalyevsî'ye ihsanda bulunur. en-Nahlî, İşbilye'ye gidince İşbilye emiri el-Mu'tezid b. Abbâi: 'İbn Abbâd Berberîleri uzaklaştırdı, İbn Ma'n köylerdeki tavuklarını yok etti" diyerek şiirinde onu metheder, Mu'taşım b. Şumâdîh'i zemmeder. Sonra da ne dediğini unuttur. Meriye'ye gelince, Mu'taşım b. Şumâdîh onu huzuruna çağırır ve akşam yemeği verir. Akşam yemeğinde tavuktan başka bir şey bulunmamaktadır. en-Nahlî: "Efendim! Meriye'de tavuk etinden başka et yok mudur? Ben daha önce söylediğim 'İbn Ma'n köylerdeki tavuklarını yok etti' sözümü yalanlamak istiyorum" der. en-Nahlî sözlerinden dolayı, Mu'taşım b. Şumâdîh'dan özür diler. Mu'taşım b. Şumâdîh onu affeder, ancak en-Nahlî söylediği şiirden pişman olur ve korkusundan Meriye'den kaçır."²⁵

Mu'taşım b. Şumâdîh'ın kendisi gibi Muizzüddeve, Refuddeve ve Reşîdüddeve adlı üç şair oğlu ve Ümmü Kirâm (ö. 1091) adlı bir kızı vardı. Ümmü Kirâm'ın yazdığı şiirlerden bir bölümü çeşitli kaynaklarda yer almıştır. Kızı da babası ve kardeşleri gibi şiiri ve edebiyatı çok sever, şiir yazardı. Ümmü Kirâm, şaşırtıcı bir zekâyâ sahipti. Babası, Ümmü Kirâm'ı üç oğlu ile birlikte büyüttü, şiir ve alanında neredeyse herkesi geride bıraktı. Ümmü Kirâm, Semâr adında Dâniye'li yakışıklı bir gence âşık oldu. Babası bu durumu öğrenince genci öldürttü. Onun için yazdığı bir şiirinde şunları ifade eder:

Ey insanlar! Şaşırdınız mı? Aşk acısının nelere sebep olduğuna,
O olmasaydı Bedrü'd-Dücâ, yücelerden yeryüzüne inmezdi.
Aşkım öyle ki ondan ayrılısam, gönlüm onun peşinden gider.²⁶

1.4. Mu'taşım b. Şumâdîh'in Ölümü

Mu'taşım b. Şumâdîh'in ölüm tarihi konusunda tarihçiler birkaç kısma ayrılmıştır. Bir kısmı Murabıt askerlerinin Meriye'den ayrılışından hemen sonra yatağında öldüğünü rivayet etmiş, diğer bir kısmı da Murabıt'ın Meriye'yi kuşattığı sırada evinde öldüğünü rivayet etmiştir. Bazı tarihçi de 8 rebiulevvel 484/1091 perşembe güneş doğarken öldüğünü rivayet etmiştir.²⁷ Bazı tarihçiler onun Meriye'de ki emirliğini dayısının Belensiye'deki emirliğine benzeterek 40 yıl emirlik yaptığını kaydetmiştir.²⁸

1.5. Mu'taşım b. Şumâdîh'in Meriye'deki Hizmetleri

Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde Endülü's'te olduğu gibi Meriye'de de müslim ve gayri müslim olmak üzere iki grup yaşamaktaydı. Müslümanlar; Araplar, Berberîler, Müvelledler ve Sakâlibe'den oluşmaktaydı. Araplar ve Berberîler İspanya'nın Müslümanlar tarafından fethi esnasında ortak hareket ederek önemli rol oynamışlardır. Araplar, Meriye'de en önemli unsurlardan olup, başta Şam olmak üzere doğudan gelerek yarımada'nın en verimli alanlarına

²⁴ İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 2/196.

²⁵ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 4/9.

²⁶ Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Nüzhetu'l-cüleşâ fi eşâri'n-nisâ*, (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, tsz), 18.

²⁷ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-ayân*, 5/44; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 9/292; İbn İzârî, *Beyânu'l-muğrib*, 3/192.

²⁸ İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, 2/84.

yerleşmiştir. Onlar, İslam medeniyetinin burada yerleşmesinde ve gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Araplar, Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde Meriye'de yaşayan unsurlarla evlilik yoluyla kaynaşmışlar, evliliklerinin çoğunluğunu İspanyalılarla yapmışlardır.²⁹ Meriye'de Arapça resmi dil haline gelmiş, bütün halk tabakası arasında yaygınlaşmış, edebiyat ve şiir dili olmuştur.³⁰ Berberîler, Mağrib'ten İspanya'ya fetih esnasında geçmiş, yarımadanın her tarafına yayılmışlar ve genellikle bağ, bahçe ve tarlalarda çalışmışlar, hayvancılıkla uğraşmışlardır. Evlilik yoluyla yarımada halkıyla kaynaşmışlar, anadilleri olan Berberî dilinin yanı sıra Arapçayı da öğrenmişlerdir. Sakâlibe, sakleb kelimesinin tekilidir, saklebî şeklinde de kullanılmaktadır. Sakâlibe, çeşitli Avrupa ve Slav ırklarına mensup olup, köle tüccarlarından satın alınarak küçük yaşta saraya getirilen, Müslüman olmaları ve saray âdabını öğrenmeleri sağlanarak çeşitli hizmetlerde kullanılan Fransız, Alman, Slav ve Katalon vb. asıllı kölelerdir. Sakâlibe, Yahudi köle tacirleri tarafından getirilip belirli bir ücret karşılığında devlete teslim edilmiştir. İspanya'nın Müslümanlar tarafından fethiyle birlikte yerli İspanyol halkı İslam'ı kabul etmiş ve bunlara müvelled adı verilmiştir. Müvelledler IX. yüzyıldan itibaren Endülüs'te Müslüman nüfusun çoğunluğunu oluşturuyordu. Onlar uzun süre kendi anadilleri, adet, gelenek ve göreneklerini sürdürdüler, diğer taraftan hem Arapçayı hem de romantizmi öğrendiler. Müvelledler, ülkede ziraat, sanayi işlerinde önemli rol oynamış, yönetimde önemli noktalarda görev almışlardır.³¹

Kaynaklarda muâhidûn, ehl-i zimme ve acem denilen Hıristiyanlar, fetih esnasında yapılan anlaşmalar çerçevesinde dinlerini, ibadethanelerini, örf ve adetlerini koruma hakkına, can ve mal güvenliğine sahip bulunuyorlardı. Buna karşılık devlete cizye ve eğer varsa toprakları için de haraç ödüyorlardı. Hıristiyan halk zamanla İslam kültürünün etkisi altında kaldı. Onlar kendi anadillerinin yanında yazı ve konuşma dili olarak Arapçayı da öğrendiler, giyim, kuşam, yeme, içme, gelenek ve görenekler gibi pek çok hususta Müslümanları taklit ettiler.³²

Gayri müslimler ise Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Yahudiler Endülüs'e çok eski tarihte İspanya'ya Müslümanların Endülüs'ü fethinden yüzlerce yıl önce Romalılar döneminde miladi 70li yıllarda geldikleri de rivayet edilmektedir.³³ Müslümanlar Endülüs'e girince Yahudiler onlara siyasî ve askerî destek vermişlerdir. Şehirlerin savunmasında Müslümanlara yardımcı olmuşlardır. Mustağribler gibi Yahudilerin de hukukî, idarî kurumları ve özel okulları bulunmaktaydı. Müslüman Meriye halkı, Yahudi ve Hıristiyan gayri müslimlerle uyum ve huzur içerisinde yaşamışlardır.³⁴

Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde Meriye'de yaşayan Yahudilerin bir kısmı gayri müslim cariyelere mûsikî dersi öğreterek para kazanmalarını sağlamışlardır. Mülûkût-Tavâif emirleri mûsikî öğrenen cariyeleri dinleyerek hoşça vakit geçirmişlerdir. Endülüs'te yaşayan her türlü halk

²⁹ Meryem Kâsım Tavîl, *Memleketü'l-Meriye fi ahdi Mu'taşım b. Şumâdîh* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1994), 64.

³⁰ Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Fî Edebi'l-Endelüsü* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2000), 35; Muḥammad 'Abd al-Mün'im Ḥafâcî, *Kıssatü'l-edeb fi'l-Endelüs* (Beyrut: Mektebetü'l-ma'ârif, 1963), 1/226.

³¹ Tavîl, *Memleketü'l-Meriye*, 68.

³² Ahmed Muhtar el-Abbâdî, *Fî't-târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsü*, (Beyrut:Dâru'n-nehdati'l-Arabiyyeti, 1971), 374.

³³ Tavîl, *Memleketü'l-Meriye*, 72.

³⁴ Tavîl, *Memleketü'l-Meriye*, 72-73.

sınıfı mûsikîye önem vermişler ve Endülüs'ün kuzeyinde ve Fransa'nın güneyinde yaşayan halk Arapça mûsikî dinlemekten büyük zevk almışlardır.³⁵ Mu'taşım b. Şumâdîh da mûsikîye önem vermiş, mûsikînin gelişmesi için gayret sarf etmiştir. Ziryâb'ın (ö. 238/852) Kurtuba'ya gelmesiyle birlikte mûsikî daha da yaygınlaşmıştı. Mu'taşım b. Şumâdîh'ın şairi İbnü'l-Ĥaddâd (480/1087) aruz konusunda *el-İmtiâd li'l-Ĥalîl* adlı meşhur kitabını telif etmiştir. Kitap günümüze kadar ulaşmadığı için içeriği konusunda fazla bilgi bulunmamaktadır.³⁶

Mu'taşım b. Şumâdîh iyi bir şairdi. Daha önce olduğu gibi Mu'taşım döneminde de sarayda edebî toplantılar yapılır, çeşitli müzakere, münazara ve edebî tartışmalar yapılır ve bunlar gecenin geç saatlerine kadar devam ederdi.³⁷ Edebiyatçılar ve şairler akıllı ve erdem sahibi kişilerdi.³⁸ Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde ön plana çıkan edebiyatçılar; Ebu Abdullah b. el-Ĥaddâd, Ebu'l-Faḍl b. Şeref (ö. 460/1067), İbn Ubâde (ö. 422/1031), İbnü'ş-Şüheyd (ö. 426/1035), Ebu'l-Ĥâsım el-Esad b. İbrahim b. Billeyta (ö. 789/1388) vb.³⁹ Mu'taşım b. Şumâdîh'ın çocukları da babaları gibi şair olmalarından dolayı şair ve edebiyatçıları desteklemişlerdir.⁴⁰

Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde ekonomik hayat ziraat, sanayi ve ticaret alanında çok gelişmiştir. O, sarayının yakınına büyük bir bahçe yaptırdı ve Meriye'ye çeşitli meyve getirterek o büyük bahçede yetiştirmiştir. Meriye Vadisi olarak bilinen Beccâne (Pechina), meyveleri ile ünlüdür. Beccâne'nin içinden nehir akar, ağaçların dalları nehir üzerine salınır, etrafa mis kokular yayılır, nimetleri bol ve camileri geniştir.⁴¹ Meriye'de zeytin ve üzüm gibi çeşitli meyve yetişmektedir.⁴² Meriye'nin zengin ailelerinin bu vadiye bahçeleri bulunmaktaydı. Onlar buraya dinlenmek ve şehrin gürültüsünden uzaklaşmak için gelirlerdi.⁴³

Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde Meriye'de sanayi çok gelişmiş; pamuklu, ipek ve keten dokuma sanayi Endülüs'ün diğer şehirlerinden daha iyi durumda olup, ünü komşu ülkelerden daha uzaklara ulaşmıştır.⁴⁴ Dokuma sanayinin yanı sıra mermer, maden, cam, gemi, çömlek ve zeytinyağı fabrikaları da gelişmiştir. Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde yukarıda adı geçen sanayi dalları ilerlemiş, dibace dokuması Kurtuba'da başlamasına rağmen Meriye'de çok yaygınlaşmış, Meriye dokumalarının ünü Endülüs'ün dışına çıkarak Avrupa, Mısır, Şam ve Yemen'e kadar yayılmıştır.⁴⁵

³⁵ Ahmed b. Muhammed el-Makarrî et-Tilimsânî, *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelusi'r-ratib*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 3/127-128.

³⁶ Şentirîni, *ez-Zahîra fî mehâsini ehli'l-cezîre*, 1/692.

³⁷ İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 2/196-197.

³⁸ İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 2/198.

³⁹ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, 2/190-191.

⁴⁰ Şenterîni, *ez-Zehîra fî Mehâsini ehli'l-Cezîre*, 1/737.

⁴¹ Ahmed Muhtar el-Abbâdî, *Müşâhedâtü Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb fî Bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, (İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmia, 1983), 47.

⁴² Makarrî, *Nefhu't-tib*, 1/163.

⁴³ Tavîl, *Memleketü'l-Meriye*, 90.

⁴⁴ Abbâdî, *Müşâhedâtü Lisânüddîn*, 83.

⁴⁵ Ebî Ubeyd el-Bekrî, *Coğrafya el-Endelüs ve Avrubba min kitâbi'l-mesâlik ve'l-memalik*, thk. Abdurrahman el-Haccî, (Beyrut, Dâru'l-irşâd, 1968), 128-129.

Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde, Meriye'nin kuzeyinde bulunan Sierra de los Filabres dağından bol miktarda mermer çıkarılmış, çeşitli şekiller verilerek levhalar halinde veya havuz, fiskiye ve mezarlarda kullanılmıştır.⁴⁶ Meriye halkı madencilikle uğraşmış, demir ve bakırdan çeşitli savaş aletleri üretmiştir.⁴⁷ Yine gümüş ve kurşun da en çok bulunan madenlerdendi.⁴⁸ Meriye'de doğuda benzeri bulunmayan çok çeşitli cam üretilmiştir. Arkeolojik kazılarda bulunan bu ürünlerin bir kısmı tek renk, bir kısmı da iç içe geçmiş en az iki renkten yapılmıştır. Çeşitli renklerde işlenmiş cam kaplar da bulunmuştur.⁴⁹

Endülüs'te denizcilik çok önemliydi ve buna binaen Meriye Endülüs'ün diğer sahil şehirlerinden daha çok ön plana çıkmıştır. Meriye'deki tersanelerden çeşitli çap ve boyutlarda gemiler inşa edilmiştir. Ancak gemi üretimi için gerekli olan malzemelerin nereden sağlandığına dair bir bilgi ulaşılmamıştır.⁵⁰ Seramik sanayi Meriye'de çok gelişmişti. Nitekim yapılan arkeolojik kazılarda çeşitli seramik ürünleri çıkarılmıştır. Şehirde ayrıca altın işlemeli çömlekler de üretilmiştir.⁵¹

Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde, iç ve dış ticaret çok gelişmiştir. Bu gelişmede Meriye'nin Akdeniz kıyısında bulunması, tersane ve gelir düzeyinin yüksek olması önemli rol oynamıştır. Meriye limanını diğer Endülüs liman şehirlerinden ayıran önemli neden, denizin sakin, derin ve liman kıyısının geniş olmasıdır.⁵²

Limandan İskenderiye ve Şam'a ürün ihracatı yapılırdı. Yabancı ülke gemileri limana yanaşır, ürünlerini Meriye çarşısında ve diğer şehirlerde satar, ihtiyacı olan ipek keten, yün ve diğer dokuma ürünlerini satın alırlardı.⁵³ Şehir, Muvahhidler döneminde de ticaretteki önemini korumuştur.⁵⁴

1.6. Mu'taşım b. Şumâdîh'in Şiir ve Edebiyattaki Yeri

Mu'taşım b. Şumâdîh şiiri çok severdi. Mu'taşım döneminde de sarayda edebî toplantılar yapılır, çeşitli müzakere, münazara⁵⁵ ve sarayda onlarla çeşitli sohbetler düzenlerdi. Döneminde edebiyata çok önem verilmiş, onların iyi yetişmesi için her türlü imkânı hazırlamıştır.

Edebiyatçılar ve şairler akıllı ve erdem sahibi kişilerdi.⁵⁶ Ön plana çıkan şairler; Ebu Muhammed b. Mâlik el-Şurtubî (ö. 1084), Ebu'l- Kâsım Halef b. Ferec el-İlbîrî (ö. 1087)⁵⁷, Ebu Cafer

⁴⁶ Seyyid Abdulaziz Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye'l-İslâmiyye*, (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-câmia, 1984), 163-165; Abbâdî, *Müşâhedâtü Lisânüddîn*, 83.

⁴⁷ Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ*, 538; Makarrî et-Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 1/163.

⁴⁸ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 1/150.

⁴⁹ Muhammed Abdülaziz Merzûk, *el-Fünûnu'z-zuhrufiyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, (Beirut: Dâru's-sakâfe, tsz.), 208-209.

⁵⁰ İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 2/193.

⁵¹ Merzûk, *el-Fünûnu'z-zuhrufiyyeti'l-İslâmiyye*, 116.

⁵² Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye'l-İslâmiyye*, 42.

⁵³ Abbâdî, *Müşâhedâtü Lisânüddîn*, 83; Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 1/201.

⁵⁴ Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye'l-İslâmiyye*, 170.

⁵⁵ İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 2/196-197.

⁵⁶ İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 2/198.

⁵⁷ Endelûsî, *el-Muğrib*, 2/100.

Ahmed b. el-Cezzâr el-Batarnî⁵⁸ Ebu Cafer, bu şiirini aralarında Amr b. eş-Şehîd'in de bulunduğu kalabalık bir şair ortamında Mu'taşım b. Şumâdîh'a okumuş, Mu'taşım b. Şumâdîh duyduklarından çok memnun olmuş Ebu Cafer'i iki defa ödüllendirmiştir.⁵⁹ Vezir ve kâtip Ebu'l-Esbağ Abdülaziz b. Erkâm en-Nümeyrî el-Vâdîâşî (ö. 1092)⁶⁰, el-Vezir Ebu Muhammed b. İsâ b. Muhammed el-Laḥmî ed-Dânî (ö. 1113)⁶¹ vb. şair ve edebiyatçıları desteklediler.⁶²

Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde Arapçanın yaygınlaşmasıyla birlikte edebiyat alanında önemli edebiyatçılar yetişmiştir. Endülüs'ün birçok yerinde ilim ve edebiyat merkezleri kuruldu. Kütüphanelerin kurulmasına ve yaygınlaştırılmasına gayret edildi. Meriye'de Ebu Ubeyde el-Bekrî (ö. 1095), İbn Tarrâve (ö. 1133), İbn Ebi Devs (ö. 1117), İbn Muhammed el-Eşkürkî (ö. 1128), İbn Uht Gâim (ö. 1129) vb. dilbilimciler yetişmiştir.⁶³

Mu'taşım b. Şumâdîh'in şiirlerinden örnekler:

“Dolunay Kadîb tepelerinden doğdu,
Gönül kuşu ona doğru uçtu.
Ufkumdaki karanlıklar,
Onun ufkundan aydınlandı.
Samimiyet ve iyilik
Güneşin batıya kaydığı gibi kaydı.
Onun şansı mutluluktu,
O da gözyaşı gibi aktı gitti.
Onsuz ölüm kolaydır,
Fakat sabretmek çok zordur.
Olan onun için olur,
Ona olan tutkumu sürdürmek için.
Ve gerdanlığı bir selam olarak taşıdım,
Mecburen Meriye'nin ufuklarında.
Size samimiyetimin mesajlarını taşıyır
En nefis kokularıyla.
İnsanlar, hakkında bilgilerle donattı beni,
Seçimim dosttan da dostçaydı.
Günler mutluluğumu göremedi,
İlkeleri beni sonuçlarıyla üzdü.
Ona dostluğu geri vermesini söylemedim,
Ezelden beri felaketlerden biriydi.”⁶⁴

⁵⁸ Endelûsî, *el-Muğrib*, 2/355-356, 406-407.

⁵⁹ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/320-321.

⁶⁰ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/498-499.

⁶¹ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 4/222.

⁶² Şenterîni, *ez-Zehîra fî Mehâsini ehli'l-Cezîre*, 1/737.

⁶³ İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 1/347-348, 2/208.

⁶⁴ İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Ḥulleti's-siyerâ*, 2/132; Makarrî et-Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 1/652.

1.7. Mu'taşım b. Şumâdîh Döneminde Yapılan Diğer Çalışmalar

Mu'taşım b. Şumâdîh döneminden önce Meriye'nin yakınlarında el-Kasaba adlı bir yerleşim yeri bulunmaktaydı. Önce el-Kasaba'dan sonra da Meriye'de inşa edilen, okullar, zaviyeler (ortaokullar), ribatlar (bir caminin etrafında on odadan oluşan birim), lise seviyesindeki okullar, hastaneler, evler, camiler, yetim evleri, Şumâdîhiyye Sarayı, çarşı pazar dükkân ve otellerden de bahsetmek gerekir.

Meriye şehrinden önce kurulmuş olan el-Kasaba, Meriye'nin kurulmuş olduğu iki dağdan birinin üzerindeki yerleşim merkezidir.⁶⁵ Mu'taşım b. Şumâdîh, daha önce kurulmuş içinde büyük ve güzel binalar bulunan Kasaba (al- Casaba)'da ve eski kalesinde çeşitli tadilat ve eklemeler yapmıştır. el-Kasaba'nın etrafı doğudan batıya doğru surlarla çevrili olduğu için dışardan bakınca içerisi görünmemektedir. Kalenin içine açılan kible yönünde bir kapı bulunmakta olup, buradan girilince şehrin eski bölümlerine ulaşılmaktadır. Bir kapı da şehrin dışındaki surların doğusunda bulunmaktadır ki, buradan şehir merkezine giriş, güney tarafından girmekten daha kolaydır.⁶⁶ el-Kasaba üç küçük tepe üzerinde bulunmaktadır. Birincisi; batıya doğru uzanmakta, batıdaki surda sona ermektedir. İkinci tepe; şehirdeki sarayların bulunduğu daha düz ve kare şeklinde bir alana sahiptir. Üçüncü tepe ise; alanı birinci ve ikinci tepelikten daha geniş olup şehrin en büyük alanını meydan getirmektedir. Şehrin bağları ve bahçeleri bu alanda bulunmaktadır. Mu'taşım b. Şumâdîh, şehre ve sarayına buradan su getirtmiştir. Meriye'de kum, kireç taşı ve küçük taş parçaları da bulunmaktadır.⁶⁷

el-Kasaba'nın ilk kurucusu Abdurrahman en-Nâşır'dır. Ancak, hacip Manşur el-Âmirî'nin Hayrân el-Âmirî'yi buraya vali olarak tayin etmesiyle kurucusunun Hayran el-Âmirî olduğunu iddia edenler de olmuştur.⁶⁸ el-Kasaba'da üç saray, bir mescit ve bir hapisane bulunmaktadır. Saraylardan birini Hayrân el-Âmirî, diğerini birinci sarayın yanına Mu'taşım b. Şumâdîh yaptırmış, bu yüzden adı geçen yapı Şumâdîhiyye Sarayı olarak bilinmektedir. Üçüncüsünü Belensiye Emiri Ebu'l-Hasan el-Manşur Abdülaziz el-Âmirî Meriye'yi ele geçirdikten sonra yaptırmıştır.⁶⁹ el-Kasaba mescidini Hayrân el-Âmirî'nin inşa ettirdiği düşünülmektedir. Muvahhidler döneminde burada bazı restorasyon çalışmaları yapılmış, 552/1157 de Kastilyalıların Meriye'yi ele geçirmesiyle birlikte kiliseye çevrilmiştir. Bugün kalıntıları tarihi eser olarak el-Kasaba hapisanesinin yakınlarında bulunmaktadır.⁷⁰

Meriye, Mu'taşım b. Şumâdîh döneminde iç şehirden ibaretti. Mu'taşım b. Şumâdîh, Şumâdîhiyye Sarayı olarak bilinen yapıyı inşa ettirmiştir.⁷¹ Saray dikdörtgen şeklinde olup Leyhem Dağı'na doğru uzanmaktadır. Güney tarafında içerisinde çeşitli hikâyelere konu olmuş

⁶⁵ İmadüddin İsmail b. Muhammed b. Ömer Ebi'l Fidâ, *Takvîmü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1935), 177; Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân ve Enbâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 21/63.

⁶⁶ Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye*, 122.

⁶⁷ Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye*, 137-138.

⁶⁸ Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye*, 32, 60.

⁶⁹ Abbâdî, *Müşâhedâtü Lisânüddîn*, 45; Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye*, 122.

⁷⁰ Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye*, 122, 139.

