

Çankırı Karatekin  
Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi

دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية  
*Journal of Darulhadis Islamic Research*

Sayı: 3 / Issue: 3

Aralık 2022 / December 2022

Telefon: 03762189500

e-posta: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Yeni Mah. Taş Mescit Cad. Meslek Yüksekokulu Yanı Merkez /ÇANKIRI



Çankırı Karatekin  
Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi  
دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية  
*Journal of Darulhadis Islamic Research*

# Çankırı Karatekin Üniversitesi

# darulhadis

## İslami Araştırmalar Dergisi

## دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية

## Journal of Darulhadis Islamic Research

E-ISSN: 2792-0755

Sayı/Issue: 3  
Aralık 2022 / December 2022

### KAPSAM

SCOPE

İslam Araştırmaları, Dini Araştırmalar  
Islamic Studies, Religious Studies

### PERİYOT

PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)  
Biannually (30 June & 30 December)

### YAYIN DİLİ

LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça  
Turkish & English & Arabic

### YAYINCI

PUBLISHER

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar ve Uygulama Merkezi, Çankırı, 18000, Türkiye.  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Research and Application Center, Çankırı, 18000, Türkiye.

### İMTİYAZ SAHİBİ

OWNER

Doç. Dr. Fatih GÜZEL  
Çankırı Karatekin Üniversitesi Adına  
On Behalf of Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
fatihguzel@karatekin.edu.tr

### YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Cemil LIV  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences  
Çankırı/Türkiye  
yzmliv@gmail.com

### BAŞ EDITÖR

CHIEF EDITOR

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences  
Çankırı/Türkiye  
mehmetali@karatekin.edu.tr

### EDİTÖR

EDITOR

Doç. Dr. Muhammed Ali ASAR  
Ankara Hacı Bayram-ı Veli Üniversitesi  
Ankara Hacı Bayram-ı Veli University  
Ankara/Türkiye  
muhammetali.asar@gmail.com

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150 – 200 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Yazarlar, Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisinin tüm giderleri Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar Merkezi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

*Darulhadis Journal of Islamic Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year.*

*Articles contain an English title, abstract (150 – 200 words), keywords (5-7 concepts) and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style*

*Authors publishing with Darulhadis Journal of Islamic Studies retain the copyright to their work. The legal responsibility of the articles belongs to the authors.*

*All expenses of Darulhadis Journal of Islamic are covered by the Darulhadis Islamic Studies Center of Çankırı Karatekin University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.*

Bu dergi uluslararası



ve



indeksleri ile



ve



veri platformlarında taranmaktadır.

### SEKRETERYA

SECRETARIAT

Ars. Gör. Nurdan GENÇ  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences  
nurdangenc@karatekin.edu.tr

### YÖNETİM YERİ VE ADRESİ

EXECUTIVE OFFICE

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar ve Uygulama Merkezi,  
Çankırı, 18000, Türkiye.  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Research and Application Center,  
Çankırı, 18000, Türkiye.  
https://darulhadis.karatekin.edu.tr/  
darulhadis@karatekin.edu.tr  
+9 378 218 55 00

# YAYIN KURULU

## EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr.  
Hüseyin Odabaş**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
odabashuseyin@karatekin.edu.tr

**Prof. Dr.  
Hüseyin Güneş**

Şırnak University  
Şırnak/Türkiye  
huseyngunes@sirnak.edu.tr

**Prof. Dr.  
İhsan Çapcıoğlu**

Ankara University  
Ankara/Türkiye  
icapci@divinity.ankara.edu.tr

**Doç. Dr.  
Ercan Eser**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
ercaneser@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr.  
Burhan Çonkor**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
burhanconkor@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr.  
Muhammet Ali Asar**

Ankara Hacı Bayram-ı Veli University  
Ankara/Türkiye  
muhammetali.asar@gmail.com

**Doç. Dr.  
Ali Osman Kurt**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
aliosman.kurt@asbu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Salih Kesgin**

Ön Dokuz Mayıs University  
Samsun/Türkiye  
skesgin@omu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Bayram Ayhan**

Niğde Ömer Halisdemir University  
Niğde/Türkiye  
bayramayhan@ohu.edu.tr

**Doç. Dr.  
Yaşar Ünal**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
yasarunal@karatekin.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi  
Ercan Çelik**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
ercancelik@karatekin.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi  
Suzan Yıldırım**

Kırşehir Ahi Evran University  
Kırşehir/Türkiye  
suzan.yildirim@ahievran.edu.tr

**Prof. Dr. Mustafa  
Atilla Akdemir**

Yalova University  
Yalova/Türkiye  
mustafa.akdemir@yalova.edu.tr

**Prof. Dr.  
Yaşar Yiğit**

Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Ankara/Türkiye  
yyigit@ybu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Mehmet Ali YARGI**

Ön Sekiz Mart University,  
Çanakkale/Türkiye  
sarbiyikm@hotmail.com

**Doç. Dr.  
Fatih Güzel**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
fatihguzel1975@gmail.com

**Doç. Dr.  
Cemil Liv**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
cemiliv@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr. Mehmet  
Ali Aytekin**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
mehmetalia@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr.  
Hasan Yerkazan**

Amasya University  
Amasya/Türkiye  
hasan.yerkazan@amasya.edu.tr

**Doç. Dr.  
İbrahim Fidan**

Ankara University  
Ankara/Türkiye  
ifidan@ankara.edu.tr

**Doç. Dr.  
M. Zeki Uyanık**

Mersin University  
Mersin/Türkiye  
mzyanik@mersin.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi  
Asaf Ganbarov**

Baku Islamic University  
Azerbaijan  
asafganbarov@hotmail.com

**Dr. Öğr. Üyesi  
Abdulhekım Ağırbaş**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
aagirbas@karatekin.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi  
Zeynep Yüksel**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
zeynepyuksele@karatekin.edu.tr

# DANIŞMA KURULU

## ADVISORY BOARD

**Prof. Dr.**

**Ejder Okumuş**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
ejder.okumus@asbu.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Hüseyin Güneş**

Őrnak University  
Őrnak/Türkiye  
huseyingunes@srnak.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Soner Gündüzöz**

Ankara University  
Ankara/Türkiye  
gunduzoz@ankara.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Necmettin Kızılkaya**

Istanbul University  
Istanbul/Türkiye  
nkizilkaya@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Abdurrahman Candan**

Ankara Hacı Bayram Veli University  
Ankara/Türkiye  
abdurrahman.candan@hbv.edu.tr

**Prof. Dr. Mustafa**

**Atilla Akdemir**

Yalova University  
Yalova/Türkiye  
mustafa.akdemir@yalova.edu.tr

**Doç. Dr.**

**Recep Erkocaaslan**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
receperkocaaslan@karatekin.edu.tr

**Doç. Dr.**

**Ali Çoban**

Konya Necmettin Erbakan University  
Konya/Türkiye  
acoban@erbakan.edu.tr

**Doç. Dr.**

**Emel Sünter**

Iğdır University  
Iğdır/Türkiye  
emel.sunter@igdir.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Latif Tokat**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
latif.tokat@asbu.edu.tr

**Doç. Dr.**

**Ali Osman Kurt**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
aliosman.kurt@asbu.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Yakup Civelek**

Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Ankara/Türkiye  
ycivelek@ybu.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Recep Cici**

Istanbul Sebahattin Zaim University  
Istanbul/Türkiye  
recep.cici@sizu.edu.tr

**Prof. Dr.**

**Yunus Cengiz**

Mardin Artuklu University  
Mardin/Türkiye  
yunuscengiz@artuklu.edu.tr

**Doç. Dr.**

**Yusuf Acar**

Selçuk University  
Konya/Türkiye  
yusuf.acar@selcuk.edu.tr

**Doç. Dr.**

**Selim Argun**

Presidency of Religious Affairs  
Ankara/Türkiye  
selimargun@hotmail.com

**Doç. Dr.**

**Duran Ali Yıldırım**

Karamanoğlu Mehmet Bey University  
Karaman/Türkiye  
daliyildirim@kmu.edu.tr

## EDİTÖR YARDIMCISI

EDITORIAL ASSISTANT

Arş. Gör.  
Nurdan GENÇ

Hadis  
Hadith  
nurdangenc@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1826-8875

## ALAN EDİTÖRLERİ

FIELD EDITORS

Öğr. Gör.  
Sibel DANACI

Tefsir  
Tafsir  
sibeldanaci@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1838-4015

Arş. Gör.  
Nurdan GENÇ

Hadis  
Hadith  
nurdangenc@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1826-8875

Öğr. Gör.  
M. Süha  
ÇUBUKCU

İslam Sanatları ve Dini Müzik  
Islamic Arts and Religious Music  
suhocubukcu@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-0381-3042

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1953-3803

Arş. Gör.  
Yusuf ARIKANER

Kelam ve Mezhepler Tarihi  
History of Kalam and Sects  
yusufarikaner@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4200-6403

Arş. Gör.  
Rümeysa  
Altındaş

İslam Hukuku  
Islamic Law  
rumeysaaltindas@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-8802-3378

Arş. Gör.  
Murat KAYA

Felsefe ve Din Bilimleri  
Philosophy and Religious Sciences  
muratkaya@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2230-5193

Arş. Gör.  
Hasan Selek

İslam Hukuku  
Islamic Law  
hselek@ybu.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-2843-6714

Arş. Gör.  
Murat ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratarstan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7116-094X

Arş. Gör.  
Şeymanur  
Altıntaş

İslam Tarihi  
Islamic History  
seymanuraltintas42@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-2757-1204

## ÖN İNCELEME EDİTÖRLERİ

PREVIEW EDITORS

Arş. Gör. Murat  
ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratarstan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7116-094X

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1953-3803

## DİL EDİTÖRLERİ

LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Kuteybe  
FERHAT

Tefsir  
Tafsir  
kutaiba922@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-0025-4559

Arş. Gör.  
Murat KAYA

Felsefe ve Din Bilimleri  
Philosophy and Religious Sciences  
muratkaya@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2230-5193

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1953-3803

ARAPÇA/ARABIC

İNGİLİZCE/ENGLISH

TÜRKÇE/TURKISH

Arş. Gör. Yusuf  
ARIKANER

Kelam ve Mezhepler Tarihi  
History of Kalam and Sects  
yusufarikaner@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-4200-6403

ARAPÇA/ARABIC

## İNDEKS EDİTÖRÜ

INDEX EDITOR

## MİZANPAJ/KAPAK TASARIM

LAYOUT AND COVER DESIGN

Arş. Gör. Murat  
ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratarstan@karatekin.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-7116-094X

Kadir  
ATEŞ

İslami İlimler Fakültesi  
Faculty of Islamic Sciences  
ateskadir@outlook.com  
ORCID: 0000-0002-8945-7039

# HAKEM KURULU

REFEREE BOARD

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Journal of Darulhadis Islamic Research, has used the system of doublesided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.*

HAKEM

# AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI

## OPEN ACCESS POLICY

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi (e-ISSN: 2792-0755), 03.11.2022 tarihli yönetim kurulu toplantısında, 2021 yılından itibaren yayınlanan derginin tüm içeriğinin açık erişim olması gerektiğine karar vermiştir. Bu kararın bir sonucu olarak, telif hakkı ve lisans koşulları artık yayınlanan tüm içerikler için geçerlidir.

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi, Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonu'nu imzalamıştır.

[http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list\\_signatures/](http://www.budapestopenaccessinitiative.org/list_signatures/)

<https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/turkish-translation>

"Açık Erişim", hem Gratis hem de Libre Açık Erişimi ve çevrimiçi ücretsiz olan yayınları kapsayan bir terimdir. Bu tür Açık Erişim, artık Ücretsiz Açık Erişim olarak anılmaktadır. Zamanla, açık erişim kavramı daha geniş çapta kabul görmeye başladıkça, kullanıcıların içerikle ne yapmasına izin verildiği konusunda daha net olmaya ihtiyaç duyulmuştur. Bu, kullanıcıların haklarının açıkça belirtilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Yayınlanan makaleler yayın organı veya yazar tarafından bağlı olunan üniversitesinin kurumsal arşivinde, konulu arşivlerde veya diğer her türlü arşivde ambargo süresi olmaksızın arşivlenebilir ve erişime açılabilir. Yayıncı, Açık Erişim'in etkili bir şekilde çalışması için lisanslama yoluyla kullanıcı haklarının ve telif hakkı sahipliğinin açık olması gerektiğine inanmaktadır.

Derginin açık erişimli makaleleri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir. Lisans şartlarını yerine getirdiğiniz sürece, lisans sahibi bu özgürlükleri (belirtilen hakları) iptal edemez.

### **Yayınlarnın kullanım hakları şunlardır:**

1) Paylaşma: Eseri her ortam veya formatta kopyalayabilir ve yeniden dağıtabilirsiniz.

2) Uyarılama: Karıştır, aktar ve mevcut eserin üzerine inşa edebilirsiniz.

### **Söz konusu hakların kullanımı şu şartlara bağlıdır:**

1) Atıf: Uygun referans vermeli, lisansa bağlantı sağlamalı ve değişiklik yapıldıysa bilgi vermelisiniz. Bunları uygun bir şekilde yerine getirebilirsiniz fakat bu, lisans sahibinin sizi ve kullanım şeklinizi onayladığını göstermez.

2) Gayri Ticari: Bu materyali ticari amaçlarla kullanamazsınız.

Ek sınırlamalar yoktur: Lisansın sağladığı izinlerin kullanımını kanunen kısıtlayacak yasal koşullar ya da teknolojik önlemler uygulayamazsınız.

Bu dergide yayınlanan makaleler LOCKSS'de dijital olarak arşivlenir. LOCKSS sistemi, bu erişim Arşiv Birimi'ni toplama, koruma ve sunma iznine sahiptir.

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/darulhadisdergisi/lockss-manifest>

RSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/darulhadisdergisi/rss-feeds>



# İÇİNDEKİLER

## CONTENTS

### EDİTÖRDEN

FROM THE EDITOR

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLE

Mahmut AY

#### Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Tevhide Dair Görüşleri

*Sheikh Muhyiddin Yawsî's Opinions on Tawhid*

1-36

Dr. Yusuf AY

#### Hayvan Hakları Bağlamında İş'âr Uygulaması: Ebû Hanîfe'nin Rivâyetlere Yaklaşımı ve Görüş Ayrılıkları

*The Practice of Ish'ar in the Context of Animal Rights: Abu Hanifa's Approach to Narrations and Difference Opinions*

37-67

Seher KAPLAN

#### Covid-19 Sürecinde İbadetler; Değişim ve Süreklilik

*Worships The Covid-19 Process; Change and Continuity*

68-105

Öğr. Gör. Lıkman YOUSSEF & Öğr. Gör. Dr. Ebubekir MATPAN

#### Üslûbu'l-Kur'ân fi'l-hıvâr mâ beynallâhi teâlâ ve Mûsâ aleyhisselâm fi sûreti Tâhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerim

*Tâhâ Sûresi Bağlamında Allah (cc) ile Mûsâ (as) Arasında Geçen Diyalogda Emir Üslûbu (Analitik Bir Çalışma)*

106-135

Reşit ÖZER

#### Sahabe Tefsirinin Bilgi ve Kaynak Değeri

*An Evaluation of the Knowledge and Source Value of Companions' Tafsir*

136-163

Öğr. Gör. Gülhan MADEN

#### Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmî Çerçevesinde Mâide Suresinin Değerlendirilmesi

*The Evaluation of Surah el-Maide in the Sense of the Science of Munâsebâtü'l Qur'an*

164-206

Halil İbrahim TEKİN & Gökhan ATMACA

#### İşâri Tefsirlerde Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanması: El-Bahrü'l-Medîd Örneği

*Interpretation of Ahkâm Verses in the Ishâri Tafsir (Commentaries): Al-Bahr Al-Majîd Example*

207-246

Emine GENÇ

### İnsanın Anlam Arayışında Kurgunun ve Mitlerin Rolü

*The Role of Myths and Fiction in Man's Search for Meaning*

247-266

Seyfettin İLİTER & Dr. Mahmut ERDİL

### Eğitim ve İktidar İlişkisi: Nietzsche ve Foucault

*The Relationship Between Education and Power: Among Nietzsche and Foucault*

267-286

Bahadır İKİCAN

### Socrates And Sozomenus' Church History In Comparative Perspective

*Karşılaştırmalı Olarak Socrates ve Sozomenus'un Kilise Tarihi Eserleri*

287-317

Dr. Öğr. Üyesi Nazan YEŞİLKAYA

### John Rawls' Justice As Fairness: A Political Conception

*Politik Bir Anlayış Olarak John Rawls'da Hakkaniyet Olarak Adalet*

318-339

Mahmut AY

### Mekke Müşrikleri'nin Kur'an'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar

*Answers To The Criticism Of The Mekke Pushers Against The Quran*

340-386

Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK

### Merâhilü's-Sâlikîn Bağlamında Seyr u Sülûk Mertebeleri

*The Orders of Sayr u Sulûk in The Context of Marâhil al-Sâlikîn*

387-444

## KİTAP İNCELEMESİ

BOOK REVIEW

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYDIN

### Oryantalist Düşüncede Hayali Râvi Anlayışı ve Eleştirisi, yazar Dr. Serkan Çelikan (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 190 sayfa, ISBN: 9786258005561

*Imaginary Narrative Understanding and Criticism in Orientalist Thought, author Dr. Serkan Çelikan (Ankara: Fecr Publications, 2022), 190 pages, ISBN: 9786258005561*

445-453

## Değerli okurlarımız:

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nin 3'üncü sayısını siz okurlarımıza takdim ederken bu sayıdan itibaren dergimizin DergiPark üzerinden hizmet vermeye başladığı, ayrıca Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest ve DOAJ: Directory of Open Access Journals gibi uluslararası indekslerde tarandığı haberini sizlerle paylaşmaktan dolayı büyük bir mutluluk duyuyoruz. İlk iki sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da dergimizin akademisyen ve araştırmacılar tarafından geniş bir teveccühe mazhar olması bizler için büyük bir onur kaynağı olmuştur, olmaya devam etmektedir.

Dergimizin bu sayısında Mahmut Ay'ın, "Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin Tevhide Dair Görüşleri"; Dr. Yusuf Ay'ın, "Hayvan Hakları Bağlamında İş'âr Uygulaması: Ebû Hanîfe'nin Rivâyetlere Yaklaşımı ve Görüş Ayrılıkları"; Seher Kaplan'ın, "Covid-19 Sürecinde İbadetler; Değişim ve Süreklilik"; Öğr. Gör. Lıkman Youssef ve Öğr. Gör. Dr. Ebubekir Matpan'ın, "Üslûbu'l-Kur'ân fi'l-hivâr mâ beynallâhi teâlâ ve Mûsâ aleyhisselâm fi sûreti Tâhâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm"; Reşit Özer'in, "Sahabe Tefsirinin Bilgi ve Kaynak Değeri"; Öğr. Gör. Gülhan Maden'in, "Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde Mâide Suresinin Değerlendirilmesi"; Halil İbrahim Tekin ve Gökhan Atmaca'nın, "İş'ârî Tefsirlerde Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanması: El-Bahru'l-Medîd Örneği"; Emine Genç'in, "İnsanın Anlam Arayışında Mitlerin ve Kurgunun Rolü"; Seyfettin İliter ve Dr. Mahmut Erdil'in, "Eğitim ve İktidar İlişkisi: Nietzsche ve Foucault"; Bahadır İkican'ın, "Socrates And Sozomenus' Church History In Comparative Perspective"; Dr. Öğr. Üyesi Nazan Yeşilkaya'nın, "John Rawls' Justice As Fairness: A Political Conception"; Mahmut Ay'ın, "Mekke Müşrikleri'nin Kur'ân'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar"; Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt Özçelik'in, "Merâhilü's-sâlikîn Bağlamında Seyr u Sülûk Mertebeleri" isimli makaleleri ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Aydın'ın, "Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi, yazar Dr. Serkan Çelikan (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 190 sayfa, ISBN: 9786258005561" başlıklı kitap incelemesi yer almaktadır.

Öncelikle farklı alanlarda yaptıkları değerli araştırmalarıyla okurlarımızla buluşmamızda en büyük paya sahip olan yazarlarımıza, hakemlik yapmayı kabul ederek değerlendirmeleriyle makalelere ve dergimize önemli katkılarda bulunan hakemlerimize, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza, makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar her aşamada görev alan editör, editör yardımcısı, alan editörü, dil editörü ve mizanpaj editörü ekibimize ayrı ayrı teşekkür ederiz. Ayrıca teknik anlamda verdikleri destekleri ile dergimizin kısa zamanda önemli mesafeler kat etmesine vesile olan Yazım Desteği Ekibine de Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi ailesi olarak özellikle teşekkür ederiz.

İlme ve akademik dünyaya katkı sağlayacağına inanarak adım attığımız bu yolda en büyük destekçimiz, sizlersiniz. Sizlerin teveccühü ile inşallah güçlenerek ve büyüyerek bu yolda yürümeye devam edeceğiz.

Farklı alanlarda ve birbirinden değerli makalelerle diğer sayılarımızda buluşmak üzere...

Baş Editör  
**Doç. Dr. Mehmet Ali  
AYTEKİN**

Çankırı Karatekin Üniversitesi  
ORCID: 0000-0002-0318-7515  
mehmetalia@karatekin.edu.tr

## Dear Readers

As we present the 3rd issue of Darulhadis Journal of Islamic Studies to you, we are very happy to share with you the news that our journal has started to serve through DergiPark as of this issue, and has also been indexed in international indexes such as Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest and DOAJ: ProQuest and DOAJ: Directory of Open Access Journals, we are very pleased to share with you the news that our journal has been indexed in international indexes such as Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest and DOAJ: Directory of Open Access Journals. As in our first two issues, it has been a great honor for us that our journal has been widely appreciated by academics and researchers.

In this issue of our journal, Dr. Mahmut Ay, " Sheikh Muhyiddin Yawsī's Opinions on Tawhid"; Dr. Yusuf Ay, " The Practice of Ish'ar in the Context of Animal Rights: Abu Hanifa's Approach to Narrations and Difference Opinions"; Seher Kaplan, " Worships The Covid-19 Process; Change and Continuity"; Lecturer. Assist. Lıkman Youssef and Lecturer. Assist. Dr. Ebubekir Matpan, "Üslubu'l-Kur'ân fi'l-hıvâr mâ beynallâhi teâlâ ve Mûsâ aleyhisselâm fî sûreti Tâhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerım"; Reşit Özer, " An Evaluation of the Knowledge and Source Value of Companions' Tafsir"; Lecturer. Assist. Gülhan Maden, " The Evaluation of Surah el-Maide in the Sense of the Science of Munâsebâtu'l-Qur'an"; Halil İbrahim Tekin and Gökhan Atmaca, " Interpretation of Ahkâm Verses in the Ishârî Tafsîr (Commentaries): Al-Bahr Al-Majîd Example"; Emine Genç, " The Role of Myths and Fiction in Man's Search for Meaning"; Seyfettin İliter and Dr. Mahmut Erdil, " The Relationship Between Education and Power: Among Nietzsche and Foucault "; Bahadır İkan "Socrates And Sozomenus' Church History In Comparative Perspective"; Dr. Lecturer Nazan Yeşilkaya " John Rawls' Justice As Fairness: A Political Conception"; Dr. Mahmut Ay "Answers To The Criticism Of The Mekke Poshers Against The Qur'an"; Dr. Öğr. Prof. Dr. Mevlüt Özçelik, "The Orders of Sayr u Sulûk in The Context of Marâhil al-Sâlikin" and Dr. Assist. Prof. Dr. Mustafa Aydın contributed with his book review titled " Imaginary Narrative Understanding and Criticism in Orientalist Thought, author Dr. Serkan Çelikan (Ankara: Fecr Publications, 2022), 190 pages, ISBN: 9786258005561".

First of all, we would like to thank our authors who have the biggest share in meeting with our readers with their valuable researches in different fields, our referees who have made important contributions to the articles and our journal with their evaluations by accepting to referee, our valuable professors in the editorial and advisory board, our assistant editor, field editor, language editor and layout editor team who took part in every stage from preliminary review to layout of the articles. In addition, as the Darulhadis Journal of Islamic Studies family, we would like to thank the Writing Support Team for their technical support, which has enabled our journal to make significant progress in a short time.

You are our biggest supporters on this path that we have taken, believing that it will contribute to science and the academic world. With your kindness, insha'Allah, we will continue to walk on this path by getting stronger and growing.

We hope to meet you in our other issues with valuable articles in different fields...

Chief Editor

**Doç. Dr. Mehmet Ali**

**AYTEKİN**

Çankırı Karatekin University  
ORCID: 0000-0002-0318-7515  
mehmetalia@karatekin.edu.tr

Çankırı Karatekin  
Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi  
دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية  
*Journal of Darulhadis Islamic Research*

## Mahmut AY

Diyanet İşleri Başkanlığı, Korgun Müftülüğü  
Presidency of Religious Affairs, Korgun Muftiate,  
Çankırı, Türkiye  
mahmuday18@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-8629-0384

# Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Tevhîde Dair Görüşleri

Sheikh Muhyiddin Yawsî's Opinions  
on Tawhid

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ağustos 2022 / 30 August 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Ekim 2022/13 October 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf | Citation

Ay, Mahmut. "Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Tevhîde Dair Görüşleri". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 1-36.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan "Muhyiddin Yavsî İskilibî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri" adlı doktora tezinin ön bulgularından yararlanılarak hazırlanmıştır.

*This article is produced by using the preliminary findings of Ph.D Thesis titled "the Biography, the Works and Sufi Views of Muhyiddin Yawsî"*

## Öz

Tevhid diğer İslamî disiplinlerde olduğu gibi tasavvufta da temel bir kavram olarak kabul edilmiş ve farklı boyutlarda ele alınmıştır. Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nin yükseliş döneminde yaşamış bir mutasavvıf olan Şeyh Muhyiddin Yavsî, tevhidi üç aşamalı olarak değerlendirmiştir. Tevhîd'in ilk aşaması teorik bilgiye dayanmaktadır. Buna göre kişi Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili bilgileri kaynaklardan öğrenerek O'nun birliğine iman eder. İkinci aşama ise mürşid-i kâmilin rehberliğinde tasavvufî bir terbiye ile meydana gelen, kişinin kalbine ve aklına ilahî tecelliler ile yaşadığı manevî bir haldir. Sâlik bu iki aşamayı geçtikten sonra tevhidi üçüncü aşamada yaşar, bu ise tarifi mümkün olmayan manevî bir zevk halidir. Bu mertebede Allah'ın dışında hiçbir varlık yoktur. Tevhid bağlamında ahadiyyet ve vâhidyyet kavramları üzerinde duran Yavsî'ye göre Allah'ın zâtının bilmek aklen ve naklen mümkün değildir. Ancak O'nun zâtının bilinmesi için varlıklarda taayyün eden sıfatları vardır ve her şeyin varlığı bu sıfatlara bağlıdır. Çalışmamızda Şeyh Yavsî'nin düşünce dünyasında tevhidin yeri ortaya konularak görüşleri değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tevhîd, Zât, Celâl, Cemâl, Muhyiddin Yavsî

## Sheikh Muhyiddin Yawsî's Opinions On Tawhid

### Abstract

Tawhid has been accepted as a basic concept in Sufism as in other Islamic disciplines and has been handled in different dimensions. In this context, Sheikh Muhyiddin Yawsî, an important scholar and mystic who lived during the rise of the Ottoman Empire, evaluated tawhid in three stages. The first stage of Tawhid is based on theoretical knowledge. According to this, a person believes in the unity of Allah by learning the information about the person and attributes of Allah from the sources. The second stage is a spiritual state that occurs with a mystical upbringing under the guidance of the perfect master, and in which a person lives with divine manifestations to his heart and mind. After passing these two stages, the devotee experiences tawhid in the third stage, which is an indescribable state of spiritual pleasure. At this level, there is no being other than Allah. According to Yawsî, who focuses on the concepts of ahadiyyah and unity in the context of tawhid, it is not possible to know the essence of Allah, either mentally or verbally. However, He has attributes that determine His

essence in beings to be known, and the existence of everything depends on these attributes. In our study, the place of tawhid in Sheikh Yavsi's world of thought will be revealed, and his views will be evaluated.

**Keywords:** Mysticism, Tawhid, Essence, Jalal, Jamal, Muhyiddin Yavsi

## Giriş

İslâm'ın inanç esaslarının temeli olan tevhid, inanç açısından Allah Teâlâ'yı zât, sıfat ve fiillerinde birlemek, ibadeti yalnız Allah'a has kılmak demektir. Tevhid İslâm'ın en temel ilkesi olduğu gibi, bütün ilâhî dinlerin ve peygamberlerin de ortak mesajıdır.<sup>1</sup> Peygamberlerin gayesi Allah'a ortak koşma anlamına gelebilecek her türlü şirki kaldırıp tevhidi hâkim kılmaktır. Hz. Muhammed (s.a.v.) de tevhid davasının en mükemmel savunucusu olmuş, risâlet görevi boyunca insanları eşi ve benzeri olmayan Allah'a inanmaya, yerine konabilecek bütün ilahları reddederek yalnızca O'na kulluk etmeye çağırmıştır. Dolayısıyla mü'min olabilmek için halis bir tevhid inancına ihtiyaç vardır. Mü'minler, zâtı ve sıfatları ile eşi ve benzeri olmayan Allah'a iman etmek; sadece O'na ibadet edip ve O'ndan yardım dilemekle yükümlü kılınmıştır.

Diğer İslâmî disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf ilminde de temel bir kavram olarak ele alınmış olan tevhide bir iman esası olması yanı sıra farklı anlamlar da yüklenmiştir. Çalışmamızda Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin hayatı hakkında bilgi verildikten sonra tevhid hakkında İslâmî disiplinlerde yer alan genel tanım ve yaklaşımlara değinilerek onunla ilgili olan ahadiyyet, vâhidiyyet kavramları ile Allah'ın zâtı,

---

<sup>1</sup> “Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberlere, “Şüphesiz, benden başka hiçbir ilah yoktur. Öyleyse bana ibadet edin”, diye vahyetmişizdir.” el-Enbiyâ, 21/25.



celâl ve cemâl sıfatları hakkındaki Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin düşünceleri ele alınacaktır.

## 1. Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Hayatı

Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde yaşamış, Sultan II. Bayezid (öl. 918/1512) zamanı âlim ve mutasavvıflarından olan Şeyh Yavsî'nin tam adı “Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa b. İmâd el-İskilibî” dir.<sup>2</sup> İlme sınıksık sarılmasından dolayı kene anlamına gelen “Yavsî” lakabı, amcası ve hocası Ali Kuşçu (öl. 879/1474) tarafından verilmiş,<sup>3</sup> adı pek çok kaynakta bu lakapla birlikte zikredilmiştir.<sup>4</sup>

İskilip'te dünyaya gelen<sup>5</sup> Şeyh Yavsî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 1450'den önce doğduğu düşünülmektedir.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü VGMA, “747 numaralı Vakfiye Defteri”, 888, 321/229; Ebussuud, *İcâzetnâme*, 3197, nr. 3197, 29b.; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn* (İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1955), 2: 227.

<sup>3</sup> Mahmud b. Süleyman Kefevî, *Ketâibü a'lamî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Ragıp Paşa Ktp., nr. 1041, 381b.

<sup>4</sup> Nev'izâde Atâullah Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-şekâik* (Zeyl-i Şakâik), ed. Abdullah Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 64; Revnakoğlu Arşivi, *Süleymâniye Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü*, 23/3, 4; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul, 1972), 1: 226.

<sup>5</sup> Ali b. Bâlî, Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-manzûm fi zikri efâdili'r-Rûm (eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye 'nin devamında)*. (Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1975), 463; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 344; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, ed. Ahmet Cevdet (Dersaâdet, ts.), 3: 242; Mehmed Paşa Nişancı, *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa* (İstanbul: Tab'hâne-i Âmira, 1279), 201; Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, ed. Bedredîn Ebû Ferâs En-Na'sânî (Mısır, 1324), 81.

<sup>6</sup> “ Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik fi şerh-i esrârî'd-dekâik* ” isimli eserinin elimizde olan en eski tarihli nüshalarını istinsah tarihinin 872/1467 olduğunu dikkate aldığımızda, 1450'den daha erken bir tarihte doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ailesi Mâverâünnehir bölgesinden Anadolu'ya göç etmiştir. Babası Mustafa Efendi, İskilip'te Zeyniyye tarikatı şeyhliği yapmış ve orada vefat etmiştir.<sup>7</sup> Kabri Şeyh Yavsî Camii bitişiğindedir. Dedesi Muhammed Efendi, Semerkant Valisi ve meşhur astronomi bilgini Uluğ Bey'in doğancıbaşısıdır.<sup>8</sup> Meşhur matematikçi ve astronom Alâeddin Ali Kuşçu ise Şeyh Yavsî'nin amcası ve hocasıdır.<sup>9</sup>

İlk eğitimini babasından aldıktan sonra İskilip'ten İstanbul'a gelen Yavsî, amcası Ali Kuşçu'nun yanında kalarak vefatına kadar ilminden istifade etmiş<sup>10</sup> ve kendisinden hadis icazeti almıştır.<sup>11</sup> Ayrıca Ali Tûsî gibi zamanın büyük âlimlerinden eğitim almış, zâhirî ilimlerde kendisini yetiştirerek<sup>12</sup> bu alanda üstün bir derece elde etmiştir.<sup>13</sup> Anadolu, Arabistan ve İran yörelerini dolaşarak birçok âlimle bir araya gelmiştir.<sup>14</sup> Şeyh Yavsî'nin, oğlu Ebussuûd Efendi'ye

<sup>7</sup> Semih Ceyhan - Kamil Şahin, “Şeyh Yavsî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/75.

<sup>8</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm* (İstanbul: Meârif Nezâret-i Celilesi, 1894), 4: 3197; Nişancı, *Tarih-i Nişancı*, 175, 176. Doğancıbaşı: Padişahlara av kuşları yetiştiren doğancı koğuşunun amiridir. Bk. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lüğatı Misalli Büyük Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı İktisadî İşletmesi, 2010), 294.

<sup>9</sup> Süleyman Sadeddin Efendi Müstakimzâde, *Mecellet'ün-nisâb (Tıpkıbasım)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 443a, 471b; M. Cavid Baysun, “Ebussuûd”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 92; Ahmet Akgündüz, “Ebussuûd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365; Mustafa Aşkar, *İskilipli Şeyh Muhyiddîn Yavsî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Vera Yayınları, 1996), 34.

<sup>10</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 206; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 349.

<sup>11</sup> Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 351.

<sup>12</sup> Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 349.

<sup>13</sup> Leknevî, *Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 205.

<sup>14</sup> Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-manzûm*, 463.

Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Hâşiyetü't-tecrîd*'i<sup>15</sup>, *Şerhu'l-mevâkıf*,<sup>16</sup> ve *Şerhu'l-miftâh*'ı başta olmak üzere çeşitli tefsir kitaplarını okutmuş<sup>17</sup> olması kendisinin zâhirî ilimlere ne denli vukufiyeti olduğunu göstermektedir.

Amcası Ali Kuşçu'nun vefatından sonra tasavvufa yönelen Yavsî, Muslihuddîn-i Kocevî (öl. 991/1583)'den ders alarak tasavvuf eğitimine başlamıştır.<sup>18</sup> Kendisinden *Tefsirü'l-Beydâvî*'yi okumuş,<sup>19</sup> zâhirî ve bâtinî ilimlerde ondan istifade etmiştir. Kocevî'den sonra Akşemseddin'in halifelerinden İbrâhim el-Kayserî/Tennûrî'ye (öl. 887/1482) intisap etmiş, tasavvufî eğitimini tamamlayarak kendisinden hilâfet aldıktan sonra<sup>20</sup> şeyhinin icazetiyle irşad faaliyetlerine başlamıştır.

Zâhirî ilimlerle birlikte bâtinî ilimlere de vâkıf olduğu için “zü'l-cenâheyn” olarak anılan<sup>21</sup> Şeyh Yavsî, padişah ve devlet ricâlinin ilim

<sup>15</sup> Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (öl. 672/1274) kelâma dair yazmış olduğu *Tecrîdü'l-î'tikâd* isimli eser, Şemseddin el-İsfahânî (öl. 749/1349) tarafından eş-Şerhu'l-kadîm ismiyle şehedilmiş, Seyyid Şerîf el-Cürçânî de esere *Hâşiyetü't-Tecrîd* ismiyle bir hâşiyeye yazmıştır. Tûsî'nin imâmet anlayışının eleştirildiği eser oldukça yaygınlık kazanmış ve özellikle Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bk. Bekir Topaloğlu, “Tecrîdü'l-î'tikâd”, *DîA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/250, 251.

<sup>16</sup> Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eseri üzerine Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin yazdığı şerh. Bk. Mustafa Sinanoğlu, *el-Mevâkıf* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/422-424.

<sup>17</sup> Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-manzûm*, 440; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 183; Peçuylu İbrâhim Efendi, *Tarih-i Peçevî*, ts., 1/52; Akgündüz, “Ebussuûd”, 10/365.

<sup>18</sup> Hoca Sâdeddîn Efendi, *Tâcu't-Tevârîh*, ed. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5: 255.

<sup>19</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2: 467.

<sup>20</sup> Hoca Sâdeddîn Efendi, *Tâcu't-Tevârîh*, 5: 255; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 344; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 205; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 226.

<sup>21</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 199.

ve tasavvuf erbabına son derece saygı gösterdiği bir ortamda halk ve devlet nezdinde büyük itibar görmüştür. II. Bayezid Muhyiddin Yavsî'yi şeyhi olarak kabul etmiş,<sup>22</sup> onun için İstanbul'un en güzel yerinde bir dergâh yaptırarak<sup>23</sup> birçok bina ve köyü buraya vakfetmiştir.<sup>24</sup> Şeyh Yavsî, padişah'ın kendisine karşı duymuş olduğu bu büyük sevgiden dolayı halk arasında "Sultan şeyhi",<sup>25</sup> "Padişah şeyhi"<sup>26</sup> ve "Hünkâr şeyhi"<sup>27</sup> adlarıyla meşhur olmuştur.

Amcası Abdünnebî'nin kızı Sultan Hatun ile evlenen<sup>28</sup> Yavsî, bu evlilikten Ebussuûd,<sup>29</sup> Nasruddin<sup>30</sup>/Nasrullah<sup>31</sup> ve Mehmed<sup>32</sup> isimlerinde üç oğlu ile Rukiye<sup>33</sup> ve ismini bilemediğimiz bir kızı daha dünyaya gelmiştir.<sup>34</sup>

Yavsî, doğum yeri olan İskilip'te başlattığı irşad faaliyetlerini, İstanbul'da Şeyh Yavsî Tekkesi ile Edirne'de Şeyh Şüca' Tekkesi'nde sürdürmüş ve II. Bayezid'in vefatından sonra doğum yeri olan İskilip'e

<sup>22</sup> Mahmûd b. Osmân Lâmi'î Çelebî, *Futûhu'l-müşâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-mücâhidîn (Terceme-i Nefahâtü'l-Üns)*, 1289, 578.

<sup>23</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 206; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 350; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmî*, 1: 121; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 467.

<sup>24</sup> Hoca Sâdeddîn Efendi, *Tâcu't-Tevârîh*, 5: 255.

<sup>25</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 342.

<sup>26</sup> Hoca Sâdeddîn Efendi, *Tâcu't-Tevârîh*, 5: 255.

<sup>27</sup> Lâmi'î Çelebî, *Terceme-i Nefahâtü'l-Üns*, 578; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, ed. Nuri Akbayer - Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4: 341.

<sup>28</sup> Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 351; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 82.

<sup>29</sup> Ebussuûd, *İcâzetnâme*, 29b.

<sup>30</sup> Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 128.

<sup>31</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü VGMA, "571 numaralı Vakfiye Defteri", 977, 271; Müstakimzâde, *Mecellet'ün-nisâb (Tıpkıbasım)*, 443a, 471b.

<sup>32</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 346.

<sup>33</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü VGMA, "633 numaralı Vakfiye Defteri", 973, 287.

<sup>34</sup> Kamil Şahin, "Habib Karamânî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/371, 372.

dönmüştür. İlim ve irşad faaliyetleriyle meşgul iken 920/1514 senesinde burada vefat etmiş<sup>35</sup> ve babası Mustafa İmâdî'nin yanına defnedilmiştir.

Şeyh Yavsî, Osmanlı'nın meşhur şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi gibi nice önemli şahsiyetler yetiştirmiş, ayrıca çoğu günümüze ulaşmış tefsir, hadis, kelâm, fıkıh ve tasavvuf konularını içeren birçok kıymetli eser kaleme almıştır. Türkçe ve Arapça olarak telif ettiği birbirinden kıymetli eserleriyle tasavvuf kültürüne önemli katkılar sağlamıştır.

Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

1. *Tahkîku'l-hakâik fî şerh-i keşf-i esrârî'd-dekâik*<sup>36</sup>
2. *Risâle fî sülûk-i tarikati's-sûfiyye*<sup>37</sup>
3. *Esmâ-i ehlullah*<sup>38</sup>
4. *Vasiyyetnâme*.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Taşköprizâde, *Şekâik*, 207; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 351; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 344.

<sup>36</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik fî şerh-i esrârî'd-dekâik* (İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Bölümü, 435), 2 a. Bundan başka eserini çeşitli kütüphanelerde mevcut olan 14 adet el yazması nüshası bulunmaktadır.

<sup>37</sup> Eserin en eski nüshası Şakâ'ik Zeyli olan Ali b. Bâlî, *el-İkdü'l-manzûm fî zikri efâdîli'r-Rûm*. (Beyrut: Dâru kitâbi'l-Arabî, 1975), adlı Arapça eserin 473-476 sayfaları arasında yer almaktadır. Diğer nüshaları için bkz. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 353-355; Harirîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik* (Süleymaniye Kütüphanesi: No: 431.), 223a, 225a; *Risâle*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi BY7090/11, 71b-73b.

<sup>38</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî Yavsî, *Esmâ-i ehlullah* (Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Sultan, 904), 30a, 31b.

<sup>39</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî Yavsî, *Vasiyyetnâme* (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 834/5), 49a-60b.

Bu eserlerin yanı sıra *Ta'likât alâ tefsîri'l-Beydâvi*<sup>40</sup> ve *Ta'likât-ı âlî*,<sup>41</sup> isimli eserler de Şeyh Yavsî'ye atfedilmiştir.

## 2. Tevhid

Tevhid kelimesi “و-ح-د” kökünden türemiş, tef'il vezninde mastardır. Sözlükte “birleştirmek, bir araya getirmek” anlamlarına gelmekte olup, Allah için kullanıldığında O'nun bir olduğuna, başka ortağının bulunmadığına iman etmek demektir.<sup>42</sup>

Istılahta ise Allah'ın zâtını, aklen tasavvur ve zihnen tahayyül edilebilen her şeyden uzak tutmak demektir. Allah'ın bir olması ise zâtından bölünmeyi; zât ve sıfatlarından teşbih ve şirki kaldırmaktır.<sup>43</sup>

Râgıb el-İsfehânî (öl. V./XI. yy.'ın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ta “vâhid” kelimesinin “bölünme kabul etmemek, tek bir şahsı veya türü ifade etmek ve eşsiz olmak anlamlarına geldiğini, Allah Teâlâ için kullanıldığında ise bölünme ve çoğalma kabul etmeyen varlık manasını ifade ettiğini kaydetmektedir.<sup>44</sup>

Hücvîrî (öl. 470/1077) tevhidin, Hak'tan kula gelen esrar olup, onun yaldızlı sözlerle süslenemeyeceğini söylemektedir.<sup>45</sup> Seyyid Şerif

<sup>40</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 226.

<sup>41</sup> İbrahim Kestek, *Yavsü Muhammed Muhiddinî İ'madî* (Ankara, 1973), 11.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ed. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l Mearif, 1119), "v-h-d", 6: 4781; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (Kahire: Dâru'd-Da've, 2004), 1016.

<sup>43</sup> Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 1125.

<sup>44</sup> İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Seyyid Geylânî (Beirut: Daru'l Marife, ts.), 514, 515.

<sup>45</sup> Ali b. Osman Cüllabî Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, çev. Mahmud Ahmed Madi Ebu'l-Azaim (Kahire: Mektebetü es-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2007), 315.

Cürcânî ise tevhidi, Allah'ın zâtını, akılla tasavvur olunan ve zihnî olarak hayâl edilebilen her şeyden uzak tutmak olarak tarif ederek, tevhidin Allah'ı Rab olarak bilmek, vahdâniyetini ikrar etmek, ona eş ve ortak koşmamak şeklinde üç esastan oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>46</sup>

İslâm dininin esasını oluşturan tevhid, inanç açısından Allah Teâlâ'yı zât, sıfat ve fiillerinde birlemek, ibadeti de yalnız Allah'a has kılmak demektir. Tevhidin zıttı olan şirk ise Kur'ân'da kesin bir dille yasaklanmıştır.<sup>47</sup> İnanç ve düşünce dünyasında hedeflenen alt yapıyı oluşturan tevhid, itikadi alanda dengeli toplumların varlığının da ilk şartı olarak görülmüştür. Tevhide dayalı bir bakış açısının hayatın her alanında net olarak ortaya konmadığı düşünce yapısında ikilem ve parçalanmaların oluşması kaçınılmazdır.<sup>48</sup> Bu sebeple mü'minler, şirkin her çeşidinden uzaklaşarak eşi ve benzeri olmayan Allah'a iman etmek; sadece O'na ibadet ederek ve O'ndan yardım dilemekle yükümlü kılınmıştır.<sup>49</sup>

İslam dininin temel kaynağı olan Kur'ân'ın özü tevhiddir.<sup>50</sup> Kur'ân'da bu kavrama doğrudan ya da dolaylı olarak atıflar yapıldığı görülmektedir.<sup>51</sup> Tevhid kelimesi tam olarak geçmemekle birlikte aynı

---

<sup>46</sup> Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 73.

<sup>47</sup> el-A'raf, 7/191; er-Ra'd,13/36; el-İsrâ, 17/ 22, 40, 42; eş-Şuarâ, 26/213; Fâtır, 35/40; Yâsin, 36/74 vd.

<sup>48</sup> Ramazan Altıntaş, "İslam Düşüncesinde Tevhid Ve Tefrika", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 111.

<sup>49</sup> ez-Zâriyât, 51/56.

<sup>50</sup> Lütfi Doğan, "Tevhid ve İnsanı Tevhide Götüren Yol", *Diyanet İlmî Dergi* V/6 (1966), 140; Şaban Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2009), 4.

<sup>51</sup> Ahmet Çelik, "Kur'an'da Tevhid'e Delalet Eden Semantik Alanlar", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 121.

kökten gelen “ahad” ve “vâhid” kelimeleri ile Allah’ın birliği ifade edilmiştir. Fâtiha suresinde “*Yalnız sana ibadet eder, yalnız senden yardım dileriz.*”<sup>52</sup> âyetiyle dikkat çekilen tevhid esasına pek çok âyette yer verilmiştir.<sup>53</sup> Göklerde ve yerdeki her türlü hükümrânlığın tevhidin temeline yerleştirildiği belirtilmiş,<sup>54</sup> Kur'an’ın üçte birine denk sayılan<sup>55</sup> İhlas sûresinde ise tevhid özetlenmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.v.) de İslâm’ın beş temel esas üzerine bina edildiğini ifade eden hadisinde ilk esasın tevhid olduğu bildirmiş<sup>56</sup> ve risâlet görevi boyunca insanları şirkten sakındırarak tevhide çağırmıştır. Böylece Hz. Peygamber, insanın yalnızca Allah’a kulluk edip, O’ndan yardım dileyerek beşerî güçlerin hükümrânlığından çıkarıp özgür olmasını sağlamıştır.

Hz. Peygamber’den sonraki dönemde yaşanan olaylar çerçevesinde kader ve ilâhî sıfatlar gibi kelâmî konularla ilgili tartışmalarda gruplar birbirlerini tevhid inancının dışına çıkmakla suçlamış ve her grup kendisini Ehl-i tevhid olarak nitelendirmiştir.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> el-Fatiha, 1/5.

<sup>53</sup> el-Bakara, 2/163; Âl-i İmrân, 3/18; el-En’âm, 6/164; Yunus, 10/68; en-Nahl, 16/51; el-İsrâ, 17/42, 11; el-Kehf, 18/110; Tâhâ, 20/98; en-Neml, 27/59, 60; Fâtır, 35/3; es-Sâffât, 37/1-5,180; Sâd, 38/65; ez-Zümer, 39/4; el-Mü’min, 40/62,65; ez-Zuhruf, 43/45, 81, 84; ed-Duhan, 44/8; el-Müzemmil, 73/9.

<sup>54</sup> el-En’am, 6/75-79.

<sup>55</sup> Ebu’l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâ’i’l Kütübü’l-Arabîyye, 1991), “Kitâb-u Salatu’l-Müsâfirîn”, (No. 259).

<sup>56</sup> “İslâm beş şey üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Hz.Muhammed’in Allah’ın Rasûl’ü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek, ramazân orucunu tutmaktır.” Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. el-Buhârî, *Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki’n Necât, 1422), “İman”, 2 (No. 8).

<sup>57</sup> Mu’tezilî âlimleri ilâhî sıfatlar konusundaki görüşleri nedeniyle diğer mezhep taraftarlarının tevhid ilkesini ihlâl ettiklerini ileri sürerek kendilerinin Ehl-i tevhid



Kelâm ilminin temel konusu olan tevhid hakkında İslam âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ebû Hanîfe (öl. 150/767), *el-Fıkhü'l-ekber* isimli eserinde tevhidi bütün iman esaslarını kapsayacak şekilde; “Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaplara, resullere, öldükten sonra dirilmeye, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna iman etmek” diyerek tarif etmiştir.<sup>58</sup>

Mâtürîdî kelâmcılarına göre ilâhî fiiller, Allah’ın zâtıyla kâim ve kadîm mânalar içerdiğinden, tevhidin anlamı içinde yer almaktadır. Ancak bu fiiller tanım bakımından sıfat kavramı içinde değerlendirilmiştir. Mu'tezile'ye göre ise, ilâhî fiiller hâdis olup zât-ı ilâhiyye'ye nispet edilemez. Eş'arîler de fiilleri müstakil bir sıfat olarak değil, kudretin taalluku çerçevesinde mütalaa etmişlerdir.<sup>59</sup>

Kelâm âlimleri tevhid çeşitlerini genel olarak iki kısımda ele almışlardır. Bunlardan ilki; ulûhiyyette tevhiddir ki, Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve benzersiz olduğunu benimsemektir. Diğeri ise rubûbiyyette tevhiddir, bu da Allah’tan başkasına tapmamak ve sığınmamak anlamına gelmektedir.<sup>60</sup>

Tevhid ile ilgili mutasavvıfların görüşlerine gelince onlar konuyla ilgili görüşlerini ortaya koyarken Ehl-i sünnet kelimcilerinin

---

olduğunu söylemişlerdir. Buna karşı Mu'tezile'nin kader inancını tevhid inancına aykırı bulan Selef âlimleri onları biri Allah, diğeri insan olmak üzere iki yaratıcı kabul ederek tevhiden uzaklaşmakla itham etmiştir. Selef âlimleri tevhid inancının ancak kendi sistemleri ile muhafaza edilebildiğini söylemiş ve geliştirdikleri akaid sistemine "ilmü't tevhid" adını vermiştir. Bkz. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İsam Yayınları, 2009), 322.

<sup>58</sup> Aliyyü'l Kârî, *İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kâri Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 33.

<sup>59</sup> Mevlüt Özler, “Tevhid”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

<sup>60</sup> Özler, “Tevhid”, 41/19.

ifade ettikleri gibi Allah'ı zat, sıfat ve fiilleriyle yarattığı bütün varlıklardan tenzih etmişler, bununla birlikte tevhide farklı anlamlar da yüklemişlerdir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye (öl. 297/909) göre tevhid, kadîm olanı sonradan yaratılan varlıklardan ayrı tutmaktır.<sup>61</sup> Ona göre tevhid, Allah Teâlâ'yı bütün kemâl sıfatlarıyla tek ve yarattıklarından ayrı olduğuna iman edip, O'nun doğurmamış ve doğrulmamış olduğunu bilmektir. O'nun ortağı, dengi ve benzeri yoktur, hiçbir varlığa benzemez, zâtı tasvir ve temsil yoluyla tarif edilemez.<sup>62</sup>

Tevhid kavramı ile ilgili Ehl-i sünnet kelimcilerinin görüşlerine benzer ifadeleri Kuşeyrî ve Hücvirî'nin eserlerinde de görmek mümkündür.<sup>63</sup> Ancak mutasavvıflar kelâm âlimlerinin ortaya koyduğu tevhid esaslarını kabul etmekle birlikte bununla yetinmemişler, tevhid kavramını kelimciler ve felsefecilerden daha geniş ve farklı boyutlarda ele almışlardır. Çünkü onlara göre tevhid tarif edilenlerden daha farklı bir kavramdır.

Mutasavvıflara göre nakil ve akıl ile ulaşılan tevhid, tevhidin ilk derecesidir. Sûfilerin asıl üzerinde durduğu tevhid ise yaşayarak bilme ve şühûda dayalı olup, mistik tecrübedeki zevk ile algılanarak elde edilir. Bu da sûfînin kalbine tecellî eden manalardan dolayı doğrudan ortaya çıkan kavrayışla meydana gelir.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Ebu'l-Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abbulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif (Kahire: Matâbü Müessesetü Daru'ş Şa'b, 1989), 24.

<sup>62</sup> Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 26.

<sup>63</sup> Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 28, 29, 492, 493; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 308-310.

<sup>64</sup> Ebu'l-Ala Affî, *Tasavvuf, İslam'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (Risale Yayınları, 1996), 182.

Mutasavvıflar tevhidi sadece bilgiden ibaret görmemişlerdir. Onlara göre tevhid, Allah'ın ezeli ve ebedi vahdaniyyetini yaşayarak bilmektir. Âlimlerin tarif ettikleri tevhid itikada dayalı iken, sûflerin terminolojisindeki tevhid yaşayıp görme ile elde edilir. Onlara göre bir kimse nakle dayalı tevhidi tasdik ederek ikrar etse bile kendisini birtakım şüphelerden kurtaramadığı gibi, sadece akıl yürütme ile de tevhidin gerçek anlamını kavrayamaz. Ayrıca kendisinin bir varlığı olduğunu düşünen kimse de ilahî vahdeti müşahede edemez.<sup>65</sup>

Mutasavvıfların tevhid anlayışları duygu ve sevgi ağırlıklı olup, keşf ve ilhama dayanmakta ve mücâhede gerektirmektedir. Tasavvufi tevhid; ibadet, ahlâk ve duygularla ilgili olduğu için aynı zamanda amel yönü ağır basan bir tevhiddir.<sup>66</sup>

Mutasavvıflar itikâdî tevhid konusunda kelimcilerin dile getirdikleri aklî deliller dışında geri kalan görüşlerini aynen kabul etmekle birlikte tasavvufi alanda ona farklı anlamlar yüklemişlerdir. Tevhidi, kelimî alandan tasavvuf alanına taşıma noktasında ise Cüneyd-i Bağdâdî büyük rol oynamıştır.<sup>67</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî, tevhid ile ilgili olarak “tevhid öyle bir mânadır ki, onda şekiller kaybolur ve ilimler yok olur. Allah Teâlâ ezeldeki haliyle kalır.”<sup>68</sup> demektedir. Kendisine havâssın tevhidi nasıldır? diye sorulduğunda ise şöyle cevap vermiştir:

“Kul yüce Allah'ın huzurunda cansız varlık gibi bulunması durumunda onda ilahî kudretin hükmettiği şekilde tecellî meydana gelir, kendi nefsinden ve halkın davetlerinden tamamen fâni olarak tevhid denizinde yüzer, kul bu

---

<sup>65</sup> Afifi, *Tasavvuf*, 181, 182.

<sup>66</sup> Süleyman Uludağ, “Tevhid”, *DîA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/21.

<sup>67</sup> Afifi, *Tasavvuf*, 190, 191.

<sup>68</sup> Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 494.

*halde iken Yüce Allah'ın zâtı ve vahdaniyetinin hakikatiyle meşgul olduğundan kendisinden bir şey isteyene karşılık veremez durumdadır. Çünkü o, Allah ile elde ettiği yakınlık içinde sadece O'nun isteklerini yerine getirmekle meşgul olduğundan his ve hareketlerini kaybetmiştir. İşte bu durum, nihayete eren kulun yaratılmadan önceki hale dönmesi o halde bulunmasıdır.”<sup>69</sup>*

Sûfilere has tevhid, kadim olan yüce zâtı sonradan yaratılmış olan varlıklardan ayrı tutmak, maddî ve manevî bütün makamlardan çıkarak, nefsin sevdiği ve hoşlandığı şeyleri bırakmak, bilinen ve bilinmeyen her şeyi terk ederek, bütün bunların yerine kalpte yalnız Allah'ı bırakmaktır.<sup>70</sup>

Görülüyor ki mutasavvıflar Ehl-i sünnet kelamcılarının tarif ettikleri tevhidi kabul etmekle birlikte bununla yetinmeyerek tasavvufî tecrübeye dayalı farklı bir tevhid anlayışı ortaya koymuşlardır. Mutasavvıfların tarif ettikleri tevhid, nakil ya da akıl yoluyla elde edilen bir tevhid olmayıp, sâlikin gayretleriyle riyazet ve mücâhede ile elde edilebilecek bir tevhiddir.

Müellifimiz Şeyh Muhyiddin Yavsî de *Hakikatü'l hakâik fî şerh-i esrârî'd-dekâik* isimli eserinde tevhid esası ile ilgili görüşlerini açıklarken bilgiye dayalı olan tevhidi kabul etmekle birlikte, tevhidin farklı dereceleri olduğunu söylemekte, bilgi ve müşâhedelerine<sup>71</sup> göre tevhidin üç kısma ayrıldığını belirterek aralarındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

<sup>69</sup> Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 494, 495.

<sup>70</sup> Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 495, 496.

<sup>71</sup> Müşâhede: Arapça görmek anlamına gelir. Tasavvufta ise Hakk'ın gönülde hazır olması demektir. Müşâhedenin doğru olabilmesi için şâhidin meşhûd ile kâim ve onda fenâ bulması gerekir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 457.

1. Tevhid-i İlmî: Bilgi ile elde edilen tevhiddir. Bu, tevhidin ilk derecesidir. Sâlik bunu dışarıdan öğrendiği bilgilerle elde eder.<sup>72</sup>

2. Tevhid-i Tenbîhî: Uyarmak, işaret etmek ve ilhamla meydana gelen tevhiddir. Tevhidin bu türü, dışarıdan bir etki ile değil; Allah'ın kişiyi uykusunda, sadık rüya ile uyarmasıyla O'nun iç dünyasında meydana gelir. Şeyh Yavsî'ye göre bu, uyku ile uyanıklık arası bir halde vukû bulur ve ilhamla uyarma olduğu için diğerinden daha öncedir. Bir şeyi feyiz yoluyla kalbe koymak anlamına gelen ilham, Allah'ın uyarılarından olup bu da dâhilî bir emirdir. Bu şekilde meydana gelen tevhid “tevhîd-i aynî” olarak da isimlendirilir. Basiret gözüyle oluşan bu tevhid çoğu kere ilmî tevhidden sonra meydana gelir.<sup>73</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre tevhidin bu aşaması kendiliğinden meydana gelmez, bu ancak yoğun bir çaba ve gayret neticesinde vuku bulan bir haldir. Bu tecrübe ancak sâlikin temiz bir kalple, değerli zaman ve mekânlarda, itidal çizgisinden sapmadan, Hakk'a yöneldiği anda meydana gelir.<sup>74</sup> Ona göre tevhid ve marifet, yüce gayb âleminin nurlarından bir nur olup, bu nur sâlikin dünyevî meşguliyetlerden kurtulduğu zaman, uygun bir düşünce halinde şua (ışık) olarak mutlak misâl âlemine<sup>75</sup> yansır. Çünkü uyku berzah âlemi olup gayb âlemi ile

<sup>72</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 76a.

<sup>73</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 76b.

<sup>74</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 70a.

<sup>75</sup> Misâl Âlemi: Mutasavvıfların tarif etikleri bu mertebe; zatın, parçalanma ve bölünme kabul etmeyen şekiller ile hariçte zuhur etmesidir. Bu mertebeye misal denmesinden maksad; ruhlar âleminde bulunan her bir ferдин, cisimler âleminde bürüneceği bir şeklin benzerinin bu âlemde zahir olmasından ötürüdür. Buna “âlem-i berzah” da denilmektedir. Bu mertebe, gayb ve şahadet arasını ayıran bir sınırdır. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, 439.

şehâdet âleminin<sup>76</sup> arasını birleştirir ve hakikatler ile gaybî marifetler onda misâlî sûretlerde görülür. Yani şehâdet âleminin sûreti misâlî olarak tezahür ettikten sonra, önce kalbe daha sonra da akla akseder ve böylece marifet ve tevhid kişide iz bırakır. İz bırakan bu suret de rüyayı gören kişinin marifetinin derecesine ve tevhidine delâlet eder.<sup>77</sup>

3. Tevhîd-i Hakîkî: Bu tevhide “tevhid-i halî” veya “tevhid-i zevkî” de denilir. Bu, başkası vasıtasıyla değil, bilakis kendisi kendisi olarak meydana gelir. Bunun için onu tek bir sıfatla ifade etmek mümkün değildir. Onun meydana gelişi sadece zevk ile olduğundan tatmayan kimse onu bilmez. Bizzat işin içine girmeden bu lezzetin nasıl olduğunu ifade etmek ve onu başkalarına bildirmek de mümkün değildir. “Tevhid-i hakîkî” olarak isimlendirilen bu tevhid, derece olarak diğerlerinden daha üstündür.

Yavsî'ye göre, tevhidin bu üç derecesinin birbirleriyle ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü tevhid-i ilmî, tevhid-i aynîye vesile, tevhid-i aynî de tevhidin en üstün derecesi olan tevhîd-i hakîkîye vesiledir.<sup>78</sup>

Şeyh Yavsî'nin bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki tevhid, bilginin yanı sıra keşf ve ilhama dayanmakta, kişi için hakiki tevhid bu iki aşamadan sonra gerçekleşmektedir. Bu da tevhidin en üst derecesi

<sup>76</sup> Akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen alana gayb âlemi “âlemü'l-gayb”, bu vasıtalarla bilgi edinilebilen alana da şehâdet âlemi “âlemü'ş-şehâde” denilmiştir. Bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 26. Bu âlem, zât-ı mutlak'ın parçalanma ve bölünme kabul eden cisimlerin şekilleri ile hariçte zuhur etmesidir. Onun için bu âleme “âlem-i kevn ü fesad” denilmiştir. Çünkü cisimlerin şekilleri bir yandan oluşum halinde, diğer yandan da bozulma durumundadır. Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, 49.

<sup>77</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 70a, b.

<sup>78</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 76b.

olarak kabul edilmektedir. Ona göre tevhid, kitaplar ve duyularla elde edilen bilgilerin yanı sıra, riyâzet<sup>79</sup> ve mücâhede<sup>80</sup> gerektirmektedir. Mücâhede ile sâlikin kalbinin kötülüklerden arınması esnasında birtakım mânalar hâsıl olmaktadır. Bunun için sâlikin kâmil bir terbiyecinin yanında doğru bir eğitime tâbi tutulması gerekmektedir. Böylece sâlik, sülûkunda ruhânî kuvvetlerin tabii mizacî kuvvetlere galip olduğu bir makama ulaşmakta, somut yapısından çıkarak adeta melekler gibi olmaktadır. Şeyh Yavsî bu durumu “keşf-i şühûdî” olarak isimlendirir. Ona göre bu durumda misâlî sûrette sâlikin nefsinde eşyaların sınırları ortaya çıkmakta ve kendini tümün aynısı olarak görmektedir. Bu durumda her şeyin varlığı bizzat O’nun varlığı olduğundan dünyada gördüğü herhangi bir şeye “O, benim” diyerek O’nu nefsinden ayrı görmemektedir. Çünkü dünyada O’nun varlığından başka bir şey bulunmamaktadır.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Riyâzet: Sâlikin nefsinin eğitilmesi, onu tabii ve meşru olan bir takım hazlardan mahrum ederek kötü ahlaktan kurtulup, güzel ahlak sahibi olmasıdır. Nefsin eğitilmesi üzere onu aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmak, onu ibadete alıştırmaktır. Bkz. Abdürrezzak Kâşânî, Mu’cemu ıstılâhâtî’s-sûfiyye, (Kahire: Daru’l Menâr, 1992), 201, 202; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, 521.

<sup>80</sup> Mücâhede: Arapça vuruşmak, dövüşmek, harbetmek anlamlarına gelen bu kelime nefsin Hakk’ın rızasını kazanma yolunda kullanılması, bu anlamda sâlikin nefis, şeytan ve düşmanla mücadele etmesi anlamında tasavvuf terimidir. Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/440; Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, 448. Riyâzet daha çok fizikî manada bedeni eğitmek anlamına gelirken mücâhede ise manevî olarak yapılan eğitimi ihtiva etmektedir.

<sup>81</sup> Yavsî, *Hakikatü’l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 71b.

Şeyh Yavsî'nin üzerinde durduğu tevhid anlayışı mutasavvıflardan Bâyezîd-i Bistâmî, (öl. 234/848 [?])<sup>82</sup> Cüneyd-i Bağdâdî<sup>83</sup> ve İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240)<sup>84</sup> tarif ettikleri tevhid anlayışına<sup>85</sup> büyük ölçüde benzemektedir.

Yavsî'ye göre Yüce Allah, mutlak varlıktır,<sup>86</sup> Hakk'ın mutlak varlık olduğunda muhakkikler de keşf-i şühûd ile ittifak etmişlerdir. Zira aklî ve kat'î deliller de O'nun mutlak olduğuna delâlet etmektedir. Mutlak varlık diğer mukayyed<sup>87</sup> varlıkların tümünün varlık sebebidir. Çeşitli tezahürlerle dışarıda görünen mutlak varlık olup, O'nun çeşitli görünüşlerle ortaya çıkması kendisindedir, yani mukayyet olan mutlak olanın görüntüsüdür. Netice itibarıyla her şey mutlak varlık olan Yüce Allah'ın görüntüsünden ibarettir.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Hücvirî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin hacda kâbe'yi tavaf esnasında yaşamış olduğu rûhî tecrübeyi aktarmakta, orada önce sadece Kâbe'yi gördüğünü daha sonrada ruhuna gelen ilahî ikaz ile Allah'tan başka kendisi dâhil hiçbir varlığı göremediğini kaydetmektedir. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 138.

<sup>83</sup> Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 494, 495.

<sup>84</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre Hak âlemi yaratandır. Hak zâtı ile vardır âlem ise Hak sayesinde vardır. Dolayısıyla Allah dışındaki her şey yokluktur. Bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya (Suriye: el-Mektebü'l- Arabiyye, 1985), 76.

<sup>85</sup> Adı geçen mutasavvıfların tevhid anlayışı Şeyh Yavsî gibi kendilerinden sonraki pek çok mutasavvıfı etkilediği gibi, onların bu düşüncelerin yansımaları Roger Garaudy gibi çağdaş İslam düşünürlerinde de görülmektedir. Bk. Murat Akın, "Roger Garaudy'nin Tevhid Yorumu", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018), 230, 231.

<sup>86</sup> Mutlak varlık: Sınırlı ve kayıtlı olmayan, cins ve türünün tamamına delâlet eden, mâna ve delâlet etikleri umumî olan, kapsamı herhangi bir kayıtlı sınırlandırılmamış demektir. Bkz. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 230.

<sup>87</sup> Mukayyed: Sınırlandırılmış, kayıt altına alınmış; mutlak değil sınırlı olan fiil ve nesne demektir. Bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 228.

<sup>88</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 64a, 65a.



Şeyh Yavsî'ye göre, kâinatta Allah'ın isim, sıfat ve zâtının tecellîleri sâlikin gayretlerine göre gerçekleşir. Ancak bu mertebelere ulaşmak için acele edilmemelidir. Nasıl ki bütün meyveler ancak belli bir vakitte yetişiyor, vakti gelmeden hiçbir meyve olgunlaşmıyor ise haller de böyledir; ilâhi tecelliler de sâlik'in bu yolda göstereceği çaba ve gayret neticesinde gerçekleşecektir.<sup>89</sup>

Tevhidi farklı boyutlarıyla ele alan Şeyh Yavsî, tevhid-i zât, tevhid-i sıfât ve tevhid-i ef'âl mertebelerinden bahsetmekte ve bunları da şöyle açıklamaktadır:

1. Tevhid-i Zât: Sâlikin kendi varlığını görmeyerek varlıktan sadece Allah'ın çeşitli mertebelerdeki tecellîlerinin bulunduğunu müşâhede etmesidir. Gerçekte âlemde mutlak varlıktan başka varlık yoktur.
2. Tevhid-i Sıfât: Sâlikin bütün celâlî sıfatların Allah'a ait olduğunu görmesidir. Bu sıfatlar Allah'ın tecellileridir ve dereceye göre ortaya çıkmaktadır.
3. Tevhid-i Ef'âl: Sâlikin mutlak varlığı bütün fiillerinde gördüğü sıfattır. Zira âlemde ondan başka müessir yoktur, bütün varlıklar onun fiilinin eseridir.<sup>90</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre mutlak yok olma ancak tevhidedir. Tevhid, Sultan'ın, sâliklerin tatlarını bozacak şekilde hakikati kuşatmasıdır. Tevhid, yoklukta yok olmaktır; her şeyin yok olup sadece Allah'ın kalmasıdır. Her şey Melik'in zâtı ile yanar, onların zâtında silinir ve

<sup>89</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 62b, 63b.

<sup>90</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 92a, 92b. Şeyh Yavsî'nin tevhid ile ilgili bu tasnifi kendisinden yaklaşık iki yüz yıl sonra yaşamış olan Niyâz-ı Mısrî 'de (öl. 1105/1694)de görülmektedir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 229.

yok olur. Çokluk gidince onlar ferdâniyyete<sup>91</sup> dalarlar ve onda şaşkın gibi olurlar ve yanlarında Allah Teâlâ'dan başka bir şey olmaz. Bu da havâssu'l-havâssın derecesidir. O zaman onlar “*Onun zâtından başka her şey yok olacaktır.*”<sup>92</sup> âyetinin işaret ettiği hal ile hallenirler. Peygamber Efendimizin şu hadisi de buna işaret etmektedir. “*Kulum bana nâfile ibadetlerle durmadan yaklaşıp, nihâyet ben onu severim. Kulumu sevince de (âdetâ) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.*”<sup>93</sup> Bu hal de âriflerin son derecesidir.<sup>94</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre zamanda da tevhid vardır. Zaman gerçekte bir vakittir ve sâlik vakitte zamanın hakikatini görür. Ona göre bu mertebe “keşf-i rûhânî” mertebesidir. Ruh cismânî bulanıklıktan kurtulduğu zaman, sonsuz âlem açılır ve zaman örtüsü kalkar. Geçmiş zamanda gerçekleşen şeyler, onun yanında şimdiki zamanda, gelecek zamanda olacak şeyler de şimdiki zamanda olur.<sup>95</sup> Peygamber Efendimizin “*Bana cennet gösterildi, cennetin çoğunluğunun fakirlerden olduğunu gördüm.*”<sup>96</sup> buyurduğu üzere zamanın devamı bir anın tekrarı ve çoğalmasındır, bu durumda eşyanın sûreti görülmez. Tekrar ve çoğalma kalktığında zaman, bir an olur. Yavsî'ye göre sâlik “bu Hz. Adem'in zamanı, bu Hz. Muhammed'in zamanı” denmesine şaşırır. Çünkü o, tek bir zamandır. Zaman dehrin sûreti olduğundan onun ilk ve son olması düşünülmediği gibi değişimi de düşünülemez, çünkü bütün zamanlar bir an olarak görülür. Zamanlar birdir, gerçekte diğer

<sup>91</sup> Ferdâniyyet: Velîler zümresinin başkanı kabul edilen Kutbül'aktâb'ın yükseldiği mâşuk olma makamıdır, burada mekân söz konusu olmaz. Bk. Süleyman Ateş, “Kutub”, *DîA* (TDV Yayınları, 2002), 26/498, 499.

<sup>92</sup> el-Kasas, 28/88.

<sup>93</sup> Buhârî, *Câmi'u's-sahîh*, “Rikâk”, 38 (No. 6502).

<sup>94</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 84b, 85a.

<sup>95</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 72a.

<sup>96</sup> Buhârî, *Câmi'u's-sahîh*, “Nikah”, 88 (No. 5198).

bir zamanla değişimi düşünülemez. Bunun aksini söylemek vahdâniyete aykırıdır.”<sup>97</sup> Ona göre ezel ve ebed şimdiki zamanda birleşir, buna “bâtını’z-zaman” ve “aslu’z-zaman” denir.<sup>98</sup>

Zamanın değişken olmasının izâfî olduğu hususu Yavsî’den önceki mutasavvıflar tarafından da dile getirilmiş ve benzer görüşler ifade edilmiştir. Tasavvufta an vahdet fikriyle birleştirilerek geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanın birleştiği ana “el-ânü’-d-dâim” adı verilmiştir; bununla da Allah’ın geçmiş ve sonsuzluğu kuşatan zaman üstü hüviyeti<sup>99</sup> kastedilmektedir. Tasavvufta ân-ı dâime, dolayısıyla Allah’a “aslu’z-zamân”, “bâtını’z-zamân” veya “sermed” de denmektedir. Ân-ı dâim üzerindeki zamanın bütün dilimleri sürekli değiştiği halde ân-ı dâim yani ilâhî hüviyet ebedî olarak aynı kalmaktadır.<sup>100</sup> İbnü’l-Arabî ve diğer bazı mutasavvıflara göre dün, bugün, yarın gibi zaman dilimleri nisbî ve izâfî olup bunlar da sadece değişken varlıklar için geçerlidir. Allah için zaman değişmez ve sınırsızdır.<sup>101</sup> Görüldüğü üzere Şeyh Yavsî de zamanda tevhid konusunda İbnü’l-Arabî ve diğer mutasavvıfların görüşlerine benzer bir görüşü savunmaktadır.

Netice itibariyle Şeyh Yavsî’ye göre tevhid, kendisinden önceki mutasavvıfların ifade ettikleri gibi sadece bilgi ve düşünce ile ispat

<sup>97</sup> Yavsî, *Hakikatü’l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 72a, b.

<sup>98</sup> Yavsî, *Hakikatü’l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 67b.

<sup>99</sup> Hüviyyet: Bir şeyin hakikati ve mahiyeti demektir. O da bütün varlıklara sirayet eden mutlak varlıktır. Ağacın kayıt ve şart olmaksızın çiçeğin içinde olduğu gibi, gayb âlemindeki bütün hakikatleri ihtivâ eden mutlak hakikattir. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, 290.

<sup>100</sup> Kâşânî, *Mu’cemu Istılâhâtî’s-Sûfiyye*, 57; Süleyman Uludağ, “Ân-ı Dâim”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/11.

<sup>101</sup> Uludağ, “Ân-ı Dâim”, 3/101.

edilen bir kavram değil, bilginin yanı sıra tasavvufî disiplin içerisinde riyazât ve mücâhede ile ulaşılabilecek bir gerçekliktir. Zira Allah'ın isim, sıfat ve zâtının tecellîleri sâlikin gayretlerine göre gerçekleşmektedir. Riyâzet ve mücahede ile kalbin dünyevî meşguliyetlerden kurtulmasından sonra Allah'ın isim, sıfat ve zâtının tecellîleriyle önce tevhid-i aynî, daha sonra da tevhid-i hakikî meydana gelmektedir. Bu meretebede tevhid yoklukta yok olmak, her şeyin yok olup sadece Allah'ın kalmasıdır. Yavsî, bu mertebeye ulaşmak için yoğun bir çaba gerektiğini dile getirmiştir.

## 2. 1. Ahadiyyet ve Vâhidiyyet

Mutasavvıflar Allah'ın birliğini “vahdet” terimiyle ifade etmişlerdir. Vahdetin bir yönünü “ahad”, diğer yönünü de “vâhid” olarak adlandırmışlardır. Vahdet, ahadiyyetle vâhidiyyet arasında yer almakta, önce ahadiyyet, sonra vahdet ve daha sonrada vâhidiyyet dereceleri gelmektedir.<sup>102</sup>

Mutasavvıflara göre isim, sıfat, nispet ve taayyünlerden<sup>103</sup> hiçbiri söz konusu olmaksızın, ilâhî zâta “ahad” ismi nispet edilmiştir.<sup>104</sup> Ahadiyyet ise, O'nun bu eşsizliğini ve tekliğini ifade eden bir sıfattır. Ahadiyyet, daha mükemmeli tasavvur edilemeyen birlik, ezeli ve

<sup>102</sup> Süleyman Uludağ, “Ahadiyyet”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/484.

<sup>103</sup> Taayyün: Meydana çıkma, âşîkar olma, bir şeyin başkasının ortak olmayacağı şekilde diğerlerinden ayrılmasıdır. Bkz. Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, 65. Vahdet-i vücûddaki zâttan ilk ortaya çıkan beliren varlık mertebelerine taayyün-i evvel, ikinci varlık mertebesine de taayyün-i sâni adı verilir. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, 618.

<sup>104</sup> Kâşânî, *Mu'cemü istilâhâtî's-sûfiyye*, 51.

ebedî tekliktir. Vâhidiyyet de vahdette küllî olarak bilinen şeyleri cüz'î olarak bilme mertebesidir.<sup>105</sup>

Müellifimiz Şeyh Yavsî'ye göre "ahadiyyet" mertebelerin en üstünüdür. Çünkü sâlik ahadiyyet mertebesini söylediğinde dünyada ondan başka varlık göremez. "لا اله الا الله" cümlesinin bu mertebede mânası "لا موجود الا الله" demektir. Orada nesep ve varsayımlar kalkar, Hak'tan başka bir şey kalmaz. Bu mertebede sâlike içinde sıfat ve resim olmayan mutlak varlık olan zâtın tecellîsi hâsıl olur. O, aynu'z-zât, yani zâtın kendisidir. O'nun dışında ise ancak mutlak yokluk vardır. Onun için sâlik bu mertebede eşyayı mutlak yokluk olarak görür.<sup>106</sup> Bu, Hakk'ın ilminde belirli olan şeylerin gerçekliğinin dışında bütün sıfatlardan müstağnî olduğu derecedir.<sup>107</sup>

Vâhidiyyet mertebesinde ise sâlik, varlığı birinci taayyün ile görür. Bu da kâbiliyyet ve fâiliyyet gibi sıfatların tecellî etmesidir. Şeyh Yavsî'ye göre bu tecellî ile Hak, esmâiyyete nispetle ahadiyyetten vâhidiyyete iner. Bunlar gaybın anahtarları ile hayret, ilim ve irade, kudret olarak isimlendirilen zâtın mertebesi olan sıfatların esaslarını ifade eden zatî isimlerdir. Bunun için sâlikin hali ondan başka varlık olmadığı için varlığa, bazen de esmâiyyete nispet itibarıyla yokluğa ulaşır. O, gerçekte sırf yokluktur. Bu mertebede "لا اله الا الله" ın mânası "لا مقصود الا الله" demektir. Allah'tan başka maksûd yoktur. Çünkü burada sâlikin maksadı, sadece mutlak zâttır, o da ahadiyyettir. Bu, çokluk olarak zikredilen görülenin tecellîsine işaret olup, Hakk'ın kendi tasvir ettiği kâinatta isimler sûretinde ortaya çıkmasıdır. Bu ortaya çıkış, her şeyin kendisiyle var olduğu

<sup>105</sup> Uludağ, "Ahadiyyet", 1/484.

<sup>106</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 73b.

<sup>107</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 108b.

rahmâni nefsin tecellî etmesidir. Rahmânî nefis ise rûhen ya da bedenlen gözle görünerek taayyün ile varlığın tecellîsidir. O, ruhânî ve cismânî sûretlere girebilen cevherlerin kendisidir. Sâlik bu mertebede Hakk'ı taayyünâtta isimler sûretinde görür.<sup>108</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre ahadiyyetin zâtı önce vâhidiyyette sonra da onun vasıtasıyla da bütün görünüşlerde tecellî eder. Ona göre görünüşlerden her birisi için şekil ve gerçek açısından olmak üzere iki yaklaşım vardır. Şekil açısından yaklaşım, görünüşlerin herbirinden diğerine farklılık arz eder. Gerçek açısından ise her biri diğerinin aynısıdır. Örneğin; bütün görünüşlerden güzel ve çirkin gibi görülen eşyalar hususu özellikle şekil itibârîyledir. Bunlardan her biri özel kabiliyet itibârîyle olup bütünde ise hakikat tektir.<sup>109</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre Allah'ın ismi, vâhidiyyet derecesinin üstünde bir derece içindir. O da zaman ya da zâtın olmadığı, üzerinde önceliğin tasavvur olunduğu derecelerin ilki olan ahadiyyet mertebesidir. O, Hakk'ın ilminde belirli olan şeylerin gerçekliğinin dışında bütün sıfatlardan müstağnî olduğu derecedir.<sup>110</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre vâhidiyyet derecesi, ahadiyyet derecesine göre ikinci sıradadır. Üstünlükten maksat ise derece açısından önde olmaktır. Zira zât için zamanda önde olma söz konusu değildir. Çünkü vâhidiyyet Hakk'ın sıfatlarının ifade edildiği derecedir. Zorunlu şeylerin gerçeklerinin bilgisi de Hakk'ın bilgisindedir. Bu sıfatlar ve bilgi ezellî olup, zaman açısından başlangıçları yoktur. Ahadiyyet, zâtle

<sup>108</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 74a.

<sup>109</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 52b.

<sup>110</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 108b.

ilgili bütün varsayımların düşmesidir. Vâhidiyyet zât ile ahadiyyet ise zâtın bânını ile ilgilidir.<sup>111</sup>

Görülüyor ki Şeyh Yavsî ahadiyyet kavramını varlık derecelerinin en üstü olarak nitelemektedir. Bu da Allah'a her türlü nispet ve varsayımların kalktığı, kendisinden başka hiçbir şeyin olmadığı bir derecedir. Sâlik bu mertebede eşyayı mutlak yokluk olarak görmekte ve burada kendisinde hiçbir resim ve sıfatın olmadığı zâtın tecellisi hâsıl olmaktadır. Vâhidiyyet mertebesinde ise sâlik, varlığı ilk taayyünle görmektedir. Burada her şeyin kendisi ile var olduğu rahmânî nefis ortaya çıkmaktadır. Sâlik bu mertebede Hakk'ı isimler sûretinde görmektedir. Ona göre vâhidiyyet zât ile, ahadiyyet ise zâtın batını ile ilgilidir. Netice itibariyle görüşlerin her biri diğerinden farklı olsa bile gerçekte hakikat tektir.

## 2. 2. Allah'ın Zâtı

Mutasavvıflara göre Allah'ın zâtını bilmek mümkün değildir, Çünkü O, akıl ve nefsin algılayamayacağı derecede yüce bir varlıktır. Akıl ve nefis O'nu sadece mevcut oluşu bakımından algılayabilir. Allah hiçbir varlığa benzemediği gibi hiçbir varlık da O'na benzemez. Dolayısıyla O, hiçbir zaman bilinemez. Ancak Allah'ın mevcut olduğu ve ulûhiyyette tek olduğu bilinebilir, Allah'ın istediği de budur.<sup>112</sup>

Şeyh Yavsî Allah'ın birliğini zât ve sıfatlar olmak üzere iki açıdan ele almıştır. Ona göre Allah'ın zâtının aslı bilinemez. Çünkü onun zâtı, sıfatları vâsıtasıyla bu âlemdeki sûretlerin hepsine karışmıştır. Onun

<sup>111</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 108b, 109a.

<sup>112</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 92, 93.

gerçekliği âlemin tamamının sûretleridir. Ancak bütün suretlerin, Allah'ın zâtını kapsaması mümkün değildir.<sup>113</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre zâtın aslına ulaşmak da mümkün değildir. O, her şeyle beraberdir ve hiçbir şey onun bilgisinden uzak değildir. Çünkü onun ilmi her şeyi kuşatmıştır ve ilmin söylediği şey zâtın kendisidir. Dolayısıyla aklen ve naklen zâtın aslına ulaşamaz. Ona göre ahadiyyet mertebesi karışmaktan münezzehtir. Zât, genel varlık itibârıyla sûretler için aynadır, çünkü sûretlerin varlığı, aynıyla onun varlığıdır. Ayna, üzerinde açıkça görünen sûretlerin altında gizlidir. Genel olanın özel olanın altında gizlendiği gibi, var olan sûretlerden başkası değildir. Sûretler de varlığı itibârıyla onu gösteren zât sebebiyle görülür. Çünkü sûretlerin varlığı ondandır. Onlardan birisi diğerinden gizli değildir. Varlığın kendisi, bir açıdan Hak, diğer açıdan yaratılmıştır.<sup>114</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre Allah'ın ilâhî rubûbiyyet aşamasında duyularla anlaşılır bir sûreti yoktur. Zira O, bundan münezzehtir. O'nun duyularla anlaşılan sûreti âlemin gerçekleri, gizli sûreti ise insanı yaratmasına dair “*Ellerimle yarattığım şeye secde etmekten seni alıkoyan şey nedir?*”<sup>115</sup> ayetinde zikredilen elleridir.

Şüphesiz ki burada Allah'a elin isnat edilmesi kinâye içindir. Yoksa Allah Teâlâ için gerçek el düşünülemez. Şeyh Yavsî'ye göre kinâyeden maksat; zihnin melzumdan lazıma intikalidir.<sup>116</sup> Zira el,

<sup>113</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 63a.

<sup>114</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 63b.

<sup>115</sup> Sâd, 38/75.

<sup>116</sup> Sözlükte “gerekmek; gerektirmek” anlamına gelen telâzüm, mantıkta “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” demektir. Buna göre bir şey başka bir şeyi zorunlu biçimde çağırıyorlarsa aralarındaki ilişkiye lüzum, bu iki şeyden



yapan kişinin yaptığı şeyi ortaya koyması için gereklidir, elsiz bir şey yapılamaz. Allah, eşya ile sıfatları arasındaki sebep sonuç ilişkisinden dolayı el kelimesini kullanmıştır. Çünkü el yapılan şeyin meydana gelmesinin sebebidir.<sup>117</sup>

Netice itibarıyla Şeyh Yavsî'ye göre Allah'ın zâtını bilmek aklen ve naklen mümkün değildir. O'nun aslına da ulaşamaz, O, her şeyle beraber olup sûretlerin altındaki ayna gibidir, sûretler O'nunla görülür. Çünkü sûretlerin varlığı zâttandır. Allah'ın duyularla anlaşılabilen bir sûreti ise olamaz, O, bundan münezzehtir. Allah Teâla ancak sıfatlarıyla bilinebilir.

### 2. 3. Allah'ın Celâl ve Cemâl Sıfatları

Şeyh Yavsî'ye göre zâtın sabit sıfatlarının zuhûru açıktır. Bu sıfatlar ancak görünüşte taayyün eder. Bunlar varlığın kendisinde zâtın aynısı olan hakiki, küllî sıfatlar olup bu sıfatlar olmaksızın zâtın bilinmesi imkânsızdır.<sup>118</sup>

Ona göre Hakk'ın zâtının sıfatları sabit olup her şeyde belirlidir. Çünkü sıfatlar ve ilahî isimlerin ortaya çıkışı, cins ve faslın<sup>119</sup> ortaya çıkışı gibi, dışarıda eşyanın sabit olmasına bağlıdır. Ayrıca bütün her

---

gerektirene melzûm, gerekli olana lâzım denir. Meselâ baba kavramı evlâdı, evlât da babayı zorunlu olarak gerekli kılar. Bk. Ömer Türker, "Telâzum", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/394.

<sup>117</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 68b.

<sup>118</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 178b, 179a.

<sup>119</sup> Türkçede "beş tümeller" olarak bilinen külliyyât-ı hamseden olan cins, gerçeklikleri bakımından farklı ve çok sayıda olan şeyler için kullanılmaktadır. İnsan nedir? diye sorulduğunda canlı denilmesi gibi. Fasl ise insanın akıllı olması gibi bir şeyi cins bakımından ortak olduğu başka şeyden ayıran zatî niteliktir. Bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 193.