⁷¹ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/366.

sayısız meyveler bulunan çok büyük bir botanik bahçesi vardır. Sarayın güney kısmında üzerine çeşitli göz alıcı süslemeleri, geniş ve büyük bir dış kapısı, bir salon bulunmaktadır. Salonun tabanına beyaz mermerler döşenmiştir. Sarayın güneyinde içinde çeşitli süslemeler, beyaz mermerden raflar ve hurma ağacına benzeyen süslemelerle donatılmış büyük bir ev vardır.⁷² Şumâdîhiyye Sarayı, çeşitli küçük saraylar ve içerilerinde birçok salonun bulunduğu büyük bir saray olduğu anlaşılmaktadır. Mu'taşım b. Şumâdîh, sarayının yanına bir de mahkeme salonu inşa ettirmiştir.⁷³ Meriye, Benî Şumâdîh devrinde mimari, bilim ve kültür, ticaret alanından en parlak devrini yaşamıştır. Mu'taşım b. Şumâdîh, Meriye'nin imarı için çok gayret etmiş, şehre temiz su getirmek için kanallar açtırmış, çeşitli binalar ve saraylar inşa ettirmiştir.⁷⁴

1.8. Mu'taşım b. Şumâdîh'in Mücadelesi

Ma'n'ın 443/1051de ölümü üzerine yerine oğlu Ebu Yahya Muhammed b. Ma'n geçti. Mu'taşım b. Şumâdîh, diğer Mülûkü't-Tavâif emirleri gibi kendisine Abbasî halifelerinin kullandıkları "Mu'taşım billah" lakabını vermiştir.⁷⁵ Mu'taşım b. Şumâdîh, Endülüs Emevî Devleti'nin çöküşüyle birlikte dış düşmanı bırakarak birbirleriyle savaşan Mülûkü't-Tavâif liderleri gibi o da kendisini tehdit eden emirlerle savaşmıştır.⁷⁶

Mu'taşım b. Şumâdîh'in arası Gırnata emiri Abdullah b. Bulukkîn b. Bâdîs ile gerginleşmişti.⁷⁷ Yine Mu'taşım b. Şumâdîh'in arası İşbiliye emiri el-Mu'temid b. Abbâd ile de bozulmuş, Abdülvâhid Merrâkûşî: "Mu'taşım , eskiden beri el-Mu'temid'e haset eder, arayı bozmaya çalışır, aralarında çirkin yazışmalar olurdu. Mu'taşım, meclislerde onu ayıplardı. el-Mu'temid ise ona nezaketinden dolayı cevap vermezdi" diyerek sorumluluğu Mu'taşım b. Şumâdîh'in üzerine attı.⁷⁸ Aslında Mu'taşım b. Şumâdîh daha emirliğe başlar başlamaz, babasının Meriye'ye bağlı Lûrka âmili İbn Şebîb isyan etti. Mu'taşım b. Şumâdîh, isyanı bastırmak için ordusunu hazırladı. İbn Şebîb, Belensiye ve Mürsiye emiri el-Mansur Abdülaziz b. Ebî Âmir'den yardım istedi. el-Manşur Abdülaziz, İbn Şebîb'e karşı olan kininden dolayı ve birbirleriyle savaşarak birinin diğerini yok etmesi için ona yardım etmedi. Mu'taşım b. Şumâdîh ise babasının sağlığında Gırnata emiri Bâdîs b. Habbûs Zîrî es-Sanhâcî el-Berberî ile aralarındaki antlaşma nedeniyle ondan büyük yardım gördü. İki taraf arasında meydana gelen kanlı savaş sonucunda Mu'taşım b. Şumâdîh Lûrka'nın tamamını ele geçiremedi de bazı kalelerini zapt etti.⁷⁹

Kastilya kralı VI. Alfonso, 478/1085 de Tuleytula'yı ele geçirince Mülûkü't-Tavâif emirlerini cizyeye bağlamak istediye de bunda başarılı olamadı. Ancak içindeki tüm İspanya'yı ele geçirme hırsıyla 479/1086 da emrine uymaları için tüm mülûkü't-Tavâif'e baskı uygulamaya başladı. Bunun üzerine Mülûkü't-Tavâif emirleri Murâbitlar (1056-1147) emiri Ebu Yakub Yusuf b.

⁷² Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî ed-Delâî, *Nusûs ani'l-Endelüs*, (Madrid: Menşûrat Ma'hedî'd-dirâsâti'l- İslâmiyye, tsz), 84-85.

⁷³ Delâî, *Nusûs ani'l-Endelüs*, 85.

⁷⁴ Özkuyumcu, "Tucibiler", 41/459.

⁷⁵ İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Ĥulleti's-siyerâ*, 2/81; İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 3/168.

⁷⁶ Abdurrahman İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 4/350.

⁷⁷ Évariste Lévi Provençal, *Müzekkerâtü'l-Emîr Abdullah* (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, tsz), 55-56.

⁷⁸ Abdülvâhid el-Mekâkeşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib* (Kahire: Matbaatü'l-istikâmet, 1949), 85.

⁷⁹ İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 4/350; Sâlim, *Târihu Medineti'l-Meriye*, 124-125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 9/291-292.

Taşfîn'den (1073-1106) yardım istediler, o da bu isteği kabul etti.⁸⁰ Bu duruma en çok sevinen VI. Alfonso'ya cizye vermek istemeyen, Mu'taşım b. Şumâdîh ile mücadele eden el-Mu'temid b. Abbâd oldu.⁸¹

Yusuf b. Taşfîn, Batalyevs yakınlarındaki Zellâka denen yere gelince, Kastilya kralı VI. Alfonso'nun ya Müslüman olması veya cizye vermeyi kabul etmesi ya da savaşı tercih etmesi seçeneklerini içeren bir mektup gönderdi. Kastilya kralı VI. Alfonso mektubu okuyunca: "Kimlerle muhatap oluyorum? Babam ve ben seksen yıldan beri cizye aldığım millete cizye mi vereceğim" diyerek sinirinden küplere bindi. Mu'taşım b. Şumâdîh, Yusuf b. Taşfîn İşbilye'ye geçince durumu gözetleme başladı. Mu'taşım b. Şumâdîh, yaşlılık ve rahatsızlığından dolayı özür dileyerek, Yusuf b. Taşfîn'e yardım için oğlu ile bir ordu gönderdi.⁸² Zellâka Savaşı, 25 Recep 479/1086 da Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında meydana gelmiş, Kastilya kralı VI. Alfonso'nun büyük yenilgisiyle sona ermiştir. Bu savaşta Müslümanlar herhangi bir toprak kazanamamışlarsa da yüklü miktarda ganimet elde etmişler ve uzun yıllar Hıristiyan saldırılarına engel olmuşlardır. Bu savaştan sonra Yusuf b. Taşfîn tekrar Mağrib'e dönmüştür.⁸³

Mürsiye emiri el-Mu'temid b. Abbâd, 481/1088 de Yusuf b. Taşfîn'i Liyyît (Aledo) Kalesi'nde olanlardan dolayı tekrar Endülüs'e davet etti. Yusuf b. Taşfîn, deniz yoluyla ikinci defa Endülüs'e geçti. el-Mu'temid b. Abbâd, onu büyük bir saygı ve hürmetle karşıladı. Yusuf b. Taşfîn, tüm mülûkü't-tavâif'e birer mektup göndererek Liyyît Kalesi için yapılacak cihada katılımlarını istedi. Bu çağrıya Gırnata emiri Abdullah b. Bulukkîn, Meriye emiri Mu'taşım b. Şumâdîh da iştirak etti. Kalede 1000 süvari ve 12.000 piyade Hıristiyan asker bulunmaktaydı. Kanlı bir savaş başladı ve savaş gece gündüz devam etti. Tüm Mülûkü't-Tavâif emirleri süvari ve piyadeleriyle kendileri için belirlenen günde savaştılar. Ancak, Yusuf b. Taşfîn ve Mülûkü't-Tavâif emirleri kaleyi zapt edemediler.⁸⁴ Mu'taşım b. Şumâdîh ordusunun başına geçerek bu savaşa katıldı. Büyük bir devlet adamı olarak Yusuf b. Taşfîn'in takdirini kazanmış, bu durumdan o çok memnun olmuştu. Yusuf b. Taşfîn, Mu'taşım b. Şumâdîh'dan karargâhını yakın bir yere kurmasını istedi.⁸⁵ Mu'taşım b. Şumâdîh, onun için tüm imkânlarını seferber etti.⁸⁶

1.9. Mu'taşım b. Şumâdîh'in Ölümünden Sonra Meriye

484/1091 de Mu'taşım b. Şumâdîh'in ölümü üzerine yerine oğlu Muizzüddeve Ahmed b. Mu'taşım geçti. Muizzüddeve'nin emirliğinin altıncı ayında el-Mu'temid Meriye'ye saldırdı ve Muizzüddeve'nin emirliğine son verdi. Mu'taşım b. Şumâdîh oğluna: "İşbilye emiri İbn Abbâd emirlikte olduğu sürece el-Kasaba'yı elinde tut. Eğer İbn Abbâd sana saldırıya hazırlanırsa hiç bekleme, kaleyi terk et. İhtiyaçlarını yanına al ve limana git, bir gemiye binerek oradan ayrıl. Ayrılmadan önce donanmayı ateşe ver" diye vasiyet etti. Muizzüddeve babasının vasiyetini

⁸⁰ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân*, 7/112-130; İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 4/21; Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ*, 287-292.

⁸¹ Provençal, *Müzekkerâtü'l-Emîr Abdullah*, 101-102; Makarrî, *Nefhu't-tib*, 4/357; Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ*, 288.

⁸² Provençal, *Müzekkerâtü'l-Emîr Abdullah*, 104.

⁸³ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân*, 7/119; İbn İzârî, *Beyânu'l-Muğrib*, 3/118; Makarrî, *Nefhu't-tib*, 4/370.

⁸⁴ Provençal, *Müzekkerâtü'l-Emîr Abdullah*, 108, 112-113.

⁸⁵ Şentirîni, *ez-Zahîra fi mehâsini ehli'l-cezîre*, 2/733-734; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân*, 5/44.

⁸⁶ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-'ayân*, 5/44.

yerine getirdi.⁸⁷ Ailesiyle birlikte Akdeniz'de Hammâdiler'in egemenliğinde bulunan Benî Mezğanne adasına gitmek üzere şehirden ayrıldı. Ayrılırken kendisini takip edenleri yanıltmak için körfezdeki donanmayı ateşe verdi. Muizzüdevle'nin ülkeden ayrılmasıyla Benî Şumâdîh hanedanı sona erdi. Murâbitlar Meriye'yi Gırnata'ya bağladılar, yanan donanmanın yerine daha güçlü yeni bir donanma kurdular. Meriye Murâbitlar'dan sonra Muvahhidler'in egemenliği altına girdi. 542/1147 yılında Müslümanların birbiriyle savaşını fırsat bilen Kastilya kralı VII. Alfonso şehri işgal etti. Bir süre sonra Muvahhidler tarafından 552/1157'de geri alındı ancak, daha sonra Meriye 625/1228'de Hûdîler'in, 643/1245 de Nasrîler'in eline geçti. 1490 yılında Kastilya ordusu Nasrî topraklarını işgale başladı ve Meriye'ye girdi. Yapılan anlaşmaya göre Meriyeliler'in canlarına, mallarına ve dinlerine dokunulmayacağı taahhüt edilmişse de başta Ulucami olmak üzere şehirdeki bütün camiler kiliseye çevrildi. 1499'da Kardinal Cisneros tarafından Gırnata'da zorla Hıristiyanlaştırma faaliyeti çerçevesinde Meriye Müslümanları da Hıristiyanlaştırma kapsamına alındı. 1568'de Gırnata'da başlayan isyana destek veren Meriye Moriskoları 1570' de Gırnatalılar'la beraber kuzeydeki Kastilya topraklarına sürüldü.⁸⁸

Sonuç

Mu'taşım b. Şumâdîh, aslen Yemenli Kinde kabilesinin önemli kollarından Sekûnoğullarına mensuptur. Tuc'ib binti Sevbân'dan dolayı soyu Tuc'ib oğulları diye isimlendirilmiştir. Tuc'ibiler Hicretin 9. yılında bir heyet olarak Medine'de Hz. Peygamber'e gelerek İslam'ı kabul etmişler, Hz. Ebu Bekir döneminde irtidat olaylarına karışmamışlar, Hz. Ömer döneminde Mısır'ın fethine katılmışlar, Fustât şehrinin kuruluşunda önemli katkılar sunmuşlardır. Tuc'ibiler'den bazı kişiler Emevî ve Abbasîler döneminde Mısır'da önemli görevlerde bulunmuşlardır. Onlar, Kuzey Afrika ve Endülüs'ün fethinde büyük katkı sağlayan kabilelerden olup, Endülüs'te Benî Hâşim ve Benî Şumâdîh diye ikiye ayrılmış, Benî Şumâdîh Aragon'dan ayrılarak Meriye'ye yerleşmiş, Endülüs Emevî devletinin yıkılışıyla birlikte buldukları bölgenin yönetimini ele geçirerek Mülûkü't-Tavâif'in ortaya çıkmasında diğer emirler gibi onlar da rol oynamıştır.

Mu'taşım b. Şumâdîh, 429/1037 yılında doğmuş, henüz on dört yaşındayken babası onun için halktan biat almış ve emirlik makamına getirmiştir. Mu'taşım b. Şumâdîh, Ebu Yahya lakabını almış, komşu emirlerin onu rahatsız etmesi üzerine onlarla mücadele etmiştir. O, güzel huylu, halkına ve askerlerine yumuşak davranan, onların derdini dinleyerek ihtiyaçlarını gideren, akıllı, erdemli, adil ve dürüst bir kişiliğe sahiptir. Cömertliği ile meşhur olmuş, Endülüs'te bulunan edip ve şairlere sarayında ikramlarda bulunmuş, şairlerle şiir yazar, onlarla gece geç saatlere kadar edebî sohbetler yapmıştır. Kendisinin üç oğlu ve bir kızı vardı, onlar da babaları gibi edip ve şairdi.

Mu'taşım b. Şumâdîh, Meriye'de kırk bir yıl emirlik yapmış, ülkesinde büyük hizmetler icra etmiştir. Meriye'den önce kurulmuş olan el-Kasaba'nın gelişmesi için çok gayret sarf etmiş, şehre kanallarla dışarıdan su getirmiş, Şumâdîhiyye Sarayı'nın yanı sıra sağlık, eğitim ve ibadet için binalar yaptırmıştır. Mu'taşım b. Şumâdîh, Meriye'nin ekonomik, ticaret ve kültürel alanda gelişmesi için çeşitli faaliyetler yürütmüştür. Kastilya kralı VI. Alfonso'nun 478/1085 de

⁸⁷ İbn Ebbâr, *Kitâbü'l-Ĥulleti's-siyerâ'*, 2/89-90; Provençal, *Müzekkerâtü'l-Emîr Abdullah*, 167-168; Şenterîni, *ez-Zahîra*, 2/735.

⁸⁸ Mehmet Özdemir, "Meriye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/200.

Tuleytula'yı ele geçirmesi üzerine, Mülûkü't-Tavâif emirleri, Murâbitlar emiri Yusuf b. Taşfîn'den yardım istemiş, o da bu istek üzerine Endülüs'e geçmiş, kral VI. Alfonso ile Zellâka denilen mevkide yapılan savaşı kazanıp Müslümanların nefes almasını sağlamıştır. Mu'taşım b. Şumâdih, bu savaşa rahatsızlığı ve yaşlılığı nedeniyle kendisi bizzat katılamamış ancak, Yusuf b. Taşfîn'e yardım amacıyla başında oğlunun yer aldığı bir birlik göndermiştir.. 484/1091 de Mu'taşım b. Şumâdih'in ölümü üzerine yerine oğlu Muizzüdevle Ahmed b. Mu'taşım geçmiştir. Muizzüdevle'nin 1092 de ülkeden ayrılmasıyla Meriye sırasıyla Murâbitlar'ın, Muvahhidler'in son olarak da Kastilya ordusunun eline geçmiştir.

Kaynakça

- Abbâdî, Ahmed Muhtar. *Müşâhedâtü Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb fi Bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-câmia, 1983.
- Abbâdî, Ahmed Muhtar. *Fî't-târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*. Beyrut:Dâru'n-nahdati'l-Arabiyyeti, 1971.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs Düvelü't-tavâif*. Kahire: Mektebetü Hanci, 1997.
- Bekrî, Ebu Ubeyd. *Coğrafya el-Endelüs ve Avrubba min kitâbi'l-mesâlik ve'l memalik*. thk. Abdurrahman el-Haccî. Beyrut: Dâru'l-irşâd, 1968.
- Belâzurî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud. *Fütûhu'l-büldân*, (thk. Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ, Beyrut:Dâru'l-Ma'ârif, 1983.
- Cezerî, Ebu'l-Hasen İzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Lübâb fi tehzi'bi'l-Ensâb*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1357.
- Dabbî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. Amîre. *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Lübnânî, 1989.
- Delâî, Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî b. Nusûs ani'l-Endelüs. Madrid: Menşûrat Ma'hedi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.
- Dâye, Muhammed Rıdvan. *Fî Edebi'l-Endelüsî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Ebu'l Fidâ, İmadüddin İsmail b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1935.
- Hafâcî, Muḥammad 'Abd al-Mün'im. *Kıssatü'l-edeb fi'l-Endelüs*. Beyrut: Mektebetü'l-ma'ârif, 1963.
- Hamevî, Ebu Abdullah Şihâbüddin Yâkut. *Mucemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1957.
- Humeydî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh b. Abdillâh. *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti (fi târihi 'ulemâ'i)l-Endelüs*. Tunus: Dâru'l- garbi'l-İslâmî, 2008.
- İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh. *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*. thk. Charles Torrey, Leiden: Brill Yayınevi, 1920.
- İbn Ebbâr, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebi Bekr el-Kudâî. *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, thk. Hüseyin Mûnis, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1963.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzuddin Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut:Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 1987.
- İbn İzârî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b el-Merrakûşî. *Beyânü'l-muğrib fi ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Târîhu İbn Haldân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. *Vefeyâtü'l-'ayân ve Enbâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Saîd el- Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü Ensâbi'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 2013.
- İbn Saîd, Ebu'l-Hasan Ali b. Musa. *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*; thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1964.
- Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Nesebü Mead ve'l-Yemeni'l-Kebîr*, thk. Dr. Nâci Hasan. Beyrut: Mektebetü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1988.
- Lirola, Jorge. "Mu'taşım et-Tucîbî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/379-380. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Makarrî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelusi'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- Merrâkûşî, Abdülvâhid. *el-Mu'cib fî telhisi ahbâri'l-Mağrib*. Kahire: Matbaatü'l-istikâmet, 1949.
- Merzûk, Muhammed Abdülaziz. *el-Fünûnu'z-zuhrufiyyeti'l-İslâmiyye fî'l-Mağriv ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru's-sakâfe, tsz.
- Özdemir, Mehmet. "Meriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/199-200. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Özkuyumcu, Nadir. "Tucîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/457. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Özkuyumcu, Nadir. "Tucîbiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/458-459. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Provençal, Évariste Lévi. *Müzekkerâtü'l-Emîr Abdullah*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, tsz.
- Sâlim, Seyyid Abdulaziz. *Târihu Medineti'l-Meriye'l-İslâmiyye*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-câmia, 1984.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Nüzhetu'l-cülesâ fî eşâri'n-nisâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, tsz.
- Şenterînî, Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm. *ez-Zahîratü fî mehâsini ehli'l-cezîre*. thk. Hasan Abbas. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1997.
- Tavîl, Meryem Kasım. *Memleketü'l-Meriye fî Ahdi'l-Mu'taşım b. Şumâdh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Osman. *Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Beytü efkâri'd-devliyye, 2004.

Savaş, Galibiyet ve Mağlubiyete Dair Ayetler Kapsamında Ktb Fiilinin Anlamı ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Arz-ı Mev'ûd'un Yazılmasına Dair Bir Değerlendirme

(The Meaning of the Verb Ktb in the Context of the Verses Concerning War, Victory and Defeat, and an Evaluation of the Writing of the Promised Land in the Context of the Qur'ân and the Bible)

Hüseyin YAKAR

Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi | Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı | Department of Basic Islamic Sciences
Bolu | Türkiye | Bolu | Türkiye
huseyin.yakar@ibu.edu.tr | ORCID: 0000-0002-3146-6052

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 22/Eylül/2022 | Received | 22/September/2022
Kabul Tarihi | 18/Aralık/2022 | Accepted | 18/December/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 | Published | 31/December/2022

Atıf | Cite as:

YAKAR, Hüseyin, Savaş, Galibiyet ve Mağlubiyete Dair Âyetler Kapsamında Ktb Fiilinin Anlamı ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Arz-ı Mev'ûd'un Yazılmasına Dair Bir Değerlendirme [The Meaning of the Verb Ktb in the Context of the Verses Concerning War, Victory and Defeat, and an Evaluation of the Writing of the Promised Land in the Context of the Qur'ân and the Bible]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 721-740.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1178722>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Meaning of the Verb *Ktb* in the Context of the Verses Concerning War, Victory and Defeat, and an Evaluation of the Writing of the Promised Land in the Context of the Qurʾān and the Bible

Abstract: The verb *ktb*, is one of the most basic words used in the Qurʾān. One of the places where in the verb is used frequently is the verses of war, victory and defeat. The difficulties encountered in determining the nature of the role of the combination of divine will, social, political, religious etc. conditions in the process of writing the war, victory and defeat, constitute the problematic of our study. In the solution to this, the meaning of *ktb*, the narrations about the related verses and the results of the cases experienced in the context of war, victory and defeat by humanity throughout history have been acted upon. Our research is shaped in the center of the 21st verse of the surah of al-Māʾidah. In this verse, it is conveyed that Moses said “Enter the holy land that Allah has written for you.” Due to the fact that this verse is on “the promised land”, this concept has been discussed in the axis of both the Qurʾān and tafsir sources, as well as the Bible and Western studies. To reveal the meaning of the mentioned expression, the verb *ktb* used in the context of the verses of war, victory and defeat in the Qurʾān, -al-Baqara 2/216, 246, al-Nisāʾ 4/77, al-Māʾidah 5/21, at-Tawba 9/51 and al-Ḥashr 59/3- were also examined. *Ktb* means as a root, combining two things or a skin with another skin by sewing it. In addition to the meaning of “adding letters together by writing” it has been stated that it is used in the meanings of “to prove something (اثبات), to assess/destiny, (تقدير) to rule/rule (حكم), to oblige (إيجاب), to make obligatory (فرض) and to persevere (عزم)”. As a result, it can be said that the meaning of “bringing the parts together to form a meaningful and useful whole” is dominant in the word *ktb*. The land thought to have been promised to the Israelite is called “Eretz Israel”, “HaAretz HaMuvtahat” in Hebrew, and mentioned as “the land of Canaan” or “the land/the lands” in the Bible. According to the Bible, the mentioned lands were given to Abraham, Isaac, Jacob, Moses and his descendants as property. To express the mentioned region in the Qurʾān, the expressions of “Abraham and Lot's fertile land”; “the holy land written by Allah that Moses wanted to be conquered”; “the land written after the dhikr in the Psalms for righteous servants as an inheritance; “the land which will be settled by those who are in the position of poor in the land (Egypt) and made the leader and heir”, and “the fertile land where these people will be inherited for its east and west in return for their patience” are used. In the sources of exegesis, it has been sought to reconcile the statement in the verse that says, the holy lands were written to the Children of Israel with the fact. Herein, the expression in the verse has been evaluated in terms of “being general or specific, to whom the address is directed and the continuity of the promise”. It is seen that the verb *ktb* in other verses is mostly evaluated in the context of Allah's will. It is possible to say that the verb *ktb* is used in two different interrelated meanings in the context of the verses about war, victory and defeat in the Qurʾān: the coming of a society to a state of war as a result of social, political and economic conditions and the harbor of a society's potential combination of conditions that would require winning a war. In the context of the verb *ktb* used in the surah of al-Māʾidah, it can be said that the resultant of the elements that would enable a war to be won at that time, was actually in favor of the Israelites. Therefore, what is meant by the writing of the “promised land” is not that, the relevant lands are reserved or promised for the people in question in divine providence but that, that society has the internal and external conditions necessary to own these lands. The mention of turning back as a sign of cowardice at the end of the verse, and stating that if this is done, these people will be among the losers, also reveals that it is important to mobilize courage and potential energy in the relevant resultant. This shows that the statement that the promised land is written, refers to the variables in the process of a possible work, not a finished work.

Keywords: Qurʾānic Exegesis, Qurʾān, The Promised Land, War, Verb of *Ktb*.

Savaş, Galibiyet ve Mağlubiyete Dair Ayetler Kapsamında Ktb Fiilinin Anlamı ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Arz-ı Mev'ûd'un Yazılmasına Dair Bir Değerlendirme

Öz: Ktb fiili, farklı türevleri ve farklı bağlamlarda birbirinden az çok ayrılan anlamları ile Kur'an'ın sık kullandığı en temel lafızlardandır. Fiilin sıkça kullanıldığı yerlerden biri; topluma, insana ve evrende cari sisteme dair yasalar bağlamında savaş, galibiyet ve mağlubiyete dair ayetlerdir. Savaşın, galibiyet ve mağlubiyetin yazılması sürecinde ilahi irade ile sosyal, siyasi, dinî vb. şartlar bileşkesinin rolünü ve mahiyetini tespitite karşılaşılan zorluklar, çalışmamızın temel problematiğini teşkil etmektedir. Bu problematiğin çözümünde ktb fiilinin anlamı, ilgili ayetlerin sebep-i nüzülü kapsamındaki rivayetler ve tarih boyunca insanlığın; savaş, galibiyet ve mağlubiyet kapsamında tecrübe ettiği vakıaların sonuçları üzerinden hareket edilmiştir. Araştırmamız Mâide suresinin 21. âyeti merkezinde şekillenmiştir. İlgili ayette Hz. Musa'nın, kavmine "Allah'ın sizin için yazdığı mukaddes arza girin." dediği nakledilmektedir. Bu âyetin arz-ı mev'ûd kapsamında olmasına bağlı olarak arz-ı mev'ûd kavramı hem Kur'an ve tefsir kaynakları hem de Kitab-ı Mukaddes ve Batılılara ait araştırmalar ekseninde ele alınmıştır. Sözü edilen ifadenin anlamını ortaya koymak üzere ktb fiilinin Kur'an'da savaş, galibiyet ve mağlubiyet kapsamında kullanıldığı el-Bakara 2/216, 246, en-Nisâ 4/77, el-Mâide 5/21, et-Tevbe 9/51 ve el-Haşr 59/3 ayetleri de incelenmiştir. Ktb fiili kök olarak, dikerek iki şeyi ya da bir deriyle diğer bir deriyi birleştirmek anlamına gelmektedir. "Yazarak harfleri birbirine eklemek" anlamı yanında ktb fiilinin "bir şeyi ispat etmek (اثبات), takdir etmek/kader, (تقدير) hükmetmek/hüküm (حكم), zorunlu kılmak (ایجاب), farz kılmak (فرض) ve azmetmek (عزم)" anlamlarında kullanıldığı da aktarılmıştır. Sözü edilen açıklamalar ilgili lafızda, anlamlı ve faydalı bir bütün oluşturacak biçimde parçaların bir araya getirilmesi anlamının baskın olduğunu göstermektedir. İsrailoğullarına vadedildiği düşünülen topraklar İbranic'e de *Eretz Israel* (İsrail diyarı/the land of Israel), *HaAretz HaMuvtahat* (vaadedilmiş, söz verilmiş diyar/the promised land) olarak isimlendirilmiş ve bu bölge Ahd-i Atik'te *Kenan diyarı* (Canaan/the land of Canaan) *diyar* (the land/the lands) biçiminde zikredilmiştir. Kitab-ı Mukaddes'e göre zikri geçen topraklar belli şartlar dahilinde Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Musa ve soyuna mülk olarak verilmiştir. Kur'an'da söz konusu bölge kapsamında; "Hz. İbrahim ve Hz. Lut'un ulaştırıldığı bereketli arz", "Hz. Musa'nın, fethedilmesini istediği ve Allah'ın yazdığı mukaddes arz", "zikirden sonra Zebur'da, salih kulların varis olacağı yazıldığı arz, "müstaz'af konumunda olanların yerleştirilip önder ve varis yapılacağı arz (Mısır)", "sabretmelerine karşılık bu kimselerin, meşrik ve mağriplerine varis kılınacağı bereketli arz" ifadeleri kullanılmıştır. Tefsir kaynaklarında, mukaddes toprakların İsrailoğullarına yazılması kapsamında, âyetteki ifade ile vâkianın uzlaştırılması yoluna gidilmiştir. Bu kapsamda ayetteki ifade; genellik-özellik, hitabın kime yönelik olduğu ve vâdin sürekliliği açılarından değerlendirilmiştir. Diğer ayetlerdeki ktb fiili ise daha çok, Allah'ın takdiri bağlamında değerlendirilmiştir. Kur'an'da savaş, galibiyet ve mağlubiyete dair âyetler bağlamında ktb fiilinin, birbiriyle bağlantılı iki farklı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, bir toplumun toplumsal, siyasi ve ekonomik şartlar neticesinde savaş durumuna gelmesidir. Diğeri ise bir toplumun, bir savaşın kazanılmasını gerektirecek şartlar bileşkesini potansiyel olarak barındırmasıdır. Yukarıda sözü edilen açıklamalar doğrultusunda Mâide suresindeki ayette geçen ktb fiili bağlamında o esnada bir savaşın kazanılmasını sağlayacak unsurların oluşturduğu bileşkenin aslında İsrailoğullarının lehine olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla arz-ı mev'ûdun yazılmasından kasıt, ilgili toprakların takdir-i ilahide söz konusu kavim için ayrılması ya da vaadedilmesi değil, o toplumun bu topraklara sahip olmak için gerekli içsel ve dışsal şartları taşımalarıdır. Âyetin sonunda korkaklığın bir belirtisi olarak gerisin geriye dönmekten bahsedilmesi ve böyle yapılması durumunda söz konusu kimselerin kaybedenlerden olacaklarının belirtilmesi de ilgili bileşkede cesaretin ve dolayısıyla potansiyel enerjinin harekete geçirilmesinin önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, arz-ı mev'ûdun yazıldığına dair ifadenin, olmuş bitmiş bir işe değil olması muhtemel bir işin sürecindeki değişkenlere işaret ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Arz-ı Mev'ûd, Savaş, Ktb Fiili.

Giriş

Ktb fiili; ibadetler, hukuki normlar, toplum, insan, evren ve yaratıcıya dair yasalar gibi farklı bağlamlarda kazandığı anlamları ile Kur'an'ın kullandığı en temel lafızlarından. Çalışmamızda söz konusu fiilin savaşı, galibiyet mağlubiyet ve sürgünün yazılması kapsamındaki kullanımı ele alınmıştır. İlgili yazım süreci, birçok değişkenin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bu durum, sürecin tahlilini zorlaştırmakta ve *ktb* fiilinin doğru anlamlandırılması noktasındaki zorluğu da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu fiilin anlamının tespitinde, etimolojik yaklaşımın yanında konumuz olan ayetlerdeki kullanımları, sebep-i nüzülü ile ilgili rivayetler ve insanlığın savaş kapsamında tecrübe ettiği olayların sonuçları da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İlgili fiilin İbranice ve Aramice'deki karşılığı olan *katav* fiil ve isminin (כתב) anlamlarına da ilgili dillerin sözlükleri üzerinden kısa bir biçimde değinilmiştir. Araştırmamız Mâide suresinin 21. ayeti merkezinde şekillenmiştir. Bu ayetin arz-ı mev'ûd kapsamında olmasına binaen arz-ı mev'ûd kavramı hem Kur'an ve tefsir kaynakları hem de Kitab-ı Mukaddes ve Batılılara ait araştırmalar ekseninde ele alınmıştır. Kitab-ı Mukaddes'teki ifadelerin farklı kaynaklar tarafından farklı ifadelendirilmesi kapsamında <https://www.biblehub.com> adlı geniş hacimli site kullanılmış fakat kaynaklar arasında kayda değer bir ifade farkı görülmediğinden ve araştırmanın Kur'an ve tefsir merkezli bir çalışma olmasından dolayı dipnot ve kaynakçada tek bir yazılı eser kaynak olarak gösterilmiştir. Mâide suresinin ilgili ayetinde Hz. Musa'nın kavmine "Allah'ın sizin için yazdığı mukaddes arza girin." dediği nakledilmektedir. Sözü edilen ifadenin anlamını ortaya koymak üzere *ktb* fiili Kur'an'da konumuz olan ayetler bağlamında incelenmiştir. Bu kapsamda el-Bakara 2/216, 246; en-Nisâ 4/77; el-Mâide 5/21; et-Tevbe 9/51 ve el-Haşr 59/3 ayetleri ele alınmıştır. Çalışmamızda *ktb* fiilinin, savaş, galibiyet ve mağlubiyet konulu ayetler bütünselliğinde, arz-ı mev'ûd özelinde, tefsir kaynaklarında aktarılan veriler üzerinden değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu değerlendirme çerçevesinde Allah'ın bir topluma galibiyeti ya da mağlubiyeti yazmasının mahiyetinin ortaya konulması ve arz-ı mev'ûd tartışmaları kapsamında yapılan çalışmalara farklı bir boyut kazandıracak yeni bir yaklaşım sunulması amaçlanmıştır.

Konuyla ilgili yaptığımız literatür taramasında arz-ı mev'ûd ve siyonizm ekseninde çeşitli çalışmalarla karşılaşmıştır. Abdurrahman Küçük'ün "Yahudilikteki Arz-ı Mev'ûd Anlayışının Boyutları" adlı makalesinde Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an ayetleri üzerinden arz-ı mev'ûd kavramı kısaca açıklanmış ve Yahudilerin Siyonist anlayış doğrultusunda kendilerine vadedildiğini düşündükleri topraklara ulaşma çabaları tarihi süreç içerisinde ele alınmıştır. Fatih Memiç'in "Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ud Anlayışı" adlı yüksek lisans tezinde arz-ı mev'ud kavramı, sözü edilen iki dinin kaynakları bağlamında incelenmiştir. Söz konusu çalışmalarda İslam'da ve Yahudilikte arz-ı mev'ûd kavramına nasıl yaklaşıldığı üzerinde durulmuş, genel olarak savaş, galibiyet ve mağlubiyete dair ayetler, özelde ise el-Mâide 5/21 ayeti *ktb* fiili üzerinden değerlendirilmemiştir. Jean-Christophe Attias - Esther Benbassa tarafından yazılan ve Nihal Önel tarafından çevrilen "Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail (Israel, la Terre et le Sacre) adlı eserde Kitab-ı Mukaddes ve konu ile ilgili pek çok Batılı kaynak üzerinden arz-ı mev'ûd kavramı üzerinde durulmuştur. Roger Garaudy'nin "The Founding Myths of Israeli Politics" adlı eserinde

konunun uzmanları ve Yahudi din adamları gibi çeşitli alanlardan kimselerin arz-ı mev'ûd hakkındaki düşünceleri aktarılmıştır. W. D. Davies'in "The Territorial Dimension of Judaism" adlı eserinde de Kitab-ı Mukaddes ve diğer kaynaklar üzerinden Yahudilikte "arz" kavramı değerlendirilmiştir. Yapılan inceleme neticesinde söz konusu çalışmaların arz-ı mev'ûd kavramı etrafında yoğunlaştığı fakat *ktb* fiili üzerinden, savaş, galibiyet ve mağlubiyet konulu ayetler bağlamında arz-ı mev'ûd kavramını ele almadığı görülmüş ve buna bağlı olarak ilgili çalışmalara farklı bir açıdan katkı sağlayacak yeni bir çalışma yapılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. *Ktb* Fiili

Kur'an'da tek bir öz anlamdan neş'et edip özüyle ilintili farklı anlamları ifade eden *ktb* fiili, kök olarak dikerek iki şeyi yahut bir deriyle diğer bir deriyi birleştirmek anlamına gelmektedir. "Kütbe" (كتبة), iki yüzünden kayış geçirilen deri anlamındadır. Aynı anlam çerçevesinde "tulumu diktim" (كتبت السقاء) ve iki dudağını bir halkayla birleştirmek anlamında "katırı bağladım" (كتبت البغلة) ifadeleri kullanılmaktadır. "Yazmak suretiyle harfleri birbirine eklemek", *ktb* fiilinin bilinen anlamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu fiilde asıl olan ise yazarak dizmek ve düzenlemektir. Fakat istiare yoluyla şifahi nazım için de kullanılabilir. Bunun yanında ilgili lafzın "bir şeyi ispat etmek (اثبات), takdir etmek/kader, (تقدير) hükmetmek/hüküm (حكم), zorunlu kılmak (ايجاب), farz kılmak (فرض) ve azmetmek (عزم)" anlamlarında kullanıldığı da belirtilmiştir.¹ Bir şey önce istenir (irade), sonra söylenir (kavl) en sonunda da yazılır (ketb). Bu durumda istemenin başlangıç, yazmanın da son olduğu söylenebilir. Bazı durumlarda ise başlangıç olan istemeyi pekiştirmek için *ktb* lafzı kullanılır.² Sözü edilen anlamlar ve kullanımlar isbât, takdîr/kader, hüküm, farz lafızlarının yanında dilemek anlamında *erâde*, *şâe*; buyurmak/söylemek anlamında *emera*, *kâle* ve yazmak anlamında *ketebe* fiillerinin Kur'an'daki ortak anlam çerçevesini akla getirmektedir. İbranice ve Aramicede isim olarak da kullanılan *katav* (כתב) fiilinin yazmak, kaydetmek, tablet gibi bir şeye kazımak, miras olarak bırakmak, bir belgeyi kopyalamak, dövme yapmak, kayıt, sicil, emir, tablet yazısı, el yazısı, yazılı belge, mektup, kopya gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.³

Mustafavî'ye göre *ktb* fiilinde, planlanan şeyin belirlenmesi ve uygun araçlarla dışarıda sabit kılınması anlamı bulunmaktadır. Çeşitli bilgilerin harfler, kelimeler ve cümlelerle sabit kılınması

¹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamid Hendavi (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "ktb", 4/8; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzi Münir Balebeki (Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melayin, 1987), "ktb", 255-256; Ebü'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), "ktb", 423; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "ktb", 5/3817; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fi kelîmâtü'l-Kur'âni'l-kerim* (b.y.: İnan İslam Cumhuriyeti İslami İrşâd ve Kültür Bakanlığı Kültürel İşler ve Merkezler Genel Müdürlüğü, H 1368), "ktb", 10/21-22; İlyas Üzümlü, "Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/121.

² el-İsfahânî, "ktb", 423.

³ Eliezer Ben Yehuda, *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew* (Eret: Hebrew Teachers' Organisation, n.d.), "katav" (כתב), 5/2547-2552; David J.A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), "katav" (כתב), 4/474; Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period: Dictionaries of Talmud, Midrash, and Targum* (Jerusalem: Bar Ilan University Press, 1992), "katav" (כתב), 271-272.

da bu kapsamdadır. İlgili fiilin hükmetme, takdir etme, farz kılma, zorunlu kılma gibi anlamları da belirli bir amaç doğrultusunda belirleme ve sabitleme anlamı taşımaktadır. Fakat bu anlamlara nispetle *ktb* fiilinde daha güçlü bir sabitlemenin söz konusu olduğu söylenebilir.⁴

Sözü edilen açıklamalar *ktb* lafzında, anlamlı ve faydalı bir bütün oluşturacak biçimde parçaların bir araya getirilmesi anlamının baskın olduğunu göstermektedir. Bu lafzın açıklanması sadedinde kullanılan “hüküm” lafzının “bir şeyi ölçü alarak başka bir şey hakkında karar vermek” anlamında, “kader ve takdir”in de “bir şeyin miktarını ve ölçüsünü göstermek, ilahi hikmetin gerektirdiği biçimde bir şeyin belli bir miktar ve şekilde oluşturulması” anlamında olması *ktb* lafzının “ölçü” ile ilişkisini ortaya koymaktadır.⁵ Harflerin bir araya gelerek anlamlı bir bütün oluşturması da sistematik bir eyleme, dolayısıyla ölçüye işaret etmektedir. Mustafavî tarafından işaret edilen “belirleme ve “sabit kılma” anlamları da Allah tarafından bir varlığın ya da durumun sistematik diziliminin belirlenmesi ve kanun olarak bu dizilimin sabit kılınması çerçevesinde “yasa” anlamına işaret etmektedir.

Yukarıda sözü edilen lafızların Allah’a ait fiiller olmaları durumunda ilke, ölçü ve yasa anlamları çerçevesinde anlaşılabilirliği gerekli olmakla birlikte “manalara delalet eden lafızlarda aslolan, anlamın farklı olmasıdır” ilkesine bağlı olarak⁶ söz konusu lafızların nüans olmaksızın bütünüyle aynı anlamda olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu çerçevede *ktb* fiilinin diğer lafızlardan farklı olarak deyim yerindeyse kurulu bir saatin çalışmasını andıracak biçimde mekanist, sabit ve şaşmaz bir yasal duruma yakın olduğu söylenebilir. Bu durumda ilgili fiilin, daha çok bir sistemin kurulmasından sonraki sürece atıfla kullanıldığını söylemek mümkündür.

1.2. Arz-ı Mev’ûd

1.2.1. Kitab-ı Mukaddes’te Arz-ı Mev’ûd

İbranice’de Eretz Israel (İsrail diyarı/the land of Israel), HaAretz HaMuvtahat (vaadedilmiş, söz verilmiş diyar/the promised land) olarak isimlendirilen bu bölge Ahd-i Atîk’te Kenan diyarı (Canaan/the land of Canaan)⁷ diyar (the land/the lands)⁸, biçiminde zikredilmiştir. Söz konusu bölge ikinci mabet döneminden itibaren “arz-ı mev’ûd/vadedilmiş topraklar” (the land of promise) diye isimlendirilmiş⁹ ve Ahd-i Cedîd’de de bu isim kullanılmıştır.¹⁰ Söz konusu bölge

⁴ Mustafavî, “ktb”, 10/21.

⁵ “Hkm”, “kdr” fiil ve türevlerinin anlamı için bk. Halil b. Ahmed, “hkm”, 1/343; “kdr”, 3/365; İbn Düreyd, “hkm”, 564; el-İsfahânî, “hkm”, 127; “kdr”, 395; İbn Manzûr, “hkm”, 2/951-954; “kdr”, 5/3547-3548.

⁶ Söz konusu ilkenin “Lafızlar arasında aslolan terâdüf değil tebâyündür.”, “Bir lafız, müterâdif ya da mütebâyin olma hususunda gidip geldiğinde onu mütebâyin olarak almak daha evladır.” biçimindeki anlatımı için bk. Ebül-Beke el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1998), 366; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhtâ fi uşûli’l-fıkh* (Kuveyt: Vizaratü’l-Evkaf, 1992), 2/108.

⁷ Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit: Tevrat ve İncil (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1991), Yar.11:31, 17:8, Çık. 6:4.

⁸ Yar.26:3, Yas.26:15, Yşa.57:13.

⁹ İbr.11:9.

¹⁰ Söz konusu bölge başlangıçta “Kenan ülkesi” ya da “Kenanlıların ülkesi” iken daha sonra toprak (ha-arets) olmuş, kutsal kitaplar derlemesinde ancak çok sonra (I. Samuel, 13/19) “İsrail toprağı” (Erets Yisrael) olmuştur. Söz konusu bilgi için bk. Jean-Christophe Attias, Esther Benbassa, *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail (Israel, la Terre et le Sacre)*, çev. Nihal Önel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 34.

gurbet eller (where you now reside as a foreigner, the whole land of Canaan)¹¹, süt ve bal akan diyar (a land flowing with milk and honey)¹², iyi ve geniş diyar (a good and spacious land)¹³ bütün diyarların medar-ı iftiharını (the glory of all lands)¹⁴ sıfatlarıyla da aktarılmıştır.¹⁵

İbranice’de pek çok sözcükle karşılanan “toprak” kavramının Eski Ahit’te sık tekrarlanan merkezi bir kavram olduğu söylenebilir. Hatta Kitab-ı Mukaddes’te topraktan başka bir şeyden bahsedilmediği ve onun bir mekân kitabı olduğu da savunulmuştur.¹⁶ Tekvin kitabına bakıldığında tanrının toprağı/yeryüzünü yaratan varlık olarak ona mutlak anlamda sahip olduğu, onu dilediğine verip dilediğinden geri aldığı, insanları yerleştirdiği ve yeri geldiğinde de kovduğu izlenimini edinmek mümkündür. Bu durum, Yahudiler özelinde tanrının belli bir bölgeyi belli bir topluluğa verilebileceği düşüncesine işaret etmektedir. Diğer bir deyişle yaratılış hikayesi, Yahudilerin vadedilmiş toprakları ele geçirmesiyle hedefine ulaşmış olmaktadır.¹⁷ Raşî’ye ve onun kaynak olarak kullandığı eserlere göre de Tevrat’ın, gökyüzü ve yeryüzünün yaratılışla başlatılması, öteki ulusların İsrail’i hırsızlıkla ve Kenanlıları yerlerinden etme ile suçlaması durumunda cevap vermek içindir. Tevrat’taki sıra, Tanrı’nın istediği toprağı istediğine vermesini haklı gösterecektir. Çünkü yeryüzü, içindekiler ve üstündekiler ile bütünüyle onundur.¹⁸ Uluslara paylarını düşeni veren ve onların sınırlarını İsrâilîoğulları’nın sayısına göre belirleyen odur.¹⁹

Kitab-ı Mukaddes’te arz-ı mev’ûdun sınırları kapsamında Hz. İbrahim’e, Mısır Irmağı’ndan büyük Fırat Irmağı’na kadar uzanan toprakların²⁰; Hz. Musa ve Yeşu’ya da çölden Lübnan’a, Fırat

¹¹ Yar.17:8.

¹² Çık.3:8, Lev.20:24, Hez.20:6, 15; Yas.11:9, 26:15; Yer.11:5, 32:22.

¹³ Çık.3:8.

¹⁴ Hez. 20:60, 15.

¹⁵ “Ken’an diyarı” ismi Tekvin 17/8’de geçmekle birlikte Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’nin “Arz-ı Mev’ûd” maddesinde zühul eseri 17/18 olarak gösterilmiştir. Ayrıca zikri geçen maddede “diyar” ve “memleket” ayrımı yapılmıştır. Ne var ki “diyar” anlamıyla aktarılan yerdeki (Tesniye 26/15, İşaya 57/13) lafız ile “memleket” anlamıyla aktarılan yerdeki (Tekvin 26/2-3) lafızın aynı olduğu ve “’â-reş/ ’e-reş, (אֶרֶץ/אֶרֶץ) olarak transkribe edilen toprak anlamındaki bu kelimenin “the land” olarak İngilizce’ye çevrildiği görülmektedir. Aynı yanlışın Fatih Memiç’in “Yahudilik’te ve İslam’da Arz-ı Mev’ud Anlayışı” adlı yüksek lisans tezinde de nakledildiği görülmektedir. Çalışmamızda özellikle arz-ı mev’ûd kavramı kapsamında istifade ettiğimiz Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi’ndeki “Arz-ı Mev’ûd” maddesinde gözümüze çarpan yanlışların bir kısmına değinilmiştir. Bir kısmını zühul eseri olarak gördüğümüz yanlışların çoğu bizlere ilgili maddenin tekrar gözden geçirilmesinin sağlıklı olacağını düşündürmektedir. Sözü edilen yanlışlar ve arz-ı mev’ûd ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Abdurrahman Küçük, “Arz-ı Mev’ûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/442-444; Memiç, *Yahudilik’te ve İslam’da Arz-ı Mev’ud Anlayışı*, 21; Kutsal ve vadedilmiş topraklar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Attias-Benbassa, *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar*, 19-83.

¹⁶ Attias-Benbassa, *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar*, 20.

¹⁷ Ute Neumann-Gorsolke, “And the Land Was Subdued Before Them...”? Some Remarks On the Meaning of כָּבַשׁ in Joshua 18:11 and Related Texts”, *The Land Of Israel in Bible, History and Theology*, ed. Jacques Van Ruiten- J. Cornelis de Vos (The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2009), 85.

¹⁸ Mez.24:1-2.

¹⁹ Yas.32:8; Söz konusu bilgiler için bk. Attias-Benbassa, *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar*, 20-29, 35; Memiç, *Yahudilik’te ve İslam’da Arz-ı Mev’ud Anlayışı*, 6-8.

²⁰ Yar.15:18-21; Söz konusu bilgi DİA’da zühul eseri Tekvin 15/8 biçiminde yanlış verilmiştir. Sözü edilen yanlış için bk. Küçük, “Arz-ı Mev’ûd”, 3/442.

ırmağından Akdeniz'e kadar ayak basacakları her yerin²¹ verileceği aktarılmıştır. Arz-ı mev'ûdun sınırları ayrıntılı olarak da zikredilmiştir.²² Ahd-i Atık'te sözü edilen toprakların öncelikle Hz. İbrahim ve soyuna vadedildiği belirtilir.²³ Ahd-i Atık'te Hz. İsmail'in soyunun da çoğaltılacağı belirtilmekle birlikte devre dışı bırakılarak anlaşmanın Hz. İshak ile sürdürüleceği ifade edilmiştir.²⁴ Nitekim diğer pasajlarda Rabbin, Hz. İbrahim'e verdiği sözü tutarak bölgeyi Hz. İshak'a ve soyuna²⁵, Hz. Yakub'a ve zürriyetine²⁶ Hz. Yusuf'a²⁷, Hz. Musa'ya²⁸ ve Yeşu'ya²⁹ vereceği bildirilmiştir. Kitab-ı Mukaddes'te arz-ı mev'ûdun Hz. İbrahim'in soyu ile Hz. Yakub'un soyuna ebedi mülk olarak³⁰ zikri geçen peygamberlerin yanında Hz. İshak ve Hz. Musa'nın soyuna da mülk olarak verileceğinin³¹ ifade edilmesi mutlak olmayıp Rabbin yolunda yürüme, ona itaat etme, emirlerini yerine getirme, yasalarına bağlı kalma, alını açık olma ve sünnet olma gibi belli şartlara bağlıdır.³² Rabbi dinlemedikleri, buyruklarını yerine getirmeyip karşı çıktıkları, kurallarını çiğnedikleri, ilkelerinden nefret ettikleri ve netice itibariyle anlaşmayı bozdukları takdirde ise acı bir şekilde cezalandırılacaklardır.³³ Nitekim İsrâiloğulları Rab Yahova ile yaptıkları ahdi hep bozmuşlardır.³⁴ Ahdin bozulması arz-ı mev'ûddan mahrumiyeti ve lanetlenmeyi beraberinde getirmiştir.³⁵ Nitekim yasa, alını açık ve dürüst olanların ülkede yaşaması, kötülerin de sökülüp atılması üzerine bina edilmiştir.³⁶

Netice itibariyle modern dönem batılı araştırmacılar tarafından, olayın gerçekleşmesinden sonra Kitab-ı Mukaddes'e eklendiği belirtilen söz konusu verilere göre zikri geçen topraklar belli şartlar dahilinde Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Musa ve soyuna mülk olarak verilmiştir. Diğer bir deyişle ilgili kaynakta zikri geçen konu "ahit, vaat ve yazgı" anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır. Bununla birlikte modern dönemde Batılı araştırmacılar tarafından bu anlayışa karşı eleştirilerde bulunduğu ve arz-ı mev'ûd kavramının farklı yorumlandığı görülmektedir. Bu

²¹ Yas.11:24; Yşu.1:3-4.

²² Söz konusu bilgiler için bk. Sayılar 34/3-12; DİA'nın "Arz-ı Mev'ûd" maddesinde söz konusu sınırlar çerçevesinde gösterilen "Yas. 15:2-4" referansında konuyla ilgili bilgi bulunmamaktadır. Zikri geçen yanlış için bk. Küçük, "Arz-ı Mev'ûd", 3/442.

²³ Yar.13:14-17; 17:8; 15:1-21; 12:7; 16:1-16; 17:1-14.

²⁴ Yar.17:18-21; 21:12-13.

²⁵ Yar.26:3-5.

²⁶ Yar.28:3, 4, 13.

²⁷ Yar.50:24.

²⁸ Çık.3:8, 17; 6:4, 8, 32:13, 33:1, Say.34/1-12, Yas.11:24-25.

²⁹ Yşu.1:2-4.

³⁰ Yar.17:8, 48:4.

³¹ Çık.6:8.

³² Yar.17:1-14, 26/2-5; Elç.7:6-8; Ahdin devamı için gerekli diğer şartlar için bk. Yer.7:1-7.

³³ Cezalandırma ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Lev.26:14-39.