şeyin varlığı sıfatların varlığına bağlıdır. Çünkü bu sıfatlar itibârıyla şeyada müessir olan zâtıdır.<sup>120</sup>

Şeyh Yavsî'ye göre, Hakk'ın sıfatları mutlak varlığın ilk görüntüsüdür. Bu münasebetten dolayı mutlak varlık, zâtının aynıdır olur. Çünkü varlığın varlık olma hasebiyle vacibin bir parçası olması mümkün değildir.<sup>121</sup> Hz. Ali'nin (öl. 40/661) “*Ben levhim, arşım, kalemim, kürsiyim ve mümkünâtın diğerleriyim.*”<sup>122</sup> dediği gibi mutlak varlık, dışarıda gerçekleşmesine göre sıfatları ve isimleri bakımından vücûdunda ve sübûtunda mümkünât için aynadır.<sup>123</sup> Allah'ın hükümleri ve isimleri yaratılmışlarla ortaya çıkmakta ve onunla devam etmektedir. Şayet yaratılmışlar olmasaydı, isimler ve sıfatlar da olmazdı.<sup>124</sup>

Yavsî'ye göre celâl sıfatı, Hak Teâlâ'nın azameti ile insandan gizlenmesi demektir. Gerçekte o, O'nun hüviyyetidir. Cemâl ise, bizatihi yüzünün tecellîsidir. Ona göre Allah'ın celâl sıfatı ahadiyyete, cemâl sıfatı da vâhidîyyete isnad edilmiştir. Derece olarak ise celâl, cemâl sıfatından önde gelmektedir. Celâlden anlaşılan; izzet ve büyüklük örtüsüyle örtülmektir. Cemâl ise küll'de ortaya çıkmakta ve ortaya çıkışın gizlilikten sonra olduğu bilinmektedir. Yavsî, bazı âriflerin şiirlerinde “*Cemâlin bütün gerçeklerde açıktır. Onu örten sadece celâlidir.*” dediklerini dile getirerek cemâl sıfatının açık, celâl sıfatının ise gizli olduğunu ifade eder. Celâl sıfatı selbî sıfatlardan olup, onda gizlilik ve izzet söz konusudur. Çünkü celâl, sözlük anlamı itibârıyla

<sup>120</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 179a.

<sup>121</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 156b.

<sup>122</sup> el-Hâfız Recep el-Bursî, *Meşârigü envâri'l-yakîn fi esrâr-i emîri'l-mü'minîn*. (Beyrut: Müessesetü'l A'lemiyi li'l Matbûât, ts.), 159.

<sup>123</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 157b.

<sup>124</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 75a.

yüceliği gerektiren azamettir. Aynı şekilde ahadiyyette de yücelik vardır. Çünkü o bütün derecelerin başlangıcıdır.<sup>125</sup>

Yavsî'ye göre, celâl sıfatı ile cemâl sıfatı arasında farklılıklar bulunmakla birlikte benzerlikler de vardır. Şayet Allah nurdan yetmiş örtü ile örtülmüş olmasaydı, yüce cemâli gibi, zâtının heybeti de seyredenlerin gözlerini kavururdu.<sup>126</sup>

Görülüyor ki Şeyh Yavsî Allah'ın birliğini, zât ve sıfatları açısından ele almıştır. Zâtın zât olduğunun bilinmesi için görünüşte taayyün eden sıfatları bulunduğunu ve her şeyin varlığının bu sıfatlara bağlı olduğunu söylemektedir. Ona göre bunlar mutlak varlığın ilk görüntüleridir, ancak varlık vacip varlığın bir parçası değildir. Celâl sıfatı Allah'ın azameti ile insandan gizlenmişken, cemâl sıfatı ise her şeyde ortaya çıkmaktadır. Celâl sıfatı ehadiyyetle ilgili, cemâl sıfatı ise vâhidiyyet ile ilgilidir. Bununla birlikte cemâlde celâl manası da bulunmaktadır.

### Sonuç

İslam'ın esası olan tevhid diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tasavvuf ilminde de temel bir kavram olarak ele alınmış, mutasavvıflar tevhidi diğer İslam âlimlerinden farklı bir boyutta değerlendirmişlerdir.

Mutasavvıflar Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde, eşsiz ve benzersiz olduğunu kesin olarak ikrar etmekle birlikte, bu manadaki tevhid düşüncesinin avamın tevhid anlayışı olduğunu belirterek, kurtuluş için bunun yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre

<sup>125</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 68a.

<sup>126</sup> Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik* (Muallim Cevdet, 435), 68a.

tevhid sadece bilgiden ibaret değil, sâlikin gayret ve çabası sonucunda tasavvufî bir tecrübe ile elde edebileceği bir mertebedir. Buna ancak akıl ve nakil ile elde edilebilen bilgilerin ötesinde, ilâhî tecellilerin merkezî olan kalbin idrak etmesiyle ulaşılabilir.

Şeyh Yavsî de Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbnü'l-Arabî gibi tevhidin sadece bilgi, inanç ve düşünce düzeyinde değil, his ve zevk olarak idrak edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Allah'ın varlığı naklî ve aklî delillerin ötesinde keşf ve müşahede ile idrak edilmeli, O'nun dışındaki her şeyden uzaklaşmalıdır.

Şeyh Yavsî, kitaplardan ya da insanların sözlerinden öğrenmek suretiyle meydana gelen tevhidi, “tevhid-i ilmî” olarak adlandırmakta, bundan sonra sâlikin değerli zaman ve mekânlarda gayret ve çabaları neticesinde kalbinin Allah'a yönelmesiyle “tevhîd-i tenbihî” ya da “tevhîd-i aynî” adı verilen tevhidin meydana geleceğini belirtmektedir. Ona göre tevhidin bu aşaması yakaza halinde rüya ile gerçekleşir. Tevhid ve marifet, gayb âleminin nurlarından bir nur olup sâlik, dünyevî meşguliyetlerden kurtulduğu zaman, bu nur şua olarak mutlak misâl âlemine yansır, hakikatler ve gaybî marifetler onda misâlî sûretlerde görülür. Buradan önce kalbe daha sonra da akla akseder ve böylece marifet ve tevhid onda iz bırakır. İz bırakan bu suret, rüyayı gören kişinin marifetinin derecesine ve tevhidine delâlet eder.

Şeyh Yavsî'ye göre bu iki aşamadan sonra tevhidin en üst derecesi olan “tevhîd-i hakikî” gerçekleşmektedir. Bunu bir sıfatla ifade etmek mümkün değildir. Ona göre, tevhidin bu üç derecesinin birbirleriyle ilişkisi vardır, biri vasıtasıyla diğeri meydana gelmektedir. Tevhidi farklı boyutlarıyla ele alan Şeyh Yavsî, ayrıca

tevhid-i zât, tevhid-i sıfât ve tevhid-i ef'âl mertebelerinin olduğunu da ifade etmektedir.

Tevhid bağlamında ahadiyyet ve vâhidiyyet kavramları üzerinde duran Yavsî, ahadiyyeti varlık derecelerinin en üstü olarak tarif etmektedir. Ona göre bu derece Allah'a her türlü nispet ve varsayımların kalktığı, kendisinden başka hiçbir şeyin olmadığı derecedir. Vâhidiyyet derecesinde ise sâlik varlığı ilk taayyünle görmektedir. Burada her şeyin kendisi ile var olduğu rahmânî nefis ortaya çıkmaktadır. Sâlik bu mertebede Hakk'ı tayyünât ile isimler sûretinde görmektedir. Vâhidiyyet zât ile ilgili iken ahadiyyet ise zâtın bâtını ile ilgilidir. Görünüşlerin her biri diğerinden farklı olsa bile gerçekte ise hakikat tektir.

Şeyh Yavsî'ye göre Hakk'ın zâtının aslını bilmek aklen ve naklen mümkün değildir. Çünkü onun zâtı, sıfatları vâsıtasıyla bu âlemdeki sûretlerin hepsine karışmıştır. Onun gerçekliği âlemin tamamının sûretleridir. O, her şeyle beraber olup sûretlerin altındaki ayna gibidir, sûretler O'nunla görülür. Zira sûretlerin varlığı zâttandır.

Şeyh Yavsî'ye göre Allah'ın zâtının zât olduğunun bilinmesi için taayyün eden sıfatları vardır ve her şeyin varlığı bu sıfatlara bağlıdır. Bunlar mutlak varlığın ilk görüntüleridir, ancak varlık vacip varlığın bir parçası değildir. Allah'ın Celâl sıfatı, O'nun azameti ile insandan gizlenmiştir. Cemâl sıfatı ise her şeyde ortaya çıkar. Aralarında benzerlikler olmakla birlikte celâl sıfatı ahadiyyetle ilgili, cemâl sıfatı ise vâhidiyyet ile ilgilidir.

Netice itibariyle Şeyh Yavsî'nin tasavvur ettiği hakikî tevhid, sadece Allah'ın bir olduğuna iman noktasında kalmamakta, sâlikin mürşid-i kâmilin rehberliğinde gireceği seyr ü sülûk ile dünyevî meşguliyetlerden arınarak yoğun bir çaba neticesinde kalbe gelen

ilâhî tecelliler ile elde edebileceği bir hal olarak tarif edilmektedir. Tasavvufî tecrübe sonunda bu mertebeye erişen kişi Allah'ın dışında hiçbir varlığı göremez hale gelmekte ve bütün varlığı ile O'nda kaybolmaktadır.

## Kaynakça / References / المصادر

- Affî, Ebu'l-Ala. *Tasavvuf, İslam'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün. Risale Yayınları, 1996.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebussuûd". *DİA*. 10/365. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akın, Murat. "Roger Garaudy'nin Tevhid Yorumu". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018), 223-244.
- Ali b. Bâlî. *el-İkdü'l-manzûm fi zikri efâdili'r-Rûm (eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye'nin devamında)*. Beyrut: Dâr-u Kitâbi'l-Arabî, 1975.
- Aliyyü'l Kârî. *İmam Âzam Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Altıntaş, Ramazan. "İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 111-121.
- Aşkar, Mustafa. *İskilipli Şeyh Muhyiddîn Yavsî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Vera Yayınları, 1996.
- Aşkar, Mustafa. *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Atâî, Nev'izâde Atâullah. *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-şekâik (Zeyl-i Şakâik)*. ed. Abdullah Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Ateş, Süleyman. "Kutub". *DİA*. 26/498. TDV Yayınları, 2002.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadikatü'l cevâmî*. Matbaa-i Âmire, 1281.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lügatı Misalli Büyük Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı İktisadî İşletmesi, 2010.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn*. İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1955.
- Baysun, M. Cavid. "Ebussuûd". *İslam Ansiklopedisi*. 92. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. el-. *Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul, 1972.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih - Şahin, Kamil. "Şeyh Yavsî". *DİA*. 39/75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çelik, Ahmet. "Kur'an'da Tevhid'e Delalet Eden Semantik Alanlar". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001).

- Doğan, Lütfi. "Tevhid ve İnsanı Tevhide Götüren Yol". *Diyanet İlmî Dergi* V/6 (1966), 140-143.
- Düzgün, Şaban. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2009), 0-22. <https://doi.org/10.18317/kader.19453>
- Ebussuud. *İcâzetnâme*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi: 3197.
- el-Hâfız Recep el-Bursî. *Meşâriğu envâri'l-yakîn fî esrâr-i emûri'l-mü'minîn*. Beyrut: Müessesetü'l-â'lemiyyi li'l-matbûât, ts.
- el-Leknevî, Muhammed Abdülhayy. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. ed. Bedredîn Ebû Ferâs En-Na'sânî. Mısır, 1324.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. ed. Ahmet Cevdet. Dersâadet, İkdâm Matbası., ts.
- Hariîrîzâde. *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*. Süleymaniye Kütüphanesi: No: 431, 223a-225a.
- Hoca Sâdeddîn Efendi. *Tâcü't-tevârîh*. ed. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllabî. *Keşfu'l-mahcûb*. çev. Mahmud Ahmed Madi Ebu'l-Azaim. Kahire: Mektebetü es-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2007.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. ed. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1119.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahya. Suriye: el-Mektebü'l-Arabiyye, 1985.
- İsfêhânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Daru'l-marife, ts.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Mu'cemü istilâhâtî's-sûfiyye*. Kahire: Daru'l-enâr, 1992.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Ragıp Paşa Ktp., nr. 1041.
- Kestek, İbrahim. *Yavsü Muhammed Muhiddinî İ'madî*. Ankara, 1973.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. ed. Abbulhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif. Kahire: Matâbü Müessesetü Daru's Şa'b, 1989.
- Lâmiî Çelebî, Mahmûd b. Osmân. *Futûhu'l-müşâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-mücâhidîn (Terceme-i Nefahâtü'l-Üns)*, 1289.
- Mecdî, Mehmed. *Hadâiku's-Şekâik (Tercüme-i Şekâik)*, ed. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Dâru'd-da've, 2004.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi'l Kütübü'l-Arabîyye, 1991.



- Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin Efendi. *Mecellet'ün-nisâb (Tıpkıbasım)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Nişancı, Mehmed Paşa. *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*. İstanbul: Tab'hâne-i Âmira, 1279.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *DİA*. 41/19. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Peçuylu İbrâhim Efendi. *Tarih-i Peçevî*, ts.
- Revnaoğlu Arşivi. *Süleymâniye Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü*.
- Sinanoğlu, Mustafa. *el-Mevâkıf*. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. ed. Nuri Akbayar - Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şahin, Kamil. "Habib Karamânî". *DİA*. 14/371, 372. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûsü'l-a'lâm*. İstanbul: Meârif Nezâret-i Celilesi, Mihran Matbaası., 1894.
- Taşköprizâde, Ahmed Isâmuddîn. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Tecrîdü'l-î'tikâd". *DİA*. 40/250, 251. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İsam Yayınları, 2009.
- Türker, Ömer. "Telâzum". *DİA*. 40: 394. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman. "Ahadiyyet". *DİA*. 1/484. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Ân-ı Dâim". *DİA*. 3/101. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Mücâhede". *DİA*. 31/440. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Tevhid". *DİA*. 41/21, 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefine-i Evliyâ*. ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü. "571 numaralı Vakfiye Defteri", 977.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü. "633 numaralı Vakfiye Defteri", 973.
- VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü. "747 numaralı Vakfiye Defteri", 888.
- Yavsî, Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî. *Esmâ-i ehlullâh*. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Sultan, 904, 30a, 31b.
- Yavsî, Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî. Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî Yavsî, *Hakikatü'l-hakâik fi şerh-i esrâri'd-dekâik*. İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Bölümü, 435, 1b-195a.
- Yavsî, Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî. *Vasiyetnâme*. Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 834/5, 49a-60b.

## Dr. Yusuf AY

Diyanet İşleri Başkanlığı  
Presidency of Religious Affairs  
Ankara, Türkiye  
yusuf.ay@diyanet.gov.tr  
ORCID: 0000-0001-7193-5725

# Hayvan Hakları Bağlamında İş'âr Uygulaması: Ebû Hanîfe'nin Rivâyetlere Yaklaşımı ve Görüş Ayrılıkları

The Practice of Ish'ar in the Context of  
Animal Rights: Abu Hanifa's Approach to  
Narrations and Difference Opinions

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 6 Eylül 2022 / 6 September 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Ekim 2022 / 18 October 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf | Citation

Ay, Yusuf. "Hayvan Hakları Bağlamında İş'âr Uygulaması: Ebû  
Hanîfe'nin Rivâyetlere Yaklaşımı ve Görüş Ayrılıkları".  
*Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 37-67.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisans altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

## Öz

Hayvanlar, insanoğlu gibi yeryüzündeki ekosistemin olmazsa olmaz bir parçasıdır. İslâm, hayvanların korunması hakkında bazı temel prensipler koymuş ve bu kurallara uyulmasını emretmiştir. Günümüzde de hayvan hakları, birçok ülkenin yasal düzenlemeler yapmasını gerektirmiş önemli bir konudur. İslâm tarihinde hayvanlarla ilgili birtakım uygulamalar, İslâm âlimleri içerisinde de tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in, hayvanlara yönelik her türlü olumsuz davranıştan insanları sakındırmasına rağmen Kâbe'ye gönderilen hedy kurbanlarının belli olması için onlara iş'âr yapıldığı yönünde nakledilen bazı rivayetler farklı yorumlara yol açmıştır. Hayvanlara yapılan iş'ârın sünnetteki yerinin tespiti makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu iş'âr uygulamasına ait rivâyetler araştırılmış ve Ebû Hanîfe'nin bakış açısını tespit etmek için klasik kaynaklar taranmıştır. Ebû Hanîfe'nin sened itibarıyla sahîh olan meşhur rivâyetlere rağmen, iş'ârı müslu olarak görmesi ve onu mutlak olarak mekruh sayması ehl-i sünnet âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Makalede Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin analizi yapılmış ve hadis ilmi açısından iş'arla ilgili rivayetlerin konumu değerlendirilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Hayvan Hakları, Rivâyet, Sünnet, İş'âr.

## The Practice of *Ish'ar* in the Context of Animal Rights: Abu Hanifa's Approach to Narrations and Difference Opinions

### Abstract

Concerns about the animal rights are more prominent than they have ever been, and people's actions are questioned in this context. Islam has introduced several fundamental principles that command us to follow for the protection of animals are integral element of the ecosystem. Despite the Prophet Muhammad's (saw) command to avoid all kinds of ill-treatment against animals, some narrations regarding the practice of marking (*ish'ar*) the sacrificial animals (*hady*) to be sent to the Ka'bah in order to make them distinct have led to different interpretations. The main objective of this article is to examine the narrated hadiths for their certainty and implications and to determine whether the practice of *ish'ar* is based on *the sunnah*. This work elaborates on the narrations regarding the practice of *ish'ar* that are present in the key reference books on *hadith* and uses the first-period classical sources to establish

Abu Hanifa's perspective on the narrations. Some *ahl al-sunnah* scholars criticized Abu Hanifa for assuming *ish'ar* as cruelty (*muthlah*) and considering it makruh, in defiance of the *mashhur* narrations that are deemed authentic in terms of their chain of narrators. This article discusses the importance Islam places on animals and Abu Hanifa's perspective on the narrations regarding *ish'ar*, and the objections raised against it.

**Keywords:** Hadith, Animal Rights, Narration, Sunnah, Ish'ar.

## Giriş

Allah (c.c) evrenin sistemini belli bir ölçüyle yaratmış ve kurallar koymuştur.<sup>1</sup> Dünyayı kendisiyle paylaştığımız canlılar da yeryüzünde ekosistemin çok önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Bu açıdan hayvanların, insan hayatı ve doğanın bütünlüğü için özel bir konumu olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Dünyadaki tüm canlıları belli amaç ve gaye doğrultusunda yaratan Allah, hayvanları da aynı şekilde bir gayeye matuf olarak var etmiştir. İnsanlar bu yaratılışın hikmetini bilsin veya bilmesin karada ve denizde yaşayan canlıların doğaya ve evrene çok büyük katkıları vardır.<sup>2</sup> Bu faydalara örnek olarak hayvanlardan elde edilen et, yumurta, yün, ipek, bal, süt, taşıma vb. zikredilebilir. Bununla birlikte karada yürüyen, havada uçmakta olan ve denizde yüzen hayvanlar tabiata ayrı estetik güzellik katmakta, birbirinden farklı görüntüleri ve eşsiz sesleriyle doğamıza muhteşem bir zerâfet sunmaktadır.<sup>3</sup>

---

1 el-Furkân, 25/2.

2 Yâsîn, 36/71-73.

3 Fethullah Yılmaz, "Ekolojik Denge Bağlamında Hz. Peygamber'in Sünneti İle Hayvan Hakları Evrensel Beyannâmesi'nin Karşılaştırılması", *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (2016), 15.

Dağların taşların yüklenmekten imtinâ ettiği emaneti üzerine alan insan, sadece kendi cinsine karşı değil aynı zamanda doğaya, evrene ve özellikle aynı dünyayı paylaştığı diğer canlılara karşı da erdemli olmak ve onların hukukuna sahip çıkmakla yükümlüdür. Hayvanların hakkını gözetme hususunda temel referans bizzat Kur'ân'ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Hayvanların haklarına riayet etmek dinî açıdan bir sorumluluk kesbettiği için “hukûkullah” kapsamında fıkıh literatüründe yer almıştır.<sup>4</sup> Araştırma konusu olarak ele aldığımız “iş'âr” kavramıyla ilgili rivâyetleri, temel hadis kaynaklarına müracaat ederek hayvan hakları açısından değerlendirmek günümüzdeki tartışmaların daha sağlıklı bir zeminde yapılmasına katkı sağlayacaktır. Çünkü iş'âr hakkında modern dönemde yapılan bir çalışma bulunmamaktadır.

İş'âr kelimesi etimolojik olarak *bildirmek* ve *alamet* gibi anlamlara gelirken, terim olarak hayvanın sırtından, hörgücünden çizerek kan akıtmak suretiyle işaretlenip kurban oluşunun belirtilmesi işlemine denilmektedir.<sup>5</sup> Özellikle hedy olarak ayrılan hayvanlarda iş'ar

4 Ülfet Görgülü, “İslam Hukukunda Hayvan Hakları ve Hayvanlara Karşı Sorumluluklarımız”, *Hayvan Etiği Çalıştayı*, ed. M. İhsan Karaman vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 67.

5 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Bejrût: Dâru Sadr, 1414), 4/413; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs* (Dâru'l-Hâdiye, ts.), 12/190; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Bejrût: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 1407), 2/699; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsmâmeddîn es-Sebâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413), 5/117; Ebü'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu câmi'i't-Tirmizî* (Bejrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/554.

uygulaması önemli bir unsurdu.<sup>6</sup> Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) bir çok âlimin aksine bir tutum sergileyerek iş'âr uygulamasına müslle olduğu gerekçesiyle karşı çıkması bu konuyu dikkat çekici hale getirmektedir.<sup>7</sup> Çünkü ona göre Hz. Peygamber müslle olarak da bilinen bu işlemden insanları menetmiştir.<sup>8</sup> Müslle, canlı bir şekilde bir hayvanın organlarını keserek onu çirkinleştirmek ya da katledilen bir şahsın aynı şekilde kulaklarını, burnunu ve diğer uzuvlarını keserek koparmak anlamlarına gelmektedir.<sup>9</sup>

- 6 Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed er-Râzî - Mahmûd Muhammed Tanâhî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399), 2/479; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 5/117; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/554; Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Dâru'l-Felâh, 1437), 11/298.
- 7 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), 2/162; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Merginânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf (Beyrût - Lübnân: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/154.
- 8 Hz. Peygamber'in ifadeleri için bkz. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî (Mısır: Şeriketü Mektebe, 1395), "Et'ime", 4 (No: 1480); Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 2/57 (No: 1276); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût - Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 9/411 (No: 18924); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Zebâih", 10 (No: 3185); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 4/257 (No: 19860).
- 9 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Mâ'rife, 1379), 3/163; Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi sahihi'l-Buhârî* (Beyrût - Lübnân: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8/86; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 7/235.

Bu çalışmada İslâm'ın hayvanlara bakışı incelendikten sonra “İş'âr” kavramı bağlamında Ebû Hanîfe'nin bu husustaki rivâyetlere yaklaşım tarzı ve ona yöneltilen itirazlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 1. İslâm'da Hayvanlara Verilen Değer

Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlünden sonra insanlar, yeni bir toplum profili ve yeni bir evren anlayışı benimsedi. Bu inanç ekseninde Allah, yalnızca insanoğlunun ve Müslümanların değil, yeryüzünde canlı-cansız bütün varlıkların yegâne yaratıcısıdır. Bu husus âyetlerde şöyle belirtilmektedir. “Allah, her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üzerinde yürümekte, kimi iki ayağı üzerinde yürümekte, kimi de dört (ayağı) üzerinde yürümektedir. Allah, dilediğini yaratır. Hiç şüphesiz Allah, her şeye güç yetirendir.”<sup>10</sup> “O inkâr eden kimseler görmüyorlar mı ki, (başlangıçta) göklerle yer, birbiriyle bitişik iken, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık. Yine de onlar inanmayacaklar mı?”<sup>11</sup> Ayrıca farklı âyetlerde bu canlıların yaratılmalarının ilahi kudretin bir göstergesi olduğu, canlıların yaratılışta eşit oldukları, Allah'ın tüm canlılara karşı merhametli olduğu<sup>12</sup> ve tüm canlıların rızkının Allah tarafından verildiği beyan edilmektedir.<sup>13</sup> Hz. Peygamber'in hayvanlara yaklaşımı ve bu husustaki emir ve tavsiyeleri son derece önemlidir. Zira o, alemler için bir rahmet kaynağı olup<sup>14</sup> yaşamı; insanlara, hayvanlara ve diğer canlılara karşı davranışı dahil her yönü ile güzel

10 Nûr 24/45.

11 el-Enbiyâ 21/30.

12 el-A'râf 7/149, 151, en-Nahl 16/47, eş-Şuarâ 26/9, Yûsuf 12/92.

13 Hûd 11/6, el-Ankebût 29/60.

14 el-Enbiyâ 21/107.

bir örnektir.<sup>15</sup> İslâm bu örneklik ekseninde dünyaya yeni bir ontolojik yaklaşım sunmuştur. Bu varoluş algısındaki sıralamada insan, bütün canlılar arasında Allah'ın kendisini muhâtap alması<sup>16</sup>, yeryüzünde şerefli kılındığının belirtilmesi<sup>17</sup>, ona meleklerin secde etmesi<sup>18</sup>, inanlara eşsiz nimetler vaad edilmesi<sup>19</sup> ve yaratılışının güzel olması<sup>20</sup> yönüyle diğer canlı varlıklardan ayrılmaktadır.

Diğer canlılara gelince insanlığın hizmetine sunulmakla birlikte onların korunması, beslenmesi, nesillerinin muhafazası gibi konularda insanlara sorumluluk yüklenmiş ve Nebî'nin (s.a.v.) “yerdakilere merhamet gösterin ki göktekiler de size merhamet etsinler”<sup>21</sup> hadisinde olduğu gibi onlara karşı şefkatli ve merhametli olunması emredilmiştir. Bundan dolayı bazı tefsirlerde insandan sonra en değerli varlığın hayvan olduğuna özellikle dikkat çekilmiştir.<sup>22</sup> Netice olarak insanoğlunun, hizmetine sunulan bu varlıklara karşı son derece hassas olması, vefalı davranması, sevgi ve

15 el-Ahzâb 33/21. “Andolsun, içinizden Allah’a ve âhirete kavuşmaya umut bağlayanlar, Allah’ı çok fazla zikredenler için şüphesiz Allah’ın elçisinde size güzel bir örnek vardır.”

16 el-A’râf 7/172.

17 el-İsrâ 17/70.

18 el-A’râf 7/11, el-İsrâ 17/61.

19 el-İsrâ 17/9.

20 et-Teğâbün 64/3; et-Tîn 95/4.

21 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Müessesetü’r-Risâle, 1421), 11/33 (No: 6494); Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Meciyüddîn Abdülhamîd (Beyrût: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Edeb”, 65 (No: 4941).

22 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-Arabî, 1420), 19/174.



merhameti eksik etmemesi esasen dini bir vecibe olmakla birlikte insânî ve ahlâki bir gereklilik olarak da karşımıza çıkmaktadır.

### 1.1. Kur'ân'ı Kerîm'de Hayvanlara Verilen Değer

Kur'ân'da hayvanların zikredilmesinin hikmeti olarak; insanların onların ürünlerinden istifâde etmesi<sup>23</sup>, savaşta ve ticarete binek olarak kullanmaları<sup>24</sup>, maddî değerlerinden dolayı bir ziyet olmaları<sup>25</sup>, bu canlıların mucizelere konu olmaları<sup>26</sup>, onlar üzerinden insanlara mesaj verilmesi<sup>27</sup>, teşbih amacıyla bahsedilmeleri<sup>28</sup>, bazılarının kurban<sup>29</sup> ve zekâta tâbî olmaları<sup>30</sup> gibi hususiyetler zikredilebilir.<sup>31</sup> Kur'ân'da gösterilen bu hassasiyet, hayvanlara verilen değer in açık işaretlerindedir. Hayvanlarla ilgili örnek olarak zikredilen âyetlerden anlaşılan, onların da yeryüzünde insanoğlu gibi barınma<sup>32</sup>, üreme<sup>33</sup> ve kendi doğal ortamlarında hayat haklarının<sup>34</sup> bulunmasıdır. Kur'ân'ı Kerîm, mucize olarak Semûd kavmine gönderilen devenin hakkı gözetilmediği için Semûd kavminin helak

23 en-Nahl 16/66, 68, 69; el-Mü'min 40/79.

24 en-Nahl 16/7, 8; el-Mü'min 40/79.

25 en-Nahl 16/ 5, 8; Âl-i İmran 3/14.

26 el-A'râf 7/107; eş-Şuarâ 26/32; el-Bakara 2/259; es-Sâffât 37/142; eş-Şuarâ 26/155.

27 el-Hac 22/18; Lokman 31/19; el-Cuma 62/5; el-Mâide 5/60.

28 el-Müddessir 74/50, 51.

29 el-Hac 22/34; el-Hac 22/37.

30 et-Tevbe 9/103.

31 Detaylı bilgi için bk. Abdürrahim Ekinci, "Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri", *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/2 (2021), 113-130; Adil Bor, *Kur'ân'a Göre Hayvan Hakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007).127-129.

32 en- Nahl 16/68.

33 Nûr 24/45; Hûd 11/40; el-Bakara, 2/205.

34 el-En'âm, 6/151.

edildiğini bildirmektedir.<sup>35</sup> Deve ile olan imtihanı kaybettikleri için böyle bir cezaya maruz kalmışlardır. Bu olayın bağlamı farklı olsa da hayvan haklarına verilen öneme de işaret etmektedir. Zira söz konusu kıssada deve bir imtihan vesilesi olarak zikredilmiş olup meselenin odağında Semud Kavminin imanı sorgulanmaktadır. Bununla birlikte bu vakanın, herhangi bir maslahat olmaksızın lüzumsuz yere bir hayvanı öldüren insanların öldüren insanların cezalandırılabilirlerine delil sayılmasına engel bir durum da yoktur.<sup>36</sup>

Kur'ân'ı Kerîm'de cahiliyedeki bazı adetler eleştirilmiş dolaylı olarak canlı hayvanların uzuvlarının kesilmesi kınanmıştır.<sup>37</sup> Kur'ân'da bu hususa şöyle dikkat çekilmiştir: “Allah şeytani lânetlemiştir. O da: Kullarımdan belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler. Allah'ı bırakıp da şeytani dost edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur.”<sup>38</sup> Bu âyetlerin, İslâm'dan önce Arapların kutsal sayılan bazı hayvanlar<sup>39</sup> hakkındaki olumsuz tasarruflarını düzeltmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.

Kur'ân insanla hayvanların ilişkisine ayrı bir yer vermiş insanoğlunun kendi varlığını devam ettirebilmesi için onlara duyduğu

35 el- A'râf 7/77-78.

36 Altan Armutak, “İslâm Dini Kutsal Kitabında Hayvan Hakları”, *İstanbul Üniv. Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 62; Kadir Demirci, “İslam'da Hayvan Hakları”, *International Social Sciences Studies Journal* 5/43 (2019), 4797.

37 el-Mâide 5/103.

38 en-Nisâ 4/118-119.

39 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 1420), 11/126; el-Mâide 5/103.

ihtiyaca sıklıkla işaret etmiştir. Ancak âyetlerde<sup>40</sup> insanın doğada bulunan hayvanlar vesilesiyle tefekkür etmeye ve ibret almaya teşvik edilmesi hayvanların sadece insanın fiziksel ihtiyaçları için yaratılmadığını da göstermektedir.<sup>41</sup> Birçok alanda kendisinden faydalanılan hayvanlar, insanlar için bir şükür vesilesi ve hayatı güzelleştiren bir unsurdur.<sup>42</sup>

### 1.2. Hz. Peygamber'in Sünnetinde Hayvanlara Yaklaşım

Hayvanların hakları hususunda İslâm'ın genel perspektifini Hz. Peygamber'in sözlerinde ve uygulamalarında detaylı bir şekilde görmek mümkündür. O hayvanlara karşı hassas olmuş, onlara karşı her zaman sevgi ve merhametle yaklaşmış ve onlara merhametle davranılmasını istemiştir.<sup>43</sup> Hz. Peygamber bindiği hayvanlara değer vermiş, onlarla ilgilenmiş, onlara şefkat göstermiş, hatta isim bile koymuştur.<sup>44</sup> Hz. Peygamber küçüklüğünden itibaren hayvanlarla sürekli iç içe olmuş; koyun çobanlığı yapmış,<sup>45</sup> bazen süt sağmış,<sup>46</sup> kimi zamanda hayvanların bakım ve temizliğini bizzat kendisi yapmıştır.

40 en- Nahl 16/66, 79.

41 Huriye Martı, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 130.

42 Görgülü, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*, 69.

43 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/33 (No: 6494); Ebû Dâvûd, "Edeb", 66 (No: 4941); Tirmizî, "Birr" 16, (No: 1924).

44 Müslim, "İmân", 10 (No: 30).; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 53 (No: 2559).

45 Müslim, "Eşribe", 29 (No: 2050); Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 28 (No: 3406); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/380 (No: 14497).

46 İbn Mâce, "Tahâret", 68 (No: 501).

Atlara karşı aşırı bir sempati beslemiş ve yetiştirilmelerini teşvik etmiştir.<sup>47</sup>

Hz. Peygamber, bu canlıların varlığını Allah'ın rahmetine bir vesile bilmiş,<sup>48</sup> onların yaşama, üreme, nesillerinin korunması, yeme-içme ve barınma gibi temel haklarına riayet edilmesini emretmiş, yaratılış amaçları doğrultusunda kullanılmalarına ayrıca dikkat çekmiştir. Yük hayvanlarının üzerine haddinden fazla yük yüklemeyi<sup>49</sup> ve onları tehlikeye sokacak şekildeki uzun tasma takmayı yasaklamış,<sup>50</sup> muhabbet etmek için sırtlarında uzun süre oturmaktan men etmiştir.<sup>51</sup> O'nun nasihatleri üzerine mola esnasında ilk önce hayvanların ihtiyaçları giderilmiş ve dinlenmeleri sağlanmıştır.<sup>52</sup> Mücbir bir neden ya da etlerinden faydalanma gibi bir maslahat yokken zararsız canlıların öldürülmesini yasaklayarak evrenin ve doğanın dengesinin bozulmasını önlemeye çalışmış, hayvanlara yapılan her türlü zulme ve işkenceye karşı çıkararak merhametle muameleyi Müslümanların arasına yerleştirmeye çalışmış, hayvanlara kötü davrananları uyarmıştır.<sup>53</sup>

İslâm'ın hayvanlara verdiği değer çağlar üstüdür. Hayvanlara sevgi göstermenin ve merhamet etmenin, kişinin Cennete veya

47 Mâlik, *el-Muvatta*, 2/467 (No: 44); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/232 (No: 4616); Buhârî, "Cihâd", 43 (No: 2849), "Farzu'l-humus", 7 (No: 3119); Dârimî, "Cihâd", 34 (No: 2471).

48 İbn Mâce, "Fiten", 22 (No: 4019); Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 4/582.

49 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 47 (No: 2548, 2549); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/273.

50 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/210 (No: 21887); Buhârî, "Cihâd", 138 (No: 3005); Müslim, "Libâs", 28 (No: 2115); Ebû Dâvûd, "Cihâd", 49 (No: 2552).

51 Ebû Dâvûd, "Cihâd", 61 (No: 2567); Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 13/424 (No: 10572).

52 Ebû Dâvûd, "Cihâd, 48".(No: 2551).

53 Yılmaz, "Ekolojik Denge Bağlamında Hz. Peygamber'in Sünneti İle Hayvan Hakları Evrensel Beyannâmesi'nin Karşılaştırılması", 15.

Cehenneme gitmesine vesile olabileceği belirtilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in hadislerinde, susuzluktan yorgun ve bitkin düşmüş bir köpeğe su vermek üzere kuyuya inip onun için su çıkararak içiren günahkâr bir kişi bundan dolayı Allah'ın affı ve Cenneti ile müjdelenmiştir.<sup>54</sup> Hz. Peygamber'e "Hayvanlara yapılan iyilikten sevap alınıp alınamayacağı sorulduğunda, "Her yaş ciğer sahibi olan canlıya yapılan iyilikten dolayı mutlaka bir ecir vardır" buyurmuştur.<sup>55</sup> Başka bir rivayette ise bir kediyi evde hapsederek aç-susuz bıraktığı ve kedinin ölümüne sebebiyet verdiği için bir kadının bu davranışından dolayı azaba uğradığı nakledilmektedir.<sup>56</sup> O, bir defasında da yüzü ateşle damgalanan bir eşek gördüğü zaman onu bu duruma getirenleri kınamış ve "Hayvanların yüzlerine (ateşle) damga vuran ve onların yüzüne vurarak döven kişilere benim lanet ettiğimin haberi size gelmedi mi?" diyerek onlara işkenceyi kesin bir şekilde yasaklamıştır.<sup>57</sup> Ancak İslâm'da insan hariç, belli şartlarda diğer varlıkların yüzlerinin dışındaki vücutlarının başka yerlerini damgalamak caiz görülmüş ve bu hususun hayvan haklarına aykırı olmadığı düşünülmüştür.<sup>58</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber herhangi bir

54 Buhârî, "Vudû", 33; Müslim, "Selâm", 41.

55 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/461 (No: 8874); Buhârî, "Müsâkât" (No:); Müslim, "Selâm", 41 (No: 2244); Ebû Dâvûd, "Cihâd", 47 (No: 2550).

56 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/284.; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/290.; Buhârî, "Müsâkât", 10.; Müslim, "Selâm", 40 (No:2242).

57 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 71/22 (No: 14164); Müslim, "Libâs", 29 (No: 2116); Tirmizî, "Cihâd", 30 (No: 1710); Ebû Dâvûd, "Cihâd", 58 (No: 2564).

58 Bor, *Kur'an'a Göre Hayvan Hakları*, 118. Hz. Peygamber'in de koyunları kulaklarından damgaladığı rivâyet edilir. Hatta zekât ve cizye malları özellikle damgalanmıştır. Burada hayvanları bir diğerinden ayırma, kolayca tanınmaları, sadaka olarak verenin o hayvanı tekrar geri satın almaması gibi faydaya hâiz durumlar bulunmaktadır. Bu uygulama günümüz modern dünyasında hala

hayvanı bir yere kapatarak veya onu bağlayarak silahla vurmaktan da nehyetmiştir.<sup>59</sup> Hayvanlara kötü davranılmasını ve eziyet edilmesini kesinlikle yasaklayan Hz. Peygamber daha ileri seviyede işkence olarak adlandırılabilir fiiller hususunda çok ağır söylemlerde bulunmuş, bu tür uygulamalardan şiddetle uzak durulmasını istemiştir. İslâm'dan önce cahiliye devrinde bazı hayvanlar canlı olduğu halde onların hörgücü ve kuyrukları kesilip yenilirdi. Hz. Peygamber bu uygulamayı onaylamamış ve hayvanlardan kesilen parçaların leş hükmünde olduğunu söylemiştir.<sup>60</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in de sünnetinde hayvanların hakları konusunda insanlara güçlü bir uyarı olduğu görülmektedir.

## 2. İş'âr Hakkındaki Rivâyetler ve Ebû Hanîfe'nin Rivâyetlere Yaklaşımı

İş'âr Allah'a yakınlaşmak amacıyla Kâbe'ye hediye edilen sığır, deve, davar, koyun ve keçi gibi dinen kurban edilmeleri caiz olan hayvanlara belirlemek amacıyla hayvanın vücudunda kesik oluşturularak yapılan işaretlemelere verilen isimdir.<sup>61</sup> Hayvanların özellikle haram ayların dışında Kâbe'ye gönderilmesi esnasında onların can güvenliğini korumak için boyunlarına kılâde/taklîd ve iş'âr ismi verilen işaretleme yapılırdı. Kılâde hedy için satın almak

---

süre gelen bir usuldür. Detaylı bilgi için bk. Bor, *Kur'ân'a Göre Hayvan Hakları*, 117-118; Keskin, "Hayvan Hakları Bağlamında Model İnsan Olarak Hz. Peygamber", 1/344.

59 Müslim, *Sayd*, 12, (No: 1956); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/204 (No: 12161); Buhârî, "Zebâih", 25 (No: 5513); İbn Mâce, "Zebâih", 10 (N: 3186).

60 Tirmizî, "Et'ime", 4 (No: 1480); İbn Mâce, "Zebâih", 10 (No: 3185).

61 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hdy", 15/358; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "hdy", 40/290; Detaylı bilgi için bk. Salim Öğüt, "Hedy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).17/156.

veya ayrılmak suretiyle belirlenen bir hayvanın kurbanlık olduğunu göstermek için boynuna örülmüş ip, nal vb. şeylerin asılmasıdır. Kılâde de hayvanlara zarar vermeksizin işaretleme yapılırken iş'arda hayvanın bedenine kesik atılır. Kılâde ve iş'ar ile Allah'a kurban olarak belirlenen hayvanların hırsızlıktan korunması ve ihtiyaç sahiplerinin o işaretlemeler üzere kesim sırasında hazır bulunarak hisselerine düşeni almaları sağlanmaktaydı. Kur'ân, işaretlemenin güvenlik amaçlı yapıldığını ifade etmektedir.<sup>62</sup>

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in iş'âr yaptığına dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin detaylı bir şekilde isnad ve metin yönünden değerlendirilmesi gerekmektedir.

## 2.1. İş'âr Uygulaması Hakkındaki Rivâyetler

Öncelikle belirtelim ki Hz. Peygamber'in iş'âr yapılmasını emrettiği ya da tavsiye ettiği yönünde sözlü bir ifadesi kaynaklarımızda yer almamaktadır. Fakat Allah Rasûlünün iş'âr yaptığıı bildiren bazı rivayetler söz konusu olup bunlar dört ayrı sahabîden nakledilmektedir.

- 1- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ جَمِيعًا عَنِ ابْنِ أَبِي عَدِيٍّ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي حَسَّانَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ ثُمَّ دَعَا بِنَاقَتِهِ فَأَشْعَرَهَا فِي صَفْحَةٍ سَنَامِهَا الْأَيْمَنِ وَسَلَّتِ الدَّمَ وَقَلَدَهَا نَعْلَيْنِ ثُمَّ رَكِبَ رَاحِلَتَهُ فَلَمَّا اسْتَوَتْ بِهِ عَلَى الْبَيْدَاءِ أَهَلَ بِالْحَجِّ

1- Abdullah b. Abbâs'ın (öl. 68/687) şöyle dediği nakledilmiştir: “Hz. Peygamber öğle namazını Zülhuleyfe’de kıldı. Sonra devesinin (getirilmesini) istedi. Onu, hörgücünün sağ tarafından kesici bir şeyle keserek (çizerek) kanı akıtıp (işaretledi) nişanladı. (Sonra) devenin boynuna iki nalın taktı. Daha

62 el-Mâide 5/2, 97.

sonra bineğine (devesine) bindi. Deve, Hz. Peygamber'i, Beydâ mevkisine doğru çıkarınca, o hacca niyetlenip telbiye getirdi.”<sup>63</sup>

2 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنِ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ عَنِ الْمَسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ وَمَرْوَانَ قَالَا خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَّةِ مِنَ الْمَدِينَةِ فِي بَضْعِ عَشْرَةِ مِائَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ حَتَّى إِذَا كَانُوا بِبَيْدِ الْخَلِيفَةِ قَلَّدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْهَدْيَ، وَأَشْعَرَ وَأَحْرَمَ بِالْغَمْرَةِ

2- Misver b. Mahreme (öl. 64/683) ve Mervân b. el-Hakem'den (öl. 65/685) şöyle dedikleri rivâyet edilmiştir: “Hz. Peygamber, Hudeybiye anlaşması yılında ashâbından bazılarıyla (110 civarında) Zülhuleyfe'ye geldiğinde kurbanlığın (hedyin) boynuna gerdanlık taktı (taklîd) etti. Daha sonra onu işaretledi (iş'âr yaptı) ve ihrama girdi.”<sup>64</sup>

3 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا أَفْلَحُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ فَتَلَّتْ 3 قَلَابِدَ هَدْيِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَشْعَرَهَا وَقَلَّدَهَا أَوْ قَلَّدَهَا ثُمَّ بَعَثَ بِهَا إِلَى الْبَيْتِ وَأَقَامَ بِالْمَدِينَةِ فَمَا حَرَّمَ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَانَ لَهُ حِلٌّ

3- Hz. Âişe'den (öl. 58/677) şu şekilde dediği rivâyet edilmiştir: “Allah Rasûlünün kurbanlıklarının kalâidlerini (takılarını) elimle (eğirdim) yaptım. Sonra Hz. Peygamber onları iş'âr yaptı ve taklîd etti. Daha sonra onları

63 Müslim, “Hacc”, 32 (No: 1243); Tayâlisî, *el-Müsne'd*, 4/413 (No: 2819); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 4/146 (No: 2296); Dârimî, “Menâsik”, 68 (No: 1953); İbn Mâce, “Menâsik”, 96 (No: 3097); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 14 (No: 1752, 1753); Tirmizî, “Hacc”, 67 (No: 906); Nesâî, “Menâsikü'l-Hacc”, 63 (No: 2773); Nesâî, “Menâsikü'l-Hacc”, 64 (No: 2774); Nesâî, “Menâsikü'l-Hacc”, 67 (No: 2782); Nesâî, “Menâsikü'l-Hacc”, 70 (No: 2791); İbn Hibbân, *el-Müsne'dü's-sahih*, 9/312 (No: 4000), 9/313 (No: 4001), 9/314 (No: 4002).

64 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 31/243 (No: 18928); Buhârî, “Hacc”, 107 (No: 1694), “Hacc”, 109, “Megâzî”, 37 (No: 4157, 4178); Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 14 (No: 1754), “Cihâd”, 168 (No: 2765); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/6 (H.no: 8528); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/176 (No: 13203); Nesâî, “Menâsikü'l-Hacc”, 62 (No: 2771).



*babamla Kâbe'ye gönderdi. Hedy kurbanı kesilinceye kadar Allah'ın helal kıldığı hiçbir şey Hz. Peygamber'e haram olmadı.*"<sup>65</sup>

4 - أَخْبَرَنَا مُجَاهِدُ بْنُ مُوسَى عَنْ هُشَيْمٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي حَسَّانَ الْأَعْرَجِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْعَرَ بَدَنَهُ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ وَسَلَّتِ الدَّمَّ عَنْهَا وَأَشْعَرَهَا

4- Abdullah b. Abbâs'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Hz. Peygamber bedenelerini (kurbanlıklarını) sağ tarafından iş'âr yaptı. (Sonra) ondaki kanı sildi ve onları işaretledi."<sup>66</sup>

5 - أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ: أَنْبَأَنَا وَكَيْعٌ قَالَ حَدَّثَنِي أَفْلَحُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْعَرَ بَدَنَهُ

5- Hz. Âişe şöyle demiştir: "(O) Hz. Peygamber iş'âr yaptı"<sup>67</sup>

6 - أَبُو بَكْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا أَرْسَلَتْ إِلَيْهَا تُشْعِرُ يَغْنِي الْبَدَنَةَ فَقَالَتْ إِنَّ شَيْئًا إِنَّمَا تُشْعِرُ لِتَعْلَمَ أَنَّهَا بَدَنَةٌ

6- Hz. Âişe'den şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Bedeneler, bedene (kurbanlık) olduklarının bilinmesi için iş'âr yapılır."<sup>68</sup>

Bütün bu rivâyetlerde, Hz. Peygamber'in hedy olarak gönderdiği kurbanlık hayvanlarına veya Hz. Ebubekir ile yolladıklarına iş'âr yaptığı ifade edilmektedir. Bu rivayetlerde genel olarak iş'ârın hem kolye tarzı takıları hem de kanatarak işaretlemeyi içine alacak şekilde mutlak anlamda kullanıldığı görülmektedir. Fakat İbn Abbâs rivayetlerine göre yapılan iş'âr, kurbanlık hayvanların hörgüçlerinin

65 Buhârî, "Hacc", 109 (No: 1699); Müslim, "Hacc", 64 (No: 1321); Ebû Dâvûd, "Menâsik", 16 (No: 1757); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/382 (No: 10188).

66 Nesâî, "Menâsikü'l-Hacc", 63 (No: 2773); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/353 (No: 1855).

67 Nesâî, "Menâsikü'l-Hacc", 62 (No: 2772).

68 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/380 (No: 10177); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/176 (No: 13206).

sağ taraflarının hafiften kanatmak suretiyle onlara işaret konulması şeklinde gerçekleşmiştir. Ayrıca sahabeden Abdullah b. Ömer'in de Medine'den bir hedy kurbanı gönderdiği, hayvanın hörgücünün sağ tarafını bıçakla çizdiği ve kanını akıtmak suretiyle iş'âr yaptığı kaynaklarda yer almaktadır.<sup>69</sup>

İş'ârın uygulandığına dair rivâyetler birçok kaynakta yer almakta ve rivâyetlerin isnad açısından sıhhat durumlarıyla ilgili bir tartışma bulunmamakta, nakledilen rivayetlerin meşhur olduğu belirtilerek sahih oldukları klasik hadis kaynaklarında ifade edilmektedir.<sup>70</sup> Diğer taraftan Hz. Peygamber'in risâletten sonra kılâde uygulamasını terk ettiğine dair bir rivayet de söz konusudur.<sup>71</sup> Fakat İbn Cüreyc'den maktû' olarak nakledilen bu rivâyet, meşhur hadislere muhâlif bilgiler içermektedir. Bundan dolayı da dikkate alınmadığı görülmektedir.

Bâlâda yer alan rivayetlerin delaletlerine dair ise farklı yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. Tartışmaların daha ziyade iş'ârın uygulama şekli üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda biz de rivayetlerin yorumlanmasında ortaya çıkan farklı bakış açılarını tetkik edip meselenin vuzuha kavuşmasına çalışacağız.

69 Buhârî, "Hacc", 109.

70 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 8/228; Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed Handâvî (Mekke-Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417), 6/2001.; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/555.

71 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrût: Dâru'l-Endülüs, ts.), 1/284. "Hz. Peygamber, İslâm geldiği zaman kalâidi terk etti."

## 2.2. Ebû Hanîfe'nin Rivâyetlere Yaklaşımı ve O'na Yöneltilen İtirazlar

Pratikte bazı görüş ayrılıkları olsa da sünnetle sabit olduğu gerekçesiyle çoğunluk ulemâ tarafından kurbanlıkların iş'ârı kabul edilmiş, hatta bu uygulama sünnet olarak benimsenmiştir.<sup>72</sup> Bu görüşü benimseyenler arasında Abdullah b. Ömer'in (öl. 73/692) yanı sıra babası Hz. Ömer'in (öl. 23/643) de olduğu; tâbiûndan Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Kâsım b. Muhammed (öl. 107/725 [?]), Sâlim b. Abdillâh (öl. 106/725) ve Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732) gibi kimseler ile İmam Mâlik (öl. 179/795), İmam Şâfiî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm (öl. 238/853) ve Ebû Sevr (öl. 240/854) gibi âlimlerin de yer aldığı görülmektedir.<sup>73</sup>

Hangi tür hayvanlara, ne yönden iş'âr yapılacağı hususu da âlimler arasında tartışmalıdır.<sup>74</sup> İş'ârın hedy kurbanı için bir zorunluluk olup olmadığı hususu da ayrıca önem arz etmektedir. İbn Abbâs'tan gelen "İstersen hedyini iş'âr yaparsın istemezsen iş'âr

72 Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i*, 2/162.; Zürcânî, *Şerhu'l-Muvatta*, 4/2/489.; Tirmizî, "Hacc", 67.; İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, 4/387; İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, 4/382; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/352.

73 İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, 4/383; Tirmizî, "Hacc", 67.

74 Detaylı bilgi için bk. İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, 2/382; Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, 17/230. Fakîhler hörgücün sağına veya soluna iş'âr yapılabileceğini belirtmişlerdir. İbn Ömer ve İmam Mâlik, Muhammed ve Ebû Yusuf şayet sığırın hörgücü varsa iş'âr yapılabileceğini belirtirken, imam Şafii'ye göre hörgücü olsun veya olmasın sığır cinsi hayvanlara iş'âr yapılır. Said b. Cübeyr ise yapılamayacağını belirtir. Davara gelince zayıflığından dolayı böyle bir yaraya dayanamayacağı için iş'âr edilmez. Bu husus genel uygulamanın dışında görülmüştür. Bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 5/118. İmâm-ı Mâlik ve rey ehl-i koyun için taklîdi kabul etmemiştir. Ayrıca bk. Karabâğî, *Şerhu'l-Muhtâr*, 1/269.

yapmazsın”<sup>75</sup> sözü bu işlemin bir vücûbiyyet olmadığını göstermektedir. İş’ârın gerekliliği hususu da ayrıca tartışılan konulardan birisidir. Kaynaklarda iş’ârın nüsük olmadığı belirtilmekte<sup>76</sup> ve bu durumun iş’ârın terkini gerektirmediği, lakin ifâsının daha faziletli olduğu eserlerde belirtilmektedir.<sup>77</sup>

İş’ârın hem taklîdle (kolye vb. işaretlerle) hem de bıçakla hayvanın sırtının ya da hörgücünün çizilerek kanatılması anlamında kullanıldığını daha önce ifade etmiştik. İş’ârın Hz. Peygamber tarafından yapıldığını bildiren rivâyetler içerisinde ikinci anlamda kullanıldığına yalnızca İbn Abbâs tarikinde vurgu yapılması ama İbn Abbas’ın bunun bir zorunluluk olmadığını beyan etmesi fevkalade önem taşımaktadır. Yani râvi, rivâyetinin bir sünnet olmadığını açıklama ihtiyacı hissetmiş olup bunun Arap toplumunda bir gelenek olduğu için Hz. Peygamber tarafından da uygulandığına işaret etmiş olmaktadır.

Hanefilere gelince cumhur-i fukahadan farklı bir anlayış benimsemişlerdir. Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed (öl. 189/805), iş’ârı da taklîd gibi değerlendirerek meşrû görmüşler,<sup>78</sup> ancak iş’ârı bir nevi ilâm gibi düşünerek mekruh veya sünnet olarak değerlendirmemişler, sadece mubah olduğuna kail olmuşlardır.<sup>79</sup> Yine

75 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/177 (No: 13211).

76 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî İbnü’l-Mülakkın, *Şevâhidü’l-tavzih fi şerhi’l-Câmi’i’s-sahih* (Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 1429), 12/51.

77 İbn Battâl, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sahih*, 4/382.

78 Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî (Karaçi: İdâretü’l-Kur’ân ve’l-ulûmi’l-İslâmiyye, ts.), 2/492.

79 Kâsânî, *Bedâ’iu’s-sanâ’i*, 2/162; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 3/544; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 5/117; Muhammed Selman Çalışkan, “Kur’ân’ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 88.

onlara göre iş'âr, haccın özelliklerinden biri değildir ve insanlar onu müslüye benzediği için terk etmişlerdir.<sup>80</sup> Ayrıca Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, hayvanlara iş'âr yapılmadığı zaman hacca herhangi bir zarar vermeyeceğini dile getirmişlerdir.<sup>81</sup> Ancak bu durumun iş'ârın terkinin gerektirmediği ve ifâsının daha faziletli olduğu eserlerde belirtilmektedir.<sup>82</sup>

Tahâvî (öl. 321/933) de iş'âr ve terki hususunda Hz. Âişe ve İbn Abbâs'tan gelen haberlerin bu uygulamanın bir nüsük olmadığına delil teşkil ettiğini belirtir ama Hz. Peygamber'in uygulaması sebebiyle mekruh görülemeyeceğini de ilave etmektedir.<sup>83</sup> İş'âr uygulaması, özellikle Ebû Hanîfe'nin bu konuya yaklaşımı sebebiyle kaynaklarda ihtilafli konuların içinde yer almıştır. Hadisçi olsun fıkıhçı olsun bizatihi iş'ârın yapılmasına karşı çıkan yegâne âlimin Ebû Hanîfe olduğunu söyleyebiliriz. Hal böyle olunca ona karşı birtakım eleştiriler yöneltmiş, hatta sünneti bilmemekle dahi itham edilmiştir.<sup>84</sup>

### 2.2.1. Ebû Hanîfe'nin İş'ârı Müsle Gibi Değerlendirmesi ve O'na Yöneltilen İtirazlar

Ebû Hanîfe, hayvanın kanatılmak suretiyle hedy kurbanı oluşunun işaretlenmesini doğru bulmamış ve bunun müsle, yani

80 Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrût - Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414), 1/400.

81 Şeybânî, *el-Asl*, 2/492.

82 İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, 4/382.

83 İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 3/544.

84 İslâm âlimlerinin Sünnet tanımındaki görüş farklılıkları ve özellikle nasıl anlaşıldığı hususu gözden kaçırılmaması gereken bir konudur. Detaylı bilgi için bk. Hikmetullah Ertaş, "Sünnet Vahiy midir?", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 42 (2017), 231.

hayvana işkence olduğuna kail olmuştur.<sup>85</sup> Onun bu görüşü, İbn Ebî Leyla ile Ebû Yusuf arasındaki tartışmalara yansımış, İmam Şâfiî de hem sahih hadislere hem de cumhurun görüşüne aykırı addederek reddiye de bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin bu çıkışının, dönemin önemli tartışmaları arasına dahil olduğunu, İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye yaptığı reddiye içerisinde yer alması da göstermektedir.<sup>86</sup>

*Kütüb-i Sitte* hadisçileri arasında Ebû Hanîfe'nin görüşünü gündemine alıp ağır bir şekilde tenkit eden ise Tirmizî olmuştur. İbn Abbas'ın mezkûr rivayetini naklettikten sonra Müslim el-A'rac'ın sahabe ve Şâfiî gibi sonraki nesillerden de ehl-i ilmin iş'ârı sünnet olarak gördüklerine ve uygulamanın da bu yönde olduğuna dikkat çekmekte, değerlendirmesini Vekî' b. el-Cerrâh (öl. 197/812) üzerinden tamamlamaktadır. Tirmizî'nin anlatımına göre Vekî', söz konusu hadisi naklettikten sonra "Bu konuda ehl-i re'yin görüşlerine bakmayın, iş'âr kesinlikle sünnettir ve onların görüşü de bid'attir" demiş, mecliste bulunan bir re'y taraftarının "Rasûlullah iş'âr yapmış ama Ebû Hanîfe bunu müslle olarak değerlendirmiş, nitekim aynı görüş Neha'î'den de nakledilmiştir" deyince Vekî' çok sinirlenmiş ve şöyle demiştir: "Ben sana 'Rasulullah şöyle dedi' diyorum, sen ise Nehaî'nin sözünden bahsediyorsun! Bu ifadelerinden rücu edinceye kadar hapsedilmeyi ne kadar da hak ediyorsun?"<sup>87</sup>

Hicrî ilk üç asır hadis ve fıkıh kaynaklarında Ebû Hanife'nin iş'ârı müslle olarak değerlendirdiği açıkça yer almasına karşın hangi delile dayanarak böyle bir kanaati benimsediğine dair bir ipucuna

85 Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Ebû Yûsuf, *İhtilâfî Ebi Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (Kahire: Matba'atü'l-Vefâ, 1357), 136.

86 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/279 (No: 36079); Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrût - Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1370), 1/307.

87 Tirmizî, "Hacc", 67 (No: 906).

rastlayamadık. Vekî'nin açıklamasından sanki hükmün kaynağının re'ye dayandığı izlenimi doğmaktadır. Dördüncü asırdan itibaren Ebû Hanîfe'nin görüşünün dayanaklarının neler olduğu üzerinde biraz daha fazla durulduğu görülmektedir. Tahâvî, şöyle diyerek Ebû Hanîfe'yi savunmuştur: “Gerçekte Ebû Hanîfe iş'ârın aslını reddetmedi. Ancak o, yaranın özellikle bıçakla delme esnasında bedenelerin ölmesine sebep olmasından endişe ederek iş'ârın yapılmasını kerih görmüştür. Ebû Hanîfe böyle demekle halkın genelinden bu kapıyı kapamayı istemiştir. Çünkü halk bu konudaki sınırı tam bilemeyebilir. Ama sünneti (uygulamayı) bilen kişiye gelince onun bu sünneti yapmasında bir sıkıntı yoktur.”<sup>88</sup> Bu bağlamda İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944) de Ebû Hanîfe'nin dönemindeki iş'âr uygulamasının hayvanların canını tehlikeye atacak boyuta gelmesinden dolayı onun böyle bir görüşe sahip olduğunu söyleyerek<sup>89</sup> onu müdafaa etmeye çalışmıştır. Şevkânî (öl. 1250/1834) de İmâm-ı Azam'ın iş'ârı müsle olarak değerlendirdiğini ve hayvana eziyet vereceği için iş'âr hakkındaki uygulamaya muhalefet ettiğini nakletmektedir.<sup>90</sup> Ancak bazı âlimlerce bu görüşler çok sağlıklı bulunmamaktadır çünkü Ebû Hanîfe'nin görüşü çok net bir şekilde bâb hadislerine muhaliftir.<sup>91</sup>

88 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/544.

89 Ebû Mansûr Muhammed b. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût - Lübnân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426), 1/339. Hanefî eserlerde Ebû Hanîfe'nin döneminde aşırı uygulamalarından dolayı iş'âr uygulamasını uygun bulmadığı belirtilmektedir. Ekmeleddin el Bâbertî, *el-İnâye fi Şerhi'l-Hidâye* (Dâru'l-Fikr, ts.), 3/9.

90 Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 5/117.

91 Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/557. Ayrıca Mübârekpûrî, Tahâvî ve benzerlerinin ifade etmeye çalıştığı görüşlerin sağlıklı olmadığını ifade etmektedir.

Dolayısıyla bu yaklaşımın herhangi bir mazereti de olamaz.

Mübârekpûrî (öl. 1935), Ebû Hanîfe'nin iş'ârı müsle olarak gördüğünü, uygulamayı bidat olarak değerlendirdiğini ve iş'ârın müslenin yasaklanmasından önce yapıldığını söylediğini belirtmiştir.<sup>92</sup> Aynı şekilde Mübârekpûrî, Ebû Hanîfe'nin iş'ârı müsle olarak değerlendirmesini şöyle yorumlamaktadır: "Ebû Hanîfe'nin iş'ârı müsleye dahil saymasının manası, müsle haramdır dolayısıyla iş'âr da haramdır. Şüphe yok ki bu söz iş'âr hakkındaki bâb hadislerine muhâliftir."<sup>93</sup>

Ebû Hanîfe'nin iş'ârı müsle olarak kabul etmesini İbn Huzeyme (öl.311/924) sünnetin bilinmemesinden kaynaklı cehaletle nitelendirerek<sup>94</sup> sert bir eleştiri getirmiştir. Hattâbî (öl. 388/998) ve başka âlimler "İş'ârın müsle olduğunu söyleyenlerin mazereti geçerli değildir. Bilakis iş'âr, dağlamak, hayvanın kulağını alâmet olması için yarmak, bunun dışında kalan damgalamak, sünnet ve hacamat gibidir"<sup>95</sup> diyerek iş'âr uygulamasının da maslahata binaen yapıldığını ifade etmeye çalışmışlardır.

İbn Battâl (öl. 449/1057) Ebû Hanîfe'nin iş'âr uygulamasının müslenin yasaklanmasından önce olduğuna dair fikrinin bir delile dayanmayan bir hüküm olduğunu, sû-i zanna dayandığını ifade etmiş ve zanlarla sünnetin terkedilemeyeceğini dile getirmiştir.<sup>96</sup> Aynı

92 Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/554; Şâfiî, *el-Müsned*, 1/307.

93 Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/557.

94 Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 4/153.

95 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 5/117; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/544; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/555.

96 İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, 4/382.



şekilde iş'ârın müslenin yasaklanmasından önce olduğuna dair görüşe İbn Hacer (öl. 852/1449), şu şekilde itiraz etmiştir. “Nesh ihtimal üzere olmaz bilakis iş'âr, veda haccı sırasında bizzat uygulanmıştır. Bu da zaman olarak müslenin yasaklanmasından sonradır.”<sup>97</sup> Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin bu düşüncesine çok ciddi tenkitler yöneltmiştir.<sup>98</sup>

Ebû Hanîfe'nin iş'ârı kabul etmeme nedenleri arasında sahabenin bu konuda icmâsının olmadığından hareketle onu mekruh gördüğü belirtilmiştir. Ebû Hanîfe'nin iş'âr hakkında şöyle dediği de kaynaklarda aktarılmaktadır. “Ben iş'ârı kerih görüyorum. Çünkü o (iş'âr) bedenelere ve bedenelerin sahiplerine bir azaptır. Hz. Peygamber'in can taşıyan varlıkların (nişan almada ve atıcılıkta) hedef olarak kullanılmasından ve müsleden nehy etmesinden dolayı (bu böyledir).”<sup>99</sup> Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), Şemmu'l-Avâriz isimli eserinde “İş'âr hususunda sahabenin icmâsı sabit değildir. İbrâhim en-Nehaî onu kerih görmüştür. O sahabe dönemini idrak eden kişilerden birisidir. Onun kabulü olmadan icmâ geçerli olmaz”<sup>100</sup> diyerek hem icmânın olmaması hem de İbrâhim en-Nehaî'nin iş'ârı kerih görmesini ön plana çıkarmıştır. İş'âr uygulamasını İbrâhîm en-Nehaî'nin (öl. 96/714) de kerih gördüğüne dair bir rivâyet bulunmasına rağmen<sup>101</sup> Hattâbî ve İbn Hazm (öl. 456/1064) kesin bir

97 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/543.; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/555.

98 İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, 4/382; İbn Hacer bu görüşe kesinlikle karşı çıkarak iş'ârın müslenin nehyinden önce olduğunun belirtilmesine karşı çıkmış bunun mümkün olmadığını dile getirmiştir. Çünkü iş'âr vedâ haccında uygulanmıştır. Müslenin nehyi ise vedâ haccından öncedir. Detaylı bilgi için bk. Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/555.

99 Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, 17/232.

100 Ali el-Kârî, *Şemmu'l-Avâriz*, 1/124.

101 Tirmizî, “Hacc”, 67 (No: 906); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/544; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 5/117.

şekilde sadece Ebû Hanîfe'nin iş'ârı mekrûh gördüğünü belirtmeleri üzerine genel olarak onların bu tespitine uyulmuş ve bu görüş sadece Ebû Hanîfe ile ilişkilendirilmiştir.<sup>102</sup> İbn Hacer: "İnsanın canlıya olan şefkati anlaşılabilir bir durumdur. Hayvanı helâke götürmediği müddetçe yaranın öldürücü olmasından endişe edilmez. Şayet bu durum iş'ârı mekruh gören kişi tarafından -iş'âr yarasının bedeneyi helaka götüreceği şekilde olması durumunda mekruh olabilir demesi gibi- belirtilseydi bu anlaşılabilir bir durum olurdu. Böyle bir ifade maksadı daha iyi açıklardı"<sup>103</sup> diyerek makul bir çözüm önerisi sunmaya çalışmıştır. Ebû Hanîfe'nin iş'ârı mutlak olarak mekruh sayması sebebiyle mütekadimûn âlimleri onu çok fazla eleştirmiştir.<sup>104</sup>

Eserlerde yer alan bilgilere bakıldığı zaman Ebû Hanîfe'nin nesh düşüncesi pek isabetli gözükmemektedir. Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe'nin iş'ârı önce kıyas yoluyla müsleye benzettiği ve daha sonra ise müslenin yasaklandığını bildiren hadisleri dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe, İbn Abbas'ın da sözlerinden iş'âr uygulamasının sünnet olmadığı fikrinden hareketle, Hz. Peygamber'in uygulamasını bir gelenek şeklinde değerlendirmiş, bunu müsle olarak görmüş, müslenin yasaklandığını, o halde hayvana eziyet veren bu uygulamadan vazgeçilmesi gerektiği kanaatine vasil olmuştur.

### Sonuç

İnsanı ve tüm canlıları yoktan var eden Yüce Allah, kâinatı bir sünnetüllaha göre yaratmıştır. Bunun için insanın dışında birçok canlı Dünyadaki sistemin aslî bir unsurudur. Bu amaçla yaratılan; doğaya ve

102 Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 5/117; Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta*, 4/2/489.

103 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/544.

104 Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, 17/232.

insanoğluna sayılamayacak kadar faydası olan hayvanların varlığı dünyamız açısından büyük bir öneme haizdir. İslâm'ın iki temel referansı olan Kur'ân ve sünnet'te hayvanların değerli olduklarının belirtildiği, onların hakları konusunda ısrarlı vurguların yapıldığı ve onlara karşı merhametli davranılmasının üzerinde sürekli ikazların olduğu görülmektedir. Kur'ân'da hayvan adını alan surelerin bulunması, farklı surelerde hayvan isimlerinin geçmesi Kur'ân'ın pozitif bakış açısını göstermektedir. Hayvan haklarına Hz. Peygamber'in göstermiş olduğu hassasiyet ise bu anlayışı zirveye taşımıştır. Onun nazarında bu hususun ne kadar önemli olduğuna dair sayısız örnek kaynaklarda yer almaktadır.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin iş'ârı mekruh gördüğü, hayvana eziyet saydığı, müsl, bidat olarak değerlendirdiği ve Hz. Peygamber'in iş'ârla ilgili uygulamalarının müslenin yasaklanmasından önce olduğuna dair görüşler nakledilmektedir. Hz. Peygamber ve sahabenin iş'âr yaptıklarına dair rivâyetlerden yola çıkarak bunu sünnet olarak nitelemek yerine o günkü toplumun bir örfü olarak tanımlanması ve bu hayvanların mutlaka işaretleme yapılarak insanların faydasına sunulmak istenmesi daha isabetli görülmektedir. Bu yaklaşımın hayvanlara yönelik şefkat ve merhametli davranmayı, onların haklarına saygı göstermeyi ifade eden âyet ve hadislerin ruhuna daha uygun olacağı düşünülmektedir.

Günümüzde hayvan sürüleri olan kimi insanların hayvanlarının bir kulağına kesik attığı ve bunu diğer sürüler arasında kaybolmamaları veya çalınmamaları için yaptıkları, hatta her bir sürünün farklı bir kulak kesigi nişânesi olduğu bilinmektedir. Bu tür uygulamalar da esasen gerçekleştirilme usulü açısından iş'âra benzemektedir. Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse günümüzde, hayvanların boynuna takılan nişânenin veya sırtına

sürülen boyaların kaybolma veya çalınma ihtimaline binaen kalıcı bir iz olmak üzere iş'ârın yapıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla belirli bir maşlahata menut olan bu uygulamanın sünnet kapsamına değerlendirilmemesi dönemin örfi olarak nitelendirilmesi daha isabetli olacaktır. Bu nedenle de İmam Ebû Hanîfenin iş'arı müsle olarak nitelendiren söylemleri sünnete karşı yapılmış bir ifade değil, toplum tarafından benimsenen iş'ar uygulamasına yönelik bir değerlendirme olarak nitelendirilebilir.

## Kaynakça / References / المصادر

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn. *Şemmu'l-Avârız fi Zemmi'r-Revâfiz*. thk. Mecîd el-Halîfe. 1 Cilt. Merkezü'l-Furkân, 1. Basım, 1425.
- Armutak, Altan. "İslâm Dini Kutsal Kitabında Hayvan Hakları". *İstanbul Üniv. Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 57-66.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Umdetü'l-kârî fi şerhi'sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût - Lübnân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnü'l-Ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Bâbertî, Ekmeleddin el. *el-Înâye fi şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-İmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1423.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrût - Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Bor, Adil. *Kur'ân'a Göre Hayvan Hakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zahîr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. en-Necât, 1. Basım, 1422.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm lil-Melâiyîn, 4. Basım, 1407.
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'ân'ın İkrar Ettiği İbrahimî Bir Hac Geleneği: Kalâid". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 73-101.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Suûdî Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 1412.
- Demirci, Kadir. "İslam'da Hayvan Hakları". *International Social Sciences Studies Journal* 5/43 (2019), 4793-4807.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Meciyüddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd. *İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. Kahire: Matba'atü'l-Vefâ, 1. Basım, 1357.
- Ekinci, Abdürrahim. "Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri". *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT* 2/2 (2021), 113-130.

- Ertaş, Hikmetullah. “Sünnet Vahiy midir?” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 42 (2017), 227-243.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Endülü's, ts.
- Görgülü, Ülfet. “İslam Hukukunda Hayvan Hakları ve Hayvanlara Karşı Sorumluluklarımız”, *Hayvan Etiği Çalıştayı*. ed. M. İhsan Karaman vd. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musanef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed er-Râzî - Mahmûd Muhammed Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî. *Şevâhidü't-tavzîh fi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. 36 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 1429.
- Karabâğî, Fâzıl Abdülğanî el-. *Şerhu'l-Muhtâr*. thk. Abdülkadir Kabdan. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 1438.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'iu's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406.

- Keskin, Yusuf Ziya. "Hayvan Hakları Bağlamında Model İnsan Olarak Hz. Peygamber", *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*. ed. Cevdet Kabakçı vd. Kahramanmaraş, 2018.
- Makdisî, Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 20 Cilt. Dâru'l-Felâh, 1. Basım, 1437.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrût - Lübnân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.
- Martı, Huriye. *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. el-. *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût - Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1426.
- Merginânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn el-. *el-Hidâye*. thk. Tallâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrût - Lübnân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nemerî, Muhammed b. Abdilberr en-. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Muhammed el-Ulvî - Muhammed Abdulkebir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf, 1387.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî en-. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şiblî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Öğüt, Salim. "Hedy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Semerkandî, Alâeddin es-. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrût - Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Müsned*. 2 Cilt. Beyrût - Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1370.

- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *Neylü'l-evtâr*. thk. Isâmeddîn es-Sebâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1413.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Asl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsni'dü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420.
- Tayâlisî, Ebü Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419.
- Tîbî, Abdillâh b. Muhammed et-. *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbîh*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed Handâvî. 13 Cilt. Mekke-Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1417.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe, 2. Basım, 1395.
- Yılmaz, Fethullah. "Ekolojik Denge Bağlamında Hz. Peygamber'in Sünneti İle Hayvan Hakları Evrensel Beyannâmesi'nin Karşılaştırılması". *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14-26.
- Zebîdî, Murtazâ ez-. *Tâcü'l-'arûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hâdiye, ts.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'l-Muvatta*. thk. Tahâ Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1. Basım, 1424.



## Seher KAPLAN

Lisans Öğrencisi  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Undergraduate Stud., Eskişehir Osmangazi University,  
Faculty of Theology,  
Eskişehir, Türkiye  
seher109548@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-0657-9917  
ROR ID: <https://ror.org/0ldzjez04>

# Covid-19 Sürecinde İbadetler; Değişim ve Süreklilik

Worships The Covid-19 Process; Change  
and Continuity

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 6 Eylül 2022/ 6 September 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Ekim 2022 / 19 October 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf | Citation

Kaplan, Seher. "Covid-19 Sürecinde İbadetler; Değişim ve Süreklilik". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 68-105.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

## Öz

Covid-19, 2019 yılının son aylarında Çin’de ortaya çıkmış bir salgın hastalıktır. Tarih boyunca insanlar bu tür salgın hastalıklara maruz kalmış ve bu gibi hastalıklar, insanların toplumsal yaşamlarında birçok değişikliklere sebebiyet vermiştir. Covid-19 salgını da birçok alanı etkilemiş ve toplumsal faaliyetleri kısıtlamıştır. İbadet alanında da Covid-19 nedeniyle bir dizi değişiklik yaşanmıştır. Çalışmamızda genel olarak Covid-19 pandemisi sürecinde ibadet hayatında yaşanan değişimler ele alınmıştır. Öncelikle temel kavramlar açıklanmış olup sonrasında ise Covid-19 salgını sürecinde dinî pratik ve ibadetler alanında süreç içerisinde alınan kararlar ve bu bağlamda yaşanan değişimlere değinilmiştir. Ortaya çıktığı günden beri birçok insanın ölümüne neden olan, kolay ve çabuk bir şekilde yayılma özelliğine sahip olan Covid-19 virüsü, hayatımızda birçok değişikliklere yol açmıştır. İbadetler de bu alanlardan biridir. Buna binaen Covid-19 pandemisi sürecinde ibadetler alanında yaşanan kimi değişim ve dönüşümler araştırmamızın konusunu oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Covid-19, Pandemi, Coronavirüs, İbadet, Değişim, Süreklilik.

## Worships The Covid-19 Process; Change And Continuity

### Abstract

Covid-19 is an epidemic disease that emerged in China in the last months of 2019. Throughout history people have been exposed to such epidemics and have caused many changes in people's social lives. The Covid-19 pandemic has also affected many areas and restricted social activities. There have also been a number of changes in the field of worship due to Covid-19. In our study, the changes experienced in the life of worship during the Covid-19 pandemic process were discussed in general. First of all, the basic concepts were explained, and then the decisions taken in the field of religious practices and worship during the Covid-19 epidemic and the changes in the religious practices or rituals were discussed. The Covid-19 virus, that has caused the death of many people since it emerged and has spread easily and quickly has led to many changes in our lives. Worship is one of these areas. Accordingly, some changes

and transformations worship rituals during the Covid-19 pandemic process constitute the subject of our research.

**Keywords:** Sociology of Religion, Covid-19, Pandemic, Coronavirus, Worship, Change, Continuity

## Giriş

Toplumsal yapılarda meydana gelen veya gelmesi muhtemel herhangi bir değişme olayının, nihayetinde ortaya çıktığı mevcut yapı içinde mevcut olan hemen hemen bütün alt yapıları ve buradaki aktiviteleri de etkilemesi söz konusu olabilmektedir.<sup>1</sup> Toplumsal hayatı ve bireysel özgürlükleri kısıtlayıcı karakteriyle<sup>2</sup> Covid-19 da bir değişme olayı olarak hayatımızda pek çok alanı etkisi altına almıştır.<sup>3</sup> Rutinlerimiz, iş hayatımız, eğitim sitemimiz, seyahatlerimiz, ibadetlerimiz daha nice alanları etkilemiştir. Âdeta gidişatımızı değiştirip, temel gündemimiz olmuştur. Bu çalışma ile hedeflenen; “birey için manevi beslenmenin kaynağı”<sup>4</sup> olan, “tecrübe edilebilir ve gözlemlenebilir dinî hayatımızın”<sup>5</sup> yegâne parçası olan ibadetlerin bu süreçte ne gibi evrelerden geçtiği ve ne gibi değişimlere uğradığı hakkında bilgiler sunmaktır.

<sup>1</sup> Yılmaz Arı, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar* 5/16 (2021), 131.

<sup>2</sup> İhsan Çapçioğlu, “Pandemi Süreciyle ‘Başa Çıkma’ya Yönelik Stratejiler”, *Dinî Araştırmalar* 23/57 (2020), 271.

<sup>3</sup> Yılmaz Arı, “Salgın Döneminde İbadetler”, Covid-19 Örneği, *Sosyal Mesafe Döneminde Din*, Ed. H. Türkyılmaz, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2021),219-242.

<sup>4</sup> Yılmaz Arı, “Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”, *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, Edit. F. Rençber vd., (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021/Mayıs), 166.

<sup>5</sup> Yılmaz Arı, “Karl Mannheim’in Bilgi Sosyolojisi”, *International Social Sciences Studies Journal* 5/30 (2019), 1086.

Dünyayı küresel çapta etkisi altına alan bu salgın sürecinde yaşanan kayıplar, ekonomik ve sosyal anlamda meydana gelen değişimler, geleceğe dair belirsizlikler beraberinde kaygı, korku ve umutsuzlukları da getirebilmekte, insan bünyesinde fiziksel olduğu kadar ruhsal anlamda da olumsuz etkilere yol açabilmektedir. Hayatın her anında inanan insanın en büyük manevi güç ve moral kaynağı olan iman, ibadet ve dua ile Allah Teâlâ'ya sığınma, özellikle salgın hastalık benzeri olağanüstü dönemlerde daha bir mana kesp etmektedir.<sup>6</sup> “Salgın gibi hayatın normal seyriden farklı, kendine özgü şartları olan ve buna bağlı olarak çeşitli düzenlemeleri gerekli kılan bir süreçte ferdi ve toplu olarak ibadetlerin eda edilmesinde hangi hususların ön plana çıktığının, ibadetler fıkhında olağan dışı durumlarda geçerliliği olan ruhsat hükümlerin bilinmesi önem arz etmektedir.”<sup>7</sup> Pandemi döneminde hastalığın yayılma riskine karşı uygulamaya konulan tedbirlerin arasında ibadetlerin icrasıyla ilgili düzenlemelerin yanı sıra bu alanda kimi değişikliklerin de yer alması, konuyu ibadetler sosyolojisi açısından ele almayı gerekli kılmıştır.

“Kulluk ve ibadet, İslam anlayışında insanın yaratılış ve yeryüzünde bulunuş gayesinin başında gelmektedir.<sup>8</sup> Allah'ın rıza ve sevgisini kazanmak için yapılan her hayırlı iş, en genel anlamıyla ibadet olarak nitelendirilir. Özel ve dar manasıyla ibadet ise, Kur'an ve Sünnet'te edası istenen, zamanı, miktarı, yeri, şartları ve yerine

<sup>6</sup> Murat Serdar - Harun Işık, *Sistematik Kelam I*, 3. Basım, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 136.

<sup>7</sup> Ülfet Görgülü, “Geçmişin Vebasından Bugünün Koronasına: Salgının İbadetlerin İcrasına Yansıması”, *Şehir ve Medeniyet Dergisi* 6 (2020), 612.

<sup>8</sup> Murat Serdar - Harun Işık, *İslam İnanç Esasları Akaid*, 1. Basım, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 2; Zâriyât Süresi, 51/56.

getiriliş biçimi nassla belirlenmiş olan dinî görevleri bildirir.”<sup>9</sup> Bu görevlerin yerine getirilebilmesi için çoğunlukla sağlıklı olmak gerekmektedir. Son zamanlarda yaygın olarak maruz kalınan Covid-19 virüsü, sağlığımız için büyük tehlikeler barındırmaktadır. Bu tehlikelere karşı her alanda olduğu gibi ibadet alanımızda da önlemler alınıp değişikliklere gidilmiştir. Bu çalışmamızda Covid-19; ibadetlerimizi nasıl etkilemiştir, hangi değişikliklerin yapılmasına neden olmuştur? gibi hususlar araştırmamızın kapsamını oluşturmaktadır. Ayrıca çalışmamızda, Covid-19 ve ibadetin Ne’liği gibi kavram analizleri yapılmış olup; cemaatle namaz kılma meseleleri, Müslüman toplumda on bir ayın sultanı olarak bilinen oruç ibadeti ve itikâf pratiği, kuran hatim ritüelleri; zekât, sadaka ve infak ibadetlerinin ödeme biçimleri; umre ziyaretleri, hac organizasyonu, mevlid etkinlikleri, cenaze namazları gibi uygulamaların salgın sürecinde nasıl icra edildiğine de değinmiştir.

Araştırmalarda uygulanacak metotların bilimsel bir dayanağının olması gerekir. Bir araştırmanın bilimsel bir değer ifade etmesi açısından bu gerçek son derece önem arz etmektedir.<sup>10</sup> Buna binaen çalışmamızda bilimsel bir dayanak oluşturmak gayesiyle kaynak tarama yönteminden yararlanılmıştır ayrıca konu ile ilgili internet ortamında barındırılan kaynaklardan da istifade edilmiştir. Bu minvalde daha önce yapılan birkaç çalışmaya kısaca değinmek gerekirse:

Yılmaz Arı’nın, *Salgın Döneminde İbadetler, Covid-19 Örneği, (Sosyal Mesafe Döneminde Din, Ed. H. Türkyılmaz, Çizgi Kitabevi, Konya*

<sup>9</sup> Ülfet Görgülü, “Geçmişin Vebasından Bugünün Koronasına...”, 6/612.

<sup>10</sup> Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020), 7.

2021) isimli çalışmasında; Salgın hastalıklara, dinlerin salgın hastalıklara bakışı ve daha sonra da 2019 yılının son aylarında Çin'in Wuhan kentinde başlayıp tüm dünyaya yayılan Covid-19'un etkilerine ve ibadet alanımızdaki etkilerine değinilmiştir. Çalışma, ilk kısıtlamaların yaşandığı dönemi kapsamaktadır. Din ve toplum bağlamında öne çıkan camiler, din görevlileri, dinî gruplar, yaşlılar gibi konu başlıklarına odaklanarak dönemin fotoğrafını ortaya koymaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun, *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, Çankaya/Ankara 2020) isimli çalışmasında; 2019 yılının son aylarında başlayan ve tüm dünyaya yayılan Koronavirüs süreci değerlendirilmiş olup, bu süreçte salgın hastalıkla alakalı insanların merak konusu olan sorular cevaplandırılmıştır. Ayrıca Koronavirüs salgınında ibadetler alanında alınan kararlar, gerekçeleriyle açıklanmıştır.

## 1. Salgın Döneminde Öne Çıkan Kavramlar ve İbadetler

### 1.1. Salgın:

Belirli bir toplumda, bölgede veya mevsimde enfeksiyon kaynaklı hastalığın, bir grup insan arasında beklenenden fazla vaka görülmesi ve beklenenden fazla etki göstermesi olarak tanımlanabilir. Türk Dil Kurumu'nda da şöyle tanımlanmaktadır: "Bir hastalığın veya bir başka durumun yaygınlaşması ve birçok kimseye birden bulaşması, epidemi..."<sup>11</sup>.

Salgınlar, kısa zamanda canlılar arasında artarak yayılan ve hastalıkların bulaşmasına neden olan halk sağlığını çok yönlü (sosyolojik, biyolojik, ekonomik, dinî vb.) etkileyen/tehdit eden

<sup>11</sup> TDK, Türk Dil Kurumu, "salgın", Erişim: 02 Kasım 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

bulaşıcı hastalıkların ifade edilmesidir.<sup>12</sup> Salgının oluşması kimi zaman bir beldeyi, bir alanı kapsayabildiği gibi ülkeler arasında, dünyada da tehlikeler oluşturan hastalık demektir. Salgın bir virüs veya mikrobun belirli yollar, şekiller ve kendine özgü yöntemlerle bulaştırılması ve taşınmasıyla çoğalmasını ifade etmektedir. Çoklu ölümlere sebebiyet vermesi vb. açılardan düşünüldüğünde salgınların, insan nüfusu için büyük bir tehlike arz ettiği muhakkaktır. Salgın aynı zamanda hayvanlara, insanlara ve bitkilere bulaşarak yayılan bir hastalıktır.<sup>13</sup> Salgın hastalıklara tifo, verem, corona hastalığı gibi hastalıklar örnek verilebilir, bu hastalıkların salgın olarak kabul edilmesi sadece ölümcül olmasıyla alakalı değildir. Bulaşıcı özellik taşıması, salgın hastalık olarak isimlendirilmesinde önemlidir.<sup>14</sup>

### 1.2. Pandemi:

Salgının yayılma alanı belirli bir bölgeden ziyade, dünya çapında, birçok bölgeyi, birden fazla ülkeyi ve insanı etkisi altına alırsa pandemi olur.<sup>15</sup> Yani bir salgın belirli bir alanı ifade ederken pandemi daha geniş alanı kapsar. Ayrıca bir hastalığın pandemi olması için yeni bir virüs olmalı, insanlara kolayca geçebilmeli ve insandan insana kolay ve sürekli bir şekilde bulaşmalıdır. Mesela “bir hastalığın yaygın

---

<sup>12</sup> Nurullah Yelboğa - Şeniz Bayır Aslan, “Sosyal Sorun Olarak Salgın Hastalıklar ve Sosyal Çalışmanın Halk Sağlığını Koruma/Geliştirme Görevi”, *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 43.

<sup>13</sup> Namık Çencen, “1933’ten Günümüze Lise Tarih Ders Kitaplarında Salgın Hastalıkların İşlenişine Genel Bir Bakış”, *Millî Eğitim* 49/1, Özel Sayı (2020), 921.

<sup>14</sup> Hülya Parıldar, “Tarihte Bulaşıcı Hastalık Salgınları”, *Tepecik Eğit. ve Araşt. Hast. Dergisi* 30/Ek sayı (2020), 19-26.

<sup>15</sup> Adem Eryiğit - Mehmet Ali Başak, “Kovid-19 Sürecinde İnanç Ve İbadet, Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç Ve Günlük İslamî Yaşantılarına Etkisi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/53, (2021), 127.

olup birçok insanın ölümüne yol açması pandemi olarak nitelendirilemez. Aynı zamanda bulaşıcı olmalıdır. Örneğin kanser çok sayıda insanın ölümüne sebep olmasına rağmen bulaşıcı olmadığı için pandemi olarak adlandırılmamaktadır. Yani pandemide öne çıkan özellik bulaşıcılıktır.”<sup>16</sup>

### 1.3. Covid-19 (Koronavirüsü):

“İnsanlarda ve hayvanlarda hastalıklara neden olan ve çeşitleri bulunan virüslere koronavirüs denilir. Koronavirüslere elektron mikroskopuyla bakıldığı zaman üzerinde çıkıntıları olan bir taca benzetildiğinden dolayı Latince de taç anlamına gelmekte olan korona kelimesiyle isimlendirilmiştir.”<sup>17</sup>

Koronavirüs ilk olarak Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkmış ve kısa sürede dünyaya yayılmıştır. Koronavirüs Wuhan'da 2019 yılının sonlarına doğru görülmeye başlamıştır.<sup>18</sup> Epidemiyolojik olarak ilk Covid-19 vakaları Wuhan'daki bir hayvan pazarıyla ilintilidir. 27 Aralık 2019 tarihinde Wuhan'da bulunan bir hastanede ağır pnömoni nedeniyle üç hasta gözlem altına alınmıştır.<sup>19</sup> Ayrıca ilk Covid-19 vakası da Wuhan'daki hayvan pazarında balık satıcısı olan 49 yaşındaki bir kadındır. 23 Aralık 2019'da ilk vakanın görüldüğü bu

<sup>16</sup> Asu Gürer - H. Nilay Gemlik, “Covid-19 Pandemisi Sürecinde Sahada Olan Sağlık Çalışanlarının Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Journal of Health Services and Education* 4/2 (2020), 47.