³⁴ Örnek olarak bk. Yas.29:25, 31:16, 20; İsrâiloğullarının altın buzağıya tapmaları (Çık.32:1-35) ve kutsal topraklara girmek istememeleri (Say.14:1-45) üzerine cezalandırılmaları da bu kapsamdadır.

³⁵ Yer.11:1-8.

³⁶ Özd.2:21-22.

kapsamda Yahudilerin arzı kendilerine özgü sayması bir safсата olarak görülmüştür.³⁷ Hz. İbrahim'in; Hz. İshak'ın babası, Hz. Yakub'un dedesi olması, on iki kabilenin Hz. Yakub'un on iki oğluna bağlanması, bunların kıtlıktan dolayı Filistin'den ayrılıp Mısır'a gitmeleri, dört yüz yıllık sürgünden sonra artık İsrail halkı olan bu topluluğun Mısır'dan çıkıp çölde başıboş gezmeleri ve atalarına vadedilen toprakları fethetmeleri hemen bütün Batılı yorumcular tarafından kurgu olarak değerlendirilmiştir. Yahudi tarihinin "Patriarklar-Mısır'da kölelik-Kenan'ın fethi" şeklinde silsile halinde sunulması da suni olarak görülmüştür. Söz gelimi Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin kitabında patriarklara yapılan toprak vaatleri de birçok yorumcu tarafından Hz. Davut zamanında gerçekleşen Filistin fethinin sonradan meşrulaştırılması olarak düşünülmüştür.³⁸ Diğer bir deyişle Tekvin kitabındaki toprak vaadi ve kehaneti aslında Hz. Davud'un fetihlerinden ilham alınarak yapılmış ve evvel bir zamana ait olarak dile getirilmiştir (vaticinium ex eventu-olay gerçekleştikten sonra yapılan kehanet).³⁹

1.2.2. Kur'an'da Arz-ı Mev'ûd

Kur'an'da söz konusu bölgeyi ifade etmek için arz-ı mev'ûd yerine Hz. İbrahim ve Hz. Lut'un ulaştırıldığı "bereketli "arz"dan⁴⁰; Hz. Musa'nın, fethedilmesini istediği ve Allah'ın yazdığı mukaddes arzdan⁴¹; zikirden sonra Zebur'da, "arz"a salih kulların varis olacağı yazıldığından⁴², arzda (Mısır) müstaz'af konumunda olanların oraya yerleştirilip önder ve varis yapılacağından⁴³, sabretmelerine karşılık bu kimselerin yerin bereketli olan meşrik ve mağriplerine varis kılınacağından⁴⁴ bahsedilmiştir.

Sözü edilen ayetler arasında sadece Mâide suresindeki ayette müfessirlerin hemen hepsi tarafından Kitab-ı Mukaddes'teki "vadetme, (ebediyen) mülk ve miras olarak verme" kapsamında değerlendirilen, "mukaddes arz"ın yazılması"ndan bahsedildiği görülmektedir. Kasas ve Mâide surelerinde müstaz'af konumundaki Beni İsrail'in arza yerleştirileceğinden bahsedilmesi de bu anlayışı destekleyecek bir anlatıma sahiptir. Bu doğrultuda müfessirler arzın İsrâiloğullarına vadedildiğini fakat bunun belli şartlara bağlı olduğunu ve söz konusu şartlar yerine getirilmediği için vaadin gerçekleşmediğini belirtmişlerdir. Diğer bir deyişle vaadin gerçekleşmesi iman etme ve Allah'ın sözüne itaat etme şartına bağlıdır.⁴⁵ "Arza salih kulların varis olacağı" nı aktaran ayet, tarihsel süreçte bir vakıa olarak İsrâiloğullarının arza sahip olamamaları ve Kitab-ı Mukaddes'te, ahdin yerine getirilmemesine binaen vadedilenlerin de geri alındığına dair ifadeler de zikri geçen

³⁷ Attias-Benbassa, *Paylaşlamayan Kutsal Topraklar*, 20; Hristiyanlığın "kutsallığı" arzdan kişiye naklettiğine dair yorum için bk. W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism* (London: University of California Press, 1982), 133.

³⁸ Roger Garaudy, *The Founding Myths of Israeli Politics* (Chicago: AAARGH, 1996), 12.

³⁹ Söz konusu bilgiler için bk. Garaudy, *The Founding Myths*, 12-14.

⁴⁰ "Onu ve Lûtu kurtarıp, tüm varlıklar için bereketli kıldığımız arza ulaştırdık." (el-Enbiyâ 21/71).

⁴¹ "Ey kavimim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin." (el-Mâide 5/21).

⁴² "Muhakkak ki biz, zikirden sonra Zebûr'da "Yeryüzü salih kullarına kalacaktır" diye yazdık." (el-Enbiyâ 21/105).

⁴³ "Oysa biz o arzda güçsüz düşürülenlere lutfu bulunmak, onları önderler yapmak, vâris kılmak istiyorduk." (el-Kasas 28/5-6).

⁴⁴ "Ezilen olan o kavmi de (İsrâiloğulları) bereketli kıldığımız ülkenin doğu ve batı taraflarına mirasçı kıldık." (el-A'râf 7/137).

⁴⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Dimaşk-Beyrut: Dârü'r-Reşid, 2000), 1/429; Ebü's-Senâ Şihâbüddin el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Ķur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-me'ânî* (Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/106.

görüşü destekleyecek niteliktedir. Netice itibariyle Kur'an'a göre İsrailoğullarının sabretme ve salih olma gibi şartlar gerçekleştiğinde arza varis kılınacağı söylenebilir.

2. Tefsir Kaynaklarında Savaş, Galibiyet, Mağlubiyet ve Arz-ı Mev'ûda Dair Ayetler Kapsamında Ktb Fiiline Bakış

Hız. Musa'nın mukaddes arza girme emri, bu emrin reddedilmesi ve bunun sonucunda İsrailoğullarının o topraklardan kırk yıl mahrum kalarak çölde yaşamaya mahkûm olmasını anlatan Mâide suresinin 21-26. ayetleri çerçevesinde birçok rivayet aktarılmaktadır. Özetle bu rivayetlere göre Hız. Musa Mısır'dan çıktıktan sonra Allah onlara Şam topraklarını vadedmiştir. Bu çerçevede Beni İsrail, Şam topraklarını” vadedilmiş toprak” olarak isimlendirmişlerdir. Söz konusu vaat doğrultusunda Hız. Musa bu toprakların durumunu öğrenmeleri için on iki güvenilir kişi seçmiş ve bölgeye göndermiştir. Bu kimseler bölgeye girdiklerinde korkunç görünümü ve iri cüsseli kişiler görmüşlerdir. Rivayete göre bölgede yaşayan bir kişi bunları almış ve bahçeden topladığı meyvelerinin yanına koyarak onları krala sunmuştur. Bu kişileri kralın huzuruna (meyve gibi) saçan kimse krala: “Bunlar bizimle savaşmak istiyormuş” deyince kral: “Gidin ve gördüğünüz şeyleri efendinize anlatın.” demiştir. Bunun üzerine on iki kişi dönüp Hız. Musa'ya olanları anlatmışlar, Hız. Musa da onlardan gördüklerini ve duyduklarını diğer insanlara anlatmamalarını istemiş fakat iki kişi hariç (Yuşa b. Nun ve Kalib b. Yufanna) onlar bu uyarıyı dikkate almamışlardır. Söz konusu iki kişi, insanları savaşı cazip göstermişler, o toprakların çok güzel ve bereketli olduğunu, orada yaşayan insanların da iri olmakla birlikte cesaret konusunda zayıf olduklarını anlatmışlardır. Diğer on kişi ise halkın gönlüne korku salmış ve onlarla savaşmanın mümkün olmadığını söylemişlerdir. Bunun üzerine Hız. Musa beddua etmiş ve onlar kırk sene çölde başı boş dolaşmışlardır.⁴⁶

Tefsir kaynaklarında Hız. Musa'nın girilmesini emrettiği⁴⁷ mukaddes arz ile kastının ne olduğuna dair farklı açıklamalar yer almaktadır.⁴⁸ Bunlar incelendiğinde çok kez mukaddes

⁴⁶ ilgili rivayetler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/289-298; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 11/201-202; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/396; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/150-151; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 5/246; Söz konusu yerde yaşayan insanların cüssesiyle ilgili abartılı açıklamalar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/290-298; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/201; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/396; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/151; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 5/246-247; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/106; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dârül-Menâr, 1947), 6/332; İbn Kesîr, Beni İsrail'in bu kimselere nispetle çekirge gibi olduğunu aktaran rivayetlere şüpheyle yaklaşmaktadır. Âlûsî de bu rivayetleri ve Uc b. Unuk ile ilgili rivayeti hurafe olarak görmektedir. Reşid Rıza'nın da benzer bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu görüşler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/151-152; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/106; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/331-333; Benzer bir yaklaşım için bk. Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1946), 6/91; Tevrat'tan aktarılan bilgilerin ayrıntısı için bk. Say.13:1-33.

⁴⁷ İbn Aşur, “arza girin” emrinin “girmek için esbaba başvurarak çabalayın, girmek için hazırlanın” anlamında olduğunu belirtmiştir. Söz konusu açıklama için bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 6/162.

⁴⁸ Söz konusu açıklamalar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/284-286; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/192; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/202; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/395; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/429; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/149; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 6/74-75; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, 5/244; Cemâlüddîn Kâsımî, *Meḥâsinü't-te'vî* (b.y. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 6/1933; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/325-326; Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 6/90; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/246.

lafzının mübarek ve mutahhar lafızlarıyla karşılandığı dikkat çeker.⁴⁹ Söz konusu yerin bu sıfatla anılması şirk, masiyet, iftiradan arınmış ve peygamberler/mü'minler için mesken oluşu ile ilişkilendirilmiştir.⁵⁰ Bu yaygın görüşten farklı olarak Hz. İbrahim'in zikri geçen yerde (Hebron) defnedilmesine binaen oranın mukaddes olduğu da belirtilmiştir.⁵¹

Konumuz olan ayetteki *ktb* fiili vaat, takdir, emir ve hibe etme anlamları doğrultusunda müfessirler tarafından "Allah'ın sizin için takdir ettiği, hükmettiği, ayırdığı, tayin ettiği, levh-i mahfuzda size ait olarak ve mesken edinmeniz için yazdığı, İbrahim'e vadettiği, Allah'ın vaadi gereğince size oturma hakkı verdiği, Allah'ın atanız İsrail'in diliyle sizden iman edenlere miras olarak hibe ettiği; namaz, oruç, hac ve umre ile emrolunmaya benzer şekilde emrolundukları, girmenizi emrettiği, farz kıldığı" gibi ifadelerle açıklanmıştır.⁵²

Sözü edilen ayet grubunun başında mukaddes arzın Hz. Musa'nın kavmine yazıldığından, sonunda da söz konusu yerin kırk yıl boyunca bu kimselere haram kılındığından bahsedilmiş olması özellikle *ktb* fiilini ilahi yazgı bağlamında değerlendiren müfessirler tarafından çözümlenmesi gerekli bir nokta olarak görülmüştür.⁵³ Diğer bir ifadeyle söz konusu yer, Hz. Musa'nın kavmine levh-i mahfuzda yazılmışken bu kimselerin oraya gir(e)memesi ve sonrasında onlara bu yerin haram kılınması nasıl olmuştur? Bu kapsamda ilahi yazgı gerçekleşmemiş midir?⁵⁴

Sözü edilen mevhum çelişkinin giderilmesi için İslam alimleri tarafından farklı yorumlar geliştirilmiştir. Buna göre Beni İsrail, arza yerleşmiş ve arz kendilerinin olmuştur. Hz. Musa da ilgili sözüyle o zamanki toplumu değil Beni İsrail'i kastederek konuşmuştur.⁵⁵ Topluma bu şekilde hitap edilmesi örfte ve dilde bilinen bir husustur. Bu kapsamda ataların yaptıkları bazen muhataplara isnat edilirken sonraki nesiller için gerçekleşecek olan şeyler de muhataplara vadedilebilir. Hz. Peygamber'in kıyametten önce İstanbul'un fethini ümmetine müjdelemesini de

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/284-286; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/202; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/149; Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 6/74; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 5/244; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/106; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Meḥâsinü't-te'vîl* (b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 6/1933; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/324-325; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/162; Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 6/90.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/202; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/429; Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 6/74; Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 6/90; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/246; Söz konusu yerin afetlerden, kıtlık ve açlıktan korunmuş ya da günahlardan arınılacak bir yeri olduğu için bu sıfatla anıldığına dair görüş için bk. Zikri geçen bilgiler için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/395; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/106.

⁵¹ Söz konusu yerin ayrıntılı konumu için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/162.

⁵² Bu konuda bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/284-289; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vüçûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 2/221; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/202; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/395-396; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/429; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/149; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 5/244; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/106; Kâsımî, *Meḥâsinü't-te'vîl*, 6/1933; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/326; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/162; Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 6/90.

⁵³ Nitekim İbn Âşûr, sözü edilen ayetteki *ktb* fiilinin bildiğimiz anlamda bir yazma olmadığını ve buradaki yazmanın mecazi olduğunu ifade etmiştir. "Kitâbet" iptali mümkün olmayan durumlar için kullanılır. Allah arzı Hz. İbrahim'in zürriyetine miras olarak vereceğini vadedmiştir ve O vaadinden dönmez. Söz konusu görüş için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/162.

⁵⁴ İlgili sorular için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/286.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/286-287; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/329.

böyle düşünmek mümkündür.⁵⁶ Diğer bir görüşe göre ifade zahiren umum ifade etmekle birlikte anlam olarak husus ifade etmektedir. Dolayısıyla o arz Hz. Musa'nın kavminden bir kısmı için yazılmıştır.⁵⁷ Rivayetlere göre Yuşa b. Nun ile Kalib b. Yufanna'nın o bölgeye girmiş olması da zikri geçen sözün husus ifade edebileceğine delil olarak gösterilmiştir.⁵⁸ Söz konusu çelişkiyi gidermek için ayetteki *ktb* fiilinin "emr" anlamında olduğu da söylenmiştir.⁵⁹

Mukaddes arzın Beni İsrail için yazılmış olmasıyla ilgili diğer bir açmaz ise vakiadır. Nitekim ilgili kavim Suriye ve Filistin topraklarına sürekli sahip olmamıştır. Bu kapsamda Reşid Rıza, Allah'ın Hz. İbrahim'e o topraklara yerleşmeyi vaadettiğini ama bu vaadin, o beldelerin tamamının sürekli olarak ve sadece onların mülkü olması anlamına gelmeyeceğini belirtmiştir. Vakıa da bunu gerektirmektedir ve Allah vaadine aykırı hareket etmez. İlgili vaat üzerinden Yahudilerin eninde sonunda mukaddes arza hâkim olacaklarına dair algı da doğru değildir.⁶⁰ Reşid Rıza'nın "*Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden de çekip alırsın.*" ayeti⁶¹ kapsamında işaret ettiği üzere Allah'ın dilemesinin nasıl tecelli ettiği ancak vakıa üzerinden anlaşılabilir. Bu çerçevede gerçekleşen her şey onun dilemesidir. "Şey" kelimesinin, "şâe" fiilinin mastarı olarak düşünülmesi de bu görüşü desteklemektedir. Dolayısıyla Allah'ın dilemesi ve bu dileğini yazması ile şey ve vakıa arasında bağ olduğu söylenebilir.⁶²

Tebük seferi bağlamında Hz. Peygamber'e söylemesinin emredildiği "*Bizim başımıza ancak Allah'ın yazdığı gelir.*" sözündeki *ktb* fiili de müfessirler tarafından Allah'ın takdir edip yazdığı, ispat ve icap ettiği, katında malum olup hükme bağladığı şeylerin yazılması olarak açıklanmıştır. Buna göre Allah'ın dışındaki bütün varlıkların mümkündür ve vacip olanın tercihine bağlı olarak tercihte bulunabilir. Her şey onun kaza ve kaderine bağlı olarak gerçekleşir.⁶⁴ Diğer bir ifadeyle Allah her şeyi levh-i mahfuzda yazmıştır. İlminin aksine bir durumun ortaya çıkması o ilmin aslında cehalet, hükmün de yalan olduğunu gösterir ki bu mümkün değildir.⁶⁵

Tebük seferiyle ilgili ayet kapsamında tefsirlerdeki genel kanaat bu yönde olmakla birlikte ilgili ayet çerçevesinde Allah'ın kanunlarına dikkat çeken müfessirler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Reşid Rıza, zikri geçen ifade kapsamında "yasalarında takdir etmiş olduğu arınma, zafer, ganimet ve şehit olma gibi sonuçlar" anlamını zikretmiştir.⁶⁶ Ona göre müminler dinin gereklerini yerine getirip her alanda zafere götüren sebeplere başvurarak ilahi yasalara uymalı ve bütün

⁵⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/329.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/287; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/202; Zikri geçen görüşü aktaran Reşid Rıza, bu anlatımı fasih üsluba aykırı bulmaktadır. Sözü edilen görüşü için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/329.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/287.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/287; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/329.

⁶⁰ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/331-333; Aynı yorum için bk. Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 6/90.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/26.

⁶² Reşid Rıza'nın söz konusu görüşü için bk. Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3/271.

⁶³ et-Tevbe 9/51.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/495; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-ğur'ân*, 6/375; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/52; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/87-88; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/234; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/58; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 5/53; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7/214; Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, 7/401

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/88.

⁶⁶ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 10/556.

bunlardan sonra Allah'a tevekkül etmelidir. İslam ümmetinin imkanı ölçüsünde kuvvet hazırlaması, tefrika ve başarısızlığı sebep olacak çekişmelerden sakınması da yasalara uyma kapsamında ele alınmalıdır.⁶⁷

Haşr suresinde Yahudiler için sürgünün yazıldığından bahseden ayette geçen “Eğer Allah onlara sürgünü yazmamış olsaydı...” cümlesindeki⁶⁸ *ktb* fiili de müfessirler tarafından “Allah’ın ‘Ümmü’l-Kitap’ta/levh-i mahfuzda onlar için sürgüne hükmetmesi, takdir etmesi, hikmetinin bunu gerektirmesi ve bu kimseleri sürgünü tercih etmeye yönlendirmesi, Beni İsrail’e sürgünü yazmış olması ve bunun Hz. Muhammed eliyle gerçekleşmesi gibi ifadelerle açıklanmıştır.⁶⁹ Bakara ve Nisa surelerinde savaşın yazıldığından bahseden ayetlerde⁷⁰ geçen *ktb* fiili de müfessirler tarafından farz/vacip kılma, emretme, izin verme, mükellef kılma anlamlarında düşünülmüştür.⁷¹

Netice itibariyle tefsir kaynaklarında, mukaddes toprakların İsrailoğullarına yazılması ile ilgili olarak ayetteki ifade ile vâkıyanın uzlaştırılması yoluna gidilmiştir. Bu kapsamda ayetteki ifade; umum-husus, hitabın kime yönelik olduğu ve vâdin sürekliliği açılarından değerlendirilmiştir. Diğer ayetlerdeki *ktb* fiilinin ise daha çok, Allah’ın takdiri bağlamında değerlendirildiği görülmektedir.

3. Değerlendirme

3.1. Savaş, Galibiyet ve Mağlubiyet Yasaları Bağlamında Ktb Fiili

Kur’an’da savaş, galibiyet ve mağlubiyete dair ayetler bağlamında *ktb* fiilinin, birbiriyle bağlantılı iki farklı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi bir toplumun toplumsal, siyasi ve ekonomik şartlar neticesinde savaş durumuna gelmesidir. Diğer ise bir toplumun, bir savaşın kazanılmasını gerektirecek şartlar bileşkesini potansiyel olarak barındırmasıdır. Sözü edilen veçheleriyle zikri geçen ayetler bağlamında *ktb* fiilinin konjonktür kavramına yaklaştığı söylenebilir. Nitekim konjonktür, “her türlü şart ve durumun ortaya çıkardığı sonuç” ya da “siyasal, toplumsal, ekonomik alanlarda olgulardan, durumlardan ve istatistiklerden yararlanarak olayların gelecekteki gelişmeleriyle ilgili kestirimde bulunmak olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla savaş, galibiyet ve mağlubiyet bağlamındaki ayetlerde *ktb* fiilinin, bir toplumun şartlar gereği savaş durumuna gelmesi ya da fetih için gerekli şartlar bileşkesinin ilm-i ilahide –konjonktürdeki tahminden farklı olarak- kati surette belli olmasını

⁶⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, 10/557.

⁶⁸ el-Haşr 59/3.

⁶⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/504; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Şur’ân*, 15/63; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/75; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhtâ*, 8/243; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 28/73; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 28/35; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/287.

⁷⁰ el-Bakara 2/216, 246; en-Nisâ 4/77.

⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/643; 4/442; 7/230-231; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Şur’ân*, 2/139; 3/330; Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Şur’ân* (Beirut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/205; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 6/27; 10/190-191; Kurtubî, *el-Câmi’*, 7/395; 4/230; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhtâ*, 2/151-152; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/283; 4/161; Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 2/503; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 2/106, 165; 5/85; Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, 2/312; 5/264; Kâsımî, *Me’hâsinü’t-te’vîl*, 3/534, 642; 5/1399; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/319, 484-487; 5/125; Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 1/386; 2/97; “Menâr” tefsirinde Kitab-ı Mukaddes’teki veriler ve Mâide suresinin ilgili ayeti bağlamında arz-ı mev’ûd kavramının değerlendirildiği görülmektedir. Bu çerçevede Reşid Rıza, Kitab-ı Mukaddes ve vakia üzerinden Yahudilerin arz-ı mev’ûd anlayışını cerh etmiştir. Söz konusu açıklamalar için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, 6/326-327.

ifade ettiği söylenebilir. Söz konusu bileşkenin sunduğu sonuç, başta toplumsal ve psikolojik unsurlar olmak üzere kendisini meydana getiren unsurların çokluğu ve değişken yapısından dolayı insanlar tarafından etrafını cami biçimde kuşatılamamaktadır. Ne var ki bu durum, zikri geçen sonucun da belli yasalar çerçevesinde işlediği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.

Sosyal-siyasi şartlar ve devletler arası ilişkilerin savaş ve bunun sonucunda sürgün gibi durumları gerektirmesi Kur'an'da *ktb* fiiliyle ifadesini bulmuştur. Yahudilerin müşriklerle iş birliği yapıp Medine antlaşmasını bozmaları üzerine Müslümanlar tarafından kuşatılmaları ve söz konusu olay örgüsünün süreç olarak sürgünü doğurmasının⁷² ya da şartların gerektirmesi sonucu Müslümanların /İsrâilîğullarının kafirlerle savaşma durumuna gelmelerinin⁷³ *ktb* fiiliyle ifade edilmesi bu kapsamdadır.

Mâide ve Tevbe suresindeki ayetlerin (el-Mâide 5/21, et-Tevbe 9/51) bağlamı savaş öncesidir. Bu noktada iki ayette de önce *ktb* fiiliyle Allah'ın yasalarından, sonrasında zaferi getiren unsurların anahtarı olan tevekkülden bahsedilmesi dikkat çekmektedir. Tevekkül, moral ve motivasyon günümüzde de bir savaşın kazanılmasında önemini devam ettirmekle birlikte özellikle beden ve kol gücünün daha çok rol oynadığı eski savaşlarda zafer için daha önemli bir işleve sahiptir. Bu durumda ilgili ayetlerin, güven duygusunun beraberinde getireceği moral ve motivasyonun zafere ulaştıran unsurlar arasında ne kadar önemli olduğunu vurguladığı söylenebilir. Tevbe suresindeki ayetin devamında mü'minlerden, hayra müncer olması dolayısıyla galibiyet /mağlubiyet ve şehadeti iki güzellik olarak sunmaları istenmiştir. Bu durum, yasal çerçevede ilahi müdahalelerin de dahil olduğu çok hassas bir denge üzerinde yürüyen harp ve galibiyet yasasının kuşatılmaz ve dolayısıyla tam olarak bilinemezliğine bir atıf olarak görülebilir.

Bir savaşın kazanılmasında gerekli olan unsurların oluşturduğu bileşkenin "savaştan" dışında savaşılan dönük tarafı da bulunmaktadır. Diğer bir deyişle "ketb" in tahakkuku, savaştan tarafın galibiyet bileşkesini tamamlamasının yanında savaşılan tarafın da mağlubiyet bileşkesini tamamlaması şartına bağlıdır.⁷⁴ Asr-ı saadet başta olmak üzere İslam tarihinde zahirde Müslümanların aleyhine olan savaş şartlarına rağmen elde edilen galibiyetlerde de savaştan ve savaşılan tarafa ait bileşkenin belirleyiciliğini görmek mümkündür. Bu savaşlarda dünyayı önemsememe, tevekkül ve ölümden korkmama gibi niteliklerin kuşanılması ve bileşkenin

⁷² el-Haşr 59/3; Tefsirlerde ilgili ayetin Beni Nadir Yahudileri hakkında olduğu belirtilmiştir. Rivayetlere göre Beni Nadir Yahudilerinin, Bedir ya da Uhud Savaşı'ndan sonra antlaşmayı bozmaları üzerine kaleleri kuşatılmış ve belli şartlarla sürgüne gitmelerine izin verilmiştir. İlgili bilgiler için ve daha ayrıntılı açıklamalar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/496-506; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/73-75; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 29/279-283; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 13/472-482; Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîrül-Merâğî*, 28/31-36.

⁷³ el-Bakara 2/216, 246, en-Nisâ 4/77.