<sup>17</sup> Acibadem, “Coronavirus Nedir? Coronavirus Ne Demek?”, erişim: 28 Haziran 2022, <https://www.acibadem.com.tr/koronavirus/koronavirus-corona-virusu-nedir-belirtileri>.

<sup>18</sup> Mehmet Emin Kalgı, “Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri”, *DEÜİFD* LIII (2021), 112.

<sup>19</sup> TÜBA, *Covid-19 Pandemi Değerlendirme Raporu*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2020), 15.



balık satıcısı kadında hastalık; öksürük, göğüste sıkışma hissi, yüksek ateş gibi belirtiler vermiştir.<sup>20</sup>

Wuhan koronavirüsü adıyla da bilinmekte olan yeni koronavirüs insandan insana geçen ve solunum yolu enfeksiyonuna neden olan, bulaş özelliği taşıyan bir virüstür. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) virüsün resmi isminin SARS-CoV-2 (Şiddetli Akut Solunum Sendromu-Koronavirüs-2 ) olarak belirlemiştir. Dünya Sağlık Örgütü Covid-19 terimini virüsün neden olduğu hastalığı tanımlamak için kullanmaktadır. 11 Mart 2020 tarihi de Dünya Sağlık Örgütü tarafından küresel salgın hastalık olarak ilan edilmiştir. Ayrıca bu ilk hastalık vakalarından alınan örnekler bilinen mikroplar için teste tabi tutulduğunda yüzde 85 oranında Yarasa SARS-CoV virüsüne benzerlik göstermektedir. Yapılan araştırmalarda yeni Coronavirüsün (2019-N CoV) yakın temas ve damlacık ile bulaştığı belirlenmiştir.<sup>21</sup>

Çin’de başlayıp hızlı bir şekilde diğer ülkelere de yayılan bu salgın hastalıktan dolayı 2020 yılı başından itibaren farklı ülkelerden vaka ve ölüm haberleri gelmesiyle, bunun üzerine salgın konusu incelenip, pandemi olarak ilan edildikten sonra olayın önemi anlaşılmış ve bütün ülkeler gerekli tedbirleri almaya başlamışlardır. Ülkemizde de ilk vaka 11 Mart 2020’de tespit edilmiştir ve ilk can kaybımız 17 Mart 2020 tarihinde meydana gelmiştir.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 219.

<sup>21</sup> Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 219-220; Acıbadem, “Coronavirus Nedir? Coronavirus Ne Demek?”, erişim: 28 Haziran 2022, <https://www.acibadem.com.tr/koronavirus/koronavirus-corona-virusu-nedir-belirtileri>.

<sup>22</sup> Said Yıldırım, “Salgınların Sosyal-Psikolojik Görünümü: Covid-19 (Koronavirüs) Pandemi Örneği”. *Journal of Turkish Studies* 15/4, (2020), 1339; Acıbadem,

#### 1.4. Karantina:

Bulaş özelliği olduğu bilinen bir hastalığın, yaygın olduğu kaynaktan (yer, ülke) gelen bireylerin, hayvan ve malların vb. belirlenmiş geçici bir süre, belirlenmiş yerde gözlemlenerek tutulması şeklinde uygulanan bir sağlık önlemidir. Karantina, “bulaşıcı hastalık salgınlarının kontrol altına alınmasında en etkili ve en eski yöntemlerden biridir. Bu uygulama insanların belirlenen bir bölgeye giriş çıkışını kısıtlayarak, gönüllü veya zorunlu olarak yapılabilir. Sadece belirli bir bölge için değil bir meslek gurubu için de karantina uygulanabilmektedir.”<sup>23</sup> Karantina, kişinin hasta olup olmadığını anlamak için hareket alanını kısıtlamaktır. Karantinanın amacı taşıyıcı olabileceği düşünülen kişinin, diğer insanlarla temasını keserek, toplumda hastalığın bulaşmadığı kesimin, hastalığa yakalanma riskini azaltmaktır. Karantinaya dinî referans olarak Hz. Peygamber’in; bir yerde salgın hastalığın çıktığı duyulduğunda, hastalığın çıktığı mekâna girilmemesi ve bulunulan mekânda salgın hastalık çıkarsa o mekândan ayrılmamayı tavsiyesi gösterilebilir.<sup>24</sup> Bu isteğiyle de Hz. Peygamber, dünden bugüne karantinanın temel çerçevesini Müslümanlara göstermiş bulunmaktadır. Başka bir

---

“Coronavirus Nedir? Coronavirus Ne Demek?”, erişim: 28 Haziran 2022, <https://www.acibadem.com.tr/koronavirus/koronavirus-corona-virusu-nedir-belirtileri>.

<sup>23</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı COVID-19 Bilgilendirme Platformu, “Karantina”, erişim: 18 Aralık 2021, <https://Covid19.saglik.gov.tr/TR66478/karantina.html#:~:text=A%C3%A7%C4%B1 klama%3A%20Karantina%2C%20bula%C5%9F%C4%B1c%C4%B1%20hastal%C4%B1k%20salg%C4%B1nlar%C4%B1n%C4%B1n,grubu%20i%C3%A7in%20de%20karantina%20uygulanabilir>.

<sup>24</sup> Buhari, Tıb,30

hadisinde de “cüzamlılardan, aslandan kaçır gibi kaçın”<sup>25</sup> diyen peygamberimiz, salgın hastalığa yakalanmış olan kişilerin de toplum içerisinde dolaşmasını azaltmasını istemiştir. Bu uygulamayı bizzat kendisi de uygulamıştır. Mesela Sakif Kabilesi’ni temsilen Medine’ye gelen heyetin içerisinde bir adamın cüzamlı olduğunu öğrenince Hz. Peygamber, cüzamlı kişinin memleketine dönmesini ve biatını kabul ettiğini söyleyerek, o kişinin toplumdaki uzak durmasını istemiştir.<sup>26</sup> Ayrıca Osmanlı Devleti’nde, dinî bir ibadet olan Hac ve Umre için Mekke’ye gelen hacılar için salgından koruyucu önlem faaliyeti olarak Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914) adıyla bir kurum oluşturulduğunu görmekteyiz.<sup>27</sup> Öte yandan Mekke ve Medine, Müslümanlarca mukaddes yerler olarak bilindikleri için Osmanlılar tarafından buraların temizliği ve hizmeti de şerefli kabul edilmiştir.<sup>28</sup>

### 1.5. Sosyal Mesafe:

“Covid-19’la beraber sıklıkla kullanılmaya başlanan ve salgın hastalıktan korunma yöntemi olarak görülen sosyal mesafe kavramı ilk defa farklı şekilde kullanılmıştır. Literatürde Covid-19 pandemisi döneminden önce bir kişinin başka bir kişiyle bağının, yakınlık durumunun, metrekaresel bir mesafeyle belirlenmesi olarak kullanılmıştır. Bu dönemlerde kullanılan sosyal mesafe kavramı, salgın döneminde zorunlu olan ve yakın-uzak olan bütün ilişkisel durumları, sağlık adına eşitleyen bir kavrama dönüşmüştür. Farklı ve

<sup>25</sup> Buhari, Tıb,19

<sup>26</sup> DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, *İslam’ın Salgın Hastalıklara Bakışı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 41-45.

<sup>27</sup> İsmail Metin, “Sosyal Hizmetler Bağlamında Mekke’de Osmanlı İzleri”, *Turkish Studies* 10/1 (2015), 467-468.

<sup>28</sup> İsmail Metin, “Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri”, *Turkish Studies* 10/2 (2015), 675.

araçsal anlamlara gelmeye başlamıştır. Sağlıkçılar açısından kişisel tedbir unsuru olarak da nitelendirilmiştir. Sosyal mesafe kişilerin yakınlık durumunu ölçmeye yarayan bir kavram olmaktan çıkıp, herkese göre aynı anlama gelen kişisel korunma kriteri olarak sunulan bir tedbir unsuru olmuştur. Damlacık yoluyla bulaşan hastalıklarda insanlarda belirli bir yakınlığın olması gerektiğinden, sosyal mesafe de bu yakınlığı, etkileşimi azalttığından dolayı tasarlanmıştır. Ayrıca DSÖ'nün önermiş olduğu “en az 1 metrelik mesafe kuralı” da birçok ülke tarafından benimsenmiştir. Bu solunum yolu damlacıklarına temastan kaçınma amacı taşıyan sosyal mesafe tavsiyesi 1930 yılında yapılan kimi çalışmalardan kaynaklanmaktadır.”<sup>29</sup>

#### 1.6. İbadet:

Lügat anlamı olarak; boyun eğme, teslim olmak, mütevazılık, itaat, sığınma, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak, ram olmak, teslimiyet içinde itaat etmek anlamlarına gelen ibadet kavramı bireyin bir varlığa asileşmeden, buyruklarına karşı gelmeden, ondan yüz çevirmeden karşı çıkmadan boyun eğmesi ve itaat edışıdir.<sup>30</sup>

İbadet kelimesiyle alakalı sözcüksel anlam evreniyle bağlantılı olarak şunlar söylenebilir:

“-Birey ya da topluluklarca, tanrı kabul ettikleri ya da yüce ve kutsal saydıkları varlıklara, ölü ruhlarına, atalara, efsanelerde yaşatılan kahramanlara; kutsallıkla nitelendirilen bitki ve hayvanlara,

<sup>29</sup> Didem Özşenler, “Kovid-19 ve Sosyal Mesafe: Meta-Tematik Bir Analiz”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 12/1, 12-23; Türkiye Psikiyatri Derneği Ruhsal Travma ve Afet Çalışma Birimi, “Karantinanın Ruhsal Etkileri Ve Koruyucu Önlemler”, (Aralık 2020), 1.

<sup>30</sup> Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serrî ez-Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân, I, (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988/1408), 48.

ay, yıldız, güneş, ateş, su, taş gibi doğal öğelere yönelik inanç gösterisi ve bağlılık hali üzere yapılan pratiklerin tümü. Tapınmak, kulluk etmek, boyun eğmek. Tanrısal buyrukların ifası, tanrı kabul edilen varlığa yönelik saygı davranışı. Ayin, kült, vb. -İtaat etmek, alçak gönüllülük, ilah edinmek, tapmak, tevazu göstermek.”<sup>31</sup>

İbadet kavramı dinî terminolojide dinen mesul olan kişinin Allah’ı yüceltme adına niyet ve fiiline bağlı olarak yerine getirmesinde sevap kazandıran<sup>32</sup> ve Allah’a yakınlığı gösteren farkındalıkla yapılan itaat faaliyetidir.<sup>33</sup> Allah’a saygının ve itaat etmenin en büyük göstergesi, O’nun rızasını ve sevgisini kazandıracak her türlü duygu, davranış ve hareket, Allah’a ibadet olarak telakki edilir.<sup>34</sup>

Kur’an-ı Kerim’de de bildirildiğine göre insanın yaratılış gayesi yalnızca Allah’a kulluktur ve tüm peygamberlerin de muhataplarını Allah’a ibadet etmeye davet ettiği bildirilmektedir.<sup>35</sup> “Kur’an-ı Kerim’de de muhtevası geniş olan ibadet kavramı, Allah’ı tanıma ve bilme (marifetullah), itaat, boyun eğmek, tevhit (bir olanı birlemek), dua, iman ve salih amel, Allah’ı tesbih etmek ve secde gibi anlamlar için kullanılmıştır.”<sup>36</sup> Bu anlamlar çerçevesinde ibadet, Allah’ın dininin emir ve yasaklarına riayet edip ve sınırlarını koruyup gözetmektir diyebiliriz. Ayrıca teorik inanç konularının bireyin dünyasında şekillenip dinsel pratikler şeklinde gerçekleştirilip uygulanmasıdır. İnsanın yaratılış gayesi olan ibadet, Allah’la kul

<sup>31</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 222-223.

<sup>32</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dinî Kur’ân Dili, I, (İstanbul 1935), 95.

<sup>33</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 223.

<sup>34</sup> Kamil Sarıtaş, “Ehl-i Beyt: Hak Halili Dergahı”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli ve Takipçileri Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: Türk Ocağı Yayınları 2020), 372.

<sup>35</sup> Zâriyât Suresi, 51/56; 14 Bakara Suresi, 2/83.

<sup>36</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 223-224.

arasındaki bağ, yakınlığı zirve noktaya ulaştırır. Ve gösterilen bu dinî tavır ve ritüeller ile Allah'a bağlılığını ve sevgilerini sergilemiş olurlar. İnsanlığın manevi ve maddi anlamda dünyasını etkisi altına alan, hayatlarına yön veren ve insanın tekâmülünü sağlayan ibadet, sosyolojik literatürde ise şöyle tanımlanır: “Dinî tecrübelerin pratiksel anlatımı veya eyleme yansıyan boyutudur.”<sup>37</sup>

### 1.7. Namaz:

Farsça kökenli olan namaz kelimesi; “kulluk, ibadet, tazim için eğilmek, dua etmek, ibadet yapmak, yalvarmak, bağışlanma dilemek manasına gelir.”<sup>38</sup> Kur'an-ı Kerim'de namazın adı salattır. Türkçeye de Farsçadan namaz olarak geçmiştir. Arapçada salat kelimesinin asıl anlamı dua olsa da Kur'an-ı Kerim'de defalarca vurgulanan salat sözcüğü, sıradan dua değildir.<sup>39</sup> Belli hareketleri öğeleri olan duadır. Yani ibadettir. Namaz vecibesinin bilerek terki de büyük günah olduğu hususunda İslam âlimleri de müttefiktirler. İslam'ın şartlarından biri olan namaz ibadeti Allah'a teslimiyetin gösterildiği arınma biçimidir. Namaz arınma biçimi olduğu gibi Allah'a yakınlaşmanın yoludur. Bu bakımdan en parlak ve en önemli ibadet namazdır. Bu özelliği dolayısıyla namaz bütün ibadetlerin özü ve özeti sayılmıştır.

<sup>37</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 223-224; Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkı*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 100.

<sup>38</sup> Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibadet>

<sup>39</sup> Cahit Karaalp, “Salât Kavramının Semantik Analizi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 173-212.

Toplumsal ve bağlayıcı mahiyette bir fenomen olan (İslam) dinin(in)<sup>40</sup> temel pratiklerinden sayılan namaz, ibadetler içinde özel bir konuma ve öneme sahiptir. Bu önemine binaen olağandışı durumlarda namazın terkedilmesine cevaz verilmesi yerine eda edilmesi hususunda bazı kolaylıklar sağlanması cihetine gidilmiştir. Yolculuk ve hastalık halleri, namazdaki kolaylaştırma sebebi sayılmıştır. Namaz, bedenî bir ibadettir ve kişinin bizzat kendisi yapması gerekir. Başka birinin yerine namaz kılmak caiz de görülmemiştir.<sup>41</sup> Salgın gibi hastalık dönemlerinde de bireysel ve toplu şekilde namaz kılma meselesi gündeme gelmiştir. Covid-19 salgını döneminde bu ferdî ve cemaatsel ibadet şeklinde, hastalık ahkâmı uygulandığı gözlenmiştir.

### 1.8. Oruç:

İslam dininin beş temel rükünlerinden olan oruç ibadeti İslam'ın şe'airindendir ve Farsça kökenli bir kavramdır. Oruç lügatte bir şeyden sakınmak, uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, bir şeyden çekinmek, susmak, yeme içme gibi nefsin arzulanığı şeylerden kaçınmak anlamlarına gelir ıstılahtı olarak da oruç tutabilmeye ehil olan bir kişinin, sadece Allah'a kulluk niyetiyle tan yeri ağarmasıyla başlayıp güneş batıncaya kadar yemek, içmek ve cinsi münasebette bulunmaktan uzak durması, nefsinı tutması, yani imsak etmesi durumudur. Oruç Arapçada savm kelimesinin Farsça karşılığı olan rûze kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Yılmaz Arı, "Sekülerizm ve Din", *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 11/41 (2019), 317.

<sup>41</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibadet>; Ali Yüksek, "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Nisan 2018), 111-125.

<sup>42</sup> M. Kazım Yılmaz, "Ramazan Orucu ve Hikmetleri", *Diyanet Dergisi* 26/2 (1990), 9-34.

Oruç ibadeti, toplumda mevcut olan bencillik, düşmanlık, kibir gibi olumsuz duyguların yok olmasına yönelik toplumsal arınma programıdır.<sup>43</sup> Her sınıftan insanın iftar sofralarında, teravîh namazlarında, bayramlarda bir araya gelmesiyle neşelere ve kederlere ortak olunur. Böylece mevcut “ortamın ürettiği gerçeklikten ne çok, ne de az olanı içeren (dinî) düşünceden”<sup>44</sup> hareketle denebilir ki; insanlar arasında birlikte yaşama kültürü, toplumsal sorumluluk bilinci, toplumsal barış ve dayanışma ruhu, sosyalleşme ve eşitlik duygusunun gelişmesine vesile olur.

Ramazân ayı “toplumsal huzurun arttığı, birlik ve beraberlik duygularının hâkim olduğu bir aydır. Bireysel ve toplumsal olarak daha huzurlu, daha az problemlî geçirilen, manevî atmosferin yoğun olarak hissedildiği bir aydır. Yapılan kimi çalışmalar; bu ayda zina, hırsızlık, içki ve cinayet gibi bireysel ve sosyal olaylarda büyük bir azalma görüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Ramazân ayı aynı zamanda dinî açıdan da bir toplumsal aydınlanma ayıdır. İnsanlar bu ayda bir araya gelerek Kur’an okurlar, dinî bilgilerinin yenileyip, bilmediklerini öğrenirler. Ramazân ayında yapılan faaliyetler; toplumun bilgisizlikten kurtulmasına, aydınlanmasına, bilgi toplumu haline gelmesine vesile olur. İftar sofraları da toplumsal dayanışma duygusunun gelişmesine aracı olur. Orucun bitmesiyle birlikte yaşanan bayramlar; toplumun millî birlik ve beraberlik duygularını

<sup>43</sup> Sönmez Kutlu, “Orucun İbadetinin Toplumsal Faydaları”, Erişim:27 Haziran 2022.  
<http://www.sonmez-kutlu.net/?pnum=138&pt=Oru%C3%A7+%C4%B0badetinin+Toplumsal+Faydalar%C4%B1>

<sup>44</sup> Yılmaz Arı, “Karl Mannheim’in Bilgi Sosyolojisi”, 1090.



çoşturup, toplumsal bilincin uyanmasına, birlik ve bütünlüğün güçlenmesine katkıda bulunur.”<sup>45</sup>

### 1.9. Zekât:

Zekât sözlükte, övgü, bereket, artma ve artma anlamlarına gelir. İslam’ın beş şartından biri olan zekât ibadeti, terim olarak; dinde asıl ihtiyaçları dışında nisap miktarı mala sahip olup ve bu sebepten dolayı zengin sayılan Müslümanın, sahip olduğu bu zenginliğin üzerinden tam bir kameri yıl geçtiğinde, dinî yükümlülüğü gereği, malından fakirlere verilmesi gereken miktarın adıdır. Örfte bu miktarın maldan çıkarılma işlemine de zekât denilir. Zekât kelimesi terim olarak sadakayla eş anlamlıdır.<sup>46</sup>

Zekât, mali ibadetleri temsil eder. Dindarlığın kemalinin bir kanadı namaz ise; diğeri de zekâttır. Bu iki kanaldaki sorumlulukların yerine getirilmesiyle ferdi ve toplumsal anlamda bir olgunluk gerçekleşecektir. Zekât sadece Allah’ın emri olduğu için yerine getirilmesi gereken ibadettir ve halis bir niyetle yapılmasının yanı sıra kişide ve toplumda ahlaki ve dinî değerleri yükseltmek, yüceltmek, sosyal yapıyı güçlendirmek, toplumsal dayanışmayı sağlamak, ekonomik hayatı canlandırmak gibi birçok yarar ve işlevleri vardır. Zekât fakirin hakkı olduğu gibi zenginin de cimrilik ve aşırı mal hırsı gibi manevi hastalıklardan muhafaza eder. Zengine şükretme hasleti kazandırır. Zekât toplumda sosyal dayanışmayı sağlamlaştırır. İhtiyaç

<sup>45</sup> Sönmez Kutlu, “Orucun İbadetinin Toplumsal Faydaları”. Erişim:27 Haziran 2022. <http://www.sonmezkutlu.net/?pnun=138&pt=Oru%C3%A7+%C4%B0badetinin+Toplumsal+Faydalar%C4%B1>

<sup>46</sup> Mehmet Erkal, “Zekat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekat>

sahiplerine ulaşarak kardeşlik duygusunun beslenmesini sağlar ve toplumda birlik beraberlik hâkim olur.<sup>47</sup>

### 1.10. Hac:

“İbranicede “hag” şeklinde olan hac kelimesi hvg kökünden türemiştir. Hvg bir şeyin etrafında dönmek manasına gelir. Hac, bayram anlamına gelse de hac kelimesinin asıl manasının dolaşma, halka oyunu, bir şeyin etrafında dönmek, anlamlarındadır. Daha sonra bayram manasını kazanmıştır. Hac kelimesi Arapçada ziyaret etmek yönelmek, gitmek anlamlarına gelir. Fıkıh terimi olarak ise; imkân olan her Müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe’yi, Arafat, Müzdelife ve Mina’yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade eder.”<sup>48</sup> Hac ibadetinde hem dinî hem de sosyal eylemler vardır. Hac ibadetindeki eylemler, Müslümanların sosyal hayatını göstermektedir. Aynı zamanda birlik ve beraberliğin de sembolüdür. Bir Müslümanın hacdaki davranışları bütün makam ve rütbelerin geriye bırakıldığı eşitlik sınavıdır. Birey, hac ibadetini yapmaya karar verdiği andan itibaren dinî ve sosyal alanda düşünmeye başlar. Hac fikrinin zihne düşmeye başlamasından yolculuğa kadar geçen sürede hacı adayı, sadece kendini değil, tanıdığı tanımadığı bütün insanları, varlıkları, hayvanları yeniden değerlendirip bütüncül bir eşitlik anlayışıyla tekrar başka bir açıdan görmeye başlar.

<sup>47</sup> Mehmet Erkal, “Zekat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekat>

<sup>48</sup> Ömer Faruk Harman, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hac>; Hac mekânlarının temizlik ve sağlığa uygunluk açısından Osmanlılarca bakım ve onarımı için bkz. İsmail Metin, “Osmanlılar Döneminde Hac Mekânlarının Bakım ve Onarımı”, *Hac Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 230-255

“Yolculuk sürecinde de önemli sosyal olaylar gerçekleşir. Birey, Hac yaptığı kafilede önceden tanıdığı veya tanımadığı yeni insanlarla iletişim içinde olur. Onlarla sosyal ilişkiler kurmaya başlar. Bireyin diğer insanlarla kurduğu iletişim, kişinin topluma bakışını da etkiler. Önceleri meselelere daha bireysel bakarken bu süreçte birçok meseleye sosyolojik yönüyle bakar. Hac yolculuğu başlı başına diğer insanlarla güçlü iletişim kurulan önemli bir sosyalleşme alanıdır. Daha sonra Mîkatta ihrama girişle başlayan olaylarda dinî olduğu kadar toplumsal izahları da mevcuttur. Mesela ihrama giren kişi; geleneksel, kültürel elbisesini çıkarıp dikişsiz, beyaz, iki parçalı elbisesini giyer. Bu ihram elbisesi insanı, diğer insanlardan ayıran kültürünü, benliğini, statüsünü, makamını, konumunu bırakıp bütün insanlığın toplu akibeti olan ölümü hatırlatır. Beyazlar içindeki birçok insanın akın akın yöneldiği sahne, mahşerde kıyamet yerinde topluca toplanmayı ifade eder. Bu aynı zamanda insanın sosyal statü, sınıf, millet gibi insanları birbirinden farklı kılmaya yol açan çeşitli sosyal unsurların henüz oluşmadığı ilk yaratılıştaki Adem’i sembolize eder. Bu açıdan ihram, Allah’ın huzurunda kimsenin sosyal niteliklerinin önemli olmadığını, herkesin eşit ve bir olduğunu göstermektedir.

Kişinin tavaf esnasında başka insanlara eziyet vermemesi hacı adayının hem insani yönünü yansıtır hem de insan olarak eşit olduğu için ona diğer insanlara zarar vermemesini hatırlatarak, hac ibadeti bitse de bu insani değerlerini korumasını ve diğer insanlara toplumsal huzuru, bütünlüğü bozmaması gerektiğini hatırlatır. Hac ritüeli başlı başına insana toplumsal hayata uyum dersi verir. Hac, gerek Müslümanlarla gerek diğer tüm insanlarla bir arada yaşama, o insanlarla güzel, sorunsuz ilişkiler kurma kabiliyetinin dinî hayatına yansımalarıdır. Aynı zamanda dinî tecrübelerin, sosyal hayata yansımalarının uygulama halidir. Genel olarak da sosyolojik anlamda

hac ibadeti dinî sosyalleşmenin gerçekleşmesinde çok önemli bir rol ifa etmektedir.”<sup>49</sup>

### 1.11. Umre:

Hac mevsimi dışında Müslümanların Kâbe’yi ziyaret etmelerine denilmektedir. Hac ibadeti, belli bir zamana bağlıdır. Ama umrede belli bir zamana bağlılık söz konusu değildir. Yaşamın herhangi bir anında yapılabilir. Sözlük anlamı olarak da imar, ziyaret, Kâbe ziyareti gibi anlamlara gelir. Fıkıhta da ihramı giyip, Kâbe’yi tavaf edip Safa ve Merve arasında sa’y yapmayı ifade etmektedir.<sup>50</sup>

“Umre ibadeti de hac ibadetinde olduğu gibi sosyolojik açıdan birçok faydaları vardır. İnsan için oldukça önemli olan ve “yeni bir yaşam evreni olan cemiyet”<sup>51</sup> hayatını düzeltmeye yöneliktirler. Aslında toplu halde yapılan bütün ibadetler, insanların birbirleriyle tanışıp, kaynaşmalarını sağlar, bu sayede insanlar sosyalleşirler. Hac ve umre ritüellerinde dünya üzerinde yaşayan dilleri ve renkleri farklı olan Müslümanlar, ibadetlerinde yöneldikleri Kâbe’de bir araya toplanırlar, aynı yöne bakıp aynı hedefe doğru yol alırlar. Bu süreçte de birbirleriyle tanışır ve kaynaşırlar. Ülkeleri konusunda konuşup, bilgi alışverişinde bulunurlar. Birbirlerinin dertlerine ortak olup, problemlerine çözümler ararlar. Aynı zamanda dünyadaki Müslümanlarla kardeş olmanın idrakine varırlar. Her bir umreci, İslam ümmetinin bir parçası ve üyesi olduğunu derinden hisseder. Toplumsal şuurları güçlenir, tazelenir. Aynı zamanda bu bir araya gelme kültürel, eğitimsel açıdan etkilenmeyi de beraberinde getirir.

<sup>49</sup> Niyazi Akyüz, “Haccın Sosyolojik Yansımaları”, *Diyanet Aylık Dergi* (2004) Sayı: 157.

<sup>50</sup> Mehmet Boynukalın, “Umre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/umre>

<sup>51</sup> Yılmaz Arı, “Sekülerizm ve Din”, 316.

İnsanlarda yardımlaşma, dayanışma gibi ahlaki özellikleri sağlamlaştırır. Müslümanlar arasında ticareti de canlandırır, toplumsal etkileşimi artırır. Velhasıl hac ve umre ibadetleri kişisel faydaları olduğu gibi sosyal olarak da pek çok faydaları olan ibadetlerdendir.”<sup>52</sup>

### 1.12. Teravih Namazı

“Sözlükte “rahatlatmak, dinlendirmek” anlamındaki tervîha kelimesinin çoğulu olan terâvîh, ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan namazı ifade eder. Hadislerde “kıyâmü şehri ramazân” (ramazan ayının namazı) veya “ihyâ-u leyâlî ramazân” (ramazan gecelerinin ihyası) diye anılan bu namaza dört rek’atta bir dinlenme amacıyla biraz oturulduğundan (tervîha) teravih denmiştir. Zaman içinde, her bir tervîhayı oturup dinlenmek yerine zikir ve salavat gibi nâfile ibadetlerle değerlendirme veya ara vermeden namaza devam etme şeklinde uygulamalar ortaya çıkmıştır. Türkiye’de bu namaz aralarında Hz. Peygamber’e salavat getirilmekte veya ilâhiler okunmaktadır.”<sup>53</sup>

İslam dini birlik ve beraberlik dinidir ve cemaatle namaza da büyük önem vermiştir. Teravih namazı da cemaatle kılınması birçok toplumsal faydayı beraberinde getirmiştir. Cemaatle namaz soy ve toplumsal sınıflardan kaynaklanan ayrıcalıkları, ortadan kaldırmaktadır. Dayanışma ruhunu aşlamaktadır, birlik şuuru oluşturmaktadır. Hangi renk, millet ve soydan olursa olsun, Müslümanlar namaz safında aynı sırada beraberce yer alıp, hep

<sup>52</sup> DİTİB. Erişim: 27.06.2022. <https://www.hacditib.com/blog/haccin-bize-kazandirdikleri>

<sup>53</sup> Saffet Köse, “Teravih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teravih>

birlikte aynı kibleye yönelerek tekbir vücut olarak ibadet ederler. Cemaatle namaz, toplumun kaynaşması içinde en güzel vesilelerdendir. İnsanlar birbirinin halinden de haberdar olmaktadır. Kılınan teravîh namazları ve mukabele gibi dinî ritüeller toplumdaki bireyleri birbirine yakınlaştırır. Bilakis bu ibadetler toplu halde olursa soy ve toplumsal sınıflardan kaynaklanan ayrıcalıkları ortadan kaldırmaktadır. Toplumsal birlik ve beraberliği de güçlendirmektedir.<sup>54</sup>

## 2. Salgın Döneminde İbadetler, Yaşan Değişim ve Süreklilik Arz Eden Durumlar

Salgın hastalıklar, ortaya çıktıkları ve görüldükleri her coğrafyada yaşamlarını devam ettiren toplumların yaşam şekillerini ve kalitelerini olumlu veya olumsuz olarak etkilemiştir. Bu etkiler bağlamında hayatın birçok alanında (eğitim, sosyal, askeri, ekonomik, ibadet vb.) değişikliklere gidilmiştir.<sup>55</sup>

“Salgın dönemlerinde insanlar ibadet alanları ve ortamlarıyla ilgili bir dizi önlem almış ve kimi ibadet şekli ve alışkanlıklarında değişiklik yapmak zorunda kalmışlardır. Salgın görülen bölge veya ülkelerin dinî ve devlet otoriteleri, bireylerin ve toplumun salgınlardan etkilenmesini önlemek ve salgın yayılma hızını kontrol altında tutmak amacıyla bu konuda zaman zaman değişiklik yapma

<sup>54</sup> Vehbi Ünal, “İslam’da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/1 (2010), 355-370.

<sup>55</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 219, 227-228; Celaleddin Çelik, “Bir Teodise Olarak Din ve Küresel Krizleri Anlamlandırmak: Ekolojiden Virüs Salgınına Talihsizliğin Yeni Formları”, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar –Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*, Ed.: Ejder Okumuş, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 207.

gereği duymuş, yayınladıkları resmi kararlar veya dinî ilanlar yoluyla toplumun bu konuda hassas davranmalarını istemişlerdir. Koronavirüs salgını döneminde de insanların ibadet anlayış ve yaklaşımlarında bir dizi değişiklikler yaşanmış olup, ibadet pratik şekil ve uygulama alanlarında alınan önlemler çerçevesinde insanlar ibadetlerini yapmış, kimi ibadetlerde ise uygulama kısıtlamasına gidilmiştir.<sup>56</sup> Bu uygulama ve kısıtlamalar ibadetin özüne zarar gelmeyecek şekilde olmuştur. Aynı zamanda ibadetlerin sıhhatine engel bir durum olmamıştır. Genel olarak bakıldığında Covid-19 birkaç ay içinde tüm dünyaya yayılmış ve Dünya Sağlık Örgütü tarafından pandemi ilan edilmiştir. Bu süreçte birçok alanda Covid-19 küresel salgınından korunmak amacıyla kişisel hijyen, sosyal mesafe, mümkün olduğu sürece kalabalıklardan uzak durmak, maske kullanmak gibi birçok kural geliştirilmiş ve kısıtlamalara gidilmiştir. Bu alınan tedbirler bağlamında Türkiye’de de camiler ve mescitler toplu ibadete geçici olarak kapatıldı. İnsanlardan Cuma namazına gitmemeleri ve vakit namazlarını evlerinde kılmaları istenmiştir.<sup>57</sup>

Bu süreçte Müslümanların önem vermekte olduğu umre ve hac ibadeti yapılamaz olmuştur. Farz olan hac ve kurban ibadeti konusunda da kısıtlamalar olmuştur. Ramazan ayında teravih namazı cemaatle kılınmamıştır. Bireyler evlerinde ferdi olarak veya imamlık yapabilecek biri varsa bu namazı aile fertleri ile birlikte cemaatle kılmaya çalışmışlardır. Ramazan ayının dinî-kültürel geleneklerinden biri olan iftar davetleri de yapılamamıştır. İnsanlar en yakın akrabalarını bile iftara davet edememiştir. DİB ve “çok yönlü yardım

<sup>56</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 220.

<sup>57</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *İslam’ın Salgın Hastalıklara Bakışı*, 41-45.

ve insani hizmetler sunan”<sup>58</sup> STK’lar mukabele yapmak isteyen kişilere dijital fırsat sunmuşlardır. Bu süreçte bayramda sokağa çıkma kısıtlaması olduğundan dolayı bayram namazı kılınmadığı gibi bayramlaşmalar da dijital ortama taşınmıştır.<sup>59</sup>

Toplumsal yapıda dinî hayatı besleyen pek çok uygulama Covid-19 salgını sürecinde ya askıya alınmış ya da farklı bir şekilde uygulamaya başlanmıştır. Örneğin umreden gelenler ziyaret edilmez olmuş, umrecilerin evlerinde mevlid okutmaları<sup>60</sup> vs. gibi uygulamalar da ya askıya alınmış ya da farklı bir form kazandırılarak devam etmiştir. Umre ziyaretinden dönen kimselere aynı evde yaşamayan yakınları bile dijital yollarla hoş geldin demeyi tercih etmişlerdir. Hatta umrecilerin mevlid okuma uygulamaları da zoom, meet, skype, google, vb. gibi platformlar üzerinden olmuştur.<sup>61</sup> Türbelere ve dinî açıdan saygın kabul edilen kimi mekânlara ziyaretler kısıtlanmıştır. Aynı zamanda kadınların dinî, sosyal etkileşimlerini sağlayan Ramazan ayı dışındaki hatim ve Yasin okuma ritüelleri de yapılamaz oldu. Farklı dijital programlarla hatim ve Yasin okumaları devam etmiştir.

Covid-19 pandemisi sürecinde vefat etmiş olan kimseler, şayet doğal yolla vefat ettiyse sosyal mesafe kuralına uygun olarak az sayıda

<sup>58</sup> Yılmaz Arı, “Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel Ve Dinî Hayattaki Rolü”, *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/49 (2021), 2005.

<sup>59</sup> Adem Eryiğit - Mehmet Ali Başak, “Kovid-19 Sürecinde İnanç Ve İbadet, 8/53, 126-153.

<sup>60</sup> Türklerde çok yaygın olan mevlid geleneği hakkında bkz. İsmail Metin, “Türklerde Hz. Peygamber Sevgisine Bir Örnek Olarak Süleyman Çelebi’nin ‘Vesîletü’n-Necât’ Adlı Eseri”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* VII/3 (2020), 1644-1672.

<sup>61</sup> ASBÜ Çalışmaları 6: *Covid-19 Salgın Değerlendirmesi Covid-19 Salgın Değerlendirmesi - Sorunlar Ve Öngörüler*, (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2020), 27.



kişinin kıldığı cenaze namazı sonrası defnedilmiştir. Covid-19 sonucu vefat edenlerde ise cenazeye katılımın azaldığı da bir gerçektir. Birinci derecede yakın akraba dışında genellikle cenaze törenlerine katılım olmamış, aileler taziyelerini dijital yolla kabul etmiştir. Kültürümüzde yaygın olan; cenazenin 3, 7 ve 40 günlerinde düzenlenen toplu yemekli uygulamalar da yapılmamıştır.<sup>62</sup> Bu süreçte bireyler, türlü uygulama ve pratikler için adeta bir tür dijital sosyalleşme vasıtalarıyla aidiyetlerine süreklilik kazandırmışlardır denilebilir.<sup>63</sup>

### 2.1. Namazların Edası ve Camide Toplu Kılınması Durumu

Yeni tip Koronavirüs (Covid-19) salgınıyla beraber Cuma namazı ile vakit namazlarının cemaatle kılınmasına ara verilmiştir. Bu karar yetkili mercilerin verdiği bilgiler çerçevesinde alınmıştır. Koronavirüs, insandan insana hızlı ve kısa sürede yayılarak salgın halini almıştır. Virüsün bireylere bulaştığı ilk andan itibaren hemen fark edilememesi nedeniyle bu virüse yakalananların sağlıklı bireylerle aynı ortamı paylaşmaları büyük risk oluşturmuştur. Cami gibi toplu dinî ibadet ve ritüellerin icra edildiği mekânlarda koronavirüsün daha hızlı yayılması ihtimali ve tehlikesi ortaya çıkmıştır.

Bütün bu gerekçelerden dolayı namazları camide eda etmek, salgın ortamında sağlıklı bireyler için risk oluşturduğundan ve salgının yayılmasını arttırma tehlikesi nedeniyle yetkili mercilerce; cami ve mescitlerde cemaatle/toplu namaz kılınmaması yönünde

<sup>62</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı*, 42.

<sup>63</sup> Saffet Köse, *Küresel Salgının İnanç Değerleri Bakımından Yorumu ve Dinî Hayata Etkileri, Küresel Salgının Anatomisi İnsan Ve Toplumun Geleceği*, (Ankara: TUBA, 2020), 853; Yılmaz Arı, *Salgın Döneminde İbadetler*, 227.

karar alınmıştır.<sup>64</sup> Bu kararın da gerekçesi olarak; Müslüman birey, Allah'ın ona yüklediği kulluk görev ve gereğini (ibadet) yerine getirmekle sorumlu olduğu gibi başkalarının hayatını korumak için tedbirler almasıyla da sorumlu tutulmuştur. Bilindiği üzere de bazı ibadetlerin yapılması için sağlıklı olmak temel şart olarak görülmüştür. Bu salgın sürecinde de sağlığımızı korumak için dinî bir sorumluluk olarak, *(olası yaşanabilecek değişimlerin etkisinden asli kaynaklara bağlı kalınarak dinsel yaşamın ve pratiklerinin sürdürülmesi açısından gereken özenin gösterilmesi ve koruyucu)*<sup>65</sup> tedbirlerin alınıp bu tedbirleri hayata tatbik edilmesi yolu tutulmuştur. “Nitekim Peygamberimizde (sav) bir yerde veba hastalığı çıktığını duyarsanız oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde veba hastalığı çıkarsa o bölgeden de ayrılmayınız buyurarak karantina uygulamasına dikkat çekmiş; bulaşıcı hastalık taşıyan kişi, sağlam kişinin yanına gitmesin buyurarak salgın hastalık riski olduğu durumlarda tedbirli olunması gerektiğini vurgulamıştır.”<sup>66</sup>

Bir diğer Hadis-i şerifinde de “Bulaşıcı hastalık taşıyanın sağlamları aynı ortamda bulunmasını engelleyiniz”<sup>67</sup> buyurarak salgın hastalık karşısında ihtiyatlı ve tedbirli bir yol izlenilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber (sav) salgın hastalık karşısındaki hassasiyeti fiil ve davranışlarına da yansımıştır. Hz. Peygamber (sav) bir gün kendisine bağlılıklarını bildirmek amacıyla gelmiş bulunan heyetin içerisinde bulaşıcı bir hastalığa sahip olan bir kişinin olduğunu görünce onunla musafaha etmemiştir. “Biz senin biatini kabul ettik, evine dönebilirsin.” şeklinde mukabelede bulunmuştur.

<sup>64</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı*, 43.

<sup>65</sup> Yılmaz Arı, “Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”, 166.

<sup>66</sup> Buhari, Tıp, 30.

<sup>67</sup> Buhari, Tıp,53; Ebu Davud, Cenaiz, 10.

Ve bulaşıcı hastalığa maruz kalanlarla yakın temasta bulunmaktan uzak durmuştur.

Peygamber Efendimizdeki bu hassasiyet, duyarlılık sahabe uygulamalarına da yansımıştır. Hz. Ömer Şam'a giderken, orada salgın hastalık bulunduğunun haberini alınca, istişarelerde bulunarak tedbir amacıyla geri dönme kararı almıştır. Bu kararı nedeniyle İmam/Halife otoritesini hâiz<sup>68</sup> Hz. Ömer'e "Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsunuz?" diye soranlara "evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz" cevabını vererek insana düşenin tedbir almak olduğuna işaret etmiştir.<sup>69</sup>

"Daha büyük zararı önlemek için küçük zararlara tahammül edilir"<sup>70</sup> kaidesi bağlamında da ölüm riski taşıyan salgın hastalıklara binaen cemaatle namazlara bir süre ara verilmesinin uygun olacağı sonucuna varılmıştır. Hz. Peygamber ve Sahabe uygulamalarına da baktığımızda durum bunu göstermektedir. Hatta salgın hastalıklardan daha hafif bir durum sayılabilecek olan şiddetli yağmur durumunda da cemaatle namaza ara verilmesi söz konusu olmuştur. Bu bağlamda İslam'ın büyük değer verdiği "hayatı korumak ilkesi" bağlamında koronavirüs salgını geçinceye kadar hem kişinin hem de toplumun sağlığını tehlikeye maruz bırakmamak adına cemaatle namaza ara verilmiştir.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Yılmaz Arı, "Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite", 182.

<sup>69</sup> Buhari, Tıp, 30; Müslim, Selam, 98-100.

<sup>70</sup> Mehmet Bekir Gültekin, "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri-Cami-Cemaat İlişkileri; Ankara/Yenimahalle Örneği, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (2020), 147.

<sup>71</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı, 38.

## 2.2. Covid-19 Sürecinde Cuma Namazı Uygulaması

Salgın sürecinde sosyo-dinî hayatımızı ciddi bir şekilde etkileyen yönüyle pandemik kurallar; günlük ve haftalık ritüellerimizi de etkilemiştir. Beş vakit birlikte kılınan namazın yanı sıra hafta da bir topluca kılınan Cuma namazı da etkilenen pratiklerdendir.<sup>72</sup>

Cuma namazı, camide yahut açık bir alanda cemaatle eda edilmesi gereken temel bir ibadettir. Özel hanelerde kılınan Cuma namazı uygun olmaz dolayısıyla evlerde kılınan bir namaz dinen Cuma namazı olarak kabul edilmemektedir. Cuma namazı ve diğer cemaatle kılınan namazlarda imam ile imama uyan kimselerin aynı mekânda bulunmaları şart olduğu için televizyon, internet vb. araçlarla yayınlanan namazlara başka mekânlardan uyulması uygun değildir. Tarih boyunca da Cuma namazı camilerde kılınmıştır. İslam âlimlerinin çoğunluğu da bu hüküm üzerine ittifak etmişlerdir.

İslam âlimleri, Müslüman toplumun “en üst dinî otoritesi”<sup>73</sup> olan Hz. Muhammed (sav) ve sahabe uygulamasından da hareketle Cuma namazının cemaatle ve herkese açık bir mekânda kılınması gerektiğinin sonucunu çıkarmışlardır. Tarih boyunca veba vb. bulaşıcı hastalıkların baş gösterdiği, yaygın hale gelip pandemik bir boyut kazandığı dönemlerde karantina uygulamaları sebebiyle namazların camilerde cemaatle eda edilemediği durumlarda da fakihler Cuma namazının evlerde kılınabileceği fetvasını vermemişlerdir. Mesela Şam-Filistin bölgesinde hicretin 18. yılında ortaya çıkan Amvâs

<sup>72</sup> Ümit Harun Akkaya, “Diyanet Hutbelerinin Süre Ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi”, *Bilimname* 44 (2021), 104.

<sup>73</sup> Yılmaz Arı, “Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”, 181; Dinî otorite kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz.: Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020).

Vebası<sup>74</sup> salgınında Amr b. El-As hastalık riski taşımakta olan kişileri toplumdaki uzaklaştırıp dağlarda karantina tedbirleri almıştır ama Cuma namazının evlerde tek tek kılınabileceği hususu gündeme gelmemiştir. Bu konuda genel kanaat Cuma namazının sadece genel meşitlerde veya namaz kılınması için belirlenmiş olan alanlarda herkesin iştirakiyle kılınması gereği yönündedir.

İslam'ın somut toplumsal sembollerinden biri olan Cuma namazı ve diğere cemaatle kılınan namazlar internet, televizyon vb. iletişim araçları aracılığıyla da kılınmamaktadır. Hz. Peygamber (sav) ve sahabe uygulamalarından da anlaşılacağı üzere cemaatle namaz kılınabilmesi için imamın cemaatle aynı mekânda bulunmaları gerekmektedir. Buna göre televizyon vs. gibi alanlarda başka bir mekânda bulunan imama uymaya niyet etmekle mekân birliği oluşmamaktadır. Dolayısıyla bu şekilde kılınan namaz geçerli olamayacağından pandemi sürecinde böyle bir uygulama da görülmemiştir.<sup>75</sup>

Salgın sürecinde sosyal mesafeye uyarak kılınan Cuma namazlarında cami cemaatini bilgilendirici mahiyetteki hutbelerin kısa tutulması,<sup>76</sup> sünnet namazları ve akabindeki tesbihatların cami yerine evde yapılması gibi pratikler de geliştirilmiştir. Tüm bu uygulamaların, camiye gelen bireylerin aynı ortamda geçirdikleri vakti sınırlamak ve salgın hastalığa maruz kalma tehlikesine karşı bir önlem mahiyetini haizdir.

<sup>74</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: İlyas Uçar, *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası: İslam Tarihi'nde İlk Salgın* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020).

<sup>75</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı*, 47-52.

<sup>76</sup> Ümit Harun Akkaya, "Diyanet Hutbelerinin ...", 44/103.

## 2.3. Oruç İbadeti ve İtikâf

### 2.3.1. Hastalığa Yakalanma Açısından Risk Grubunda Bulunan Kişiler ve Ramazan Orucu

İslam dininde sağlıklı olan her mükellefin Ramazan ayında oruç tutması farz olarak telakki edilir. Oruç ibadetinin başka aylara kaydırılması veya bir mazeret olmadan topyekûn ertelenmesi uygun değildir. Covid-19 salgınında sağlıklı olan vatandaşların ramazan orucu tutmaları hastalığın yayılması bakımından risk oluşturmamaktadır. Bilâkis aksine oruç tutmanın bağışıklık sistemi üzerinde olumlu etkileri olduğu hakkında bilimsel yayınlar bulunmaktadır.<sup>77</sup>

İslam, kişilerin gücünün nispetinde hükümler koymuş ve bireylerin gücünü aşan veya onları sıkıntıya sokacak durumlar karşısında ise kolaylaştırıcı hükümler koymuştur.<sup>78</sup> Ayrıca hastalık, orucu tutmamayı mübah kılan mazeretlerden biri olduğundan, Bu gibi durumlarda orucun, sonradan kaza edilmesine izin verilmiştir. Dolayısıyla Covid-19 teşhisi konulmuş olan kimselerin Ramazan ayında oruç tutmayabileceği ve bu tutamadığı orucu sonradan kaza edebilecekleri mülahaza edilmiştir. Salgının yayılmaması için, Covid-19 süreci bağlamında alınmış olan sosyal izolasyon kuralı bağlamında iftar yemekleri gibi toplu kutlamalardan da uzak durulmuştur. Alınan tedbirler sadece bunlarla da sınırlandırılmamıştır. Ramazan ayının ibadetlerinden olan itikâf, mukabele, teravîh namazları konusunda da

<sup>77</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı, 47-52.

<sup>78</sup> Harun Işık, "Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi* 17/57, (2013), 6.

kararlar gündeme gelmiştir. Bu ibadetler salgının bulaşmasını önlemek amacıyla evlerde ifa edilmiştir.<sup>79</sup>

#### 2.4. Zekât ve Sadaka Ödeme Biçimleri

Covid-19 salgını kısa sürede dünyaya yayılmış ve tarım, sanayi, ulaşım, finans ve bankacılık gibi pek çok sektörü olumsuz etkilemiştir. Birçok iş yerlerinin kapatıldığı, birçok vatandaşın işsiz kaldığı, yoksulluğun arttığı bu süreçte yoksulluk karşısında mücadelede zekât önemli bir araç olmuştur ve bu pandemi sürecinde infak miktarında da artış meydana gelmiştir. Birçok vakıf, dernek, yardım kuruluşları özellikle de vefa grubu yardım ekiplerinin de infaka etkisi olmuştur.<sup>80</sup> Ayrıca pandemi sürecinde zekâtlarını hesaplatmak veya ihtiyaç sahiplerine vermek üzere müftülüklere başvuran bireylerin sayısında da epey bir artış gözlenmiş olup, diğer vakıf ve derneklerin yardım web sitelerine de on-line zekât bağışısı yapan bireylerin sayılarında artış olmuştur.<sup>81</sup>

#### 2.5. Hac ve Umre Ziyaretleri

Hacca giden vatandaşların gittikleri kutsal mekânlarda maruz kalabilecekleri hastalık ve mikropları evlerine döndüklerinde yakınlarına bulaştırmaması tedbiri bağlamında hac ibadeti, pandemi sürecinde tüm ülkeler için iptal edilmiştir. Yalnız hac yapılan ülkede yaşamakta olan Müslümanlar, hastalık sürecinde hac ibadetini yerine getirebilmişlerdir. Umre ibadeti salgın sürecinde yasaklanmıştır. 2020

<sup>79</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı, 47-52.

<sup>80</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 238.

<sup>81</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 238-239.

yılında gerçekleşmesi planlanan tüm umre turları ve organizasyonları iptal edilmiştir.<sup>82</sup> İptal kararının akabinde 2020 yılının son aylarına doğru Suudi Arabistan İçişleri Bakanlığı aşamalı olarak umrenin yapılabileceğine yönelik çalışmalara başlamıştır. Umre ibadetinin kademeli olarak uygulanması kararınca ilk olarak; Suudi sınırlar içerisinde yaşamakta olan ziyaretçilere izin verilmiştir. Bu kararın faaliyete geçebilmesi için de ziyaretçilerin gerekli sağlık şartlarını taşımaları ve bu durumu belgelendirmeleri gerekmektedir. Belgelerini ibraz eden ziyaretçilere de sınırlı bir şekilde de olsa sosyal mesafeyi gözeterek, kontrollü bir şekilde umre ibadetlerini yapabilmelerine izin verilmeye başlanılmıştır.<sup>83</sup>

## 2.6. Mevlid Etkinlikleri, Cenaze Namazları ve Defin Ritüeli

Covid-19 pandemisi bütün yaşam alanlarımızı, hayat tarzımızı değiştirdiği gibi ibadet alanlarımızı da değiştirmiştir. Kalabalık/cemaat halinde yapılmakta olan ibadetlerimizi bireyselleştirmiştir. Toplu ibadet ve ritüellere ara verilmesine neden olmuştur. Taziye, defin, cenaze namazı, mevlid etkinlikleri gibi ritüeller de Covid-19 pandemisinde farklılıklara uğramış ve yaşanan olumsuzluklardan payını almıştır. Covid-19 salgını sürecinde cenaze namazlarına katılım azalmıştır. Önceleri toplu olarak kalabalık şekilde gerçekleşmekte olan cenaze namazları daha bireysel iştirakli bir hüviyete bürünmüştür. Bir kişi Covid-19'dan hayatını kaybettiğinde yakınlarının karantina sürecinde olması, hastanede tedavi görmesi ya da bulaşma riski sebebiyle cenaze namazı ve defin işlemine katılımlarına izin verilmemiştir. Covid-19'dan hayatını kaybedenlerin

<sup>82</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 238.

<sup>83</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 238.



cenaze namazları çoğunlukla mezarlık personeli tarafından kılınmıştır. Yakınları ise sosyal mesafe kuralı çerçevesinde bu işlemi sadece izlemekle yetinmişlerdir. Mezarlık personeli tarafından defin işlemi, tabut veya ceset torbasına dokunulmadan ip yardımı ile yapılmıştır. İnsanımızın sevdiği ve büyük önem verdiği dinî günler, özel geceler, cenaze etkinlikleri, mevlid okumaları, taziye ziyaretleri, yaşanan pandemi süreci nedeniyle kesintiye uğrayıp oldukça bireyselleşmiştir. Yaşanan bu sıkıntılı süreç; toplu şekilde icra edilen ibadet, etkinlik ve ritüellerin, toplu şekilde gerçekleşmesini engellemiştir.<sup>84</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

İnsanlık tarihi açısından bakıldığında epidemi ve pandemilerin en çok etkisinin görüldüğü alanlar; dinî yaşam alanları, ibadet ve ritüellerdir. Covid-19 salgını vb. salgınlar, dinî hayatımızı, ritüellerimizi etkilediği gibi dinî algılarımızı, psikolojimizi ve toplumsal yaşantımızı da etkilemiştir.

Hastalığın yayılmaması için pandemi sürecinde uymamız gereken sosyal mesafe kuralları, karantina uygulamaları bireylerin hayatlarını sınırlamış ve kişilerin kendi kabuğuna çekilmelerine neden olmuştur. Tabi bu kendi kabuğuna çekilmemizin kısmen olumlu yanı olsa da olumsuz yönleri daha fazla olmuştur. Olumlu etki olarak, salgın sürecinin bireyin kendi yaşantısı konusunda kişiyi iç muhasebeye sevk eden bir süreç olmuştur denilebilir. Her ne kadar iç muhasebe durumu da olsa salgın sürecinde kısıtlanan toplu ibadetlerin, bireye aşladığı birlik ve bütünlük şuuruna zarar vermiştir diyebiliriz. Esasen insan kelimesinin anlamından yola çıkarak bu

<sup>84</sup> Yılmaz Arı, Salgın Döneminde İbadetler, 239.

kavram; unutmak, ünsiyet gibi pek çok anlamlara gelse de ünsiyet kavramı üzerinden düşünülecek olursa, insan dediğimiz varlık, başkalarıyla bağ kuran sosyal bir varlıktır. Bu yönüyle salgın süreci, insanın bu yanını büyük oranda ihmal etmesine yol açan bir süreç olmuştur. Mesela cemaat birliktir, dolayısıyla cemaatle namazını eda eden bireylerde birlik, beraberlik ve bütünlük duyguları bu pratiklerden beslenmektedir.

Aynı şekilde hac ibadeti, tevhit ve vahdet şuuruna erildiği, siyahın beyazdan farkının olmadığına idrakine varıldığı toplu yapılan ibadetlerdendir. Ramazan aylarında toplu halde icra edilmekte olan iftarlar, teravih namazları bireysel boyut kazanmıştır. Covid-19 nedeniyle sınırlamaya gidilmiş ya da inkıtaa uğramış olan bu gibi ibadetlerin yapılamama durumu, bireylerin toplumsallaşmasının önüne set çekmiştir denilebilir.

Bütün bu yaşananları düşünecek olursak Covid-19, dinî hayatımıza hem psikolojik hem sosyolojik olarak etki edip birçok değişikliklere yol açmıştır diyebiliriz. Zarurât-ı Hamse'den biri olan canın güvenliği, bireyin ibadet yapabilmesi için temel şartlardandır. İslam dini kişinin can sağlığını önemsemektedir. Bu bağlamda düşündüğümüzde Covid-19 küresel salgınında da bu durum göz ardı edilmiş değildir. Hayatımızda birçok alanda değişiklik olduğundan din alanında ve ibadetler hususunda alınan kararlar, birey ve toplum sağlığını korumaya yönelik olmuştur. Bu süreçte yetkililer tarafından alınan tedbirlerle, insanların maddi ve manevi bakımdan korunmaları amaçlanmıştır. 2020 yılından 2022 yılına kadar, Covid-19 salgını ve bu bağlamda alınan tedbirlerin etkisi, ciddi bir şekilde birey ve toplum hayatında hissedilmiştir. Son dönemlerde vakaların da azalmasıyla salgın sürecinde alınan tedbirler gevşetilmiş, giderek azalmış ve neredeyse bitme aşamasına gelmiştir. 2022 yılında dinî ve sosyal

alanda birçok kısıtlamalar ortadan kaldırılmış olup normalleşme sürecine girildiği söylenebilir.

**Kaynakça / References / المصادر**

- Acıbadem, “Coronavirus Nedir? Coronavirus Ne Demek?”, erişim: 28 Haziran 2022, <https://www.acıbadem.com.tr/koronavirus/koronavirus-corona-virusu-nedir-belirtileri>.
- Akkaya, Ümit Harun. “Diyanet Hutbelerinin Süre Ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi”. *Bilimname* 44 (2021), 83-129. DOI: 10.28949/bilimname.863093
- Akyüz, Niyazi. “Haccın Sosyolojik Yansımaları”. *Diyanet Aylık Dergi* 01.01.2004 Sayı:157.
- Arı, Yılmaz. “Karl Mannheim’in Bilgi Sosyolojisi”. *International Social Sciences Studies Journal*, 5/30 (2019), 1085-1091. Doi: <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1323>
- Arı, Yılmaz. “Sekülerizm ve Din”. *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, 11/41 (2019), 314-318.
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dinî Otorite*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Arı, Yılmaz. “Salgın Döneminde İbadetler, Covid-19 Örneği”. *Sosyal Mesafe Döneminde Din*, Ed. H. Türkyılmaz. 219-241. Konya: Çizgi Kitabevi, 2021.
- Arı, Yılmaz. “Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”. *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. Ed. F. Rençber vd., Ankara: Gece Kitaplığı, 2021/Mayıs, 163-188.
- Arı, Yılmaz. “Toplumsal Değişim ve Din”. *Asya Studies-Academic Social Studies/Akademik Sosyal Araştırmalar* 5/16, Summer (2021), 131-142. Doi: <https://doi.org/10.31455/asya.958362>
- Arı, Yılmaz. “Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel Ve Dinî Hayattaki Rolü”. *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/49 (2021), 2004-2013. Doi: <http://dx.doi.org/10.31576/smryj.1018>
- ASBÜ Çalışmaları 6: *Covid-19 Salgın Değerlendirmesi Covid-19 Salgın Değerlendirmesi-Sorunlar Ve Öngörüler-* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, 2020.
- Boynukalın, Mehmet. “Umre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/umre>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 9 Cilt. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru't-Tavku'n-Necat, 1422/1996.
- Çapçıoğlu, İhsan. “Pandemi Süreciyle ‘Başa Çıkma’ya Yönelik Stratejiler”. *Dini Araştırmalar* 23/57 (2020), 271-274, DOI: 10.15745/da.749604
- Çelik, Celaledin. “Bir Teodise Olarak Din ve Küresel Krizleri Anlamlandırmak: Ekolojiden Virüs Salgınına Talihsizliğin Yeni Formları”, *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar -Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. Ed.: Ejder Okumuş, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.

- Çencen, Namık. “1933’ten Günümüze Lise Tarih Ders Kitaplarında Salgın Hastalıkların İşlenişine Genel Bir Bakış”. *Millî Eğitim* 49/1, Özel Sayı (2020), 919-946.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *İslam’ın Salgın Hastalıklara Bakışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- DİTİB. “Haccin Bize Kazandırdıkları” Erişim: 27.06.2022. <https://www.hacditib.com/blog/haccin-bize-kazandirdiklari>
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnâvût, Dîmeşk: Dâru'r-Risâletil-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serrî ez-Zeccâc. *Me’âni'l-Kur’ân*. I, Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1988/1408.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dinî Kur’ân Dili*, I, İstanbul, 1935.
- Erkal, Mehmet. “Zekat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zekat>
- Eryiğit, Adem - Başak, Mehmet Ali. “Kovid-19 Sürecinde İnanç Ve İbadet, Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç Ve Günlük İslamî Yaşantılarına Etkisi”. *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science* 8/53, Ağustos (2021), 126-153.
- Gültekin, Mehmet Bekir. “Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri- Cami-Cemaat İlişkileri (Ankara / Yenimahalle Örneği). *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 131-164.
- Görgülü, Ülfet. Geçmişin Vebasından Bugünün Koronasına: Salgının İbadetlerin İcrasına Yansıması. Şehircilik ve Covid-19 sayısı. *Şehir ve Medeniyet Dergisi* 6 (2020), 608-632.
- Gürer, Asu - Gemlik, H. Nilay. “Covid-19 Pandemisi Sürecinde Sahada Olan Sağlık Çalışanlarının Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Journal of Health Services and Education* 4/2 (2020), 45-52.
- Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hac>
- Işık, Harun. “Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım”. *EKEV Akademi Dergisi* 17/57, (2013), 1-22.
- Kalgi, Mehmet Emin. “Koronavirüs Salgını ve Dindarlıkla İlgili Yapılmış Ampirik Çalışmaların Analizleri”. *DEUİFD* LIII (2021), 111-132.
- Karaalp, Cahit. “Salât Kavramının Semantik Analizi”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Bahar 9/1 (2018), 173-212.
- Köse, Saffet. *Küresel Salgının İnanç Değerleri Bakımından Yorumu ve Dinî Hayata Etkileri, Küresel Salgının Anatomisi İnsan Ve Toplumun Geleceği*. Ankara: TUBA, 2020.

- Köse, Saffet. “Teravîh”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teravih>
- Kutlu, Sönmez. “Orucun İbadetinin Toplumsal Faydaları”. Erişim:25 Mayıs 2022. <http://www.sonmezkutlu.net/?pnnum=138&pt=Oru%C3%A7+%C4%B0badetinin+Toplumsal+Faydalar%C4%B1>
- Metin, İsmail. “Sosyal Hizmetler Bağlamında Mekke’de Osmanlı İzleri”. *Turkish Studies* 10/1 (2015), 455-476.
- Metin, İsmail. “Osmanlıların Kâbe ve Mescid-i Haram Hizmetleri”, *Turkish Studies* 10/2 (2015), 663-678.
- Metin, İsmail. “Türklerde Hz. Peygamber Sevgisine Bir Örnek Olarak Süleyman Çelebi’nin ‘Vesiletü’n-Necât’ Adlı Eseri”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* VII/3 (2020), 1644-1672.
- Metin, İsmail. “Osmanlılar Döneminde Hac Mekânlarının Bakım ve Onarımı”. *Hac Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021. 230-255.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi’ü’s-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrût: Dâr’ül Kütübil İlmîyye, 1412/1991.
- Özşenler, Didem. “Kovid-19 ve Sosyal Mesafe: Meta-Tematik Bir Analiz”. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 12/1 (2021), 12-23.
- Parıldar, Hülya. “Tarihte Bulaşıcı Hastalık Salgınları”. Tepecik Eğit. ve Araşt. Hast. Dergisi 30/Ek sayı (2020), 19-26 Doi:10.5222/terh.2020.93764
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşkı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Sarıtaş, Kamil. “Ehl-i Beyt: Hak Halili Dergahı”, *Uluslararası Hacı Bektaş Velî ve Takipçileri Sempozyum Bildiriler Kitabı*. Ed. A. Yılmaz Soyger, İstanbul: Türk Ocağı Yayınları 2020, 355-380.
- Serdar, Murat - Işık, Harun. *Sistemantik Kelam* I. 3. Basım. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Serdar, Murat - Işık, Harun. *İslam İnanç Esasları Akaid*. Birinci Basım, Kimlik Yayınları, Kayseri 2017.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İbadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 28 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibadet>
- T.C. Sağlık Bakanlığı COVID-19 Bilgilendirme Platformu, “Karantina”, erişim: 18 Aralık 2021, <https://Covid19.saglik.gov.tr/TR66478/karantina.html#:~:text=A%C3%A7%C4%B1klama%3A%20Karantina%2C%20bula%C5%9F%C4%B1c%C4%B1%20hastal%C4%B1k%20salg%C4%B1nlar%C4%B1n%C4%B1n,grubu%20i%C3%A7in%20e%20karantina%20uygulanabilir.>
- TDK, Türk Dil Kurumu. “Salgın”, Erişim: 02 Kasım 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

- TÜBA. *Covid-19 Pandemi Değerlendirme Raporu*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2020.
- Türkiye Psikiyatri Derneği Ruhsal Travma ve Afet Çalışma Birimi. *Karantinanın Ruhsal Etkileri Ve Koruyucu Önlemler*. Aralık 2020.
- Uçar, İlyas. *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası: İslam Tarihi'nde İlk Salgın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Ünal, Vehbi. İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/1 (2010), 355-370.
- Yelboğa, Nurullah - Aslan, Şeniz Bayır. "Sosyal Sorun Olarak Salgın Hastalıklar ve Sosyal Çalışmanın Halk Sağlığını Koruma/Geliştirme Görevi". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 43-49.
- Yılmaz, M. Kazım. "Ramazan Orucu ve Hikmetleri", *Diyanet Dergisi* 26/2 (1990), 9-34.
- Yıldırım, Said. "Salgınların Sosyal-Psikolojik Görünümü: Covid-19 (Koronavirüs) Pandemi Örneği". *Journal of Turkish Studies* 15/4, (2020), 1331-1351.
- Yüksək, Ali. "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Nisan 2018), 111-125.

## Öğr. Gör. Lıkman YOUSSEF

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Inönü University, Faculty of Theology,  
Malatya, Türkiye  
lıkman-muhsin.yusuf@inonu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3178-136X  
ROR ID: <https://ror.org/04asck240>

## Öğr. Gör. Dr. Ebubekir MATPAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Inönü University, Faculty of Theology,  
Malatya, Türkiye  
Ebubekir.matpan@inonu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3571-5087  
ROR ID: <https://ror.org/04asck240>

# Üslûbu'l-Kur'ân fi'l-hıvâr mâ beynallâhi teâlâ ve Mûsâ aleyhisselâm fî sûreti Tâhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm

Tâhâ Sûresi Bağlamında Allah (cc) ile Mûsâ (as) Arasında Geçen Diyalogda Emir Üslûbu (Analitik Bir Çalışma)

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 13 Eylül 2022 / 13 September 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım 2022 / 16 November 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Atıf | Citation

Youssef, Lıkman. Matpan, Ebubekir. "Üslûbu'l-Kur'ân fi'l-hıvâr mâ beynallâhi teâlâ ve Mûsâ aleyhisselâm fî sûreti Tâhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 106-135.

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme  
*Double anonymized - Two External*

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.*  
*No plagiarism detected.*

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

### Yazarların Katkıları | Authors Contributions

Yazarların Katkıları: Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

*Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)*



## الملخص

تحدّثنا في بحثنا هذا عن عدّة نقاط، وفي بدايتها تحديد الموضوع، وكان تحت عنوان أسلوب الأمر في الحوار ما بين الله تعالى وموسى عليه السلام في سورة طه في القرآن الكريم، وهناك بعض الآيات ينضمّ فيها هارون إلى الحوار أو إلى جانب أخيه موسى عندما يخاطبهما الله تعالى، وخاصّة عندما يكلفهما بتبليغ رسالته إلى فرعون، ثمّ تحدّثنا عن أسلوب الأمر، وهو من أساليب الإنشاء الطلبي، بعد ذلك انتقلنا إلى أهمية أسلوب الأمر وكثرة استعماله بين البشر في حياتهم اليومية، بعدها جاء الحديث عن معنى الأمر اللغويّ والاصطلاحيّ، وذلك من خلال استعانتنا بقواميس اللغة العربية ومعاجمها المختلفة، القديمة منها والمعاصرة، ثم جاء الكلام عن صيغ الأمر المشهورة ودلالاتها البلاغية التي ذكرها العلماء، ثمّ تحدّثنا عن سورة طه وذكرنا بعض الخصائص التي تميّز بها، وقمنا بإحصاء عدد أفعال الأمر التي وردت في تلك الحوارات؛ فجاءت في ثمان عشرة آية وفي اثنين وعشرين موضعًا، ذلك لأن بعض الآيات احتوت أكثر من شاهد، وقد شملت أفعال الأمر تلك الحقيقية والمجازية. ومن ثم قمنا باستخراج الآية التي تحوي فعل عن معنى ذلك الفعل، بعدها أجرينا دراسة الأمر من السورة الكريمة، ثم قمنا بتحديد الفعل، وبحثنا تحليلية مختصرة لمضمون الآية وعلاقتها بالآية التي سبقتها لترتبط الأفكار والأحداث ببعضها بعد الاستعانة بكتب التفسير القديمة منها والمعاصرة، ثم حدّدنا فعل الأمر المقصود في الآية وتوصّلنا بعد ذلك إلى إظهار الغرض البلاغي منه وذكرناه في نهاية المطاف.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، الله، موسى، فرعون، طه، أسلوب لأمر، البلاغة

## Öz

Bu araştırımızda başta Tâhâ sûresi bağlamında “Allah (cc) ile Mûsâ (as) Arasında geçen diyalogda emir üslûbu” başlıklı konunun izahı olmak üzere birçok noktadan bahsettik. Sonra ilgili sûrenin bazı âyetlerinde Allah’ın özellikle Firavun’a Risâletini ulaştırması için Hz. Mûsâ ile birlikte Hârûn (as) muhatap olduğunu, daha sonra emir üslûbundan bahsettik ve bunun inşâ’i talebin üslûplarından olduğunu ifade ettikten sonra emir üslûbunun önemine değinip insanlar arasında günlük hayatta cereyan bu üslûbun çokluğundan bahsettik. Akabinde klasik ve modern Arapça sözlüklerden yararlanarak emrin sözlük ve terim anlamını ele aldık. Daha sonra âlimlerin zikrettiği meşhur emir kalıpları ve bunların belâgat açısından delaletinden bahsettik. Sonra Tâhâ sûresi ve bu sûrenin bazı ayırt edici özelliklerini anlattık. Devamında bu

diyaloglar bağlamında meydan gelen emir sayısını tespit ettik. Şöyle ki On sekiz âyette toplam yirmi iki yerde emir geçmektedir. Zira bazı âyetler de birden fazla emir barındırmaktadır. Söz konusu emir fiilleri hem hakiki hem de mecâzî emre delalet etmektedirler. Dolayısıyla emir barındıran âyetleri ele alıp onlardaki emirleri belirlemeye çalıştık. Arapça kamus ve sözlükler bağlamında bu fiillerin anlamlarını ortaya koyduk. Daha sonra klasik ve çağdaş tefsirlerden yararlanarak söz konusu âyetlerin önceden geçen âyetlerle irtibatını ortaya koymaya çalışarak fikir ve olayların bağdaşması açısından kısa bir analiz yaptık. Çalışmanın sonunda âyetler de kastedilen emir fiilini belirterek onlardaki belâgat maksadını ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Allah, Mûsâ, Firavun, Tâhâ, Emir Üslûbu, Belâgat.

### المقدمة

لا شكَّ أنَّ القرآن الكريم يحوي الكثير من الأساليب البليغة والحكيمة، ومن ضمنها أسلوب الحوار والتّفاش والجدال للوصول إلى الحقيقة، وإقامة الأدلّة والبراهين على وحدانيّة الله تعالى وربوبيّته، وعلى صدق رسله فيما يبليغون عنه. ولقد ساق القرآن الكريم أمّاطاً من المحاورات التي دارت بين الله تعالى ورسله، وقد وردت في القرآن مثل هكذا حوار مع كلّ الرّسل صلوات الله تعالى عليهم وسلامه، لأنّ الأمر يتعلّق بالتبليغ، أو بين رسل الله وأقوامهم، وهذه كانت شاقّة صعبة عليهم، لأنّ غالب الأقسام كانت تكذبهم، وهنا سيقنصر حديثنا عن الحوارات التي دارت بين الله تعالى ونبيّه موسى عليه السّلام في سورة طه

ولا شكَّ أنَّ أساليب اللّغة العربيّة متنوّعة ومتعدّدة، كونها لغة كتاب الله العزيز الحكيم، ولغة نبينا محمّد صلّى الله عليه وسلّم ومعجزته التي تحدّى بها العرب، وهم أسياد الكلام والفصاحة والبيان في اللّغة العربيّة، ذلك عندما كلّفه الله بتبليغ رسالته الخالدة، وقد كان - وما زال وسيبقى - القرآن سبباً في بقاء اللّغة العربيّة حيّة، ودليلاً قوياً على تماسكها والمحافظة على فصاحتها وبلاغتها ورونقها وجمالها.

فنحن نعلم أنّ أوّل كلمة من القرآن الكريم نزلت على قلب نبيّنا محمّد عليه الصلّاة والسلام وهو في غار جراء يتعبّد ربّه كانت بأسلوب الأمر، وهي فعل الأمر (اقرأ) في قوله تعالى: ﴿إِقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾<sup>1</sup>، وكذلك كان آخر ما نزل به الرّوح الأمين على قلب خير البشر- عند أكثر العلماء - كان بأسلوب الأمر (واتّقوا)، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾<sup>2</sup>. فهاتان الآيتان تدلّان على أنّ أسلوب الأمر يُعدّ من أهمّ الأساليب البلاغيّة التي يمارسها الناس بمختلف أصنافهم وأعمارهم ومستوياتهم في حياتهم اليوميّة.

## 1. دراسات سابقة

من خلال تصفّحنا ومبحثنا عن موضوع مقالنا هذا، عثرنا على بعض الرسائل الجامعية تحمل مضامين قريبة من مضمون بحثنا، منها:

1. الأساليب الإنشائية في سورة طه، دراسة بلاغية تحليلية، أروى بنت عبد الرحمن السحيباني، رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، عام 1434هـ.
2. الأساليب البلاغية في سورتي طه والأنبياء، دراسة تطبيقية، نسيمه صالح علي الجالدي، رسالة ماجستير، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، كلية الدراسات العليا، أم درمان، السودان، عام 2018م.
3. قبسات من روائع البيان - سورة طه -، د. فاضل السامرائي، موقع إسلاميات، عام 2009م.

<sup>1</sup> العلق 96 / 1.

<sup>2</sup> البقرة 2 / 281.

4. لمسات بيانية في سورة طه، د. فاضل السامرائي، موقع إسلاميات، عام 2014م. إلا أن ما يميّز مقالنا أنّ تلك جاءت شاملة ووموسّعة، وتضمّنت كل الأساليب الإنشائية، من أمر ونهي واستفهام ونداء وتمن، أما مقالنا، فقد انحصر في الجانب الحواري فقط، والحوار الذي جرى بين الله تعالى ونبيه موسى ومعه في بعض الأحيان هارون عليهما السلام، من دون التطرق إلى حوارات موسى مع قومه أو مع أخيه هارون.

## 2. الأمر لغة

الأمرُ عند الجوهري: "واحدُ الأمور. يقال: أمرُ فلانٍ مستقيمٌ، وأمرُهُ مستقيمةٌ. وقولهم: لك عَليّ أمرٌ مُطاعةٌ، معناه لك عليّ أمرٌ أُطيعك فيها، وهي المرّة الواحدة من الأمر... وأمرُهُ بكذا أمرًا. والجمع الأوامرُ"<sup>3</sup>.

وفي لسان العرب: "الأمرُ: مَعْرُوفٌ، نَقِيضُ النَّهْيِ. أَمَرَهُ بِهِ وَأَمَرُهُ؛ الْأَخِيرَةُ عَنْ كُرَاعٍ وَأَمَرَهُ إِيَّاهُ، عَلَى حَذْفِ الْحَرْفِ، يَأْمُرُهُ أَمْرًا وَإِمَارًا فَأَتَمَرَ أَي قَبِلَ أَمْرَهُ"<sup>4</sup>. فلفظ الأمر يطلق في اللّغة على وجهين: الأول: على طلب الفعل كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا أُحُدُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾<sup>5</sup>، وهذا الأمر يُجمع على أوامر. والثاني: يُطلق على الفعل والحال والشأن، كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾<sup>6</sup>، وهذا يُجمع على أمور.

<sup>3</sup> إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، أبو نصر، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، (581/2 - 582).

<sup>4</sup> محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، ابن منظور، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414)، 27/4.

<sup>5</sup> الأعراف 7 / 145.

<sup>6</sup> آل عمران 3 / 159.

### 3. الأمر اصطلاحاً:

فهو (طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام)<sup>7</sup>، إلا أنّ هذا التعريف لا يخلو من علة؛ وهي تقييد التعريف بقولهم: على وجه الاستعلاء، فهل كل فعل أمر يأتي على وجه الاستعلاء؟ صحيح أنّ الأمر إذا كان من أعلى إلى أدنى يكون استعلاءً، أمّا إذا كان من أدنى إلى أعلى فهو دعاء وخضوع وتذلل واستكانة، وإذا كان من نديّ إلى نديّ أو من متساويين فهو التماس<sup>8</sup>. أي "آته لو طلب ذلك الفعل على سبيل التضرع سُي ذلك الطلب دعاءً والتماساً"<sup>9</sup>. وليس أمراً.

وجاء في الطراز: "هو صيغة تستدعي الفعل، أو قولٌ يبيء عن استدعاء الفعل من جهة الغير على جهة الاستعلاء، فقولنا (صيغة تستدعي، أو قول يبيء)، ولم نقل (افعل)، (ولتفعل) كما يقوله المتكلمون والأصوليون لتدخل جميع الأقوال الدالة على استدعاء الفعل في نحو الفارسيّة، والتركيّة، والرّوميّة، فإنّها كلّها دالة على الاستدعاء من غير صيغة (افعل)، (ولتفعل)"<sup>10</sup>.

### 4. صيغُ الأمر

الأمر أسلوب من أساليب الكلام في علم البلاغة العربيّة، وهو يندرج تحت قسم علم المعاني، وكان أسلوب الأمر عند النحويّين محصوراً في صيغة فعل الأمر وحده، ونظروا إليه

<sup>7</sup> عبد العزيز عتيق علم المعاني، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، 75/1.

<sup>8</sup> يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، ط2، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1987)، 319.

<sup>9</sup> عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري، ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، (بيروت: عالم الكتب، 1999)، 234 / 1.

<sup>10</sup> يحيى بن حمزة العلوي الطالبي الملقب بالمؤيد بالله، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، (بيروت: المكتبة العصرية، 1423)، 155/3.

من ناحية أحوال بنائه، وارتباط الضمائر والحروف بتلك الأحوال، لكنّ البلاغيين توسّعوا فيه وربطوه بكلّ صيغ الطلب التي تدلّ على الأمر، وفعل الأمر هو أحد أنواع الفعل الثلاثة الموجودة في علم النحو، - الماضي والمضارع والأمر - والأمر هو كلّ فعل يراد القيام به في المستقبل، ويكون فعل الأمر منبئاً، ولا يأت معرباً، حيث يُبنى على ما يجزم به الفعل المضارع؛ فيجزم بالسكون إذا كان صحيح الآخر، أمّا إذا كان من الأفعال الخمسة فيجزم بحذف حرف النون من آخره، وفي حال كان معتل الآخر فإنّ علامة جزمه هي حذف حرف العلة.

وللأمر أربع صيغ مشهورة هي

- 1.4. فعل الأمر، نحو قوله تعالى: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾<sup>11</sup>
- 2.4. المضارع المقرون بلام الأمر، كقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾<sup>12</sup>.
- 3.4. اسم فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾<sup>13</sup>.
- 4.4. المصدر التائب عن فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَضْرَبَ الرَّقَابِ﴾<sup>14</sup>. لكننا سنتناول في بحثنا هذا فعل الأمر الصريح وحده دون التطرّق إلى الصيغ الأخرى

## 5. دلالات صيغة الأمر

والمراد به كلّ ما يدلّ على الأمر من صيغته، فيدخل مثلاً: افعلني وافعلوا وافعلنّ واستفعلنّ وانفعلنّ، وغير ذلك.

<sup>11</sup> العلق 96 / 1.

<sup>12</sup> البقرة 286 / 2.

<sup>13</sup> المائدة 105 / 5.

<sup>14</sup> محمد 4 / 4.

وقد تخرج صيغة الأمر عن المعنى الأصلي الموضوع له إلى معانٍ أخرى تُفهم من سياق الكلام وقرائن الأحوال، وقد جاء في كتاب المستصفي أنّ الأصوليين "أحصوا خمسة عشر وجهًا في إطلاق صيغة الأمر، وسبعة أوجه في إطلاق صيغة النهي، فلا بدّ من البحث عن الوضع الأصليّ في جملة ذلك ما هو، والمتجوّز به ما هو؟ وهذه الأوجه "عدها الأصوليون شغفًا منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإنّ قوله: "كُلْ ممّا يليك، جعل للتأديب، وهو داخل في التدب، والآداب مندوب إليها"<sup>15</sup>. وسنأتي على ذكرها عند دراستنا للدلالة كلّ فعل.

## 6. سورة طه:

هي سورة مكيّة، - وهي كغيرها من السُور المكيّة- لآياتها خصائص تميّز بها؛ فكل سورة مكيّة تتضمّن في آياتها الدّعوة إلى عبادة الله تعالى وتوحيده، ثمّ إثبات الرّسالة السّماويّة، والبعث والجزاء، وكذلك تتضمّن ذكر يوم القيامة وأهواله، والجنّة بنعيمها والنار بجحيمها، ومجادلة الكفّار والمشركين بالحجج والبراهين العقليّة والآيات الكونيّة، وذكر قصص الأنبياء والأمم السّالفة، وتسليّة لقلب النبيّ محمّد عليه الصّلاة والسّلام، وترتيب السّورة من بين سور القرآن الكريم (20) وعدد آياتها (135) آية، نزلت بعد سورة مريم وقبل سورة الأنبياء في الجزء السادس عشر من المصحف الشّريف. وقد أجرينا إحصائيّة للآيات التي تضمّنت أفعال الأمر في حوارات الله تعالى مع نبيّيه موسى وهارون عليهما السّلام في سورة طه، فكان عدد أفعال الأمر التي وردت فيها (22) فعلًا وفي (18) آية كريمة، لأنّ بعض الآيات احتوت أكثر من شاهد كما ذكرنا.

<sup>15</sup> محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 205/1.

وتأتي صيغ الأمر من حيث المخاطب على وجهين: الأول: خطاب الأعلى للأدنى، أي خطاب الله جلّ وعلا لنبية موسى عليه السلام، وقد جاء في اثني عشر موضعاً، ولموسى وهارون معاً في أربعة مواضع، والوجه الثاني: هو خطاب الأدنى للأعلى، وقد سُمي "دُعَاءً" تأدباً. وسميت "اللام ولا" حُرْفِيّ دُعَاء، نحو ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ ونحو ﴿لَا تُؤَاخِذْنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ وكذلك الأمر بالصيغة يسمّى فعل دعاء، نحو ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾<sup>16</sup>، والمقصود به هنا خطاب موسى لربه عزّ وجلّ. وقد جاء في ستّة مواضع. وأولى تلك الآيات التي تناولت حوارات الله عزّ وجلّ مع نبيه موسى عليه السلام، والتي جاء الخطاب فيها من الأعلى للأدنى: 1.6. في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾<sup>17</sup>.

فالأمر هنا صادر من الله تعالى إلى نبيه موسى عليه السلام، وهو أمر حقيقي للإلزام والوجوب. و"خَلَعَ الشَّيْءَ يَخْلَعُهُ خَلْعاً وَاحْتَلَعَهُ: كَنَزَعَهُ، إِلَّا أَنَّ فِي الْخَلْعِ مُهْلَةً، وَسَوَى بَعْضُهُمْ بَيْنَ الْخَلْعِ وَالنَّزْعِ. وَخَلَعَ التَّلْعَ وَالتَّوْبَ وَالرِّدَاءَ يَخْلَعُهُ خَلْعاً: جَرَّدَهُ"<sup>18</sup>.

﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ بما أنّ المقام هنا مقام تكريم وتشريف وتكليف ومناجاة مع الله عزّ وجلّ، كان لابدّ من اتباع بعض الآداب التي تناسب ذلك المقام؛ فقد أمر الله تعالى نبيه عليه الصلوة والسلام بأن يخلع نعليه من قَدَمَيْهِ الشَّرِيفَتَيْنِ، "لأنّ الحَفْوَةَ أَدْخَلَ

<sup>16</sup> مصطفى بن محمد سليم الغلابي، جامع الدروس العربية، ط28 (بيروت: المكتبة العصرية، 1993) 186/2.

<sup>17</sup> طه 12 / 20.

<sup>18</sup> ابن منظور، لسان العرب، 8 / 76.



في التواضع وحسن الأدب، ولذلك كان السلف الصالحون يطوفون بالكعبة حافين، وقيل لياشر الوادي بقدميه تبركاً به<sup>19</sup>.

وفي البحر المحيط: "كأنتا من جلد حمار مبيت فأمر بطرحهما لنجاستهما"<sup>20</sup>. أي التعل، فلا شك أن خلعها والمشي حافياً أفضل وأظهر وأشرف له من لبسهما وهو في مكان مقدس.

وفي فتح القدير: "أمره الله سبحانه بخلع نعليه لأن ذلك أبلغ في التواضع، وأقرب إلى التشریف والتكريم وحسن التأدب"<sup>21</sup>. أي أن وجوده في بقعة مقدسة واقفاً بين يدي رب السموات والأرض وهو حافي القدمين يدل على تواضع نفسيته وحسن أدبه وأخلاقه، وقد أخبره الله بذلك صراحة وأكد له بأداة التوكيد (إني) وكذلك ضمير (أنا) حين قال: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾. وربما أمره بذلك لأن بساط الملوك والأمراء لا يوطأ بنعل تأدباً، لذلك أمر نبيه وقال له: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾.

وورد في لطائف الإشارات أنه "يقال: ألق عصاك يا موسى، واخلع نعليك، وأقم عندنا هذه الليلة ولا تبرح. ويقال الإشارة في الأمر بخلع النعلين تفرغ القلب من حديث الدارين، والتجرد للحق بنعت الانفراد"<sup>22</sup>، ومن دلالات (خلع النعل) التواجد في مكان طاهر، أو التأدب عند الجلوس، فالغرض البلاغي من فعل الأمر (اخلع) هو التواضع

<sup>19</sup> محمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، 7/6.

<sup>20</sup> محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدين الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420)، 316/7.

<sup>21</sup> محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414)، 423/3.

<sup>22</sup> عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات = تفسير القشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، ط3، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ)، 448/2.

وحسن التآدب والتشريف والتكريم، ويجوز أن يكون لتفريغ قلبه من أي شيء آخر سوى التحدّث إلى ربّه وحده عزّ وجلّ.

2.6. وفي قوله تعالى: ﴿ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ﴾<sup>23</sup>.

الأمر هنا أيضًا من ربّ العزّة إلى نبيّه موسى عليه السّلام، وهو غاية التّكريم له بأن اختاره لحمل رسالته ولاستماعه للوحي الأمين، وهو كذلك أمر حقيقيّ للإلزام والوجوب. " (اسْتَمِعْ) لَهُ أَيُّ أَصْعَى، وَ (تَسْمَعُ) إِلَيْهِ وَ (اسْمَعُ) إِلَيْهِ بِالْإِدْعَامِ"<sup>24</sup>.

وذكر العسكريّ في معجمه عن الفيوميّ: "يقال (استمع) لما كان بقصد، لأنّه لا يكون إلّا بالإصغاء وهو التّميل، و(سمع) يكون بقصد، وبدونه). والفرق بين الاستماع والسّمع: أنّ الاستماع هو استفادة المسموع بالإصغاء إليه ليفهم، ولهذا لا يقال: إنّ الله يستمع، وأمّا السّمع فيكون اسمًا للمسموع، يقال لما سمعته من الحديث هو سماعيّ ويقال للغناء سماع"<sup>25</sup>.

ونقل الأندلسيّ عن وهب: "أدبُ الإِسْتِمَاعِ سُكُونُ الْجَوَارِحِ وَعَضُّ الْبَصْرِ وَالْإِصْغَاءُ بِالسَّمْعِ وَحُضُورُ الْعَقْلِ وَالْعَزْمُ عَلَى الْعَمَلِ، وَذَلِكَ هُوَ الْإِسْتِمَاعُ لِمَا يُحِبُّ اللَّهُ، وَقَالَ الْمُفَسِّرُونَ (فَاعْبُدْنِي) هُنَا وَحَدِيثِي، وَالْأَوَّلَى أَنْ يَكُونَ (فَاعْبُدْنِي) لِقُطْبِ يَتَنَاوُلُ مَا كَلَّفَهُ بِهِ مِنَ الْعِبَادَةِ"<sup>26</sup>. ولهذا قال تعالى: (فاستمع) أي لما يوحى إليك من كلام، وسخر كلّ

<sup>23</sup> طه 13 / 20.

<sup>24</sup> محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، زين الدين أبو عبد الله، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5، بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، (1999)، 154/1.

<sup>25</sup> الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1412)، 49/1.

<sup>26</sup> أبو حنّان، البحر المحيط، 317/7.