⁷⁴ Savaş sanatı ve savaşta galibiyeti getiren bileşkenin halk, yönetici, savaşın yapılacağı mevsim, savaş meydanının özellikleri, komutanın erdem durumu, askerî örgütlenme vb. unsurlar üzerinden değerlendirilmesi için bk. Sun Tzu, *Savaş Sanatı*, çev. Pınar Erturan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017); Savaş ve galibiyet kavramlarının Carl von Clausewitz ile öncesindeki ve sonrasındaki düşünürler tarafından ele alınmış biçimi hakkında bk. Fahri Alpyürtür, *Politik Felsefe Açısından Carl von Clausewitz'in Savaş Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

sağlamlaştırılması söz konusu niteliklerden yoksun olduğu için aynı durum bakımından düşük olan toplumların yenilmesini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda aslında *ktb* fiili ekseninde kurulu, devingen yasal bir sistemle karşılaşılmaktadır. Bu sistemde iki tarafın bileşkesi neticesinde bir rota oluşturulmakta ve bileşke unsurlarındaki artış ve eksilişler ya rotayı ortadan kaldırmakta ya da yeniden oluşturulmasına neden olmaktadır.

Bedir Savaşı'ndan hemen önce indiği rivayet edilen⁷⁵ ve “Hz. Peygamber’in mü’minleri savaşa teşvik etmesini emreden, karşı tarafın fikh etmeyen bir toplum olmasına bağlı olarak sabırlı yirmi kişinin iki yüz, yüz kişinin de bin kişiyi yenebileceğini ifade eden” ayet ile, galibiyeti beraberinde getiren bileşkedeki eksiklikler ve zayıflıklar nedeniyle “Allah’ın mü’minlerin yükünü hafiflettiğini, artık yüz kişinin iki yüz, bin kişinin de iki bin kişiyi yenebileceğini, Allah’ın sabredenlerle beraber olduğunu bildiren” ayet de⁷⁶ sözünü ettiğimiz bileşkeye değinmektedir.⁷⁷ Söz konusu ayetlerde savaşanlar kapsamında galibiyet bileşkesindeki en önemli unsurlardan olan “sabır” kavramından “مِائَةٌ صَابِرَةٌ، عَشْرُونَ صَابِرُونَ” bahsedilmesi dikkat çekmektedir. Ayette “anlamayan bir toplum” olmasına bağlı olarak بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ karşı tarafın mağlup olacağına bildirilmesi mağlubiyet bileşkesinde “fikhın” önemli bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim ilgili ayet çerçevesinde “fikh etmeme”; Allah’a, ahirete inanmama, ne uğruna savaştığını bilmeme ya da sevap için savaşmama, tüm mutluluğu bu dünya hayatında görme, bu hayatın o kimse için her şey olması ve onun zevalini istememe olarak açıklanmıştır.⁷⁸ Mü’min kimse ise tüm mutluluğu ahirete hasretmekte, dolayısıyla bu dünya hayatını önemsememekte, güçlü bir yürek ve kararlılıkla cihat etmektedir.⁷⁹ Diğer bir deyişle mü’minleri savaşa sevk eden saiklerle karşı tarafinki farklıdır ve bu bilinç farkı güç ve dayanma oranını etkilemektedir. Böylece Allah rızasını ve şehitlikle birlikte kendisini bekleyen uhrevi güzellikleri düşünen mü’minin gücü katlanmaktadır.⁸⁰ Netice itibariyle zikri geçen ayetler de galibiyetin, bileşkeyi oluşturan unsurların güç ya da eksiklik durumuna bağlı olarak oluştuğunu, unsurlardaki değişikliğin de şaşmaz biçimde işleyen ilahi yasalar çerçevesinde

⁷⁵ Zikri geçen ayetlerin nüzul zamanı için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/266; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/197; Hz. Ömer Müslüman olmasını müteakip Müslümanların sayısı kırka ulaştığında zikri geçen ayetin indiğine dair rivayeti aktarıp ilgili ayetin medeni olmasından yola çıkarak bu rivayeti eleştiren İbn Kesir’in görüşü için bk. İbn Kesir, *Tefsîr*, 7/117-118; Söz konusu rivayeti aktaran Razi, bu durumda ilgili ayetin Mekki olup Hz. Peygamber’in emriyle Medeni bir sure içinde yazılmış olabileceğini belirtmiştir. İlgili görüş için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/197-198; İbnü’l-Arabî, söz konusu ayetin Bedir günü indiğine dair rivayeti kabul etmemektedir. Zira Bedir günü Müslümanların sayısı üç yüz küsur iken kafirlerin sayısı dokuz yüz küsurdür ve bire on değil bire üç oranı söz konusudur. Müslümanların müşriklerle bire on oranında karşı karşıya geldikleri de nakledilmemiştir. Söz konusu görüşü için bk. İbnü’l-Arabî, *Ahḳâmü’l-Kur’ân*, 2/428.

⁷⁶ el-Enfâl 8/65-66.

⁷⁷ “Bire on” farzının Müslümanlara ağır gelmesi üzerine oranın “bire iki”ye indirildiğine dair rivayet için bk. Buhârî, *el-Câmi’u’ş-şâhiḥu’l-müsned min ḥadîsi Resûlillâh şallâllâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, H 1400), “Kitâbü Tefsîri’l-Kur’ân/Sûratü’l-Enfâl”, 6-7; Sözü edilen ayet kapsamında Ebu Müslim el-İsfahani’nin neshi reddeden, Taberî’nin ise neshi gerekli gören açıklamaları ve ilgili cümlenin haber cümlesi mi yoksa emir cümlesi mi olduğuna dair yorumlar için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/268-269; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/201-202; İbnü’l-Arabî’nin neshi kabul eden, Kurtubî’nin ise nesih olmadığına dair görüşü “hasen” bulan yorumu için bk. İbnü’l-Arabî, *Ahḳâmü’l-Kur’ân*, 2/429; Kurtubî, *el-Câmi’*, 10/70.

⁷⁸ İbnü’l-Arabî, *Ahḳâmü’l-Kur’ân*, 2/429; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/199.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/199.

⁸⁰ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 2/708.

mütemadiyen sonuca yansıdığını göstermektedir. Diğer bir deyişle esbab-netice bağlamında devingen ve değişken bir yazma sürecinden bahsetmek mümkündür.

3.2. Arz-ı Mev'ûd'un Yazılması Bağlamında Ktb Fiili

Yukarıda sözü edilen açıklamalar doğrultusunda Mâide suresindeki ayette geçen *ktb* fiili bağlamında o esnada bir savaşın kazanılmasını sağlayacak unsurların oluşturduğu bileşkenin aslında İsrâiloğullarının lehine olduğu söylenebilir.⁸¹ Dolayısıyla arz-ı mev'ûdun yazılmasından kasıt, ilgili toprakların takdir-i ilahide söz konusu kavim için ayrılması ya da vaadedilmesi değil, o toplumun bu topraklara sahip olmak için gerekli içsel ve dışsal şartları taşımalarıdır. Ayetin sonunda korkaklığın bir belirtisi olarak gerisin geriye dönmekten bahsedilmesi ve böyle yapılması durumunda bu kimselerin kaybedenlerden olacaklarının belirtilmesi de ilgili bileşkede cesaretin ve dolayısıyla potansiyel enerjinin harekete geçirilmesinin önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, arz-ı mev'ûdun yazıldığına dair ifadenin, olmuş bitmiş bir işe değil olması muhtemel bir işin sürecindeki değişkenlere işaret ettiğini göstermektedir. Bir sonraki ayete göre İsrâiloğullarından bir kısmı söz konusu yerde zorba bir toplumun olduğu gerekçesiyle savaşmaya yanaşmamıştır. Bu durum, ilgili toplumun bir kısmında bu bileşkenin en önemli unsurlarından olan tevekkül ve cesaretin olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Devamındaki ayete göre Allah'ın in'âmda bulunduğu iki kişi ise tevekkül sahibidir ve bu kişilere göre kapılardan (cesaretle) girilmesi durumunda zafer kendilerinin olacaktır. Ayette söz konusu kişilerin in'âmda bulunan kişiler olarak aktarılması "bir toplumun kendisindekini değiştirmede müddetçe nimetin de değişmeyeceği" ilkesine⁸² bir ima olarak da düşünülebilir. Bu durumda sözü edilen ayetin fetih de dahil olmak üzere çeşitli nimetlere ulaşmada bileşkenin önemini vurguladığı söylenebilir. Netice itibarıyla bahsi geçen kavmin bir kısmında baskın olarak bulunduğu anlaşılan tembellik, korkaklık ve tevekkülsüzlük gibi durumların etkisiyle kavmin kendisinde olanı değiştirmesi sonucunda cari olan yasalara bağlı olarak fetih tahakkuk etmemiş ve in'âm gerçekleşmemiştir.⁸³ Bunun sonucunda İsrâiloğullarının söz konusu topraklardan 40 yıl mahrum kalıp avare avare çölde gezmeye mahkûm edilmesi, Mısır'daki köleleştirme faaliyetleri neticesinde iliklerine kadar işlemiş olan korkaklık ve benzeri olumsuz huylardan uzak yeni bir neslin yetiştirilmesi hedefine matuf

⁸¹ Söz konusu ayet kapsamında Mâtürîdî, Allah'ın emir ve nehiyelerine uyup Hz. Musa'nın isteğine olumlu cevap verdiklerinde Allah'ın o arzı Beni İsrail'e vereceğini belirtmiştir. İlgili yaklaşımın da potansiyel sebepler bileşkesi çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. Söz konusu arzın Beni İsrail'e kırk yıl haram kılındığını anlatan "orası onlara kırk yıl muharremdir." (el-Mâide 7/26) ifadesindeki "muharrem" lafzını fihri ve hükmi bir tahrir olarak değil de o topraklardan mahrum bırakılma olarak görmesi de benzer bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Mâtürîdî'nin zikri geçen yorumları için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 4/192, 197.

⁸² er-Ra'd 13/11.

⁸³ İlgili ayet (er-Ra'd 13/11) bir kavim isyan ve ifsatta bulunmadığı sürece Allah'ın -intikam niyetiyle- onlara verdiği nimeti geri almayacağı, nimetin sebepsiz olarak verilebileceği ama cezalandırmanın, kulların yanlış davranışları üzerine bina edileceği şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre insanlar nefislerini yozlaştırmazsa Allah onları yardımından mahrum bırakmaz. Söz konusu yorumlar için bk. Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 19/23; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 2/487.

gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle bu yolla fethin gerçekleşmesi için gerekli olan bileşkeyi sağlayacak yeni bir neslin yetiştirilmesi hedeflenmiştir.⁸⁴

Netice olarak Kur'an'da savaşın, sürgünün ya da toprağın yazıldığına dair ifadeleri, Allah'ın daha önceden kader/ilim/levh-i mahfuz kitabına yazdıklarını ifade etmesi olarak düşünmek ve aslında eylemleri gerçekleştirenin insan olduğunu, Allah'ın sadece bunları bildiğini ifade etmek kulağı ters taraftan göstermeye benzemekte ve ilgili durumu girift bir özelliğe büründürmektedir. Ayrıca söz konusu yaklaşımda her ne kadar net biçimde ifade edilmese de esbaba tevessülün ikinci planda konumlandırıldığı söylenebilir.⁸⁵ Bu noktada ilgili ayetlerin bağlamı, sebab-i nüzule dair aktarılanlar ve tarih boyunca tecrübe edilen vakıalar, söz konusu yazımdan maksadın “şartların o esnada bir sonucu gerektirmesi” olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Savaş, galibiyet ve mağlubiyete dair ayetler bağlamında Kur'an'da *ktb* fiilinin, kök anlamına da uygun olarak “konjonktür” kavramıyla yakın anlam ilişkisi içerisinde “şartlar bileşkesinin savaş ve sürgün gibi durumları gerektirmesi” ya da kullanıldığı an için geçerli olmak kaydıyla “bir taraf mağlubiyeti doğuran nitelikleri taşıırken diğer tarafın galibiyet için gerekli nitelikleri taşıması” anlamında olduğu söylenebilir. Söz konusu fiilin “iki deriyi dikerek birleştirmek, hayvanın iki dudakını bağlamak” gibi kök anlamları da “şartlar bileşkesi” anlamındaki ilgili kavramla tam bir uyum içerisinde dir.

Zikri geçen uygunluk dışında vakıa da zikri geçen bağlamlardaki *ktb* fiilinin, toplumsal ve fiziki yasalar “kitab”ına bağlı olarak her an değişebilen, esbabın oluşturduğu bileşkeye göre rota belirleyip esbap-sonuç çizgisi çizen “anlık bir yazma” olduğunu göstermektedir. Nitekim ayette (el-Mâide 5/21) sözü edilen toprakların Hz. Musa'nın kavmine yazıldığı belirtilmekte fakat vâkıa bu durumun aksini göstermektedir. Zira bu toprakların Yeşu zamanında Beni İsrail'in eline geçtiği fakat tarihi seyirde farklı toplumların hakimiyetine girdiği bilinmektedir. Bu durum, “yazma”nın ezeli ve ebedi karakterde olmayıp, hakim toplumda “istikamet”e dair bileşkedeki artış ve eksilişe bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber ve ashab-ı kiram tarafından Bedir esirleri hakkında tercih edilen uygulamanın Mekke'nin fethine giden yolu kapatmamakla birlikte yeni bir rotanın oluşturulmasını beraberinde getirmesi de “iradi ya da gayr-ı iradi doğru ya da yanlış her eylemin, “kitab”a bağlı olarak geleceğin oluşumunu etkilemesi” dolayısıyla *ktb* fiili kapsamında değerlendirilebilir.

⁸⁴ Reşid Rıza ve Mustafâ el-Merâgî de Mısır'da köleleştirilen ve türlü zulümlere uğrayan İsrâiloğullarının, tabiat edindikleri zillet yüzünden Hz. Musa'nın savaş emrini yerine getirmediklerini belirtmişlerdir. Bu durum, Amerika'da köleliğin yasaklanmasından sonra, köleliğe alışıp bağımsız hayatı meşakkatli buldukları için bu kimselerin köleliğe dönmek istemelerine benzemektedir. Mısır'da Firavunların zulmü Beni İsrail'i zillet tabiatlı kılmıştır. Allah, bu toplumun maddi olarak diri olmakla birlikte manen ölü olduğunu ve bu yüzden arza girme emrine itaat etmeyeceğini bildiğinden vaadinin, bu toplum yok olduktan sonra çöl hayatının özgür ikliminde yetişen bir nesille gerçekleşeceğini bildirmiştir. Zikri geçen iki müfessir tarafından söz konusu haram kılmanın teklifi değil de fiili olduğuna işaret edilmesi de ilgili konudaki yasal sürece bir atıf niteliği taşımaktadır. Konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/333-338; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 6/91-95.

⁸⁵ İlgili ayet kapsamında yanlış tevekkül anlayışına dikkat çeken Muhammed Abduh'un görüşleri için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 10/557.

Konuyla ilgili olarak tefsir kaynaklarımızda söz konusu ayetler bağlamında *ktb* fiilinin daha çok “ezeli ve ebedi vaat, takdir, hibe, ilm-i ilâhî ya da levh-i mahfûz” kapsamında ele alındığı görülmektedir. Özellikle modern dönemde, İsrailoğullarının söz konusu topraklara sahip olamaması kapsamında ezeli ve ebedi yazgının, Beni İsrail’in istikamet üzere olmamasıyla ilişkili olarak şekillendiği belirtilmiştir. Ne var ki genel olarak tarih, özel olarak sebab-i nüzule dair rivayetler tarafından aktarılan ve Allah’ın konuyla ilgili olarak meşietine ve yasına işaret eden vakıalar üzerinden hareket edilerek *ktb* fiilinin; “kitab”a (yasa) bağlı olarak anlık, dönemsel ya da konjonktürel bir yazma eylemi olarak görülmesi, “Allah’ın önce yazıp sonra silerek tekrar yazması” durumunu da kelami bir problem olmaktan çıkaracaktır.

Hiz. Musa’nın Mâide suresinde geçen ilgili hitabının öncelikli olarak muhatap konumundaki Beni İsrail’e yöneldiği açıktır. Söz konusu hitapta ilgili arzın kendilerine yazılmış olduğu belirtilmekle birlikte bu topluluğun söz konusu topraklara girmeyip yerleşmedikleri tarihen sabit olduğundan konumuz olan ayetteki *ktb* fiilinin vaat ve yazgı çerçevesinde değerlendirilmesi bir tekellüf ürünü olacaktır. İlgili hitabın ve yazma eyleminin, Hiz. Musa’ya gerçekten inanan tevhid ehli Yahudiler için halen ve gelecek için geçerli olabileceğini, dolayısıyla vadin geçerliliğinin halen devam ettiğini söylemek, *ktb* fiilinin “şartlar oluştuğunda gerçekleşen bir yazma süreci”ne işaret ettiği tezini desteklemektedir. Tarihi süreçte söz konusu topraklara farklı milletlerin sahip olması da ilgili fiilin vaat çizgisinden şart ve nitelikleri taşıma çizgisine geçişini kolaylaştırmaktadır.

Gerek konumuzla ilgili ayetler gerekse Kitab-ı Mukaddes’in sunduğu veriler, özellikle Reşid Rıza tarafından vakıa ve Beni İsrail’in sözleşmeye uygun davranıp davranmaması bağlamında ele alınmıştır. Bu kapsamda vâkî durum ve Kitab-ı Mukaddes verilerinin Yahudilerin arz-ı mev’ûd yaklaşımını desteklemediği dile getirilmiştir. Burada dikkat çeken husus ise Kitab-ı Mukaddes verilerinin mutlak olarak gayr-i muharref ve ilahi kelam hüviyetinde görülüp bu veriler üzerinden karşı tarafın ilzam edilmeye çalışılmış olmasıdır. İlgili bölümde değinildiği üzere modern dönemdeki hemen bütün Batılı Kitab-ı Mukaddes araştırmacıları/müfessirleri tarafından Kitab-ı Mukaddes’teki arz-ı mev’ûd yaklaşımı eleştirilmiştir. Bu kapsamda Kitab-ı Mukaddes’te, arz-ı mev’ûda dair ifadeler bazı araştırmacılar tarafından fetihlerin gerçekleşmesini müteakip, geçmişe doğru öngörülen kehanetler (vaticinium ex eventu) kapsamında değerlendirilmiştir. Bu durum, arz-ı mev’ûd anlayışının Kitab-ı Mukaddes’teki verilere sıkı sıkıya bağlı kalınarak açıklanmasını tartışmaya açmaktadır.

Kaynakça

- Alpyürür, Fahri. *Politik Felsefe Açısından Carl von Clausewitz’in Savaş Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Şur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, b.y.
- Attias, Jean-Christophe; Benbassa, Esther. *Paylaşılmayan Kutsal Topraklar ve İsrail (Israel, la Terre et le Sacre)*. çev. Nihal Önal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafîî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş. 3 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârü'r-Reşid, 2000.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslamî, 1984.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhibbüddin el- Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, H 1400.
- Clines, David J.A. (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Davies, W. D.. *The Territorial Dimension of Judaism*. London: University of California Press, 1982.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muht*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Eliezer Ben Yehuda. *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*. Eret: Hebrew Teachers' Organisation, n.d.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Garaudy. Roger. *The Founding Myths of Israeli Politics*. Chicago: AAARGH, 1996.
- Gorsolke, Ute Neumann. "And the Land Was Subdued Before Them..."? Some Remarks On the Meaning of כננ in Joshua 18:11 and Related Texts". *The Land Of Israel in Bible, History and Theology*, ed. Jacques Van Ruiten, J. Cornelis de Vos. The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2009.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamid Hendavi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Düreyd. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzi Münir Balebeki. Beyrut: Daru'l-İlmi'l-Melayin, 1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed-Muhammed es-Seyyid Reşad. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dârü'l-Maârif, b.y.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Çur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi çarîbi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Marife, b.y.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

- Kāsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kāsım ed-Dımaşkı. *Meḥâsinü't-te'vîl*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Kefevî, Ebü'l-Beḳâ. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit: Tevrat ve İncil. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1991.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Küçük, Abdurrahman. "Arz-ı Mev'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. 3/442-444.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Memiş, Fatih. *Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ud Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîrü'l-Merâgî*. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946.
- Mustafavî, Hasan. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim*. b.y.: İran İslam Cumhuriyeti İslami İrşâd ve Kültür Bakanlığı Kültürel İşler ve Merkezler Genel Müdürlüğü. H 1368.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârül-Menâr, 1947.
- Sokoloff, Michael. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period: Dictionaries of Talmud, Midrash, and Targum*. Jerusalem: Bar Ilan University Press, 1992.
- Sun Tzu. *Savaş Sanatı*. çev. Pınar Erturan. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-menşûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Üzüm, İlyas. "Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002. 26/121-122.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi usûli'l-fıkh*. Kuveyt: Vizaratü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1992.

Hanefî İmamlar Arasında Rükün ve Şart Ayrımından Kaynaklanan Fıkhî İhtilaflar

Among the Hanafi Imams Fiqh Disputes Arising from the Pillar (Rükün) and Conditions (Shart)

Ünal ŞAHİN

Arş. Gör. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Res. Assist. Dr., Artvin Çoruh University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Artvin | Türkiye Artvin | Türkiye
unalsahinn29@gmail.com ORCID: 0000-0001-6741-4943

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 24/Eylül/2022 Received | 24/September/2022
Kabul Tarihi | 19/Aralık/2022 Accepted | 19/December/2022
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

Atıf | Cite as:

ŞAHİN, Ünal. "Hanefî İmamlar Arasında Rükün ve Şart Ayrımından Kaynaklanan Fıkhî İhtilaflar [Among the Hanafi Imams Fiqh Disputes Arising from the Pillar (Rükün) and Conditions (Shart)] *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 741-766.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1179556>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright © Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Fıqhî Disputes Caused by the Rukn (Pillar) and Condition (Shart) Among Hanafi Imams

Abstract: Many reasons for disagreement are recorded among mujtahid imams. The distinction between the rukn and the condition determined by the jurists is among the reasons for this difference. Significantly, the fuqaha determine the rules and conditions as a prerequisite in fiqh issues. Since this distinction is also a requirement of the holistic and consistent thought systems of the jurists, who are accepted as absolute mujtahids. It can be seen that the determination of the rukn and the condition is made first in the introduction of fiqh books. It demonstrates how critical it is to identify and distinguish the rukn from the condition. There are differences between the founding imams of the Hanafî school and those of other sects in the determination of the rukn and the condition of an issue. As a result, jurists from the same sect (mazhab) and other sects reach different conclusions on a single issue. It is possible to see dozens of examples of this in Hanafî fiqh books. In this study, the conceptualization processes of rukn and conditional terms, which are among the essential provisions, are pointed out, and especially the conflicts that arise among the founding imams of the Hanafî sect are discussed. Imam Zufar's views are frequently mentioned, particularly among Hanafî sect imams, and the points where he differs from other imams due to rukn and condition are highlighted. In addition, the views of other imams were also cited. Thus, attention was drawn to the views of other sect imams on the subject. However, only a few examples arising from the condition and rukn among imams are mentioned in the study, and the sources of other examples are mentioned. Because the conflicts arising from the distinction between rukn and condition are recorded in almost every chapter of the works of fiqh. It is understood that the rukn is considered differently in the works of the Hanafî sect written with the methods of fuqaha and mamzûc (unified). In the works written according to the fuqaha method, it is seen that the rukn is not included in this division while the specific provisions are handled. This acceptance was maintained in the studies based on Manâr, which were written with the fuqaha method. This attitude continued until Sadr Al-Shari'a. Sadr Al-Shari'a, on the other hand, dealt with the rukn within the framework of the law. It can be said that the attitude of Sadr Al-Shari'a, who is accepted as one of the pioneers of the mamzûc method, toward certain provisions has been the breaking point. Because it can be seen that the rukn is included among the essential provisions in works written using the mamzûc method after him. For example, Molla Khusrev was followed Sadr Al-Shari'a while listing the specific provisions. In this context, the line of Sadr Al-Shari'a was continued in Mir'ât, which left a deep impact on Ottoman geography. Another part of the vaz'î rule is also a condition. It is impossible to speak of complete agreement among Hanafî scholars on the division of the condition. The condition is classified differently by the two powerful figures of the sect, Pazdavî and Serahsî. Even if both scholars write their works with the method of fuqaha, there is a difference between them in terms of the division of the condition. This difference between the two scholars in question also influenced the later ones. When we look at sectarian literature, we can see that Pazdavî line is generally accepted in terms of condition division. In addition, in the study, it has been noted that the scholars of the last period have different opinions about the condition. This distinction between the classification of the rukn and the condition causes numerous conflicts in fiqh. This situation also shows the systematically integrated structure of the mujtahid, his consistent attitude in his ijthads, and his methodological difference. Because the methodological attitudes of mujtahid imams require these distinctions. It is possible to argue that the ulema's disagreement has resulted in greatness for the sect's followers and mercy for others.

Keywords: Fiqh, Vaz'î Rule, Rukn, Condition, Dispute.

Hanefî İmamlar Arasında Rükün ve Şart Ayırımından Kaynaklanan Fikhî İhtilaflar

Öz: Müçtehit imamlar arasında birçok ihtilâf sebebi bulunmaktadır. Fakihlerin tespit ettiği rükün ve şart ayırımı da söz konusu farklılık nedenleri arasındadır. Fikhî meselelerde ön koşul olarak rükün ve şartların fukaha tarafından tespit edilmesi oldukça önem arz etmektedir. Zira bu ayırım aynı zamanda mutlak müçtehit olarak kabul edilen fakihlerin bütüncül ve tutarlı düşünce sistemlerinin bir gereğidir. Nitekim fıkıh kitaplarının konu girişlerinde öncelikle rükün ve şartın tespiti yapılmaktadır. Bu da rükün ve şartın tespit edilmesinin ve ayırımının yapılmasının ne kadar önemli olduğunun başka bir göstergesidir. Bir meselede rükün ve şartın tayini hususunda, Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında olduğu gibi diğer mezhep imamları arasında da farklılık bulunmaktadır. Bundan dolayı gerek aynı mezhep gerekse diğer mezhep fakihleri tek bir meselede farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Hanefî fıkıh kitaplarında buna dair onlarca örnek görmek mümkündür. Bu çalışmada vaz'î hükümlerden olan rükün ve şart ıstılahlarının kavramsallaşma süreçlerine işaret edilmiş, özellikle Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında bu sebeple ortaya çıkan ihtilâflar ele alınmıştır. Bilhassa Hanefî mezhebi imamları arasında İmam Züfer'in görüşlerine sıklıkla yer verilmiş, rükün ve şart kaynaklı diğer imamlardan ayrıldığı noktalara işaret edilmiştir. Bunun yanı sıra diğer imamların görüşlerine de atıfta bulunulmuştur. Böylelikle diğer mezhep imamlarının da konu hakkındaki görüşlerinin ne yönde olduğuna dikkat çekilmiştir. Ancak çalışmada imamlar arasında şart ve rükünden kaynaklanan sınırlı sayıda örnek zikredilmiş, diğer misallerin de kaynaklarına işaret edilmiştir. Zira fıkıh eserlerinin hemen her babında rükün ve şart ayırımından kaynaklanan birçok ihtilâf kaydedilmektedir. Hanefî mezhebinin fukaha ve memzûc metot ile kaleme alınan eserlerinde rükünün farklı telakki edildiği anlaşılmaktadır. Fukaha metoduna göre yazılan eserlerde vaz'î hükümler ele alınırken rükünün bu taksim içerisinde yer almadığı görülmektedir. Fukaha metoduyla kaleme alınan eserlerde ayrıca Menâr merkezli çalışmalarda bu kabul sürdürülmüştür. Bu tutum Sadruşşerîa'ya kadar devam etmiştir. Sadruşşerîa ise rükünü vaz'î hükümler içerisinde ele almıştır. Memzûc metodun öncülerinden kabul edilen Sadruşşerîa'nın vaz'î hükümlerdeki bu tavrı, kırılma noktası olmuştur denilebilir. Zira kendisinden sonra memzûc metotla kaleme alınan eserlerde de rükünün vaz'î hükümlerin kısımları içerisinde sayıldığı görülmektedir. Söz gelimi Molla Hüsrev, vaz'î hükümleri sıralarken Sadruşşerîa'ya tâbi olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı coğrafyasında derin bir etki bırakan Mir'ât'ta, Sadruşşerîa'nın çizgisi devam ettirilmiştir. Vaz'î hükümlerin diğer bir kısmı da şarttır. Hanefî mezhebinin usul âlimleri arasında şartın taksimi hususunda da mutlak bir birlikten söz etmek mümkün değildir. Özellikle mezhebin iki güçlü siması Pezdevî ve Serahsî tarafından farklı şekilde tasnif edildiği müşahade edilmektedir. Her iki âlim de eserlerini fukaha metoduyla kaleme alsalar dahi, şartın taksimi hususunda aralarında farklılık bulunmaktadır. Bahsi geçen iki âlim arasındaki bu ayırım, sonraki usulcülerini de etkilemiştir. Ancak mezhep literatürüne bakıldığında şartın taksimi hususunda Pezdevî çizgisinin genel kabul gördüğü ifade edilebilir. Bunlarla beraber çalışmada son dönem âlimlerinin de şart hususunda farklı mülahazaları olduğuna temas edilmiştir. Rükün ve şartın tasnifindeki bu ayırışma, fûrû fıkhıdaki birçok ihtilâfı da beraberinde getirmektedir. Bu durum müçtehidin sistemsel bütünlük arz eden yapısını, içtihatlarındaki tutarlı tavrını ve metodolojik farklılığını da göstermektedir. Ulemanın bu ihtilâfının mezhep müntesipleri için genişlik ve diğer insanlar için rahmet oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Vaz'î Hüküm, Rükün, Şart, İhtilaf.

Giriş

Müçtehit imamların kendilerine özgü metodolojilerinin bulunması, doğal olarak ihtilâfları da meydana getirmiştir. Bu farklılıklar delilden kaynaklandığı gibi müçtehidin oluşturduğu içtihat metodundan da ileri gelebilmektedir. Hanefî mezhebinin kurucu imamlar dönemi fakihleri arasındaki ihtilâflara bakıldığında her bir imamın aynı konu özelinde farklı görüşü bulunabilmektedir. Söz konusu ihtilâflardan bir kısmı da fûrû fıkhıta belirlenen şart ve rükün ayırımından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada Hanefî fakihleri arasındaki şart ve rükün ayırımlarına temas edilecek ve bu farklılıkların fûrû fıkhıtaki uzanımlarına dikkat çekilecektir. Özellikle İmam Züfer'in (ö. 158/775) rükün ve şarttan kaynaklı üç imamdan ayrıldığı noktalara ve Hanefî imamlar arasındaki bu sebeple meydana gelen ihtilâflara yer verilecektir. Bunlar yapılırken ağırlıklı olarak Hanefî âlimlerin görüşleriyle yetinilecek, yer yer diğer mezhep alimlerinin görüşlerine atıfta bulunulacaktır. Böylelikle konunun diğer mezhep fakihleri tarafından nasıl mülâhaza edildiğine de işaret edilmiş olacaktır.¹

İhtilâf, ittifakın zıddı olup insanlar arasında farklı anlayış, bilgi birikimi ve siyasi birçok sebepten kaynaklanabilmektedir. İhtilâf kavramının fıkhıta daha çok icmanın karşısı olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.² Zikri geçen kavram sadece fıkhıta alakalı değildir. Farklı disiplinlerde de ihtilâf eksenli müstakil literatürün olduğu bilinmektedir. Söz gelimi kelim ilminde Fırak literatürü, fıraklar arasındaki farklılıkları göstermek için kaleme alınırken,³ hadis ilminde ise "ihtilâfî'l-hadîs" kavramı altında "manaları birbiri ile çelişik halde bulunan hadisler" incelenmektedir.⁴ Fıkhıta da başlı başına bir ilim dalı haline gelen ve ulemanın farklılıklarını ve bunların sebeplerini ele alan Hilâf ilmi vücut bulmuştur. Fukahanın bu yöndeki ihtilâfları klasik dönem fakihleri tarafından müstakil çalışmalara konu edinilmiştir. Bu bağlamda hem Hanefî mezhebinin hem de diğer mezhep imamlarının ihtilâflarını ele alan ve günümüze ulaşan önemli eserler arasında Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-Manzûmetü fi'l-Hilâfiyyât* isimli eserini göstermek

¹ Konu özelinde biri makale diğeri ise yüksek lisans tezi olmak üzere iki akademik çalışma yapılmıştır. Ancak bu makalenin ele aldığı ve incelemeye tâbi tuttuğu noktalar mezkûr iki çalışmanın kapsamı, amacı ve konusundan farklılık arz etmektedir. Koyuncu'nun makalesinde özellikle hadis temelli olan farklılıklar dile getirilmekte ve Hanefî ve Şâfiîlerin delillerinin hadisler üzerinden uzunca nakillerle verildiği görülmektedir. Bk. Hasan Koyuncu, "İslam Hukukunda Rükün ve Şartın Tayininin Fikhî İhtilâflara Etkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XV/2 (2018), 671-692. Baylu, yüksek lisans tezinde ibadet bahislerindeki şart ve rükünlere dikkat çekmekte ve bazı başlıklar altında mezhepler arasındaki farklılıklara temas etmektedir. Bk. Cumali Baylu, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi' ve Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihayetü'l-Muktasid Bağlamında İbadetlerde Rükün ve Şartlar* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016). Bizim çalışmamızda özellikle söz konusu iki kavramın tarihsel sürecine atıfta bulunulması, fukaha ve memzûc metot üzere yazılan eserlerdeki farklı telakkilere işaret edilmesi ve Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında şart ve rükün ayırımından kaynaklanan bazı ihtilâflara yer verilmesi hedeflenmektedir. Bu çalışma, belirtilen yönleri ele alacak olması hasebiyle diğeri iki çalışmadan farklılık göstermektedir.

² Şükri Özen, "İhtilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/565.

³ Ethem Ruhi Fırlalı, "el-Fark Beyne'l-Fırak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/172; Kadir Gömbeyaz, "Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütetekillim: Adudüddin el-Îcî", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, (2017), 409 vd.

⁴ Mahmud Tahhân, *Yeni hadis usulü = Teysîru mustalahi'l-hadîs* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 58.

mümkündür. Ancak bu eserler daha çok fakihlerin fikh baplarındaki farklılıklarını ele almakta, ihtilâfın sebeplerine dair (örneğin vazî hükümler, delalet veya lafız bahislerinden kaynaklandığına dair) açıklamalara gitmemektedir.

Vazî hükümlerin fukaha metoduyla kaleme alınan Hanefî eserlerinde dört tane olarak verildiği görülür. Örneğin Debûsî (ö. 430/1039),⁵ Pezdevî (ö. 482/1089)⁶ ve Serahsî (ö. 483/1090) tarafından vazî hükümler “sebeb”, “illet”, “şart” ve “alâmet” olarak sıralanır.⁷ Bu tutum *Menâr* ve şerhlerinde de aynı şekilde devam etmiştir.⁸ Neseffî'nin çağdaşlarında da benzer tavrın devam ettiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi Rükneddin Semerkandî (ö. 701/1301) de rükün ayırımına kitabında yer vermemektedir.⁹ Ancak memzûc metot ile yazılan eserlerde bu durum farklılık arz etmektedir. Memzûc metodun ilk örneklerinde, vazî hükümlerin tasnifinin fukaha metoduyla yazılan eserlere benzediği söylenebilir. Nitekim memzûc metot ile kaleme alınan İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Bedî'u'n-nizâm*'ında vazî hükümlerde rükün ayırımı görülmez.¹⁰ Ancak sonraki memzûc eserlerde ayırım net olarak mevcuttur. Söz gelimi Sadruşşerîa (ö. 747/1346) fukaha metodunda var olagelen kabulü farklı şekilde ele almıştır. O, vazî hükümleri beş başlık altında tasarlamış, rükünü de bu kısımlar içerisine eklemiş ve ilk sırada saymıştır.¹¹ Dolayısıyla bu hususta Sadruşşerîa'nın fukaha ve memzûc metot ile kaleme alınan eserlerde kırılma noktasını oluşturduğu ifade edilebilir.

Sadruşşerîa kendisinden sonraki fukahayı da bu tutumuyla etkilemiştir. Örneğin Molla Hüsrev (ö. 885/1480) bu hususta çağdaşı İbn Melek'ten (ö. 821/1418'den sonra) farklı olarak Sadruşşerîa'ya tâbi olmuştur.¹² Ayrıca Molla Hüsrev, vazî hükümlerde Sadruşşerîa'nın belirlediği sayı ve sıralamayı koruyarak aktarmıştır.¹³ Vazî hükümlerin tasnifi hususunda fukaha ve memzûc yöntemle kaleme alınan eserlerdeki bu farklılık Sadruşşerîa ile birlikte iyice belirginleşmiştir. Sadruşşerîa'nın bu tutumu, mezhepte vazî hükümlerin yorumlanmasına dair iki metodun birbirinden ayrıldığı önemli noktalardandır. Her ne kadar Sadruşşerîa kendisinden sonra etkili

⁵ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 371.

⁶ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye, 1308), 4/169.

⁷ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Daru'l-Marife, ts.), 2/301-304.

⁸ Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 428; Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dimaşkî el-Haskefî, *İfâzatü'l-envâr ala usûli'l-Menâr* (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte) (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418), 241.

⁹ Rükneddin Ubeydullah es-Semerkandî, *Cami'u'l-usûl fi beyâni'l-kava'idi'l-Hanefiyye ve's-Şafiyiyye fi usûli'l-fikh* (İstanbul: Vakfı'd-Diyaniyet-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 2/243-263.

¹⁰ Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)* (Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985), 659.

¹¹ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavziḥ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/273.

¹² İzzeddin Abdüllatif b. Abdülazîz b. Emineddin İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbnü'l-Aynî şerhiyle birlikte)* (İstanbul: Salah Bilici, 1292), 318.

¹³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)* (Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 526.

olsa da fukaha metodunun izlerinin de Hanefî fakihleri tarafından takip edildiği görülmektedir. Nitekim *Menâr*'ın iki şarihi İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Haskefî (ö. 1088/1677) fukaha metodunu benimsemiş ve bu tavrı devam ettirmişlerdir. Zikri geçen iki müellif, Sadruşşerîa ve Molla Hüsrev'den sonra yaşamalarına rağmen bu taksimdeki artışa temasta bulunmamaları ve konu hakkında herhangi bir açıklamaya gitmemeleri dikkat çekmektedir. *Menâr*'dan bağımsız düşünüldüğünde özellikle İbn Nüceym'in bu tutumunu kendi eseri *Lübbü'l-usûl*'de de koruduğu görülmektedir.¹⁴

Fukaha ve memzûc metot ile kaleme alınan eserlerde vaz'î hükümlerin taksiminde olduğu gibi sıralanmasında da farklılık bulunmaktadır. Pezdevî çizgisindeki usulcülerden İbn Nüceym, vaz'î hükümleri Pezdevî'den farklı şekilde sıralamaktadır.¹⁵ Sadruşşerîa ve Molla Hüsrev çizgisindeki usulcülerde ise vaz'î hükümlerin sıralamasının daha farklı olduğu göze çarpmaktadır. Bu çizgideki usulcülerde rüknün ilk sırada verildiği görülmektedir. Sonraki usul eserlerinde vaz'î hükümlerin taksiminde Sadruşşerîa çizgisinin benimsendiği ve genel kabulün bu yönde olduğu müşahade edilmektedir.¹⁶ Bunlarla birlikte modern dönemde farklı yaklaşımların olduğunu da ifade etmek gerekmektedir.¹⁷

Memzûc metotla yazılan eserlerde vaz'î hükümler sıralanırken ilk önce rükne yer verilmesinden dolayı aşağıda öncelikle rükün ayırımına ve bundan kaynaklanan bazı ihtilâflara işaret edilecek, daha sonra şart kısmına geçilecektir. Mezhep imamları tarafından tespit edilen şart ve rükünler, özellikle fûrû fıkhındaki ihtilâfların anlaşılması ve ayırışma zeminin görülmesi adına önem arz etmektedir. Zira fûrû fıkıh eserlerinin bâb başlıklarından hemen sonra ilgili meselede rükün ve şartların belirlenmesi, şart ve rükünün konu hakkındaki önemini ayrıca göstermektedir. Şart ve rükün ayırımının tespit edilmesi ve anlaşılması kurucu imamların fıkıh nosyonunun kavranılmasına, fikhî ihtilâfların zemininin görülmesine ve fukahanın işlettiği sistemsel yapının güncel meselelerde tatbik edilebilmesine imkân sağlayacaktır.

1. Hanefî Mezhebinde Rükünün Tanımı

Rükünün, lügatte “güçlü olan taraf” anlamında olduğu belirtilmektedir.¹⁸ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de bu anlamda kullanılmıştır.¹⁹ Ayrıca bir şeyin rükününün, o şeyin mahiyetini ve bizzat

¹⁴ Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl* (İstanbul: Vakfı'd-Diyaniyeti't-Türkiye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 258.

¹⁵ İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 258.

¹⁶ Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik* (İstanbul: Dâru't-tıbâa-i Âmire, 1308), 267; Ahmed Hamdi Şirvanî, *Levâmi'u'd-dekâ'ik fi tercemeti mecâmi'i'l-hakâ'ik* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 265; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.), 412; Hanbelizade Muhammed Şakir, *Fıkıh Usûlü* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010), 332; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 132.

¹⁷ Abdülvehhab Hallâf, *İlmu usuli'l-fikh* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1968), 117-125; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2011), 1/97-115; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 55-67.

¹⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/430.

¹⁹ Hûd Suresi, 11/80, Zâriyât 51/39.

aynını oluşturan parçaları olduğu vurgulanmıştır.²⁰ İlk dönem usulcülerinden Debûsî ve Serahsî gibi isimler her ne kadar rükünü vaz'î hükümlerin kısımlarından saymasalar da satır aralarında tanım sayılabilecek ifadelere yer vermişlerdir. Fukaha metoduyla eser veren mezkûr iki ismin rükün hakkındaki ifadeleri birbirine oldukça yakındır. Debûsî ve Serahsî'nin rükün hakkında tanımlarında "Varlığının kendisiyle kaim olduğu şey" vurgusunun öne çıktığı görülmektedir.²¹ Sonraki usulcülerin tarifleri dikkate alındığında söz konusu tarifte lügavî tanımın baskın olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebinde memzûc metotla yazılan eserlerde ise vaz'î hükümlerin beş tane olduğu ifade edilmiş, rükün de bunlar içerisinde sayılmıştır. Bu tarzda kaleme alınan eserlerde vaz'î hükümler sayılırken ilk olarak rükünün verildiği görülmektedir. Söz gelimi Molla Hüsrev, vaz'î hükümleri sıralarken ilk önce rükünü zikreder.²² Bu da rükünün, vaz'î hükümlerin diğer kısımları olan "illet", "sebepe", "şart" ve "alâmet"e nazaran kuvvetini göstermektedir. Memzûc metodun en önemli isimlerinden Sadruşşerîa rükünü, "Bir şeyin kendisiyle var olduğu temel unsur" olarak tarif eder. Teftâzânî (ö. 792/1390) ise cevherin araz için olmasını buna örnek olarak verir.²³ Rükün için yapılan bu tanımın daha sonra da devam ettiği görülmektedir. Örneğin Molla Hüsrev, rükünü "Bir şeyin kendisinden ayrılmaz bir cüzü ve onunla (mütekavvim) var olması" şeklinde açıklar.²⁴

Seyyid Şerîf (ö. 816/1413) rükünün ıstılahta şu anlama geldiğini ifade eder:

"Ortaya çıkması ancak o şeyle mümkün olandır. Çünkü bir şeyin kıyamı değil de kıvamı o şeyin rükünüdür. Aksi takdirde [yani bir şeyin kıyamı rükünü olsaydı] bu durumda fiilin rükünü fail, arazın rükünü cisim ve sıfatın rükünü mevsuf olması gerekirdi. Denildi ki, rükün bir şeyin kendisiyle tamam olduğu şeydir ve ona dahildir. Şart böyle değildir. Şart [meşrutun] dışındadır."²⁵

Rükün için yapılan tariflerde özellikle şart ve diğer vaz'î hükümlerin kapsam dışında bırakılmasına özen gösterilmiştir. Bu açıdan Cürçânî'nin yaptığı tarifi genel kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Nitekim günümüz çalışmalarında da mezkûr tarifi esas alınarak eserlerde nakledildiği görülmektedir.²⁶

Rükün, ilgili olduğu şeyin mahiyetinden ve onu oluşturan ana unsurlardan iken şart böyle değildir. Örneğin rükû, secde, kıyam ve kıraat namazın rükünlerindedir. Aynı şekilde akitlerde akdi oluşturan sîgalar akdin rükünü kabul edilmiştir. Söz konusu rükünlerden herhangi birisi

²⁰ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebir li'r-Rafî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977), 1/237.

²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 278 (ركن الشيء ما يقوم به الشيء); Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/174 (ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء).

²² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 526.

²³ Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2/273.

²⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 526-527.

²⁵ es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 112.

²⁶ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahtı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/36; Şakir, *Fıkıh Usûlü*, 332; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fikh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 348; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2011), 140.

yerine getirilmediğinde kılınan namaz ve oluşturulan akit bâtil olur.²⁷ Hanefî mezhebinde rükün, yapılan ibadetler veya oluşturulan akitlerin bir parçası olması şartını gerekli görürken, cumhur fukaha ise bu şartı aramaz ancak onlar temel gereklilikleri rükün olarak benimsemişlerdir. Cumhur fukaha, rükünü, şartı da kapsayacak şekilde daha geniş manada ele alırken, Hanefîler ise yapılan tanım ile şart ve rükünü birbirinden ayrı şeyler olarak mülâhaza etmişlerdir. Hanefîler rükünü, yapılan işlemlerin ayrılmaz parçası olarak görmeleri sebebiyle “in’ikad şartı” olarak da isimlendirmişlerdir.²⁸ Ayrıca mezhep metinlerinde rükünün farz anlamında kullanıldığı da kaydedilmektedir.²⁹ Ancak farz kavramının rükün kavramından daha kapsayıcı olduğuna temas edilmiş ve bu hususta cumhur ulema ile düşülen ihtilâfa işaret edilmiştir.³⁰

Hanefî mezhebinde kabul gören rükün, aslî ve zâid şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Molla Fenârî (ö. 834/1431) eğer rükün kaldırıldığında o şeyin hükmü muteber değilse bunun rükün-i aslî, eğer rükün bir özürden dolayı kaldırıldığında o şeyin hükmü muteber ise bunun da rükün-i zâid olacağını ifade etmektedir.³¹ Bu husus benzer ifadelerle Molla Hüsrev tarafından da tekrar edilmektedir.³² Eserlerde zikri geçen iki kısma iman tasdiki ve ikrarı örnek olarak verilmektedir. İman tasdik ile varlık (tekavvüm) kazanan bir şeydir. Tasdik yokluğu (nefyi) iman da ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Ancak dil ile ikrar iman için zâid bir rükündür. Zira ikrar olmadan da bir kimse mü’min olabilir. Ayrıca ikrar ortadan kaldırıldığında iman yok (müntefi) olmaması da ikrarın zâid bir rükün olduğunu göstermektedir.³³

2. Rükünün Farklı Tespit Edilmesinden Kaynaklanan Fikhî İhtilaflar

Hanefî mezhebinin kurucu imamları, fikhî nazariyelerini oluştururken ilgili bahislerde bir takım rükün ve şartlar tespit etmişlerdir. Zaten nazariyelerde de (nazariyyetü’l-akd, nazariyyetü’l-milk vb.) rükünün ve şartın olması zorunlu ön kabul olarak görülmüştür.³⁴ Ön kabul olarak sunulan rükün ve şart ayrımı, müçtehit imamların kendi sistematik bütünlükleri içerisinde anlamlı bir yapı teşkil etmektedir.

Müçtehit imamların kendi metodolojik bütünlükleri içerisinde rükünü farklı belirlemeleri, fikhî ihtilâfların zeminini oluşturmuştur. Mezhep literatürü incelendiğinde imamlar arasındaki fikhî ihtilâflardan bazılarının da rükünün farklı telakki edilmesinden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.³⁵

²⁷ Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Veciz fi usûli’l-fikhi’l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü’l-Hayr, 2006), 1/404.

²⁸ Tevhit Ayengin, “Rükün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/286-287.

²⁹ Ebü’l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *en-Nâfiü’l-kebîr limen yutâliü el-Câmi’ü’s-Sağîr* (Beirut: Alemü’l-Kütüb, 1990), 89.

³⁰ Ayengin, “Rükün”, 35/287.

³¹ Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâiyü’ fi usûli’ş-şerâiyü* (Beirut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006), 1/265.

³² Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 527.

³³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/290; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/131; Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Siğnâkî, *el-Kâfî şerhu’l-Pezdevî*, ed. Muhammed Seyyid Gânat (Riyad: Mektebetü’r-Rüşt, 2001), 3/1457; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 527.

³⁴ Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâ’idü’l-fikhiyye* (Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1986), 64-65.

³⁵ Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dârü’s-Selam, 2004), 1/492; 2/568, 968; 4/1726.

Aşağıdaki başlıklarda Hanefî mezhebi imamları arasında rükünün farklı tespit edilmesinden kaynaklanan ayrılıklar aktarılacaktır. Rükünün farklı belirlenmesinden dolayı ortaya çıkan ihtilâflar aşağıda zikredilecek olanlarla sınırlı olmayıp, çalışmanın sınırları da dikkate alınarak sadece birkaç misale yer verilecektir.

2.1. Necaset Olan Mahalde Namaz

Hanefî fakihleri arasında ellerin ve dizlerin yere konulmasının namazın rükünlerinden olup olmadığı tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili meseleyi Kâsânî (ö. 587/1191), necaset bulunan mahalde eda edilen namaz bahsinde ele almaktadır. Necaset bulunan mekânda eda edilen namaz hususunda Hanefî imamlar arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Namaz kılınan yerde az bir necaset var ise az olan necaset “ma‘füv/bağışlanmış” kabul edilmiş ve bu şekilde kılınan namazın geçerli olduğu belirtilmiştir. Ancak namaz kılınan mahaldeki necasetin fazla olması durumunda fakihler farklı görüşler belirtmişlerdir. Eğer necaset ellerin ve dizlerin denk geleceği yerde olur ise üç imama göre bu namaz câizdir. Ancak İmam Züfer ve İmam Şâfi‘ye (ö. 204/820) göre bu şekilde eda edilen bir namaz câiz değildir. Bu ihtilâfın temel sebebi ellerin ve dizlerin yere konulmasının rükün kabul edilip edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Hanefî mezhebinde üç imama göre elleri ve dizleri yere koymak rükün olarak görülmemiştir. Bundan dolayı Kâsânî, elleri ve dizlerini yere koymaksızın secde gerçekleştirilirse, bunun o kimse için yeterli, namazının ise câiz olacağını ifade etmiştir. Fakat İmam Züfer ve İmam Şâfi‘ye göre bu namaz câiz değildir. Kâsânî, bu iki imamın kavlini şu ifadelerle gerekçelendirmiştir: “Bu kimse namazın rükünlerinden bir rükünü necaset ile birlikte yerine getirmiştir. Nasıl ki, bu kimsenin elbisesinde veya bedeninde veyahut kıyam mahallinde necaset olduğunda câiz değilse bu şekilde kılınan namaz da câiz değildir.”³⁶

2.2. Selem

Selem akdi veresiye malın peşin parayla alınması şeklinde tanımlanmış, rükününün ise bey‘in rükünleri olduğu ifade edilmiştir.³⁷ Kâsânî, selem akdinin rükünleri içerisinde “selem, selef ve bey” lafızlarıyla gerçekleştirilmesinin de selem akdinin rükünlerinden olduğunu belirtmiştir. Buna binaen rabbü’s-selem, müslemün ileyhe “أسلمت”, “سَلَّمْتُ” veya “أسلفت” ifadelerinden biriyle selem akdi yapsa, bu akit mün‘akid olur. Bu, üç imama göre böyledir. Ancak İmam Züfer selem akdinin ancak “selem” lafzıyla oluşturulabileceğini ileri sürmüştür. Kâsânî, İmam Züfer’in görüşünü gerekçelendirirken selem akdinin kıyasın hilafına meşru oluşuna, dolayısıyla onunla iktifa edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Zira selem akdi aslında ma‘dumun satışıdır. Bu ise naslarda yasaklanmıştır. Ancak ihtiyaçtan dolayı bu akit türüne ruhsat verilmiştir.³⁸ Verilen ruhsatın ise şari‘in belirlediği sınır ile kalması asıldır. İmam Züfer, aslı yani kıyas tarafını tercih

³⁶ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes‘ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ‘i‘u’s-sanâ‘i‘ fi tertibi’ş-şerâ‘i‘* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), 1/82.