جوارحك وعقلك إلى هذا الكلام، وكن مستعدًا صامتًا ساكنًا مصغيًا لما سألقيه إليك، وجاء الفعل في صيغة (استمع). ولم يأت في صيغة (اسمع) لأنّ كلّ زيادة كما هو معلوم في المبني يترتب عليه زيادة في المعنى، وهنا جاء الوزن للمبالغة في الاستماع والإنصات، ومن دلالات (استمع) أي هيئ نفسك واستعد لقبول ما سيأتيك، فالغرض البلاغيّ من استعمال هذا الفعل هو التسخير، والاستعداد والتّهيئة لما سيلقيه إليه تعالى ذكره ويكرمه بالاستماع للوحي وكذلك بحمل الرّسالة.

3.6. في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾<sup>27</sup>.

(فَاعْبُدْنِي، وَأَقِم) هذان أمران آخران صادران من الله تعالى إلى نبيّه موسى عليه السلام في آية واحدة، والفعالان من حقل معجمي واحد؛ فإقامة الصلّاة بذاتها عبادةٌ، وكلاهما أمر حقيقي للإلزام والوجوب.

نقل الجوهريّ في تاج العروس عن ابن الأثير "ومعنى العِبَادَةِ فِي اللُّغَةِ: الطَّاعَةُ مَعَ الخُضُوع"<sup>28</sup>. ونقل أيضًا عن ابن الأنباريّ قَالَ "فُلَانٌ عَابِدٌ، وَهُوَ الخَاضِعُ لِرَبِّهِ، المُسْتَسَلِمُ المُتَنَقِّدُ لِأَمْرِهِ"<sup>29</sup>. وأورد الكفويّ في الكلّيّات عن عِكْرِمَةَ قال: "جميع ما ذكر في القرآن من العِبَادَةِ فَالْمُرَادُ بِهِ التَّوْحِيدُ"<sup>30</sup>.

ففي هذه الآية ورد فعل الأمر (اعبدي) وبما أنّ هذه هي المرّة الأولى التي يعرّف فيها الله تعالى موسى بنفسه، فقال له: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ ثمّ قال: (اعبدي) أي اجعل

<sup>27</sup> طه 14 / 20.

<sup>28</sup> محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (بيروت: دار الهداية، بدون تاريخ)، 331/8.

<sup>29</sup> الجوهري، الصحاح، 344/8.

<sup>30</sup> أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي، الكلّيّات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة بدون تاريخ)، 597/1.

عبادتك لي وحدي أنا، ولا تشرك بيشيئاً، فأنا الله الواحد الأحد الخالق الأحقّ بالعبادة والتّوحيد، ومن دلالات العبادة: التّوحيد والاستسلام والخضوع لله تعالى وحده، فالغرض البلاغيّ من الفعل (اعبدني) هو وحّدي وأطعني واخضع لأوامري ولا تشرك بي شيئاً.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾.

مازال خطاب الأمر صادراً من الله تعالى إلى نبيّه موسى عليه السّلام. و"أَقَامَ الشَّيْءُ إِذَا قَوْمَهُ وَسَوَّاهُ، أَوْ مِنْ أَقَامَهُ إِذَا أَدَامَهُ وَاسْتَمَرَ عَلَيْهِ، أَوْ مِنْ قَامَ بِالْأَمْرِ وَأَقَامَهُ: إِذَا جَدَّ فِيهِ وَتَجَلَّدَ"<sup>31</sup>. وفي المُحكّم "أَقَامَ الصَّلَاةَ إِقَامَةً، وَإِقَامًا فِإِقَامَةٍ "على العِوضِ و" إِقَامًا "بِعِزِّ عِوض"<sup>32</sup>. وفي المصباح المنير: "أَقَامَ الصَّلَاةَ أَدَامَ فِعْلَهَا وَأَقَامَ لَهَا إِقَامَةً نَادَى لَهَا"<sup>33</sup>.

﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ "خصّها بالذّكر وأفردها بالأمر للعلّة التي أناط بها إقامتها، وهو تدكّر المعبود وشغل القلب واللّسان بذكره"<sup>34</sup>. والسّبب في ذلك "لتدكّرني فيها لاشتمالها على الأذكار أو لذكري خاصّة لا تشوّبه بذكر غيري أو لإخلاص ذكري وابتغاء وجهي لا ثرائي بها ولا تقصّدُ بها غرضاً آخر"<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> الكفوي، الكلبيات، 160/1.

<sup>32</sup> علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، أبو الحسن، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 593/6.

<sup>33</sup> أحمد بن محمد بن علي القيّومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: الناشر: المكتبة العلمية)، 520/2.

<sup>34</sup> عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 24/4.

<sup>35</sup> أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم، 8/6.

وذكر الطبري أنّ أهل التأويل اختلفوا في تأويله "فقال بعضهم: معنى ذلك: أقم الصلاة لي فإنك إذا أقمتها ذكرتني"<sup>36</sup>.

وأورد الجصاص عن الحسن ومجاهد "لتذكرني فيها بالتسبيح والتعظيم وقيل فيه لأن أذكرك بالثناء والمدح"<sup>37</sup>، فمن دلالات (ذكر الله) تسبيحه وتكبيره وتعظيمه، فالغرض البلاغي من فعل الأمر (أقم) هو التذكير بالله تعالى، والتسبيح له والتعظيم لشأنه، والحث والترغيب على الاستمرار عليه كونه الأحق بالألوهية.

4.6. في قوله تعالى:

﴿ قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى ﴾<sup>38</sup>.

أمر آخر من الله تعالى إلى موسى عليه السلام، وفعل الأمر (ألق) حقيقي للإلزام والوجوب.

"(ألقى) الشيء طرحه، تقول ألقه من يدك، وألق به من يدك"<sup>39</sup>. وعند حبنكة الميداني "ألقى بمعنى دفع الشيء مرة واحدة على طريقة القذف أو الرمي، لا بأسلوب الوضع برفق"<sup>40</sup>.

وهنا جاء الأمر بالإلقاء قبل ذكر اسم المخاطب، وذلك ليوظف كامل ذهنه وانتباهه لما سيسمع من ربه، بدليل أنه ألقى عصاه من دون تردد والتي صارت حية تسعى، والغاية

<sup>36</sup> محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (دمشق: مؤسسة الرسالة، 2000)، 32/16.

<sup>37</sup> أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1405)، 49/5.

<sup>38</sup> طه 19 / 20.

<sup>39</sup> إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، بدون تاريخ) 836/2.

<sup>40</sup> عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني الدمشقي، معارج التفكير ودقائق التدبر، (دمشق: دار القلم، 2002)، 41/9.

والهدف من الإلقاء هو تدريبه على تحمّل أعباء النبوة التي سيكلفه الله بها، لأنّه سيلقي هذه العصا أمام فرعون وسحرته، ولا شكّ أنّها معجزته، ووقتها لا يجب عليه الخوف منها، فيظنّ فرعون وسحرته أنّه ساحر مثلهم وليس نبي من عند الله تعالى، فجاء إلقاء العصا من أوائل الأمور التي طلبها الله تعالى من موسى عليه السلام، ليريه قدرته الخارقة بعد أن تتحوّل حيّة تسعى، ثمّ يعيدها سيرتها الأولى، أي تعود عصا كما كانت، فقام موسى بإلقائها ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ فالغرض البلاغيّ من الفعل (ألقها) هو التدرّب والتّهيئة والاستعداد لما سيكون من أمره في التّكليف بتبليغ رسالة سماوية.

5.6. في قوله تعالى:

﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾<sup>41</sup>.

وهنا إضافة خطاب آخر من الله تعالى إلى موسى عليه السلام عن طريق استخدام فعل أمر آخر حقيقيّ للإلزام والوجوب.

﴿قال خذها﴾ فالله تعالى يعلم أنّ موسى سوف يصيبه الخوف والفرع ممّا سيرى من شأن الحيّة العظيمة عندما يأمره بأخذها، أي الإمساك بها، كونه بشر، والبشر كلهم معرّضون للخوف في مثل هذه المواقف، خاصّة وأنّ موسى بين يدي ربّ السموات والأرض، فأعقب الله تعالى أمر الأخذ مباشرة بالتّهي عن الخوف فقال: ﴿ولا تخف﴾ فنهاه عن الخوف ممّا رأى، لئلا يفزع منها عندما يقدم براهينه ويلقيها على فرعون، ثمّ يطمئنّ موسى بعد ذلك ويُدخل يده في فمها من دون خوف، وفي مجيء التّهي بعد الأمر سكينّة واطمئنان واستقرار وراحة لموسى، ومن دلالات (خُذْ) حمل الشّيء باليد

أو ضمّه إلى النَّفس، فالغرض البلاغيّ من فعل الأمر (خُذْهَا) هو إدخال الطّمأنينة والسكينة إلى قلبه، وتشجيعه عليه السلام على أنّها لن تؤذيه، فيطمئن قلبه على ذلك.  
6.6. في قوله تعالى:

﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى﴾<sup>42</sup>.

مازلنا مع حوار الله تعالى مع نبيّه موسى عليه السلام وهو يهيئه ليكلّفه بتبليغ رسالته إلى الباغي فرعون، ويدعمه بالبراهين والحجج، ففعل الأمر (اضمّم) أمر حقيقيّ، لأنّه من الله تعالى، وكانت يدُ موسى معجزته الثّانية إلى فرعون، وبذلك يحمل معجزتين دفعة واحدة، وفي ذلك تكريم وتشريف له.

"الضّمّ: ضمّك الشّيء إلى الشّيء، وضاممتُ فلاناً أي فُمتُ معه في أمرٍ واحد.  
والضّمّام: كلُّ شيءٍ يُضمُّ به شيءٌ إلى شيءٍ"<sup>43</sup>.

﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ﴾ هنا نجد أنّ أمر الله عزّ وجلّ جاء إلى نبيّه موسى عليه السلام بأخذ الحيّة، بعد أن سيطر الخوف عليه ممّا رأى، ثم انقلبت الحيّة عصاً كما كانت، فشعر نبيّه بالراحة والاطمئنان، وذهب عنه الخوف، فأدخل الله تعالى المزيد من السكينة والاطمئنان إلى قلبه فقال له: ﴿وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ﴾ "أمره تعالى أن يضمّ يده إلى جناحه ليقيّ جأشه ولتظهر له هذه الآية العظيمة في اليد. والمراؤ إلى جنبك تحت العصد"<sup>44</sup>. لأنّ فيها معجزة أخرى سيربها فرعون وملاه.

<sup>42</sup> طه 22 / 20.

<sup>43</sup> الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، أبو عبد الرحمن كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ، 16/7.

<sup>44</sup> أبو حيان، البحر المحيط، 324/7.

"وَقَالَ مُجَاهِدٌ، وَابْنُ زَيْدٍ: أَمْرُهُ بِضَمِّ عَصْدِهِ وَذِرَاعِهِ، وَهُوَ الْجِنَاحُ، إِلَى جَنْبِهِ، لِيُخَفِّفَ بِذَلِكَ فَرْعُهُ، وَمِنْ شَأْنِ الْإِنْسَانِ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فِي وَقْتِ فَرْعِهِ أَنْ يَقْوَى قَلْبُهُ"<sup>45</sup>، وجاءه جواب الأمر في الحال بـ ﴿تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ لمؤانسته وتطمينه، أي ليس فيها برصٌ أو أي مرض آخر حتى لا يظنّ موسى أنّ مرضاً ما أصاب يده، فمن دلالات ضمّ الجناح: الرّاحة والاطمئنان، فجاء الغرض البلاغيّ من الفعل (اضْمَمُ) بمثابة تقوية لقلبه وتشجيعه، ليظهر له المعجزة الثّانية لمؤانسته، وفي فعل هذه الحركة غاية الاطمئنان والسكينة والرّاحة النّفسيّة والرّعاية الرّبانيّة لموسى عليه السّلام.

7.6. في قوله تعالى:

﴿ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾<sup>46</sup>.

مازالت أوامر الله جلّ وعلا تتوالى على رسوله موسى، وهذا أصعب أمر سمعه موسى من ربّه، وهو تبليغ فرعون بعبادة الله وحده وترك ادّعائه الرّبوبيّة، والأمر هنا أيضاً حقيقيّ للإلزام والوجوب.

و(ذهب) بمعنى مَضَى، أي امضِ إليه. وهذا لا يعني أنّ أمر الله تعالى لموسى بالذهاب إلى فرعون من باب الرّيادة إلى قصره ليتذكّر أيّام طفولته، بل حثّه وحرّضه للذهاب إليه ومعه الحجج والبراهين التي تثبت أنّه رسول ربّ العالمين، وبين له السّبب ﴿ إِنَّهُ طَغَى ﴾ لأنّ فرعون طغى وتجبّر وبغى وعثا في الأرض الفساد، ومن ثمّ القيام بتبليغه أمر ربّه ودعوته إلى عبادة ربّ واحد هو خالق الكون وما فيه. فالغرض البلاغيّ من الفعل (اذْهَبْ) هو الحثّ والتّحريض للذهاب إلى فرعون وتبليغه رسالة الله وعبادته له،

<sup>45</sup> أبو حيان، البحر المحيط، 302/8.

<sup>46</sup> طه 24 / 20.



لأنّه طَعَى وتجاوز الحدّ في الكفر والتكبر والظلم والفجور، وليترك ما كان يفعله فرعون من كلّ تلك الأفعال، وما كان يدّعيه من الربوبية.

8.6. في قوله تعالى:

﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾<sup>47</sup>.

بعد أن بيّن الله تعالى المهمة لنبية وما سيفعله مع فرعون، أدرك موسى أن المهمة صعبة وشاقّة، وتحتاج إلى صبر وتجلّد ومُعين يؤازره فيها، فطلب من ربه أربعة أمور ليستطيع القيام بأدائها، وهي: 1- شرح الصدر، 2- تيسير الأمر، 3- حلّ عقدة اللسان، 4- أن يجعل له وزيرًا من أهله، وهذا لسببين: 5- اشُدّد به أزرى، 6- وأشركه في أمرى، فجاءه الجواب ﴿ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى ﴾<sup>48</sup>. من باب التأكيد وسرعة الاستجابة، ولم يقل: (سوف آتيك سؤالك) مثلاً.

ففي قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ جاء الخطاب بعكس ما كان في الآيات السابقة التي كان الخطاب فيها من الله تعالى إلى موسى، أي من الأعلى للأدنى، فهنا جاء الخطاب من الأدنى للأعلى، أي من موسى إلى ربه عزّ وجلّ، وفعل الأمر في هذا الحوار غير حقيقيّ، أي مجازي، لأنّه جاء بطريقة الدعاء والخضوع والتذلّل من موسى عليه السلام إلى ربه تعالى، والله يأمر ولا يؤمر تعالى شأنه، وذلك بقوله: ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ "وشرح الله صدره لقبول الخير يشرحه شرحاً فأنشرح: وسعته لقبول الحقّ فاتسع"<sup>49</sup>؛ فموسى أدرك أنّه كُلف بأمر عظيم يحتاج إلى صبر وتحمل وشجاعة، كونه يعرف فرعون عن قُرب، ويعرف عن شدّة ظلمه وطغيانه كل صغيرة وكبيرة، لذلك تصرّع

<sup>47</sup> طه 20 / 25.

<sup>48</sup> طه 20 / 36.

<sup>49</sup> ابن منظور، لسان العرب ، 497/2.

إلى الله وخضع له وطلب منه أن يشرح صدره، أي يوسّعه كي يتحمّل ما كلفه به من تبليغ رسالته إلى فرعون، وينوّره ويقوّيه بالإيمان وبنوره الإلهي، ومن دلالات (شرح الصدر) الصبر وتحمل المصاعب، فالغرض البلاغيّ من الفعل (اشرح صدري) هو الدّعاء والتضرّع والخضوع لرّبّه كي يوسّع صدره، ليتحمّل ويصبر ويتجلّد على الصّعوبات والمخاطر التي سيواجهها في أثناء قيامه بتبليغ الرّسالة، ونلاحظ هنا تقديم ضمير الدّاعي (لي) وهو الدّعاء نفسه في (صدري) وذلك أملاً ورغبة في الاستجابة وطمعاً في الرّحمة.

9.6. في قوله تعالى:

﴿وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾<sup>50</sup>.

وهذه الآية معطوفة على التي قبلها، أي أنّها خطابٌ، أو فعلٌ دعاءٍ من موسى عليه السّلام لرّبّه عندما كلفه بتبليغ رسالته.

وكذلك الأمر في هذا الحوار غير حقيقيّ، لأنّ فعل الأمر (ييسّر) جاء من باب الدّعاء. ونقول: ييسّر الأمر بمعنى سهّله، فبعد أن طلب موسى شرح الصدر، دعا الله تعالى أن يسهّل عليه ما أمره به من تبليغ الرّسالة، لأنّه ذاهب إلى رجل متكبر ظالم قد جعل نفسه إلهاً من دون الله، فهو بحاجة إلى قوّة إيمان وصبرٍ، وتوقّع كل الاحتمالات التي قد تصدر منه وتحملها. فاستخدم فعل الدّعاء (ييسّر) ومن دلالاته: تسهيل الأمر وتيسيره، فالغرض البلاغيّ منه هو التيسير والتسهيل، كي يستطيع القيام بأداء المهمّة الموكّلة إليه.

10.6. في قوله تعالى:

﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾<sup>51</sup>.

فعل دعاء آخر من موسى إلى ربه، وهنا الطلب الثالث بعد شرح الصدر وتيسير الأمر، وقد جاء بفعل الدعاء مرة أخرى في حوار مع ربه، وهو أمر غير حقيقي، وقال: (واحلل عُقْدَةً) وطلب أن يحل عقدة كانت في لسانه وهو صغير.

وحلّ العقدة: فكّها، ونقضها. "حلّلتُ العُقْدَةَ أَحْلُهَا حَلًّا: فتحتها، فانحلت"52. كان موسى عليه السلام في صغره قد أدخل جمرة في فمه وهو في قصر فرعون، فتركت الجمرة في لسانه عقدة وبقيت معه، لذلك دعا ربه أن يحل ويفك تلك العقدة ليتمكن من تبليغ رسالته بأحسن وأكمل وجه. ومن دلالات (حلّ العقدة) الفك والانفصال، والغرض البلاغي من الفعل (احلل) هو الدعاء والخضوع والتضرع لأن يستجيب الله له فيتمكن من تبليغ رسالته.

11.6. في قوله تعالى:

﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾<sup>53</sup>.

فعل دعاء آخر من موسى في أثناء حوار، يدعو فيه ربه وهو في حضرته أن يجعل له من يؤازره ويعينه في مهمته الشاقة، لإيصال رسالته تعالى إلى فرعون، وفعل الأمر هنا أيضًا مجازي غير حقيقي. و"جعل الشيء يجعله جعلًا ومجعلًا واجتعله: وضعه"54، وجعل بمعنى صير.

<sup>51</sup> طه 20 / 27.

<sup>52</sup> الجوهرى، الصحاح ، 4/1672.

<sup>53</sup> طه 20 / 29.

<sup>54</sup> ابن منظور، لسان العرب ، 11/110.

وهنا جاء دعاءه بأن يجعل الله له شخصاً مُعيناً ووزيراً يعينه في مهمته الشاقّة، وقد حدّد ذلك الوزير وهو أخوه هارون، لأنّه يعرف إخلاصه وإيمانه وتفانيه في عمله، فهو شقيقه، اختاره ليعينه في ما كلّفه الله به، "واشتقاق الوزير إمّا من الوزر لأنّه يحمل الثقل عن أميره، أو من الوزر وهو الملجأ لأن الأمير يعتصم برأيه ويلتجئ إليه في أموره، ومنه المؤازرة وقيل أصله أوزير من الأزر بمعنى القوّة"<sup>55</sup>.

ومن دلالات (جعل) حوّل وصيّر وغير، أي يجعل من أخيه وزيراً يساعده، فالغرض البلاغيّ من الفعل (اجعل) الدعاء والخضوع والتضرّع وطلب المساعدة ليتمكّن من إيصال رسالته بالشكل الأمثل.

12.6. في قوله تعالى:

﴿ اَشْدُدْ بِهِ اُزْرِي ﴾<sup>56</sup>.

فعل دعاء آخر من موسى عليه السّلام عن طريق استخدام فعل الدّعاء (اشدّد) وهو أمر مجازي.

و"الأزر: الظّهر، وأزره، أي: ظاهره وعاونه على أمر. والزّرع يؤازرُ بعضه بعضاً، إذا تلاحق والتفّ. وشدّ فلانٌ أزره، أي: شدّ معقِدَ إزاره، وائتزر أزره"<sup>57</sup>. فمعاني الفعل تدلّ على أنّ موسى يطلب سنداً يقوّي به ظهره، ويكون عوناً له يستقيم به أمره، كي يقوم بتبليغ رسالة ربّه المقدّسة. والغرض البلاغيّ من الفعل (اشدّد) هو التّعزير والتّقوية، أي اجعله سنداً ومساعداً لي ويكون عوناً لي، وأعزّز به قوّتي.

<sup>55</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل، 4/26.

<sup>56</sup> طه 31 / 20.

<sup>57</sup> الفراهيدي، كتاب العين، 7/382.

### 13.6. في قوله تعالى:

﴿وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي﴾<sup>58</sup>.

"جَمْعُ (الشَّرِيكِ شَرَكَاءُ) وَ(شَارَكُهُ) صَارَ شَرِيكُهُ. وَ(اشْتَرَكَا) فِي كَذَا وَ(تَشَارَكَا) وَ(شَرِكُهُ) فِي الْبَيْعِ وَالْمِيرَاثِ يَشْرِكُهُ مِثْلُ عَلِمَهُ يَعْلَمُهُ (شَرِكَةً) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي﴾ أَي اجْعَلُهُ شَرِيكِي فِيهِ"<sup>59</sup>. مازال موسى يحاور ربه عن طريق استخدامه أفعال الدعاء، فمعاني الفعل (أشركه) تدلّ على أنه أوكل إلى أخيه شيئاً ما، وهنا يحدّد المهام التي سيقوم بها أخوه هارون الذي أصبح وزيراً، بل ويزيد من أهميته ويطلب من ربه أن يجعله شريكاً له في أمر الرسالة حتى يتعاونوا معاً على أدائها بالوجه الأكمل. فالغرض البلاغيّ من الفعل (أشركه) أيضاً هو الدعاء والخضوع والتضرّع والطلب من الله تعالى لأن

يجعل هارون شريكاً له، ثم يذكر السبب لكلّ تلك الطلبات من ربه ويقول له:

﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا﴾ ثمّ ﴿وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾<sup>60</sup>.

### 14.6. في قوله تعالى:

﴿أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا نَبِيًّا فِي ذِكْرِي﴾<sup>61</sup>.

الأمر في هذه الآية الكريمة جاء مختلفاً قليلاً عمّا قبله؛ فقد أمر الله تعالى موسى، ثمّ أضاف إليه أخاه هارون ولم يتمّ توجيه الأمر إلى موسى وحده، بل إليه وإلى أخيه هارون، فقال: ﴿أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ﴾ أي (وليذهب معك أخوك) (بآياتي) أي ومعكما

<sup>58</sup> طه 32 / 20.

<sup>59</sup> الرازي، مختار الصحاح، 1/164.

<sup>60</sup> طه 33/20 - 34.

<sup>61</sup> طه 42 / 20.

الآيات المعجزات التي هي حجج وبراهين ودلائل لكما، وبلّغوا فرعون وملأه رسالتي، فمن دلالات الفعل (ذهب) مضى ووصل وبلّغ، ثم بلّغ ما ذهب لأجله، فالغرض البلاغي من فعل الأمر (اذهب) هو التبليغ، أي تبليغ رسالته تعالى إلى فرعون.

15.6. في قوله تعالى:

﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾<sup>62</sup>.

خطاب الأمر هنا جاء من الله تعالى مباشرة بصيغة التثنية، ومن دون عطف، أي إلى موسى وأخيه هارون (قولا)، ثم أمرهما سبحانه باستخدام الأسلوب اللين واللطف في تعاملهما مع فرعون، كما جاء الأمر إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم عند دعوته حينما قال له تعالى شأنه: ﴿اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>63</sup>، لما في ذلك من التأثير في الإجابة، لأنّ الخشونة من أهم أسباب التفور والتعنّت والتماذي في الكفر، و﴿قَوْلًا لَيْنًا﴾ يدلّ على التساهل، أي: كَلِمَاهُ بِاللِّينِ وَالرَّفْقِ، ويسرًا، ولا تعسّرًا، وكلّ ذلك ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ أي يتعظ ويخاف ويُسلم، فإن قلت كيف قال لعلّه يتذكّر وقد سبق في علمه أنّه لا يتذكّر ولا يُسلم. قلت معناه اذهبا على رجاء منكما وطمع وقضاء الله وراء أمركما<sup>64</sup>. فالغرض البلاغي من الفعل ﴿قَوْلًا لَيْنًا﴾ هو مخاطبته برفق ولين لما له من تأثير على نفس المخاطب، رجاءً وطمعاً في جذب قلبه إلى قبول دعوتكما،

<sup>62</sup> طه 44 / 20.

<sup>63</sup> النحل 16 / 125.

<sup>64</sup> علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي أبو الحسن، المعروف بالخازن، باب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 205/3.

"وَالرَّجِيّ الْمَسْتَفَادُ مِنْ (لَعَلَّ) إِمَّا تَمْثِيلٌ لِّشَأْنِ اللَّهِ فِي دَعْوَةِ فِرْعَوْنَ بِشَأْنِ الرَّاجِي، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ إِعْلَامًا لِمُوسَى وَهَارُونَ بِأَنْ يَرْجُوا ذَلِكَ، فَكَانَ التَّنطِقُ بِحَرْفِ الرَّجِيّ عَلَى لِسَانِهِمَا"<sup>65</sup>.

16.6. في قوله تعالى:

﴿ فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بَابِئِهِ... ﴾<sup>66</sup>.

ما زال الأمر من الله تعالى شأنه إلى موسى وهارون عليهما السلام، وفي الموقف نفسه، أي في قضية إرسالهما إلى فرعون لتبليغه الدعوة.

وفي هذه الآية الكريمة كلف الله تعالى رسوله موسى وهارون بأن يقولوا لفرعون ستة أشياء، وهي المذكورة في الآيتين التاليتين لهذه وهي: 1- إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ. 2- أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ. 3- وَلَا تُعَذِّبْهُمْ. 4- قَدْ جِئْنَاكَ بَابِئِهِ مِنْ رَبِّكَ. 5- السَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ تَبِعِ الْهُدَى 6- إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى.

وفي الآية الكريمة ثلاثة أفعال جاءت في صيغة الأمر، هي: (فأتياه، فقولوا)، وهذان من الله تعالى إلى نبيه موسى وهارون، أما (فأرسل) فهو من موسى وهارون عليهما السلام إلى فرعون. فمن دلالات "الإتيان: الوُصُولُ وَالْحُلُولُ، أَي فَحَلًّا عِنْدَهُ، وَكَانَا قَدْ أَقْتَرَبَا مِنْ مَكَانِ فِرْعَوْنَ لِأَنَّهُمَا فِي مَدِينَتِهِ، فَلِذَا أَمْرًا بِإِثْبَانِهِ وَدَعْوَتِهِ"<sup>67</sup>. والغرض البلاغي من الفعل

<sup>65</sup> محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» (نونس : الدار التونسية للنشر ، 1984)، 226/16.

<sup>66</sup> طه، 20 / 47.

<sup>67</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، 228/16.

(فأتيا) هو الحَضَّ والحِثُّ للتحدّث إلى فرعون بعد أن اقتربا من مكان إقامته، وتبليغه أنّهما رسولان من ربّ العالمين ودعوته إلى عبادة ربّ واحد هو الله سبحانه وتعالى.

﴿وَقَوْلًا﴾: خطاب الأمر هنا أيضًا من الله تعالى إلى موسى وهارون وهو معطوف على ما قبله في (فأتياه) أي أخبراه أنّكما رسولان من عند الله تعالى، ثمّ أبلغاه رسالتي وهي من الأمور السنّة المذكورة سابقًا، من إطلاق سراح بني إسرائيل من أسره وحكمه وظلمه واستعباده لهم، وتركهم يعبدون ربّهم بحُرّيّة كما يريدون، ومن دلالات الفعل (قولا) التّصبيحة والموعظة، فالغرض البلاغيّ من (قولا) هو إرشادهما ونصيحتهما وبيان وتوضيح ما سيقولان لفرعون من إخباره بأمر الرّسالة وتبليغه. ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الخطاب هنا جاء مختلّفًا أكثر من ذي قبل، فهذا أول أمر يصدر من موسى إلى فرعون، ودلالة (أرسل) والمراد منه، أي إرسال بني إسرائيل معهما لإخراجهم عن مُلكه، ومن دائرة حكمه. أي أطلق سراحهم وليعبدوا ربّهم كما يريدون، فجاء الغرض البلاغيّ من الفعل (أرسل) بمثابة استهانة لفرعون، "وتحقير لشأنه وإبطال ما ادّعاه من السّلطان"<sup>68</sup>. إذ كان هو الأمر النّاهي في كلّ شيء، والآن أصبح مأمورًا من عدوّه موسى عليه السّلام.

17.6. في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاجِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى﴾<sup>69</sup>.

"وَأَلْقَى الشَّيْءَ الْإِلْقَاءَ: طَرَحَهُ حَيْثُ يَلْقَاهُ، ثُمَّ صَارَ فِي التَّعَارُفِ اسْمًا لِكُلِّ طَرِحٍ؛ قَالَهُ الرَّاعِبُ، وَقَالَ الْجَوْهَرِيُّ: تَقُولُ {أَلْقَهُ مِنْ يَدِكَ} وَأَلْقَى بِهِ مِنْ يَدِكَ... وَأَلْقَى اللَّهُ تَعَالَى

<sup>68</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمّى (إعجاز القرآن ومعترك

الأقران)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، 68/3.

<sup>69</sup> طه 20 / 69.



السَّيِّءِ فِي الْقُلُوبِ: قَدَفَهُ. وَأَلْقَى الْقُرْآنَ: أَنْزَلَهُ<sup>70</sup>. وما زال خطاب الأمر من الله جلّ وعلا إلى موسى عليه السلام.

فبعد أن نهى الله تعالى نبيّه موسى عن الخوف من كيد السّحرة، وشرح صدره، وأدخل الاطمئنان إلى قلبه بأن أكّد له ذلك بقوله تعالى: (تَلَقَّفْ مَا صَنَعُوا) بالجزم وهو جواب الأمر، وفيه الكثير من القوّة والسّرعة، وستكون له الغلبة، قال له: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ﴾ "بالجرأة التامة والقدره الغالبه بلا جُبِن وتزلزل وبلا مُبالاة بهم ويتمثلياتهم"<sup>71</sup>. فالغرض البلاغيّ من الفعل (ألقى) هو الشّجاعة وعدم المبالاة بما يقوم به السّحرة وبأدوات سحرهم الباطلة.

ويرى أبو السّعود أنّه قال: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ﴾ ولم يقل (وألقى عصاك) من باب "حمل الإبهام على التّحقيق بأن يراد لا تُبال بكثرة حبالهم وعصيهم وألقى العويد الذي في يدك فإنّه بقدره الله تعالى يلقفها مع وحدته وكثرتها وصغره وعظّمها"<sup>72</sup>. وهذا يدلّ على أنّ هناك شيئاً مهمّاً يحمله في يمينه.

وأجاز الزّخشيّ "أن يكون تعظيماً لها أي: لا تحتفل بهذه الأجرام الكبيرة الكثيرة، فإنّ في يمينك شيئاً أعظم منها كلّها"<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> الزّبيدي، تاج العروس، 477/39.

<sup>71</sup> نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، (مصر: دار ركايا للنشر، 1999)، 516/1.

<sup>72</sup> أبو السّعود العمادي، إرشاد العقل السليم، 28/6.

<sup>73</sup> أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزّخشيّ جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 74/3.

18.6. في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرْكًا...﴾<sup>74</sup>. "سرى، وأسرى: لغتان، معناه: سار ليلاً"<sup>75</sup>.

وقد أوحى الله تعالى إلى موسى أن يترك صحبة الأشرار، وليخرج مع قومه ليلاً، إلى حيث حدّد لهم الله تعالى وجهتهم وهو باتجاه البحر، وذلك هرباً من ظلم وبطش فرعون وطغيانه، ومن دلالات الفعل (أسرى) الخوف والفرع لأنه يكون ليلاً، فالغرض البلاغي من الفعل (أسرى) هو خشية من وقوع بني إسرائيل في يد فرعون فيقوم بإذائهم بعد أن علم بخروجهم ليلاً، وتجنباً لانتقامه منهم، "وَالْإِضَافَةُ فِي قَوْلِهِ (بِعِبَادِي) لِتَشْرِيهِمْ وَتَقْرِيْبِهِمْ وَالْإِيْمَاءُ إِلَى تَحْلِيصِهِمْ مِنْ اسْتِعْبَادِ الْقَبِيْطِ وَأَنَّهُمْ لَيْسُوا عَبِيدًا لِفِرْعَوْنَ"<sup>76</sup>.

وقوله تعالى: ﴿فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا﴾ أي فاجعل، أو فاتخذ لهم طريقاً بضربك البحر لينفلق ﴿طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا﴾ أي يابساً. بمعنى اضرب البحر بعصاك ليصير لهم طريقاً يبساً أي يابساً "فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فَاجْعَلْ لَهُمْ، مِنْ قَوْلِهِمْ: ضَرْبُ لَه فِي مَالِهِ سَهْمًا. وَضَرْبُ اللَّيْنِ: عَمَلُهُ"<sup>77</sup>. فكان الغرض البلاغي من الفعل (فاصرب) هو فتح الطريق، وتصيير البحر يابساً ليتمكن بنو إسرائيل من الهروب والخلاص.

الخاتمة بعد الانتهاء من موضوع البحث توصلنا إلى بعض النتائج منها:

1. إنّ السّورة احتوت الكثير من أفعال الأمر - ولكن اقتصر بحثنا على الأفعال التي وردت في حوارات الله تعالى وموسى عليه السلام - وأكثرها كانت من الله تعالى إلى

<sup>74</sup> طه 20 / 77.

<sup>75</sup> محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلبي، أبو عبد الله، شمس الدين، المطلع على ألفاظ المنع، تحقيق: محمود الأرنؤوط وياسين محمود الخطيب، (بيروت: مكتبة السوادى للتوزيع، 2003)، 383/1.

<sup>76</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص270.

<sup>77</sup> الرّمحشري، الكشّاف، 77/3.

- نبيّه موسى وأخيه هارون عليهما السلام، والسبب هو أسلوب الحوار الذي سيطر على غالب السورة الكريمة وخاصة تلك الآيات التي تناولت الحوارات التي دارت بين الله تعالى ونبيّه موسى وبنسبة أقل مع هارون.
2. إنّ صيغ الأمر في السورة قد جاءت حافلة بكثير من المعاني المجازيّة، كما أنّها جاءت متمكّنة في مواضعها متّفقة مع السّياق.
3. إنّ أسلوب الأمر من أهمّ الأساليب الإنشائيّة الطلّبيّة التي يستخدمها عامّة النّاس في حياتهم اليوميّة.
4. إنّ أسلوب الحوار يقدّم للسامع والقارئ البراهين والأدلّة، ويثبّت الفكرة في ذهنه، ويثير لديه التّشويق لسماع الطّرفين المتحاورين.
5. إنّ الأساليب البلاغيّة بمجملها تساعد على فهم آيات القرآن الكريم، والتّباحث في موضوعاته.
6. إنّ أساليب الكلام في اللّغة العربيّة تساعد على كشف الأسرار البلاغيّة المتعدّدة في آيات القرآن الكريم.
7. تنوّع صيغ الأمر وتفنّنها وتلوّنها في السورة في أكثر المواضع، وهذا التنوّع والتفنّن في الصياغة والتعبير تبعه تنوّع وتفنّن في المعنى، وكثرة في الأغراض والأسرار البلاغية.

## Kaynakça / References / المصادر

- Alevî, Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâz lî Esrâri'l-Belâga*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Mu'cemü'l-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Şeyh Beytullah Beyât. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Atîk, Abdulazîz. *İlmü'l-bedî*. Beyrut: Dârü'n-Nahdadü'l-Arabiyye, 2009.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl*. thk. Muhammed abdurrahmân el-Mara'slî. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 1405.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulfâfir Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Ebû'l-Fazl, Muhammed b. ebi'l-Feth el-ba'li. *el-Matla' alâ elfâzi'l-mukni'*. thk. Mahmûd'l- Arnavût, Yâsîn Mahmûdü'l-Hatîb. Beyrut: Mektebetü's-Sevâdî, 2003.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-Muhîr fi't-Tefsîr*. thk. Sidkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmurrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl,ts.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebir li'r-Râfî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ. *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 28. Baskı, 1993.
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Hâzin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Manzûr, Celaluddin Muhammed b. Mukerremü'l-Ensarî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1980.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.

- İbnü't-Tülmüsânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ali. *Şerhü'l-meâlim fi usûli'l-fikh*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. el-Külliyât. thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Beysûnî. Mısır: el-Heyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 3. Baskı, ts.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke, *Ma'ricü't-Tefekkür ve Dekâikü't-Tedebbür*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- Mustafa, İbrâhîm vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Mısır: Dârü'd-Da've, 1997.
- Nehcevanî, Nimetullah b. Mahmûd. *el-Mefâtihi'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihi'l-Gaybiyyeti'l-Muvazzaha li'l-Kelimi'l-Kur'aniyye*. Mısır: Dâr Rikâbî li'n-Neşr, 1999.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 5. Basım, 1999.
- Sekkâkî, Ebü Ya'kûb, Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ûlûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Mu'terekü'l-Akrân fi'l-Câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethü'l-Kadîr*. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müsesetü'r-Risâle, 2000.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dârü'l-Hidâye,ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzili'n-nâtk 'an dekâ'iki't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Baskı, 1407.

## Reşit ÖZER

Doktora Öğrencisi  
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Atatürk University, Faculty of Theology  
Erzurum, Türkiye  
resitozer34@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-0247-9882  
ROR ID: <https://ror.org/03je5c526>

# Sahabe Tefsirinin Bilgi ve Kaynak Değeri

An Evaluation of the Knowledge  
and Source Value of  
Companions' Tafsir

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 19 Eylül 2022 / 19 September 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım 2022/16 November 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf | Citation

Özer, Reşit. "Sahabe Tefsirinin Bilgi ve Kaynak Değeri".  
*Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3  
(Aralık 2022), 136-163.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
*Double anonymized - Two External*

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

**Bu makale;** Atatürk Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında devam etmekte olan "**Sahabe Döneminde Tefsirin Temel Dinamikleri**" adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

*This article is based on the PhD thesis titled "**Sahabe Döneminde Tefsirin Temel Dinamikleri**" which is currently in progress at Atatürk University, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir.*

**Öz**

Sahabe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) terbiyesinde yetişmiş, vahyin anlaşılması ve hayata taşınması için gerek canlarını gerekse de mallarını hiç tereddüt etmeden feda etmiş ilk nesildir. Kur'ân'ın nüzûl ortamı, anlama ve kast-ı ilahiye bilme noktasında sahabe tefsiri çok önemlidir. Sahabenin bu ortama tanıklık etmeleri, olayların özel veya genel sebeplerine vâkıf olmaları, âyetlerin nüzûlüne sebep olan vakıaların tarihsel ve zamansal bağlamını bilmeleri ve bu anlamda sosyo-kültürel verilerle iç içe bir hayat yaşamaları bize ilahi muradı anlama noktasında önemli veriler sunmaktadır. Zira anlamın bağlamını oluşturan tarihi arka planı bilmek ve bundan faydalanmak en azından metot olarak tarihe bir projeksiyon tutmaktadır. Şunu hemen ifade edelim ki akli muhakeme kullanılmadan yorum/tefsir denilen olgu gerçekleşemez. Bu noktada sahabe nesli sonraki nesillere nazaran daha şanslı ve avantajlı görünse de onlar, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde bazı müphemlerle karşılaşmış ve bunları çözme metotları geliştirmişlerdir. Elbette bu geliştirilen metotlar bugünkü gibi sistemli olmamıştır. Ancak spontan olarak anlam ve yorumu sosyo-kültürel çevreyi de baz alarak ve olayların tarihi seyrine şahitlik ederek çözmüşlerdir. Zira sahabe Kur'an'ı çok fazla rehber ihtiyacı duymadan anlayabiliyorlardı. Çünkü ilahi hitap kendi dilleriyle inmişti. Ancak vahyin bütün inceliklerini hepsi aynı seviyede bilmiyordu. Zira Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra ilk neslin, Kur'ân'ın tefsirinden kaçındıkları ve bu anlamda geride durdukları yer yer sabit olsa da çok geçmeden bu durum İslam dinine yeni giren farklı din, ırk ve dilden insanların inançları ve örf adetleriyle şekillenen anlamaya imkân ve kapı aralamıştır. Bu noktada ilk neslin anlama neliği, Kur'ân tasavvurları oluşturan etkenler irdelenecektir. Biz bu çalışmamızda sahabe tefsirinin kaynak değerini ve bağlayıcı olmasının nedenleri üzerinde duracağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Sahabe, Kaynak, Bağlayıcılık, Otorite

**An Evaluation of the Knowledge and Source Value of Companions' Tafsir****Abstract**

The companions of the Prophet are the first generation who were brought up in the upbringing of the Prophet (pbuh) and devoted their lives and property without any

hesitation in order to understand the revelation and bring it to life. The interpretation of the companions is very important in terms of the Qur'an's revelation environment, for understanding and knowing the divine intention. Witnessing this environment, being aware of the special or general causes of the events, knowing the historical and temporal context of the events that caused the revelation of the verses, and living a life intertwined with socio-cultural data in this sense provide us with important data in terms of understanding the divine will. Knowing and benefiting from the historical background that constitutes the context of meaning, at least as a method, keeps a projection to history. It is stated that the phenomenon called interpretation cannot take place without the use of rational reasoning. At this point, although the generation of the companions seems more fortunate and advantageous than the next generations, they encountered some ambiguities and developed methods to solve them at the time the Qur'an was revealed. These developed methods were not as systematic as they are today. However, they spontaneously solved the meaning and interpretation based on the socio-cultural environment because the companions could understand the Qur'an without the need for many guides. As the divine address had descended in their own language. However, it is stated that not all of them knew all the subtleties of revelation at the same level. Although the place where the first generation after the Prophet (pbuh) avoided the interpretation of the Qur'an and stood behind in this sense is constant. It soon led to an opportunity for understanding shaped by the beliefs and customs of people from different religions, races and languages who had just entered the religion of Islam. At this point, the understanding of the first generation and the factors that make up the conceptions of the Qur'an will be examined. In this study, it is focused on the source value of the their tafsirs and the reasons why it is binding.

**Keywords:** Tafsir, The companions, Source, Binding, Authority

## Giriş

Sahabenin genel olarak İslam dininin temel ilkeleri, özel olarak ise Kur'ân yorumu olarak söyledikleri sözleri bizim için değerli kılan husus, vahyin indiği ortamda bilfiil yaşamış olmaları, vahyin bizzat muhatabı olmaları, yaptıkları nakillerin sünnet olma ihtimali veya Hz.



Peygamber'den (s.a.v.) duyan birinden duyma ihtimalleridir.<sup>1</sup> Elbette Kur'ân'ı tefsir etmede öncelikli açıklama yetkisi Allah'a (c.c.) aittir. Vahiy aktif olduğu zaman Hz. Peygamber (s.a.v.) gelen sorular karşısında bazen suskun kalıyor ve vahiyden cevap bekliyordu. Bunun yanında önemli ölçüde Hz. Peygamber (s.a.v.) de sahabeye müphem, müşkil ve müteşabih hususları açıklıyordu.<sup>2</sup> Ancak onun ahirete irtihalinden sonra bizzat kendisinin yetiştirdiği nesil olan sahabenin, bu görevi devraldığı daha önce ifade edilmişti. Tefsir kaynağı noktasında sahabe kavli ve metodolojisi yabana atılamayacak kadar önemlidir. Evet, kabul edilmelidir ki onlar ilim ve idrak bakımından birbirinden farklı karakterlere ve özgün kişiliklere sahiptiler. Ancak çoğunluğunun Arap olmaları, kendi lugat ve üsluplarıyla nazil olan ilahi metni anlamalarına mühim bir sebep teşkil etmekteydi.

Bununla beraber sahabe, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bir arada yaşamış, onun talim ve terbiyesi neticesinde cahiliye dönemi adet ve geleneklerinden uzaklaşıp İslam'ın ahlak ve hükümleriyle yetişmişlerdi. Dolayısıyla sahabenin; Kur'ân'ın nazil olduğu konjonktürel atmosferi ve ortamın ahvalini çok iyi tanımaları, birçok âyetin sebebi nüzûlüne şahitlik etmeleri âyetlerdeki derin hikmet ve manaları kavramada gerekli olan maddi ve manevi amillere sahip ilk nesil olmaları ve elbette anlam dünyaları bizim için önemlidir.<sup>3</sup> Bütün bunlarla birlikte sahabenin anlayamadıkları hususlar da oluyordu.