³⁷ Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ty.), 2/42.

³⁸ Kâsânî, *Bedâ‘i‘u’s-sanâ‘i‘*, 5/201.

ederken, üç imam ise istihsan ile selem akdinin “selem” lafızları dışında bir lafızla da mün’akid olacağını ifade etmiştir. Selem akdinin “selem” lafzı dışında bir ifade ile oluşturulması istihsanın nas sebebiyle istihsan türleri içerisinde sayılmıştır. Zira Hz. Peygamber (sav.) ihtiyaca binaen selem akdi yapılmasına cevaz vermiştir. Fakihler de genel kuraldan ilgili hadis sebebiyle dönmüş, istihsanen bu akdin caiz olduğunu belirtmişlerdir.³⁹

2.3. Âriyet

Âriyet akdi Hanefî mezhebinde “Menfaatlerin bedel olmaksızın temlik edilmesi” şeklinde tarif olunmuştur.⁴⁰ Diğer akitlerde olduğu gibi âriyet akdinin geçerli olması için Hanefî fakihleri tarafından birtakım şartlar öne sürülmüştür. Âriyet akdinin rüknü olarak üç imam, muîrin (ödünç veren) icabını yeterli görmüştür. İstihsana giderek müsteîrin (ödünç alan) kabulünü bu akdin rükünlerinden saymamışlardır. İmam Züfer, müsteîrin kabz etmesini de bu akdin rükünleri arasında saymaktadır.⁴¹ Âriyet akdi İmam Züfer’e göre mutlak veya sınırlı süre için olması, gayr-ı lazım bir akit özelliği taşıması bakımından eşittir. Zira ona göre âriyet akitlerinde belirlenen süre batıldır ve herhangi bir tazmin de gerekmez.⁴² İmamlar arasında âriyet akdindeki rükünün farklı telakki edilmesinden ortaya çıkan fûrû ihtilâflar arasında şunlar bulunmaktadır:

Bir kimse arazisini birisine bina yapmak veya ağaç dikmek için yirmi yıllığına ödünç olarak verse, sonra muîr, vaktinden önce müsteîri bu araziden çıkartsa, üç imama göre ağaçların ve binanın kıymetini öder. İmam Züfer’e göre ise ödemez. Zira âriyet akdi bağlayıcı olmayan (gayr-ı lazım) bir akittir.⁴³

Ödünç verecek bir kişi (muîr), falanca kimseye ödünç vermeyeceğine yemin etse sonra o kişiye ödünç bir şey verse, müsteîr ödünç olarak verilen malı kabul etmedikçe muîr yeminini bozmuş sayılmaz. Bu, İmam Züfer’e göredir. Zira müsteîrin kabzı ona göre âriyet akdinin rükünüdür ve bu henüz gerçekleşmemiştir. Ancak üç imama göre âriyet akdinde müsteîrin kabulü istihsanen rükün olarak görülmemiştir. Dolayısıyla “Falanca kimseye ödünç vermeyeceğim” diyerek yemin eden kimse daha sonra o kimseye ödünç verse, ancak müsteîr kabul etmese bile üç imama göre muîr, yemininde hânîs olur.⁴⁴

2.4. Rehin

Rehin akdi alacağını güvence altına almak için oluşturulan akit türlerinden birisidir. Mevsîf (ö. 683/1284) tarafından “Belli bir malın yine belli bir sıfatla hapsedilmesi” şeklinde tarif

³⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/203; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/5; Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü’l-fikh)*, 243.

⁴⁰ Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, 2/201.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’îf*, 6/214.

⁴² Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beirut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 10/153.

⁴³ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru’l-Marife, 1414), 11/141.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’îf*, 6/214.

edilmiştir.⁴⁵ Rehin akdinin icap ve kabul ile mün'akid, kabız ile tamam olacağı belirtilmiştir.⁴⁶ Mezhep imamları arasındaki ihtilâf ise rehlin mürtehin tarafından kabzedilmesinin rükün olup olmadığı bağlamında ortaya çıkmaktadır. Mezhepte rehlin mürtehin tarafından kabzı rehin akdinin lüzum şartları içerisinde görülmüştür.⁴⁷ Ancak İmam Züfer'e göre hibe akdinde olduğu gibi rehin akdinde de kabız, rehin akdinin rüknüdür. İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre ise rehin akdinde kabız ne rükündür ne de şarttır. Kâsânî, üç imamın görüşünü temellendirmekte ve Bakara suresinin ﴿فَرِهَانَ مَنِبُوحَةَ﴾ ayetini⁴⁸ delil olarak getirmektedir. O, "Eğer [rehin akdinde] kabız rükün olsaydı, rehlinle birlikte ayette bunun da zikredilmesi gerekirdi" ifadesine yer vermektedir. Ayrıca ayette kabzın rehlinle bitişik zikredilmesinin rükün değil de şart olduğuna delalet ettiğini de sözlerine eklemektedir.⁴⁹

Rehin akdinde fakihler arasında rükünün farklı kabul edilmesinden kaynaklanan ihtilâfa Kâsânî şu örneği vermektedir: "Bir kimse ben falanca kimseye rehin vermeyeceğim" diyerek yemin etse ancak daha sonra o kişiye rehin verse, mürtehin rehni kabul etmediği sürece İmam Züfer'e göre bu kimse yemininde hânîs olmaz. Bundan dolayı yemin kefareti ödemesi lazım gelmez. Üç imama göre râhin, rehni mürtehin vereceğini belirtse, fakat mürtehin kabz etmese dahi yemininde hânîs olur ve râhin yemininin kefareti vermesi gerekir.⁵⁰

2.5. Havâle

Hanefî mezhebinde havâle akdi "Borcu muhîlin zimmetinden muhâlun aleyhin zimmetine nakletmek" şeklinde tarif edilmiştir.⁵¹ Havâle akdinin tamamlanmasıyla birlikte muhîlin borçtan beri olup olmayacağı mezhep fukahası arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebinde üç imama göre havâle akdi tamamlanmasıyla birlikte muhîl borçtan beri olur, muhâlün lehine (alacaklı) muhatabı ise muhâlün aleyh (borcun kendisine havale edildiği kimse) olur.⁵² Semerkandî (ö. 539/1144), "havâle bize göre muhîli borçtan beri kılarken", İmam Züfer'e göre "borcu isteme hususunda muhîli borçtan beri kılmaz" demektedir.⁵³ İmam Züfer, kefalet akdine kıyasla havâlede de muhîlin borçtan beri olmayacağına hükmetmiştir. Zira her iki akit türü de borcu güvence altına almak için (akd-i tevessük) oluşturulmuştur.⁵⁴ Bâbertî (ö. 786/1384), "Havâlenin rükünü ve şartı tamam

⁴⁵ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 2/62.

⁴⁶ Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye* (Daru'l-Fikr, ts.), 10/136; Aynî, *el-Binâye*, 12/467.

⁴⁷ Meydânî, *el-Lübâb*, 2/54.

⁴⁸ "Teslim alınmış rehinler", Bakara 2/283.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'îf*, 6/137.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'îf*, 6/137.

⁵¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/3; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/160.

⁵² Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314), 4/171.

⁵³ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/110-111.

⁵⁴ Bâbertî, *el-Înâye*, 7/241; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/160.

olduğunda, hükmü muhîlin borçtan beri olmasıdır”⁵⁵ diyerek imamlar arasındaki rükün ve şartlardan kaynaklanan farka işaret etmiştir.

2.6. Hibe

Hanefî mezhebinde hibe, *bedel olmaksızın bir ayn'ı (mal/eşya) temlik etmek* olarak tanımlanmış, rükünün icap ve kabul olduğu belirtilmiştir.⁵⁶ Kabulün, hibe akdinin gerçekleştiği mecliste istihşanen rükün olmadığı nakledilmektedir. Ancak kıyasen bunun caiz olmadığı aktarılmış ve bu görüşün İmam Züfer'e ait olduğu kaydedilmiştir.⁵⁷ Mergînânî (ö. 593/1197), meclis dağıldıktan sonra vâhibin izni olmaksızın yapılacak kabzın sahih olmadığını belirtmektedir. Ayrıca o, meclisle ilgili zikri geçen her iki durumun da kıyasın gereği olduğuna işaret etmektedir.⁵⁸ Hibe akdinin rükünün vâhib cihetinden icap, mevhûbun leh cihetinden ise hibenin tamam olmaksızın kabz ile gerçekleşeceği vurgulanmıştır.⁵⁹ İbn Abidîn (ö. 1252/1836) ise icap ve kabulü telaffuz etmenin şart olmadığını, temlike delalet eden karinelerin yeterli olacağını ifade etmektedir. İbn Abidîn, bu durumu fakire bir şey vermeye benzetmekte ve fakir kimsenin hiçbir şey söylemeden verilen malı kabulüyle hibenin gerçekleşmesini bu duruma örnek olarak vermektedir.⁶⁰

Klasik Hanefî ulemasının son temsilcilerinden olan İbn Abidîn'in hibedeki görüşü de üç imamın görüşünü yansıtmaktadır. İmam Züfer ise kabul ve kabzı hibenin rükünü kabul etmektedir.⁶¹ Hibenin kabul ve kabz olmadan tamamlanmayacağı İmam Züfer'den aktarılmaktadır.⁶² Bunun neticesinde ortaya çıkan bir ihtilâf ise şu şekildedir: “Bir kimse falanca kimseye şu şeyi hibe etmeyeceğim” diye yemin etse daha sonra o şeyi aynı kişiye hibe etse, mevhûbun leh hibeyi kabul etmedikçe vâhib, İmam Züfer'e göre yemininde hânis olmaz. Ancak üç imam, istihşanen yeminini bozmuş olacağına hükmetmiştir.⁶³

2.7. Sirkat

Hanefî mezhebinde hırsızlık (sirkat) fiilinin rükünü “Koruma (hırz) altındaki malı çalmak” olarak tespit edilmiş, rükünün tamamlanmasının ise “Koruma altındaki malı bulunduğu yerden dışarı çıkarmakla gerçekleşeceği” nakledilmiştir. Kâsânî, konuyla ilgili olarak mezhep imamları arasındaki tesebbüben gerçekleşen hırsızlık fiili hususunda şu ihtilâfı aktarmaktadır: Bir grup hırsız, bir adamın evine gizlice girseler ve oradan birtakım şeyler alsalar fakat çalınan malzemeleri

⁵⁵ Bâbertî, *el-İnâye*, 7/241.

⁵⁶ Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkî el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîrî'ül-ebşâr ve câmi'ül-bihâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 560.

⁵⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1984, 3/165.

⁵⁸ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, ed. Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed Leknevi (Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, ts.), 6/242.

⁵⁹ Meydânî, *el-Lübâb*, 2/171.

⁶⁰ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 5/688.

⁶¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'îf*, 6/115.

⁶² Aynî, *el-Binâye*, 10/160.

⁶³ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'îf*, 6/115.

tek bir kişi sırtında dışarı çıkarsa, bu kimselerin hepsine mi yoksa sadece çalınan malı dışarı çıkarana mı ceza verileceği tartışılmıştır. İmam Züfer'e göre kıyasen hırsızlık fiili kim tarafından deruhte edildiyse, sadece o kimsenin elinin kesilmesi gerekmektedir. Zira hırsızlık için belirlenen tanım ve rükün o kimsenin elinde gerçekleşmiştir. Kâsânî, İmam Züfer'in görüşünü gerekçelendirirken, zina eden ve içki içen kimsede olduğu gibi, sirkat haddinin o fiili bizzat gerçekleştiren mübaşire gerekeceğini, yardımcı olanlara cezanın terettüp etmeyeceğini ifade eder. Ancak üç imam, istihsanen sirkat fiilini yapan kimseye yardım edenlerin hepsinin elinin kesileceğini belirtmiştir. İstihsanın gerekçesi olarak, malı dışarı çıkartmanın manen hepsinin eliyle gerçekleşmesi gösterilmiştir. Çünkü malı dışarı çıkaran hırsızın bunu tek başına yapamayacağına, hırsızlığı ancak geride kalan kimselerin yardım ve gözetmesiyle gerçekleştirebileceğine işaret edilmiş ve manen onlar da hırsız kabul edilmiştir. Kâsânî, istihsanın veçhesini açıklarken şu satırlara yer vermiştir:

“[Koruma altındaki malı] ihraç manen bütün hepsinden hasıl olmuştur. Zira çalınan malı taşıyan kimse (hâmil), diğerlerinin yardımı ve koruma için gözetlemesi olmaksızın tek başına dışarı çıkartamazdı. Dolayısıyla [koruma altındaki malı] dışarı çıkartmak manen hepsinin eliyle gerçekleşmiştir. Bundan dolayı yardımcı olanlar kat'û't-tarîk (yol kesme) ve ganimetlerde ilhak edildiği gibi burada da (muîn) yardımcı olanlar malı çalana (mübaşir) ilhak edilir.”⁶⁴

3. Hanefî Mezhebinde Şartın Tanımı

Vaz'î hükümlerden birisi de şarttır. Şartın, lügatte “alâmet” manasında olduğu ifade edilmiştir.⁶⁵ Mezhebin kurucu metinlerinden olan *el-Asl*'de şart ifadesi çokça zikredilmekle birlikte, istilahî anlama temas edilmediği belirtilmiş, sebep ve mâni kavramlarında da benzer durumun olduğu dile getirilmiştir.⁶⁶

Erken dönem Hanefî usulcülerinden Debûsî şartı, “Hükümün gerekli olmasının vücubuna değil de varlığına (vücut) bağlı kılınan şey” olarak,⁶⁷ Serahsî ise “Vücubun değil de var olma açısından hükümün kendisine izafe edildiği isim” şeklinde tarif etmektedir.⁶⁸ Sonraki usulcülerin istilâhında ise daha farklı tanımlar yapılmıştır. Örneğin Molla Hüsrev, “Şart, bir şeyin ne vücûbuna tesiri ne de ona ulaştırmanı olmaksızın o şeyin varlığı kendisine bağlı olandır” ifadeleriyle tanımlamıştır.⁶⁹ İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) tarafından ise şart, “Vücûbuna tesiri olmaksızın bir şeyin varlığı kendisine taalluk eden şey” olarak tarif edilmiştir.⁷⁰ İbn Kutluboğa, yapılan tanımda özellikle vaz'î hükümlerin kısımlarından olan illetten ihtiraz edildiğine ve şartta bilhassa o şeyin mahiyetinin

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'if*, 7/66.

⁶⁵ Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, 1/309.

⁶⁶ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), (Mukaddime) 280.

⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 371.

⁶⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/303.

⁶⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 555.

⁷⁰ Zeynüddîn Kasım b. İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-Menâr* (Daru İbn Hazm, 2003), 177.

dışında olduğuna vurgusunun öne çıktığı görülmektedir.⁷¹ Seyyid Şerîf ise şart için şu ifadelere yer vermektedir:

“Şart, bir şeyi diğer bir şeye ta’lik etmektir. Şöyle ki, ilki bulunduğu ikincisi de bulunur. Denildi ki, şart; bir şeyin varlığının bağlı olduğu şey olup mahiyetinin dışında olur ve onun varlığında müessir değildir. [Diğer bir tarif de şöyle yapılmış ve] denilmiştir ki, hükmün sübutu kendisine bağlı olduğu şeydir.”⁷²

Klasik dönem usulcileri tarafından şartın farklı şekillerde taksime tâbi tutulduğu görülmektedir. Hanefî mezhebinin iki güçlü siması Pezdevî ve Serahsî’nin usul tasnifi birbirinden farklılık arz etmektedir. Pezdevî, şartı beş temel kısma ayırırken,⁷³ Serahsî altı,⁷⁴ Şadruşşerîa (ö. 747/1346) ise dört kısımda ele almıştır.⁷⁵ Teftâzânî, şartın Şadruşşerîa tarafından dört, Pezdevî tarafından ise beş kısımda ele alınmasına açıklama getirmiştir. Teftâzânî, şartın kısımlarından sayılan “alâmet”in Şadruşşerîa tarafından kapsam dışında tutulduğunu bundan dolayı söz konusu taksimde ayrılık meydana geldiğini nakleder. Teftâzânî, Pezdevî’nin “alâmet”i aynı zamanda şartın kısımlarından olarak da zikrettiğini ifade etmektedir. Buna dair ise Mergînânî’nin recmin şartı olan “muhsan olma”yı konuya dair örnek olarak zikretmektedir.⁷⁶

Serahsî’nin taksiminde “kendisinde illet şüphesi” olan bölüm, şartın tasnifi içerisinde sayılırken, mezkûr bölüm Pezdevî’de yer almamaktadır. Şadruşşerîa’nın yaptığı tasnifte ise şartın “alâmet” kısmının zikredilmediği görülmektedir. Ancak sonraki Hanefî usulcülerinin Pezdevî çizgisini benimsediği müşahede edilmektedir. Nitekim bu durum İbn Nüceym tarafından da dile getirilmiştir.⁷⁷ Ayrıca Rükneddin Semerkandî,⁷⁸ Neseî,⁷⁹ İbn Kutluboğa⁸⁰ ve Molla Hüsrev gibi âlimler, şartı beşli taksim içerisinde ele alarak incelemeye tâbi tutmuşlardır.⁸¹ Şarih İbn Melek, şartın sayılan beş kısmının istikra ile elde edildiğine dikkat çekmektedir.⁸²

Son dönem usul eserlerinde de şart için tanımlar yapılmış ve farklı şekillerde taksime tâbi tutulmuştur. Söz gelimi Muhammed Ubeydullah el-Es’adî şartı, “Hükmün varlığının kendisine bağlı olduğu ancak hükümden hariç olan vasıf” olarak tanımlamaktadır. Es’adî, şartın kısımlarını ise “sebebin mükemmili” (tamamlayıcısı) ve “müsebbebin mükemmili” olarak iki kısma

⁷¹ İbn Kutluboğa, *Hulâsatü’l-efkâr*, 177.

⁷² Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 125.

⁷³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/202.

⁷⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/320.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh*, 2/301.

⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh*, 2/301.

⁷⁷ İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr*, 440.

⁷⁸ Semerkandî, *Cami’u’l-usûl*, 2/263-269.

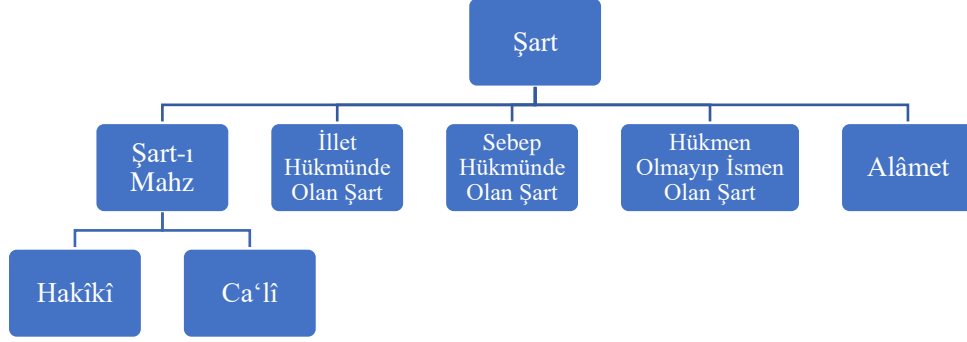
⁷⁹ Haskefî, *İfâzatü’l-envâr*, 247.

⁸⁰ İbn Kutluboğa, *Hulâsatü’l-efkâr*, 117.

⁸¹ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 555-558.

⁸² İbn Melek, *Şerhü’l-Menâr*, 326.

ayırmaktadır.⁸³ Abdülkerim Zeydân'ın (1921-2014) tanımı Es'âdî ile benzerlik gösterirken,⁸⁴ Hallâf (1888-1956) ve Zühaylî (1932-2015) gibi son dönem usul yazarlarının ise şartı daha farklı şekilde taksim ettikleri göze çarpmaktadır.⁸⁵



Tüm bunlarla birlikte mezhepte otorite metinlerden olan Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl*'ünde şart için yaptığı taksimat tabloda gösterildiği şekildedir:

Memzûc metotla telif edilen eserlerde genel olarak taksimat böyle olmakla birlikte,⁸⁶ klasik dönemde farklı tasniflerin olduğuna da dikkat çekilmektedir. Özellikle şart-ı mahzın "hakikî" kısmının aynı zamanda "şer'î" şeklindeki tesmiyesi vurgulanmakta, ayrıca şartın şer'î kısmının vücûb, sıhhat, in'ikad, lüzum ve nefâz şartları gibi çeşitleri olduğuna işaret edilmektedir.⁸⁷ Öte yandan fukahannın, şart gibi anlaşılmaya müsait olan bazı terimler ile şartın arasını ayırdığı ve aynı manada mülâhaza edilebilecek şeyleri birbirinden tefrik ettiği de görülmektedir. Söz gelimi İbn Nüceym şartın illete, Hamevî (ö. 1098/1687) ise ta'lîke benzerliğine dikkat çekmektedir.⁸⁸ İbn Nüceym, şartın illete benzerliğini dile getirmekte ve ikisinin birbirinden ayrıldığı farka işaret etmektedir.⁸⁹ Hamevî, bu hususta şart gibi telakki edilebileceği düşüncesiyle ta'lîk terimini örnek olarak vermekte ve iki ıstılahın birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Hamevî, ta'lîkte ۱۱ ve benzer şart edatlarından birisi olmadan ta'lîkin yapılamayacağını, ayrıca ta'lîkin fiilin aslına edatlarla dahil olduğunu tasrih etmekte, şartta ise bu gereklilik ve mahsus bir sîğanın olmadığını belirtmektedir.⁹⁰

⁸³ Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mûcezz fî usûli'l-fıkh* (Dârü's-Selam, 1990), 58-59.

⁸⁴ Zeydân, *el-Vecîz*, 60-62.

⁸⁵ Hallâf, *İlmü usulî'l-fıkh*, 119; Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1/105-107.

⁸⁶ Muhammed b. Mahmûd Buhârî Emîr Padişah, *Teysîrü't-tahrîr şerhi ala kitâbi't-tahrîr* (Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931), 4/73-74; Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmât bi-şerhi Müsellemi's-sübât* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/358-360.

⁸⁷ Mehmet Boynukalın, "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/364.

⁸⁸ Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 4/41.

⁸⁹ İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 261.

⁹⁰ Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, 4/41.

Bunlarla birlikte şart ve meşrut arasındaki ilişki de bu yönüyle ayırım noktalarındandır. Zira fukahâ, şartın varlığının meşrutun varlığı için (müstelzim) gerekli olmadığını ifade etmektedir.⁹¹ Bu ise tanımda da geçen “hükümden bir parça olmamasıyla” yakından ilgilidir. Çünkü bu husus, şart ve rükünün birbirinden ayrıldığı noktalardandır.⁹² Bu duruma abdest olmadan namaz olmayacağı, ancak abdestin bulunduğu her durumda namazın gerekmemesi misal olarak verilmektedir. Fakat ta’likte fiilin bir cüzüne dahil olması ve edatlar olmadan gerçekleşmemesi iki ıstilahî kavram arasındaki önemli farklar arasında görülmüştür. Yine şart ile farz arasındaki yakın anlam ilişkisine vurgu yapılmış ve bu iki kavramın birbirinden farklı yönlerine işaret edilmiştir. Her iki kavramın da kesinlik barındırmasına ve mecazen birbirinin yerine kullanılmasına dikkat çekilmiştir. Ayrıca Türkçede ifade edilen “İslâm’ın şartı” ifadesindeki şart kavramı ile ıstilahî anlamın birbirinden farklı olduğu vurgulanmıştır.⁹³ Zira İslâm’ın beş şartından birisini (farz olduğuna kesin inanmakla birlikte) yapmayan kimsenin İslâm dairesinden çıkmayacağı hususunda görüş birliği bulunduğu gibi, ıstilahî anlamda şart olmadan meşrutun olmayacağı da yine fakihler arasındaki ortak kabullerdendir. Şartla yakın anlam ilişkisi bulunan kavramlardan farz, rükün, illet, sebeb, alâmet ve mâni arasındaki farklılıklar da dile getirilmiştir.⁹⁴

4. Şartın Farklı Tespit Edilmesinden Kaynaklanan Fikhî İhtilaflar

Kurucu imamlar fikhın hemen her babında ilgili bahis için şartlar tespit etmişlerdir. Fakihler arasında şarttan kaynaklanan ihtilâfları ise fîrû fikhın hemen bütün bahislerinde görmek mümkündür. Çalışmanın sınırlarını aşacağı için şartın farklı belirlenmesinden kaynaklanan ayrılıkların hepsine değil, rükünde olduğu gibi burada da sadece birkaçına işaret edilecektir. Zikredilecek ayrılıklar dışında da mezhep literatüründe şarttan kaynaklı onlarca farklılığın bulunduğunu da ifade etmek gerekmektedir.⁹⁵

4.1. Cuma Namazı

Hanefî mezhebinde cuma namazı için vücub ve eda şartları belirlenmiştir. Mükellef olan Müslümana cuma namazının farz olabilmesi için altı şart olduğu ifade edilmiştir. Cuma namazının vücub şartları erkek olmak, hürriyet, ikamet (mukim olmak), sıhhat, gözlerin ve ayakların selameti olarak belirlenmiştir.⁹⁶ Eda şartları ise yine altı olarak tespit edilmiş ve bunların; devlet başkanı (veliyü’l-emr), vaktin devamı, izn-i âm, cemaatin bulunması, cumanın farzından evvel hutbe okunması, cuma namazının bir belde veya belde hükmünde olan bir yerde eda edilmesi

⁹¹ Bâbertî, *el-İnâye*, 7/433.

⁹² Boynukalın, “Şart”, 38/364.

⁹³ Mehmet Boynukalın, “Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 36/1 (2009), 22.

⁹⁴ Boynukalın, “Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı”, 21-26.

⁹⁵ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’î’ fi tertîbi’ş-şerâ’î’*, 2/153; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, 2/166; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/510; Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye*, 9/225.

⁹⁶ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/161; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/81-82; Muhyiddin Abdülhamîd, *Sebilü’l-felâh fi şerhi Nûri’l-izâh li’ş-Şürûbülâlî* (Dimaşk: Darü’l-Beyrutî, ts.), 162-163; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 161.

olduğu belirtilmiştir.⁹⁷ İmamlar arasında eda şartlarından olan “cemaatin varlığı ve devamı” ile ilgili ihtilâf bulunmaktadır. Cuma namazının kılınabilmesi için imam dışında en az üç kişinin olması gerekmektedir. Bu görüş, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e aittir. Ebû Yûsuf’a göre ise imam dışında iki kişinin olması şarttır. Zira bununla cemaat manası meydana gelmektedir. İmam Şâfiî’ye göre ise en az kırk tane hür ve mukim erkeğin olması gerekmektedir.⁹⁸

Cuma namazının mün’akid olabilmesi için başlangıçta cemaat şart koşulmuştur. Ancak İmam Züfer tarafından cuma namazının mün’akid olabilmesi için bu şart yeterli görülmemiş, cemaatin varlığı namazın devamında da şart koşulmuştur. Aynî’nin (ö. 855/1451) ifadelerinden, İmam Züfer’e göre cemaatin imama teşehhüt miktarı oturmasıyla namazın tamam olacağı anlaşılmaktadır.⁹⁹ Halbuki Şürûbülâlî’nin (ö. 1069/1659) ifadelerinden İmam Züfer’in namazın bitmesine kadar cemaatin varlığını şart koştuğu görülmektedir.¹⁰⁰ Kâsânî, Ebû Hanîfe’ye göre tam bir rekât boyunca cemaatin varlığının şart olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹ İmameyn ise namaza başlama esnasında cemaatin varlığını şart görmüştür.¹⁰² Aynî, imamlar arasındaki bu ihtilâfin semeresi olarak şu meseleyi örnek vermektedir: İmam ile namaza başlayan bir cemaat bulursa daha sonra ilk rekât kılınmadan cemaat dağılsa, Ebû Hanîfe’ye göre cuma namazı değil öğlen namazı kılınır. İmameyn’e göre tahrime tekbiri cemaatle alındığı için cuma namazı kılınır ayrıca ilk secde yapılırsa üç imama göre cuma namazı batıl olmaz.¹⁰³ İmam Züfer’e göre ise cemaatle iki rekât kılınp, son oturuşta yine cemaatle teşehhüt miktarı bulunulmadığı sürece cuma namazı değil öğlen namazı kılınır.¹⁰⁴

4.2. Fıtır Sadakası ve Kurban

Fıtır sadakası (fitre) Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde farz, Hanefî mezhebinde ise vacip olarak telakki edilmiştir. Fitrenin şartları Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında farklı belirlenmiştir. Mezhebin mütün eserlerinden *Kudûrî*, *Muhtâr*, *Kenzü’l-dekâik* ve *Mecma’u’l-bahreyn*’de fitrenin hür, müslüman ve nisab miktarı mala sahip olan kimselere vacip olduğu ittifakla nakledilmiştir.¹⁰⁵ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, akıllı olmak ve buluğ şartını fitrenin vacip olmasında şart koşmazken, İmam Muhammed ve İmam Züfer ise fitrenin vacip olabilmesi için akıl ve buluğ şartını da gerekli görmüşlerdir. Zikri geçen ihtilâflar dikkate alındığında mezhep

⁹⁷ Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/162; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/82; Abdülhamîd, *Sebîlü’l-felâh*, 163; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 162-164.

⁹⁸ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/221.

⁹⁹ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Minhatü’s-sülûk fi şerhi Tuhfeti’l-mülûk* (Katar: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 2007), 173. (وعند زفر: إن نفروا قبل قعوده قدر التشهد: لم يجمع.)

¹⁰⁰ Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî ala Merâkî’l-felâh şerhu Nûri’l-izâh* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 512. (وقال زفر يشترط دوامهم كالوقت إلى تمامها.)

¹⁰¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’if*, 1/261.

¹⁰² Aynî, *Minhatü’s-sülûk*, 173.

¹⁰³ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/221.

¹⁰⁴ Aynî, *Minhatü’s-sülûk* 173.

¹⁰⁵ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/158; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/123; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/306; Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî ibnü’s-Sââtî, *Mecmaü’l-bahreyn ve mülteka’n-neyyireyn* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 199.

metinlerinin Şeyhayn'ın görüşü üzerine yazıldığı görülmektedir. Nitekim Meydânî (ö. 1298/1881), bu ihtilâfa binaen Kudûrî'nin (ö. 428/1037) "Fıtır sadakası Müslüman hür kimselere vaciptir" ifadelerini "ister çocuk isterse mecnun olsun" ifadeleriyle şerh etmekte ve Şeyhayn'ın görüşünü öncelemektedir.¹⁰⁶ Meydânî'nin tasrih ettiği bu kaydın, bahsedildiği üzere imamlar arasındaki ihtilâfa binaen zikredildiği açıktır.

Fıtır sadakasında olduğu gibi kurbanda da Hanefî imamlar arasında şartlar farklı mülâhaza edilmiştir. İmam Züfer ve İmam Muhammed tarafından fıtır sadakasında olduğu gibi kurbanda da akıl ve buluğ şart koşulmuş, Şeyhayn ise bunun şart olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁷ Fıtır sadakası ve kurbandaki şartların farklı belirlenmesinden dolayı aşağıdaki ihtilâflar meydana gelmektedir:

Sabî ve deli olan kimsenin malında fitrenin verilip verilemeyeceği, kurban kesilip kesilemeyeceği tartışılmıştır. Şeyhayn, söz konusu kimselerin malından fitrenin verilmesi gerektiğini, İmam Züfer ve İmam Muhammed ise fitrenin ibadet manası taşıdığını bundan dolayı da çocuk veya akli olmayan kimselerin bu ibadetle mükellef olmayacağını ileri sürmüştür. Malları olsa dahi çocuk ve mecnun olan kimselere fıtır sadakasının gerekli olmadığı iki imam tarafından ifade edilmiştir.¹⁰⁸

Kâsânî, akıl ve buluğ şartının kurbanda da olmasına binaen çocuk ve mecnun olan kimse için kurban kesmenin vacip olmadığını belirtmiştir. Ancak Şeyhayn'a göre zikri geçen iki şart kurban kesmek için meşrut olarak görülmediğinden, eğer zengin iseler çocuk ve mecnunun malından kurban kesilmesi vacip kabul edilmiştir. İmam Züfer ve İmam Muhammed ise akıl ve buluğu kurbanın vacip olmasının şartları arasında telakki etmişlerdir.¹⁰⁹ Söz konusu şartların farklı belirlenmesinden dolayı çocuk veya delinin malından babası veya vâsîsi (kanunî temsilcisi) kurban kesecek olursa, Şeyhayn'a göre o malı tazmin etmesi gerekmez. Fakat İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre böyle bir durumda fail, o malı tazmin etmekle yükümlü olur.¹¹⁰

4.3. Mufâvada

Hanefî mezhebine göre mufâvada¹¹¹ şirketi caiz olmakla birlikte birtakım şartlar bulunmaktadır. Bunlar arasında şirket sermayesi olan malın hazır olması, borç olmaması, kayıp bir mal olmaması gibi şartlar zikredilmiştir.¹¹² Ebû Hanîfe'den yapılan bir rivayete göre bu akit türünün "mufâvada" lafzıyla yapılması da şarttır. Eğer bu akit, mufâvada lafzıyla yapılmazsa mün'akid olmayacağı belirtilmiştir. İleri sürülen bu şartların yanı sıra İmam Züfer ayrıca

¹⁰⁶ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/158.

¹⁰⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/82.

¹⁰⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/335.

¹⁰⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 5/64.

¹¹⁰ Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidi el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire: şerh li-Muhtasari'l-Kudûri* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/321.

¹¹¹ "Ortaklar arasında hem sermayenin miktarı hem kâr hisseleri eşit halde bulunup, hiçbirinin fazla ticarete elverişli malı bulunmamak üzere akdedilen şirkettir." Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 529.

¹¹² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/60.

mufâvada şirketinde malın (sermayenin) aynı cins olmasını ve karışmasını da şart koşmuştur. Bu şekilde olmayan mufâvada şirketleri İmam Züfer'e göre caiz değildir. Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) Ebû Hanîfe'den yaptığı bir rivayette de birbiriyle karışmayacak iki farklı cinsteki mal ile yapılacak ortaklığın caiz olmadığı nakledilmiştir. Zira bu akit türünde eşitliğin şart olduğu Ebû Hanîfe'den de aktarılmıştır.¹¹³

İmam Züfer, sermayenin karışmasını mufâvada akdinde şart gördüğü gibi, inân şirketinde de şart koşturmuştur.¹¹⁴ Mufâvada şirketlerinde malın karışımı İmam Züfer'e göre şart olduğu gibi İmam Şâfiî'ye göre de şart olduğu rivayet edilmiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla dirhem veya dinarla veyahut beyaz dirhem ve siyah dirhemlerle oluşturulacak mufâvada ve inân şirketlerinin caiz olmayacağı belirtilmiştir. Çünkü İmam Züfer ve İmam Şâfiî'ye göre cinslerin mufâvada şirketlerinde birbirine karışması şarttır. Bu şekilde oluşturulan akitlerde ise öne sürülen şart tahakkuk etmemektedir. Gerek mezhep uleması gerekse farklı mezhep fakihleri arasındaki ihtilâfın, öne sürülen şarttan ortaya çıktığı görülmektedir.¹¹⁶

4.4. Şirket-i sanâî

Hanefî mezhebinde şirketler iki temel başlıkta ele alınmıştır. Bunlardan ilki şirket-i emlak diğeri ise şirket-i ukûd'dur. Şirket-i ukûd, mufâvada, inân, sanâî ve vucûh olarak belirlenmiştir.¹¹⁷ Şirket-i sanâî aynı zamanda şirket-i a'mâl, şirket-i ebdân ve şirket-i tekabbül şeklinde de isimlendirilmektedir.¹¹⁸

Hanefî mezhebinde oluşturulan şirket akdinin şirket-i sanâî olabilmesi için mezhep imamları tarafından birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bu akit türünde şartlar, üç imam ve İmam Züfer arasında farklı belirlenmiştir. Üç imama göre söz konusu akitlerde sermayenin karışımı şart görülmezken, İmam Züfer sermayenin karıştırılmasını şart koşturmuştur. Serahsî, bu akit türünde re'sü'l-mâlin iki tarafın ameli olduğunu belirtir.¹¹⁹ Amellerin ise birbirine karışması söz konusu değildir. Bâbertî, üç imamın bu şirket türünde mekân ve amel birliğini şart koşturmadığını fakat İmam Züfer'in buna muhalefeti olduğunu nakleder.¹²⁰ Bu hususta İmam Züfer'in farklı görüşleri Hanefî fakihleri tarafından aktarılmaktadır. Nitekim bu görüş *el-Hidâye* ve şerhi *el-Binâye*'de İmam Züfer için mutlak olarak zikredilmekte,¹²¹ Serahsî, Zeylaî (ö. 743/1342) ve Bâbertî tarafından ise onun iki kavlden birisi olduğu ifade edilmektedir.¹²² İmam Şâfiî'nin de bu hususta İmam Züfer ile aynı noktada olduğu söz konusu eserlerde aktarılmaktadır. İmam Züfer ve İmam Şâfiî'nin

¹¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/154.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/60.

¹¹⁵ Aynî, *el-Binâye*, 7/400.

¹¹⁶ Bâbertî, *el-İnâye*, 6/178.

¹¹⁷ Meydânî, *el-Lübâb*, 2/121-122.

¹¹⁸ Meydânî, *el-Lübâb*, 2/127.

¹¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152.

¹²⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, 6/186.

¹²¹ Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 7/408.

¹²² Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/321; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/186.

kavlinin gerekçesi sadedinde, bu şekilde oluşturulan şirketlerde maksut mananın gerçekleşmemesine vurgu yapıldığı görülmektedir.¹²³ Nitekim şirketler kuruluş amacı itibarıyla kâr etmek için oluşturulurlar ve belli oranda re'sü'l-mâl gereklidir. Dolayısıyla şirket-i sanâî için malların karışımı mezkûr iki imam tarafından şart olarak itibara alınmış, diğer üç imam tarafından bunun şart olmadığı belirtilmiştir. Aynî, üç imamın cevazını değerlendirirken, şirketin asıl amacının kâr etmek olduğunu, bunun ise ameli insanlar tarafından kabul gören ve beğenilen her bir ortağın diğerine vekalet vermesiyle de kârın meydana gelebileceğini ifade etmektedir.¹²⁴

4.5. Vakıf

Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında vakfın tesliminin şart olup olmaması ve vâkıfın vakfettiği şeyden istifade edip edemeyeceği hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Kâsânî, vakfın tesliminin Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre şart olduğunu, buna nazaran Ebû Yûsuf'un vakfın teslimini şart görmediğini ifade etmektedir.¹²⁵ Klasik kaynaklarda konu özelinde şu örneğin verildiği görülmektedir: Bir kimse sahip olduğu araziye mescit yapsa, bu kimse orayı teslim etmedikçe kendi mülkünden çıkmaz. Bu, Tarafeyn'nin kavlidir. Ebû Yûsuf ise arazi sahibinin "Ben burayı mescit kıldım" şeklindeki mücerret sözle o yerin mescit olacağını ileri sürmüştür.¹²⁶ Ebû Yûsuf, bunu kölesini azat eden kimseye benzeterek kıyasa giderken, Tarafeyn ise sahibinin izniyle orada ezan okunması, insanların cemaatle namaz kılması ve ifraz etmesiyle o kimsenin mülkünden çıkacağını belirtmişlerdir. Kâsânî, Kudûrî'den nakille mülk sahibinin insanlara izin verdikten sonra orada tek bir kimsenin namaz kılmasıyla da teslimin gerçekleşeceğini söylemiştir.¹²⁷ Zeylaî, bunun sebebi olarak namaz cinsinden olan bütün fiillerin müteazzir olması nedeniyle en az miktardaki ile bunun yerine geleceğini ifade ederek, Tarafeyn'in görüşünü gerekçelendirmiştir.¹²⁸ Mütevelliyeye teslimi şart koşulan vakıflarda da benzer ihtilâfın meydana geldiği görülmektedir. Nitekim İmam Muhammed'e göre vakfın teslim edilmesi vakfın sıhhatinin şartlarından biridir.¹²⁹

Vâkıfın vakfettiği şeyin "menâfi'inden" (faydasından) kendisinin istifade etmesini şart koşup koşamayacağı da imamlar arasında tartışmalıdır. İmam Muhammed'den vâkıfın vakfettiği şeyden istifade etmesini şart koşamayacağı, bunun vakfeden kimse için şart olduğu nakledilmektedir. Kâsânî, İmam Muhammed'in görüşünü gerekçelendirirken, vâkıfın vakfettiği malı Allah için mülkünden çıkarttığını, sadece onun rızasına halis kıldığını ayrıca kendisinin de vakfın getirisinden faydalanmasının ihlası engellediğini bunun ise vakfın cevazına mâni olduğunu belirtir. Zira ona göre vâkıfın vakfettiği şeyde menfaat elde etmesi veya vakfın hizmetlerinden faydalanmaması şarttır. Bunu, bir kimsenin kölenin kendisine hizmet etmek şartıyla azat

¹²³ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/415.

¹²⁴ Aynî, *el-Binâye*, 7/408.

¹²⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'îf*, 6/219.

¹²⁶ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/375.

¹²⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'îf*, 6/119-120;

¹²⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/329.

¹²⁹ Bâbertî, *el-Înâye*, 6/231.

edilmesine veya mescit olarak vakfettiği yerin hizmetinden faydalanmasını şart koşmasına kıyas etmektedir. Ebû Yûsuf ise vâkîfın vakfettiği şeyin menfaat, kâr veya kazancından faydalanmayı şart koşarak vakfetmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. Onun bu hususta Hz. Ömer'den (ö. 73/693) rivayet edilen nakli esas alarak şart ile vakfa cevaz verdiği nakledilmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in malını vakfettiği ve vakfını yaparken şart koştuğu, bu hususta ona tâbi olanlar üzerine de bir günahın olmayacağı kaydedilmektedir.¹³⁰

4.6. Vasiyyet

Hanefî mezhebinde vasiyyet için rükün olarak mûsâ'nin (vasiyyet eden) icabı, mûsâ lehin (kendisine vasiyyet edilen) ise kabulü şart koşulmuştur. İcap ve kabul üç imama göre rükün iken, İmam Züfer ise vasiyyette mûsâ lehin kabulünü şart koşmamıştır.¹³¹ Bu ayırmadan kaynaklanan birçok fûrû mesele ortaya çıkmaktadır. Örneğin mûsâ bir şey vasiyyet ettikten sonra ölse, mûsâ leh ise kabul etmeden önce vefat etse bu durumda vasiyyet edilen malın kime ait olacağı, mûsâ'nin varislerine mi yoksa mûsâ lehin varislerine mi intikal edeceği tartışılmıştır. Kâsânî, istihsanen vasiyyet edilen malın mûsâ lehin varislerine verileceğini, kıyasen ise vasiyyetin iptal olması gerektiğini ve mûsâ'nin varislerinin muhayyer olduklarını belirtir. Varislerin dilerse malı alabileceklerini isterlerse malı mûsâ lehin varislerine verebileceklerini zikreder. Kıyasın veçhesini açıklayan Kâsânî, akdin iki rükününden birisi olan kabulün gerçekleşmediğini, diğer rükünün bundan dolayı iptal olduğunu söyler.¹³² Bu durumda İmam Züfer'e göre bu vasiyyet batıl olurken, diğer imamlara göre ise mal istihsanen mûsâ lehin varislerine intikal eder.

Sonuç

Fakihler hüküm istinbat ederken belli kurallar çerçevesinde bunu gerçekleştirmişlerdir. Söz konusu ilkeler her bir fakihin sistematiğinde ayrı ve kendine özgüdür. Müçtehidin kendi metodik yaklaşımı içerisindeki tutarlı ve sistemli yapı, birtakım karakteristik izleri ve prensipleri gerektirmektedir. Şart ve rükün ayırımı da söz konusu ilkelerdendir. Rükün ve şartın müçtehitler tarafından farklı şekillerde tespit edilmesi doğal olarak ihtilâf zeminini oluşturmuştur.

Vazî hükümlerden olan rükün ve şart, usul-i fikhin önemli konuları arasında yer almakla beraber, usuldeki bu konular fûrû fıkhıta işletilmiş ve fakihler arasında ayrılıklar meydana gelmiştir. Müteahhir fukaha, kurucu imamların ihtilâflarını temellendirirken rükün ve şart ayırımına sıklıkla vurguda bulunmaktadır. Şart ve rükünün farklı tayin edilmesinden kaynaklı ihtilâf, farklı mezhepler arasında olduğu gibi aynı mezhebe müntesip fakihler arasında da vuku bulmuştur. Ulema arasında entelektüel düzlemdeki bu farklılıklar, mezhep müntesipleri için oldukça geniş bir hareket alanı sağlamaktadır.

Hanefî mezhebinde fukaha ve memzûc metot ile kaleme alınan eserlerde rükünün farklı şekilde telakki edildiği görülmektedir. Nitekim memzûc metot ile kaleme alınan çalışmalarda rükün, vazî

¹³⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 6/220.

¹³¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 7/331.

¹³² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 7/332.

hükümler içerisinde sayılırken, buna nazaran fukaha metoduyla yazılan eserlerde ise rükün vaz'î hükümler içerisinde yer almamaktadır. Özellikle Sadruşşerîa ile başlatılan bu farklılık sonraki fakihler tarafından da sürdürülmüştür. Bu ise iki ekol arasında vaz'î hükümlerdeki önemli ayrım noktalarındandır. Vaz'î hükümlerden kabul edilen şarttaki farklılığın ise aynı metodolojik tavır üzere yazılan eserlerde dahi farklı kabul edildiği anlaşılmaktadır. Zira fukaha metoduyla yazılan eserlerde şartın kısımları Pezdevî'de beş, Serahsî'de ise altı kısımda ele alınarak incelenmiştir. Öte yandan memzûc metot ile yazılan eserlerde şartın kısımlarının farklı şekilde incelemeye tâbi tutulduğunu söylemek mümkündür.

Kurucu imamların metodolojilerinin bilinmesi ve fikhî düşüncelerinin anlaşılması adına rükün ve şart ayrımlarının belirlenmesi elzemdir. Fakihler, fikhî meseleleri ele alırken ilk önce rükün ve şartları tespit etmişlerdir. Fıkhın her babında öncelikle rükün ve şartların belirlenmesi ayrıca bu iki kavramın önemini de göstermektedir. Söz konusu kavramlar, fakihlerin takip ettiği usulî kavramaya ve onların meseleleri ele alırken geliştirdikleri sistematik örgüyü görmeye imkân tanıyacaktır. Rükün ve şart kavramlarının anlaşılması, fakihlerin meselelere çok katmanlı yaklaşımının görülmesini, onların fikhî bakış açılarının anlaşılmasını ve fakihlerin belirlediği şart ve rükün ayrımından kaynaklanan ihtilâfların zemininin kavranılmasını kolaylaştıracaktır. Bununla birlikte mutlak müçtehitler arasındaki usul fûrû bütünlüğünün nasıl sağlandığına ve fakihlerin fikhî nosyonlarının görülmesine de katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhyiddin. *Sebîlü'l-felâh fi şerhi Nûri'l-izâh li'ş-Şürûnbülâlî*. Dımaşk: Darü'l-Beyrutî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2011.
- Ayengin, Tevhit. "Rükün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *Minhatü's-sülûk fi şerhi Tuhfeti'l-mülûk*. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Înâye*. Darü'l-Fikr, ts.
- Baylu, Cumali. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi' ve Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid Bağlamında İbadetlerde Rükün ve Şartlar*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Boynukalın, Mehmet. “Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 36/1 (2009), 7-46.
- Boynukalın, Mehmet. “Şart”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-esrâr*. Dersââdet : Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308.
- Büyük Ali Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ ed-. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Emîr Padişah, Muhammed b. Mahmûd Buhârî. *Teysîrü't-tahrîr şerhi ala kitâbi't-tahrîr*. Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Es'adî, Muhammed Ubeydullah el-. *el-Mûcez fî usûli'l-fikh*. Dârü's-Selam, 1990.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Rafîî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “el-Fark Beyne'l-Fırak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gömbeyaz, Kadir. “Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütekellim: Adudüddin el-İcî”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, 409-428.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi. *Menâfi'u'd-dekâ'ik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik*. İstanbul: Dârü't-tibâa-i âmire, 1308.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidi el-. *el-Cevheretü'n-neyyire: şerh li-Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü usuli'l-fikh*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1968.

- Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-. *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dımaşkî el-. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenvîrü'l-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî el-. *İfâzatü'l-envâr ala usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte)*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kasım b. *Hulâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-Menâr*. Daru İbn Hazm, 2003.
- İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin. *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*. İstanbul: Salah Bilici, 1292.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefi. *Lübbü'l-usûl*. İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî. *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*. Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî. *Mecmaü'l-bahreyn ve mülteka'neyyireyn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Koyuncu, Hasan. "İslam Hukukunda Rükün ve Şartın Tayininin Fıkhî İhtilaflara Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XV/2 (2018), 671-692.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrîd*. Kahire: Dârü's-Selam, 2004.

- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-
Fevâtihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *en-Nâfiü'l-kebîr limen yutâliü
el-Câmiü's-Sağîr*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1990.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. ed.
Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed Leknevi. Karaçi : İdaretü'l-Kur'an
ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-
Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dîmaşkî el-. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Beyrut:
el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-
şerâyi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâti'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)*. Mektebetü'l-
Hanefiyye, ts.
- Nedvî, Ali Ahmed en-. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*. Dîmaşk: Dârü'l-Kalem, 1986.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/565-568. İstanbul: TDV
Yayınları, 2000.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Tuhfetü'l-fukahâ*.
Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Semerkindî, Rükneddin Ubeydullah es-. *Cami'u'l-usûl fi beyâni'l-kava'idi'l-Hanefiyye ve's-
Şafiiyye fi usûli'l-fikh*. İstanbul: Vakfî'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-
İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut:
Daru'l-Marife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut:
Dârü'l-Marife, 1414.
- Sıgnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. ed. Muhammed
Seyyid Gânat. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fikh)*. Ankara: Türkiye Diyanet
Vakfı, 2018.

- Şakir, Hanbelizade Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Şirvanî, Ahmed Hamdi. *Levâmi' u'd-dekâkik fi tercemeti mecâmi'i'l-hakâik*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Tahhân, Mahmud. *Yeni hadis usulü = Teysîru mustalahi'l-hadîs*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-. *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006.
- Zühaylî, Vehbe ez-. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011.