<sup>1</sup> Sümeýra Nalbant, *Tefsirde Sahabe İhtilafı Taberi Örneđi*, (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 70-71.

<sup>2</sup> Sevgi Tütün, "Hz. Âişe ve Kur'ân'ı Tefsiri (Taberi Tefsiri Örneği)", *XII. Tefsir Akademisyenleri Toplantısı Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 381-400.

<sup>3</sup> Mehmet Soysaldı, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân ve Tefsir*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 191.

Ancak onlar kendi lisanlarıyla inen vahyi her ne kadar mufassal olarak bütün incelikleriyle anlamıyorlarsa da büyük bir çoğunluğunu anlıyorlardı. Buna rağmen anlayamadıkları hususları ise Kur'ân'ın tebliği ve tebyini noktasında tek otorite olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) soruyorlardı.

Nitekim Abdullah, babası Zübeyr'den şöyle rivayet etmiştir: “<sup>٤</sup>”  
”إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ  
”Sonra şüphesiz siz kıyamet günü Rabbinizin huzurunda muhakeme edileceksiniz.”<sup>4</sup> mealindeki âyet nazil olunca babam Zübeyr: “Ya Resûlullâh! Aramızda dünyada olup bitenlerden olmasına rağmen mi davalasma tekerrür edecek? diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) “evet” cevabını verdi. Zübeyr bu cevap üzerine: “Öyle ise durum çok çetindir.” dedi.<sup>5</sup>

Yine Hz. Ali, “... يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ”<sup>6</sup> “En büyük hac günü”<sup>6</sup> nü Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sordum o da “Kurban bayramı günüdür.” buyurdu.”<sup>7</sup>

Dolayısıyla daha birçok örnekte<sup>8</sup> olduğu gibi sahabenin Kur'ân'ı anlamak için başvurduğu otorite göz ardı edilemeyecek kadar kıymetli bir kaynaktır. Onlardan biri âyetlerden herhangi biri hakkında müphemlik yaşadıklarında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) başvurur ve buradan gerekli doyurucu bilgiyi alır, kendinden

<sup>4</sup> ez-Zümer 39/31.

<sup>5</sup> İbni Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden ani'r-Resûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn*, (thk., Esad Muhammed Tayyib), (Riyad: b.y.: 1997), 10/3250; et-Tirmizî, Ebû İsâ, *Camî'u'l Tirmizi*, Daru'l Efkâr, Umman, 2013, “Tefsir” 38.

<sup>6</sup> et-Tevbe 9/3.

<sup>7</sup> İbni Ebû Hatim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden ani'r-Resûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn*, 6/1747.

<sup>8</sup> Bk. En'âm 6/82; Yunus 10/64; İsra 17/79.

sonrakilere aktarırlardı. Bu durum sahabenin geçtiği terbiyeyi bize göstermektedir ki bu da onların yorumlarını önemli kılmaktadır.

Ehl-i sünnet sahabenin büyüğünü, küçüğünü, savaşıllara katılan ve katılmayanların tümünü ittifakla âdil kabul etmektedir. Asıl itibariyle âlimleri bu kaniya sevk eden husus, sahabenin samimi ve sarsılmaz bir imana sahip olmaları, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra kitap ve sünnetin emirlerini en iyi yaşayan kimseler olmaları, Resûlullâh'dan sonra İslam'ı tebliğ ve insanları irşad görevini yüklenmiş olmalarıdır. Bu misyon ne onlardan önce ne de onlardan sonra başka bir toplumda görülmüştür. Bunun yanında İslam tarihinde üstlendikleri rol ve icra ettikleri hizmetler de bunu göstermektedir.<sup>9</sup> Gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) gerekse Kur'ân, sahabenin adalet<sup>10</sup> sahibi kimseler olduklarını ve onlara dil uzatılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yanında sahabenin adaletiyle ilgili bir problemi olmadığı ancak zabtı ile ilgili bazı eksikliklerin olabileceği görüşler de mevcuttur.<sup>11</sup>

Çalışmamızda, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan sahabenin ilahi metni tefsirleri ve bu tefsirin bağlayıcı kılan temel etkenler meselesini ayrıntıları ile incelemektir. Dolayısıyla temel amacımız Kur'ân'ın nüzûl ortamını anlama ve kast-ı ilahiyi bilme noktasında çok önemli olduğundan, sahabenin bu ortama tanıklıkları olayların sebeplerini bilmeleri, ayetlerin nüzulüne sebep olan vakıaların tarihsel ve zamansal bağlamı bilmeleri ve sosyo-

<sup>9</sup> Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, (Ankara: Kayıhan Yayınları, 1990), 75.

<sup>10</sup> bk. Sıdkı Addar, Cemil, *Sahihu'l Buhari*, ( Beyrut: Dar'ul Fikr, ts.), "Fezâilu'l-Sahabe" 1; el-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, (thk., Ebû Kuteybe Nazaru el-Fayrabami), *Sahihu Müslim*, (Riyad: Dâru Tibe, 2006), "Fezâilu'l-Sahabe" 24. ayrıca bk. Âli İmrân 3/110; el-Bakara 2/143; el-Fetih 48/18, 29; es-Sebe' 34/6; et-Tevbe 9/100; el-Enfâl 8/64; el-Haşir 59/9.

<sup>11</sup> Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 47-89.

kültürel verilerle iç içe bir hayat yaşamaları onların ilahi muradı anlamalarını kolaylaştırdığına dikkatleri çekmektir.

Bu çalışmada yöntem olarak konu ile alakalı rivayetler odak nokta seçilmekte, akabinde bu rivayetlerin sahabe tefsiri bağlamında başta klasik tefsirler olmak üzere modern tefsirler ve konuyla ilgili yazılmış kitap, makale, tez gibi çalışmalar taranmakta, neticede sahabe tefsirinin bağlayıcı kılan etkenler hususu dikkatlere sunulmaktadır. Sahabenin tefsir anlayışı ile ilgili daha önce birçok çalışma<sup>12</sup> yapılmış olmasına rağmen bu hususa değinilmemiş olması konuyu önemli kılmaktadır. Sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılarak çalışma tamamlanmıştır.

### **1.Sahabe Tefsirinin Kaynak Değeri/Otoritesi ve Bu Tefsiri Bağlayıcı Kılan Temel Etkenler**

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Kur'an'ı Kerim'i en iyi anlayan ve yorumlayan sahabedir.<sup>13</sup> Bunun yanında ilk neslin adaleti Kur'ân ve hadisle sabit olduğundan<sup>14</sup> sahabe, ravi olarak büyük günahlardan uzak, adil ve güvenilir (sika) olarak kabul edilmiştir. Sahabe tefsirinin âlimler tarafından hükmen merfu olarak kabul edilmesi, bu tefsir metodunun rey olmaksızın sebebi nüzûl göz önüne alınarak yapılmasındandır. Zira eğer âyet tefsir edilmiş ise, bu açıklamayı merfu hadis olarak kabul etmişlerdir. Ancak rey, içtihad veya diğer tali

<sup>12</sup> Mehmet Sürmeli, *Sahabenin Kuran Anlayışı*, (1.Baskı), (İstanbul: Safa Yayınları, 2016); Mehmet Ünal, *Sahabenin Kuran Okuma Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Hasan Keskin vd. (ed.), *Kur'ân ve Sahabe*, (Sivas: Cumhuriyet Ünivesitesi Yayınları, 2016).

<sup>13</sup> Cemâleddin el-Kâsîmî, *Kur'ân'ı Anlamak Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 23-24.

<sup>14</sup> Abdullah Aydınlı, "Adâlet", *DÎA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/344.

kaynaklar ile tefsir edilmişse o zaman sahabe tefsirini mevkuf hadis kanaati ile ittifakla kabul etmişlerdir. Sahabenin yaşayışları, Kur’ân’ın anlaşılması için önemli yere sahiptir. Nasıl ki Hz. Peygamber (s.a.v.) olmadan Kur’ân’ı anlamak mümkün değilse aynı şekilde sahabe olmadan da Hz. Peygamber’i (s.a.v.) anlamak imkânsızdır.<sup>15</sup>

Zira vahye ve tenzilin büyük çoğunluğuna şahit olan sahabenin yapmış olduğu tefsir merfu hadis olarak kabul edildiğinden, onlardan gelen kavilleri bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü sahabe, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) âyetleri yorumlama metoduna şahitlik etmişlerdir. Onların bu vukufiyetlerini Hz. Ali: “Bana sorunuz Allah’a yemin ederim ki bana bir şey hakkında soru sorana mutlaka cevap veririm. Allah’ın kitabından bana sorun. Allah’a yemin ederim ki hangi âyetin gece mi, gündüz mü, ovada mı dağda mı indiğini bilirim<sup>16</sup> şeklinde ifade etmiştir.<sup>17</sup>

Ancak burada şunu da ifade edelim ki Kur’ân’ı anlamak ve Allah’ın (c.c.) muradını, beşeri takat ölçüsünde tespit etmek için, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeden gelen rivayetleri ilk önce dikkate almak durumundayız. Bunu yaparken elbette gelişi güzel bir şekilde her rivayeti tartışmasız kabul etmek yerine ihtiyatlı davranmak, sağlıklı bir metot geliştirme açısından daha makul olacaktır. Zira erken dönem tefsir otoritelerinin bir tefsir metodu olarak rivayetleri/nakli değerlendirirken hukuk ve itikadı ilgilendirmeyen alanlarda pek titiz davranmadıkları görülmektedir. Ancak bu

<sup>15</sup>Sabri, “Hz. Peygamber’in Sahabeyi Sonraki Nesillere Model Olarak Hazırlaması”, *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*, (Kahramanmaraş: 26-27 Nisan, 2018), 326.

<sup>16</sup> لیل نزلت عن کتاب الله فوالله ما من آية الا وانا اعلم اب سلونو فوالله لا تسالونی عن شی الا اخبرتکم وسالونی (ام بنهار ام فی سهل ام فی جبل)

<sup>17</sup> Zehebî, *et- Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/81.

metodoloji bir eksiklik veya kusur olarak nitelendirilmemelidir. Çünkü erken dönem müfessirleri için iki seçenek söz konusuydu: İlki, rivayetlerin isnad ve metin sorunlarına rağmen değerlendirilip tefsirlere alınması; ikincisi ise, problemlerin ön plana alınarak, rivayetlerin tefsir eserlerinde kullanılmamış olmasıdır.<sup>18</sup>

Sahabenin vahyin nazil oluşuna müşahedeleri bakımından bizlere aktardıkları bilgiler elbette bizim için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bizatihi aynı ortamı paylaşmaları, hemen hayatın her alanında olaylara ve hadiselerle müşahedeleri ile vükufiyetleri bu durumu tartışmasız kılmaktadır.

İlahi metni yorumlama hususunda tarihten günümüze birtakım usul ve esaslar belirlenmiştir. Nitekim Kur'ân'ın tefsiri için başvuru alan en önemli ve ilk kaynak yine ilahi metnin kendisi olmuştur. Zira Kur'ân, kendi içinde müphem kalan âyetlere veya âyetlerin bir kısmına, bizzat kendisi başka yerlerde açıklık getirmektedir. Şunu da eklemek gerekir ki ilahi metnin yorumlanmasında ikinci önemli kaynak ise hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleridir. Malumdur ki vahyin keyfiyetini en iyi bilen ve bunu insanlara ulaştırarak tebliğ ve tebyin eden bizzat odur.

Yine İlahi metnin yorumlanmasında başvurulması gereken üçüncü önemli kaynak ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) talim ve terbiyesinden geçmiş öncü kuşak dediğimiz sahabedir. Onların Kur'ân tefsirinde otoriter olmalarının temelinde; Resûlullâh'ın (s.a.v.) tedrisatından geçmenin yanında vahyin nüzûlüne bizzat şahitlik etmeleri, Arap dilinin üslûb/biçimine, örf-adetlerine olan

---

<sup>18</sup> Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebi Hatim (ö. 326/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 123-124.

vükufiyetleri ve vahiy-vakıa ilişkisine canlı tanıklık etmeleridir. Vahyin tespiti, korunması ve anlaşılması için Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yürütülen faaliyetlere bilfiil katıldıkları, Kur'ân'ın nazil olduğu zaman ve mekânda yaşadıklarından coğrafyadaki sosyal ve hukuksal şartları iyi bilmektedirler. Aynı zamanda sahabe nesli, üstün idrak gücüne sahiptiler.<sup>19</sup> Dolayısıyla çoğu, Kur'ân'ın maksat ve gagesini anlayabiliyor ve temel ilkelerini kavrayabiliyorlardı. Buna mukabil anlayamadıkları ve açıklanmasına ihtiyaç duydukları hususları/âyetleri vahyin ete kemiğe bürünmüş şekli olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) soruyor, ondan doyurucu bilgiler ve izahlar alıyorlardı. Bu husus vahyin nüzûlüne müşahede eden ve bu esnada vuku bulup âyetlerin inişine sebep olan olayları bizzat yaşamış olan sahabilerin Kur'ân'ı en iyi anlayan kimseler olduklarını bize göstermektedir.

Nüzûl ortamını ve bu atmosferde meydana gelen olaylar ile Kur'ân âyetleri arasındaki irtibatı en iyi bilen ve hâkim olan sahabedir. Bunun yanında sahabenin; dinin, iman, ahlak ve hukuk alanlarında getirdiği temel prensipleri, yönlendirmeleri ve yorumlanmasında Kur'ân orijinli bakmaları hiç şüphesiz onları mümtaz bir konuma getirmiştir. Bunun yanında sahabenin Hz. Peygamber (s.a.v.) ile birlikte olmaları ve Kur'ân'ın ahlakına sahip olan Nebi'nin yaşayışına tanıklık etmeleri elbette onları farklı kılmış ve ulema sahabenin amelini sünnet olarak değerlendirmiştir. Nitekim Şâtıbî (ö. 790/1388), sahabenin amelini sünnet olarak değerlendirmiş ve bu ameli gerektiren hükmün kitap ve sünnette bulunup veya bulunmamasının bu yargıyı değiştiremeyeceğini ifade etmiştir. Zira onlar, ya bize naklolunmadığı halde kendilerine sabit olan bir sünnetle ya da

<sup>19</sup> Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, 57.

kendileri halifelerin icma ettiği bir ictihatla tefsir/yorum yapmışlardır. Dolayısıyla sahabenin bir konuda fikir birliğine varması icma kabul edildiği gibi, halifelerin ameli de yine icmanın hakikatine dayanmaktadır.<sup>20</sup> Bu bakımdan sahabenin tefsirini önemli kılan temel birkaç amilden bahsetmek istiyoruz.

### 1.1. Vahyin Nüzûlüne Bilfiil Şahitlik Etmeleri

Sahabe dediğimiz öncü kuşaklar, vahye kare kare, sahne sahne şahitlik etmiş Hz. Peygamber'in (s.a.v) vahiy alırken geçirmiş olduğu ruhi ve fiziki değişimlere bizzat tanıklık etmişlerdir. Nitekim Zeyd bin Sâbit şöyle anlatıyor:“Allah Resûlü’ün yanında oturuyordum. Bu esnâda Allah Resûlü’ne vahiy geldi. Dizi benim dizimin üzerindeydi. Vallâhi o anda Resûlullâh’ın dizinden daha ağır bir şey hissetmemiştim. Neredeyse dizim kırılacak diye korktum.”<sup>21</sup> Yine Hz. Âişe’den rivayet olunmuştur ki ‘Allah Resûlü’ne çok soğuk havalarda gelen vahiy esnasında dahi şakaklarından terler akmaktaydı.<sup>22</sup>

Dolayısıyla sahabe, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile birliktelikleri neticesinde birçok âyetin nüzûlüne şahitlik etmiş ve bu esnada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı ruhsal ve fiziksel değişimleri bizzat gözlemlene imkânını elde etmişlerdir. Nitekim bu gözleme örnek olarak Havle binti Sa’lebe’yi zikretmek mümkündür. Zira ilgili olay şöyledir: Rivayete göre, “Kocasını Evs tarafından kendisine zihar<sup>23</sup>

<sup>20</sup> İbrâhim b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk., Ebu Ubeyde Meşhur İbn Hüseyin Âlî Selman, (y.y.: Darubnu Affân, 1997), 4/290.

<sup>21</sup> Buhari, “Salât” 12.

<sup>22</sup> Buhari, “Bed’u’l Vahiy” 2.

<sup>23</sup>“Sırt, arka, yüzey” gibi anlamları bulunan “zahr” kelimesiyle ilişkili olan “zihâr” terimi kocanın, kendisine haram kılmak amacıyla karısını veya



yapılınca, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) gelir ve şöyle der: ‘Ben genç iken Evs benim ile evlendi, yaşım ilerleyince beni annesi saydı, küçük çocuklarım var, eğer onları onun ailesine bırakırsam zayi olurlar, bakamazlar. Onları yanıma alsam o zaman da aç kalırlar.’ dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) şikâyeti dinledi ve şöyle buyurdu: ‘Senin durumun ile ilgili söyleyebileceğim bir şey yok.’ Havle binti Sa’lebe, bunun üzerine ‘Ya Resûlullâh! O talaktan bahsetmedi, o çocuklarımın babasıdır.’ dedi. Bunun üzerine yine Resûlullâh (s.a.v.): ‘Sen kocana haram oldun.’ buyurdu. Bunun üzerine Havle, ‘İhtiyacımı ve içimden geçenleri Allah’a (c.c.) arz ediyorum.’ diye yakardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) sen kocana haram oldun dedikçe, Havle, Allah’a (c.c.) ihtiyacını arz ediyor içini döküyordu. Nitekim Yüce Allah (c.c.) şu âyeti indirdi:

“Allah, *“فَدَّ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ”* kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”<sup>24</sup> Hz. Aişe bu durumu şöyle nakleder: “Vahiy nazil olduğunda Hz. Peygamber’de (s.a.v.) uykuya benzer bir hal belirdi. Vahiy kesildikten sonra Resûlullâh nazil olan bu âyetleri okudu.”<sup>25</sup> Yine Hz. Âişe: *“إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيًا”* “Şüphesiz biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz vahy edeceğiz.”<sup>26</sup> ayetini okuyarak

karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. bk. Ahmet Yaman, “Zihar”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387.

<sup>24</sup> el-Mücadele 58/1.

<sup>25</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b.Cerîr, *Camiu'l Beyân an Te'vili Kur'ân*, (thk., Abdullah b.Abdulmuhsin et-Turkî), (Kahire: Darul Hicr, 2001), 12/447; İbni Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâîl b., *Tefsiru'l Kur'ân'il Azim*, (thk, Muhammed Hüseyin Şemsettin), (Beyrut: Daru'l Kutubil İlmîyye, 1998), 6/30; es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*, (b.y.: Daru'l Fikr, 2011), 6/165.

<sup>26</sup> el-Müzemmil 73/5.

bunun Hz. Peygamber’de (s.a.v.) nasıl tezahür ettiğini şöyle haber vermiştir: “Allah Resûlü (s.a.v.) devesinin üzerindeyken vahiy geldiğinde devesi çöker ve ondan (vahiy hali) geçinceye kadar kımıldamaya dahi gücü yetmezdi.”<sup>27</sup>

Rivayetlerden anlaşıldığına göre sahabe vahyin nüzûlüne bizzat şahitlik etmiş ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vahiy ile olan diyaloglarında bilfiil müşahedede bulunmuşlardır. Burada şunu hemen ifade edelim ki Kur’an, sahabe için olmuş bitmiş bir nesne’den (obje) ziyade yaşayan bir süreç olarak algılanmıştır. Bu bakımdan sahabenin Kur’ân tasavvurları nas-olgu ilişkisi içerisinde gerçekleşen ilahi bir hitaptır. Başka bir ifade ile Kur’ân her bir sahabinin yaşadığı canlı bir fenomendir.<sup>28</sup> Öyle ki bazı sahabeler küçük yaşlarından itibaren vahiy ile iç içe olmuşlardır.

Buhârî’nin sahihinde geçen şu rivayet sahabenin Kur’ân’a olan şahitliklerini göstermesi bakımından önemlidir: Hz. Âişe’ye Iraklı bir adam gelerek: ‘Ey mü’minlerin annesi bana mushafını gösterir misin?’ diye sorunca Hz. Âişe böyle bir talebi uygun bulmadığından nedenini sorar. Iraklı adam: ‘Çünkü Kur’ân düzensiz olarak okunuyor. Ben mushafımı seninkine göre düzenlemek istiyorum.’ der. Bunun üzerine Hz. Âişe: ‘Hangisini önce veya sonra okumanın sana ne zararı var? Şüphesiz önce içinde cennet ve cehennem’in zikredildiği mufassal sûreler indirildi. İnsanlar İslam’a girince helal ve haramlarla alakalı âyetler nazil oldu. Zira önce ‘içki içmeyin’ âyeti nazil olsaydı, ‘insanlar

<sup>27</sup> Suyuti, *ed-Durru’l-Mensûr fi’l-Tefsiri’l-Me’sûr*, 8/316; İbni Kesir, *Tefsiru’l Kur’ân’il Azim*, 8/262.

<sup>28</sup> Ali Galip Gezgin, “Kur’ân’ın Metinsel Niteliği”, *Dini Araştırmalar*, (b.y.: cilt: 9, Ocak-Nisan 2007), 80; Mustafa Öztürk, “Sâhabe Neslinin Kur’ân’la İlişkisi”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı, Kur’ân ve Sahabe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 131-161.

asla içkiyi terk etmeyiz.’ derlerdi. Eğer önce ‘zina etmeyin’ emri gelseydi, ‘insanlar asla zinayı terk etmeyiz’ derlerdi. Mekke’de Hz. Peygamber’e (s.a.v.): “بَلِّ السَّاعَةَ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةَ أَذَى وَأَمْرٌ” “Hayır, kıyamet, onların (görecekları asıl azabın) vaktidir. Kıyamet (azabı) ise daha müthiş ve daha acıdır.”<sup>29</sup> âyeti nazil olduğu zaman ben oyun oynayan küçük bir çocuktum. Ancak Bakara ve Nisâ Sûreleri nazil olduğunda ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanındaydım. Bundan sonra Hz. Aişe mushafını açıp sûre ve âyetleri imlâ ettirdi.”<sup>30</sup>

Görüldüğü gibi sahabeden Hz. Âişe âyetlerin inişine şahitlik ettiğini hayatından kesitler aktararak anlatmaktadır. Anladığımız kadarıyla sahabe, Kur’ân’ın nazil oluşunu hayatlarındaki olaylar veya dönemlerle irtibat kurarak hangi âyetin neden, niçin, nerede, ne zaman indiğini bellemişlerdir. Bundan dolayı sahabe için âyetlerin muhtevasını kavramak kolaylaşmış, anlama problemi ile karşılaşmamışlardır.

Yine nazil olan âyetler daha taze iken sahabe hemen belliyor ve anlamaya gayret ediyordu. Übey b. Kâ’b, bu özelliği ile daima iftihar eder ve şöyle derdi: “Şüphesiz ki ben Kur’ân’ı, Cibril’den alan zattan taze iken aldım.”<sup>31</sup> Bundan olmalı ki Übey, hem âyetleri iyi anlamlandıran hem de Müslümanların önde gelen müfessirlerinden biri olmuştur. Sahabeyi Kur’ân yorumunda seçkin kılan, onlara ilmi yeterlilik veren en önemli amil hiç şüphesiz ki Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bir arada olmaları ve bunun sonucunda Kur’ân’ın vahyediliş esnasındaki hemen bütün olaylara tanıklık etmeleridir. Zira

<sup>29</sup> el-Kamer 54/46.

<sup>30</sup> Buhari, “Fedâilu’l-Kur’ân” 6.

<sup>31</sup> Muhammed b. Ahmed, ez-Zehebi, *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l Meşâhîr ve’l-A’lâm*, (thk., Ömer Abdusselam ed-Tedmiri), (Beirut: Daru’l Kutubu’l Arabiyyi, 1993), 3/193.

sahabeden bazıları, Kur’ânı Cibril’den Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aktarılıp henüz onun ağzından çıktığı anda vahye tanıklık etmiş ve adeta âyetleri yaşayarak müşahede etmişlerdir.<sup>32</sup>

Adiy b. Hatim boynunda altından bir haçla Hz. Peygamber’e (s.a.v.) gelir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), ondan boynundaki haç olan kolyeyi (putu) atmasını ister. Sonra şu âyeti okur: “اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ” *“وَهُبَّائِهِمْ أَزْيَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ”* *“(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardır. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.”*<sup>33</sup> Akabinde şöyle beyanda bulunur: “Onlar, bunlara ibadet etmemekle birlikte bilginler bir şeyi helal kıldıklarında onu helal, bir şeyi haram kıldıklarında ise onu haram kabul ediyorlardı.”<sup>34</sup> Bilginlerinin bu yanlış tutumlarını koşulsuz kabul etmeleri neticesinde adeta onları ilah kabul etmiş oluyorlardı.

Sahabe vahyin nüzûlüne bizzat tanıklık ederken onu bütün ayrıntılarıyla bellemiş ve sonrakilere aktarmayı önemsemişlerdir. Bu çaba sonra gelenlerin vahyin nüzûl şekillerine vakıf olmalarını sağlamıştır. Nitekim Hz. Ömer nazil olan vahiy ile ilgili şunları aktarmıştır: “Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bir gün vahiy nazil olduğunda yüzünün çevresinde arı vızıltısı gibi bir ses işitildi. Akabinde kibleye döndü ellerini kaldırarak şöyle dedi: ‘Allahım! Bize arttır, eksiltme, bize ikram et, bizi hakir kılma. Bize ver, bizi mahrum etme. Başkalarını bize tercih etme. Bizden hoşnut ol ve bizi hoşnut kıl. Sonra şöyle

<sup>32</sup> Abdulkadir Karakuş, *Übey b. Ka’b İlmi Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*, (İstanbul: Hikmet Kitapevi, 2018), 66.

<sup>33</sup> et-Tevbe 9/31.

<sup>34</sup> Tirmizi, “Tefsir” 9.

devam etti; bana on âyet nazil oldu ki, her kim onları yerine getirirse cennete girer.” buyurdu ve on âyeti bitirinceye kadar: “ **عَدَّ أَفْلَحَ** ” **عَدَّ الْمُؤْمِنُونَ** ”<sup>35</sup>“Müminler gerçekten felah bulmuşlardır...”<sup>35</sup> âyetlerini okudu.<sup>36</sup>

Bütün bunlarla birlikte vahyin nüzûlüne şahitlik eden sahabenin bizzat vahyin eğitiminden geçtiği söylene de bu bütün sahabe için gerçekleşmemiş bir durumdur. Zira mezkûr eğitimden geçmek salt o dönemde yaşıyor olma şartını taşısa da bu mümkün görünmemektedir. Tabiatıyla eğitim faaliyeti, öğrenme faaliyeti için yapılan sürecin içinde bulunmayı zorunlu kılmaktadır. Hal böyleyken bu eğitim sürecinden geçmek zihinsel dönüşüm olarak vahyin inişini anlamayı ve anlamlandırmayı gerektirmektedir. Nitekim Ebu Cehil (ö. 2/624), bu sürecin içinde olmasına rağmen vahyin eğitiminden geçmek şöyle dursun faal bir şekilde muhalif olmuş ve inkâr etmiştir. O dönem için taşrada yaşayan Müslümanlar bizzat bu eğitimden faydalanamamıştır.<sup>37</sup> Ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yakınındaki sahabiler bu nimetten istifade etmişlerdir. Hatta bazıları bundan mahrum olmamak için nöbet sistemini tertip etmişlerdir.<sup>38</sup> Sahabenin vahye olan şahitlikleri sonraki nesil olan tabiûnde derin etkiler bırakmıştır. Onlar, sahabenin Kur’ân’ın tefsirine dair bir şey söylemediği konularda susarlardı. Nitekim Hişam İbn Urve (ö.

<sup>35</sup> el-Mü’minun 23/1-10.

<sup>36</sup> Mâverdi, Ebu’l-Hasan Ali b. Hubeyd, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, (Beyrut: Daru’l Kutubi’l-İlmiye, ts.), 4/,45; Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’l-Ğavâmi’i’t-Tenzîl*, (Beyrut: Daru’l Kitabil Arabî, 1987), 3/207; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmû‘ li-aḥkâmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Muessesetu’r- Risale, 2006), 15/6; İbn Kesir, *Tefsirü’l Kur’ân il Azim*, 5/401.

<sup>37</sup> Atmaca, Gökhan, *Hz. Ömer’in Kur’ân-ı Kerim Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 53-54.

<sup>38</sup> Buhari, “İlim” 27; Müslim, “Talak” 34.

146/763): “Babamdan Allah’ın kitabını te’vil ettiğini asla işitmedim.” demiştir. Yine Muhammed İbn Sirin (ö.110/728), Ubeyde es-Selmani (ö.72/691)’den:” Kur’ân’ın bir âyetini sordum. Allah’tan sakın! Kur’ân’ın niçin nazil olduğunu bilenler göçüp gittiler senin için yol budur.” dedi.<sup>39</sup> Dolayısıyla sahabenin vahyin nüzûlüne şahitlik etmeleri sonraki nesillerin Kur’ân yorumları ve anlama tasavvurları için bir güven zemini oluşturmuştur.

### 1.2. Vahyin İndiği Ortama Hâkim Olmaları

Kur’ân’ı Kerim’in, yaklaşık yirmi üç küsur yıllık zaman diliminde olaylara ilişkin tedrici olarak nazil olduğu malumdur. Bu durumu bizzat iliklerine kadar yaşayarak bilen hiç şüphesiz ilk nesildir. Sahabe âyetlerdeki vakia boyutlarına dikkat etmekte ve nazil olan zemini iyi tahlil etmekteydiler. Zira Kur’ân’ın, her gün her saat yeni bir hadiseye sahne olan yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde, son derece dinamik bir olgusal bağlamda ve ihtiyaç hâsıl oldukça tencimen (parça parça) vahyedilmiş ve ilk muhataplara şifahi olarak aktarılmış bir hitap<sup>40</sup> olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda konjonktürel duruma ancak ilk neslin vakıf olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Kur’ân’daki âyetlerin nerede, niçin ve kim(ler) hakkında indiğini tespit etmenin bizim nazarımızda kolay olmadığı açıktır.<sup>41</sup> Ancak elimizde döneme şahitlik eden sahabe gibi bir nesilden bize rivayetleri miras kalmıştır. Bundan olmalı ki Kur’ân’ın nüzûl ortamı olan cahiliyeyi yaşayan, cahiliyenin soyo-kültürel kodlarına, cahiliye şiirine aşina olan sahabe, âyetleri daha kolay ve doğru anlamıştır.

<sup>39</sup> İbn Kesir, *Tefsirü’l Kur’ânîl Azim*, 1/13.

<sup>40</sup> Mustafa Öztürk, *Kur’ân Dili ve Retoriği*, (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2015), 52.

<sup>41</sup> Öztürk, *Kur’ân Dili ve Retoriği*, 53.

Bunun yanında yaşadıkları sosyo-kültürel ortam itibariyle gerek Ku'ân'ın ana konuları olan tevhi'd, nübüvvet ve ahiretle ilgili hususları gerekse kâinatın, insanın yoktan yaratılışı ve insanın anne karnındaki biyolojik yaratılışı<sup>42</sup> gibi konuları bizzat Hz Peygamber'e de sorarak daha iyi kavrayabiliyorlardı. Dolayısıyla hem kevnî âyetlerin yorumuna hem de Kur'ân'ın anlam dünyasına vakıftılar.<sup>43</sup>

Rivayet olunur ki Emevî halifesi Mervan kapıcısına: “Ey Râfî! İbn Abbas'a git ve ona deki: ‘Eğer bizden herkes, ettiği ile sevinmesinden ve yapmadığı şeyle de övülmekten hoşlanmasından ötürü azap göreceksen (biz) toptan hep azaba maruz kalacağız demektir.’ Bunun üzerine İbn Abbas: ‘Bu âyetten size ne? (Zira) o âyet, Ehl-i kitap hakkında inmiştir.’ dedi ve akabinde Âli İmrân Sûresi’ndeki şu âyetleri okudu:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ  
 “وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُيِّنَ مَا يَشْتَرُونَ  
 لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ  
 ” مِنْ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, "Onu (Kitabı) mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz" diye sağlam söz almıştı. Fakat onlar verdikleri sözü, arkalarına atıp onu az bir karşılığa değiştiler. Yaptıkları bu alış veriş ne kadar kötüdür.” “Ettiklerine sevinen ve

<sup>42</sup> İnsanın yaratılışıyla ilgili bk. Arslan, Yahya, Yılmaz, Hasan, “İnsanın Biyolojik Yaratılışıyla İlgili Kur'ân Ayetlerinin Yorumu”, *Mütefekkir*, 9/14 (Haziran, 2022), 199-220.

<sup>43</sup> Bünyamin Erul, “İlk Dönem Kur'ân Okumaları”, *VII Kur'ân Sempozyumu*, (Kayseri: 15-16 Mayıs, 2004), 23; Erdoğan Baş, Kur'ân'ı Okuma ve Anlamda Farklı Bir Sima Hz. Ömer”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı, Kur'ân ve Sahabe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 313-327.

yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma. Onlar için elem dolu bir azap vardır.”<sup>44</sup> Sözlerine devam eden İbn Abbas şu izahı yapmıştır: ‘Resûlüllâh (s.a.v.), onlara bir hususu sordu, gerçeği gizleyip değişik şekilde yanlış cevap verdiler. Üstelik kendilerine sorduğu mevzuya verdikleri cevap nedeniyle övülmeyi/medhedilmeyi bekleediklerini de belli ettiler. (Bunun yanında) sorulan şeyi ona gizlemiş olmalarına sevindiler.’<sup>45</sup>

Sahabe, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yaşamına bizzat tanıklık etmiş, bu süre zarfında anlayamadıkları âyetlerin izahını ona sormuşlardır. Nitekim Hz. Ömer’in ribâ âyetini Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tefsir etmeden vefat ettiğini belirtmesi<sup>46</sup> Resûlüllâh’dan âyetlerin izahlarını öğrendiklerinin en önemli göstergelerindendir. Örneğin: “O topluluk yakında (Bedir’de) bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.”<sup>47</sup> âyetinde geçen “الْجَمْعُ” “topluluktan” kimlerin kastedildiğini sahabeden Hz. Ömer anlayamamıştır. Bu âyetin tefsirini Bedir Savaşı (2/624) olduğu gün Hz. Peygamber’in (s.a.v.) dilinden dökülenlere şahitlik etmesiyle anlamıştır. Bu durumu şöyle nakleder: “Bedir Savaşı’nda Hz. Peygamber’i (s.a.v.) kılıcını çekmiş ve savaştığı esnada: ‘Topluluk yakında dağıtılacak ve onlar arkalarını dönüp kaçacaklar.’ derken duyduğum ve bu âyetin tefsirini o zaman anladım.”<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Âli İmrân 3/187-188.

<sup>45</sup> Buhari, “Tefsir” 3.

<sup>46</sup> Mâverdi, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 1/353.

<sup>47</sup> el-Kamer 54/45.

<sup>48</sup> Taberi, *Camî’ul Beyân an Te’vili Kur’ân*, 22/157; Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemû’l-Evsât*, (thk., Tarık b. İvaz, Abdül Mühsin b. İbrahim), (Kahire: Dâru’l Haremeyn, ts.), 4/145; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân fi Tefsiri’l Kur’ân: Tefsirü’s-Sa’lebî*, (thk., İmam Ebi Muhammed b. Âşur), (Beyrut: Dâru İhyâ Turas’l Arabî, 2002), 9/170; Ebû Muhammed



Burada sahabenin âyetin nüzûl ortamını iyi bir şekilde tahlil ettiğini müşahade etmekteyiz. Vahyin ve nazil olan çevrenin tanıklığı onları âyetleri anlamaya yöneltmiş ve bunun yanında Allah (c.c.) yolunda cihat etmişlerdir. Dolayısıyla sahabe, vahyin nazil olduğu ortamda yaşıyor olmanın imkânlarını çok iyi kullanmışlar.

### 1.3. Kur'an'ın Dil ve İnceliklerine Vukûfiyetleri

Kur'an'ın, diğer beşeri ve semavi kitaplardan üslup/biçem yönünden farklılık arz ettiği malumdur. Bu durumun onun doğru anlaşılması için dikkate alınması gereken bir husus olduğu sahabe tarafından bilinmekteydi. Zira onlar Arap dilinin inceliklerine hâkim kimselerdi. Hatta öyle ki sahabe, Kur'an'ın bu iç bağlam dediğimiz mevzusuna vâkıf olmayan veya gözden kaçırın sahabeleri uyarır ve onlara gerekli açıklamaları yaparlardı.

İlahi metin yaklaşık yirmi üç yılda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Arapça olarak nazil olmuş ve onu iyi anlamak için özellikle Arap dilinin bilinmesi büyük önem arz etmektedir. Zira Allah (c.c) bu kitabı ilk Arap toplumuna kolay anlayabilmeleri için Arap dili ile göndermiştir. Hatta bu durum âyetlerde şöyle ifade edilmiştir: “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِذَا نَزَّلْنَاهُ” “Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”<sup>49</sup> Başka bir âyette: “عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ” “نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ”

Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el- Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l- Aziz*, (thk., Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed), (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5/220; İbni Kesir, *Tefsiru'l Kur'an'il Azim*, 5/446; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l Kur'an*, (thk., Muhammed Ebu Fazal İbrahim), (b.y.: Dar'u Kutubi'l İhyai Arabiyyeti, 1957), 1/33; Zürkâni, *Menâhîlül İrfan fi Ulumil Kurân*, 2/376; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, (Tunus: Dâru't-Tunusiye, 1984), 213-214.

<sup>49</sup> Yûsuf 12/2.

“عَرَبِيٌّ مُبِينٌ” “Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.”<sup>50</sup> “كِتَابٌ فَصَلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ” “Bu, bilen bir toplum için Arapça bir Kur'an olarak âyetleri genişçe açıklanmış bir kitaptır.”<sup>51</sup> “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” “Apaçık Kitab'a andolsun ki, iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'an yaptık.”<sup>52</sup> buyurarak Arap dili ile Kur'ân'ın gönderiliş hikmetinden bahsedilmektedir.

Sahabenin hayatına baktığımızda onların Kur'ân'ın dil ve inceliklerine hâkim olduklarını görmek mümkündür. Niekim hicret ettikleri yerlerde insanların Kur'ân'ı yanlış anlama ve okumalarını hemen düzeltiyor ve gerekli önlemleri alıyorlardı. Rivayet edilir ki bir bedevi Medine'ye gelmiş şöyle demiştir: “Muhammed'in üzerine indirilen Kur'ân'dan bazı yerleri kim bana okuyup öğretebilir? Orada bulunan bir adam Tevbe Sûresi'ni öğretmek isterken sûrede geçen: “أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ” “Allah ve Resûlü'nün müşriklerle hiçbir bağı yoktur.”<sup>53</sup> âyetini “Allah, müşriklerden ve Resûlü'nden beridir.” şeklinde okumuştur. Bunun üzerine bedevi: “Allah, Resûlü'nden uzaklaştı mı? Eğer Allah, Resûlü'nden uzaklaştıysa ben de uzaklaşıyorum” demişti. Mezkûr olay Hz. Ömer'e intikal eder ve Hz. Ömer onu çağırarak şöyle der: “Ey bedevi! Sen Allah Resûlü'nden uzak olduğunu mu açıkladın?” Bedevi cevaben: “Ey Mü'minlerin emiri! Ben Medine'ye geldim Kur'an bilmediğim için bana kim Kur'ân öğretir diye etrafa sordum? Bu kişi bana Tevbe Sûresi'ni bu şekilde okudu. Ben de eğer Allah (c.c.), Resûlü'nden uzaklaştı ise ben de uzaklaşıyorum dedim.” şeklinde kendini savunur. Hz. Ömer: “Bu âyet

<sup>50</sup> eş-Şuâra 26/193-195.

<sup>51</sup> el-Fussilet 41/3.

<sup>52</sup> ez-Zuhruf 43/3.

<sup>53</sup> et-Tevbe 9/3.

böyle değildir. Ancak şöyledir: ‘Muhakkak Allah (c.c.) ve Resûlü, müşriklerden uzaktır/beridir.’ şeklinde bu hatayı düzeltmiştir. Bedevi bunun üzerine şöyle demiştir: “Allah’a yemin olsun ki ben de Allah ve Resûlü’nün beri/uzak olduklarından uzağım/beriyim.” Bu olay üzerine Hz. Ömer dil bilgisini bilmeyenlerin başkalarına Kur’ân öğretilmelerini yasaklamış ve Ebû’l Esved’e nahiv ilminin esaslarını koymasını emretmiştir.<sup>54</sup> Dolayısıyla sahabe ilahi metni ilmi bir metin veya hafife alınacak türden bir beşeri eser olarak kabul etmemektedir. Onların en mahir oldukları alanın hiç şüphesiz ki edebiyat ve şiir olduğunu söylemek gerekir. Bu bakımdan dilde zirvede olduklarını ve dilin hemen bütün zevklerini bildiklerini belirtmek gerekir.<sup>55</sup> Onların dil zevkleri, sahip oldukları akli melekelerin derinliğini göstermesi bakımından takdire şayandır. Bu tarihi alt yapı ile birlikte vahiy ile karşılaşmaları neticesinde bunun bir beşer eseri olmayacağı gerçeğini hemen algılamış ve vahyi hayatlarında ilahi bir yol haritası olarak kabul etmişlerdir.

Sahabe Kur’ân’ın içeriğine ve müfredatına hâkim idi. Zira Übey b. Kâ’b’ın, Kur’ân kelimeleriyle ilgili olarak söylemiş olduğu şu söz onların bu konulardaki maharetlerini bize göstermeye yeterlidir: “Kur’ân’da sözü geçen her “رِیَاح” rahmet her “رِیح” ise azabtır.”<sup>56</sup> Kur’ân’daki bu kelimeler incelendiğinde açıkça görülecektir ki “riyah” olarak geçen bütün kelimeler rahmet; “rih” olarak geçen bütün

<sup>54</sup> Burhâneddin Ebi’l Hasan İbrahim b. Ömer Bikâî, *Nazmü’l-Durer fi Tenâsübi’l-âyeti ve’s-Süver*, (Kahire: Dâru’l Kutubi’l İslami, ts.), 8/374.

<sup>55</sup> Ahmet Gül, “Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Toplantısı Kur’ân ve Sahâbe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016),197-210.

<sup>56</sup> Suyuti, *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsiri’l-Me’sûr*, 1/396; es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *el- İtkan fi Ulumil Kur’ân*, (b.y.: Elhıyetü Mısıryıyetü, 1974), 2/356.

kelimeler ise azap anlamında kullanılmıştır.<sup>57</sup> Sahabenin bu tespitleri insanların henüz onun ameli safhalarıyla ilgilendiği bir dönemde onların araştırmacı bakış açısıyla Kur'ân'ı tetkit ettikleri ve Kur'ân kelimeleri üzerinde analitik ve sistematik çalıştıklarını ortaya koymaktadır.<sup>58</sup>

### Sonuç

Sahabe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oluşturmuş olduğu yeni hayatı, kavrayış melekesini etraflı bir şekilde sindirmiş ve dolayısıyla nazil olan âyetleri tefsir etme noktasında Hz. Peygamber'den (s.a.v.) öğrendiklerini onun vefatından sonra sürekli başvurabilecekleri bir başucu kaynağı gibi muhafaza etmişlerdir. Özellikle âyetlerle ilgili şerh ve izahlar tefsirin kaynağını oluşturmaktadır. Zira sahabe nesli Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadır olan her şeyi muhafaza etmek için büyük çaba sarf etmiş ve bunlara din nazarı ile bakmışlardır. Bunun yanında sahabenin üstün idrak güçleri ve sarsılmaz imanları onları daha da ön plana çıkarmaktadır. Eski medeniyetlerin ve felsefi akımların tesirinden uzak bir hayat yaşamaları, zihinlerinin berrak olmasına vesile olmuş ve Kur'ân'ı anlama, yorumlama ve hayata tatbik etme noktasında kılı kırk yararcasına hassas olmaları, ilahi metni anlamada onları yetkili kılmıştır. Bu itibarla İslam ulemasının ekserisi sahabe kavlinin bağlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir.

Netice itibariyle sahabe tefsirinin değeri, bağlayıcılığı ve otoritesi noktasında farklı saiklerin etkili olduğunu görmek mümkündür.

---

<sup>57</sup> Riyah kelimesi Kur'ânda 9 surede 10 kez geçerken; rih kelimesi ise 17 surede 18 kez geçmektedir. bk. Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l Kur'âni'l Kerim*, 326.

<sup>58</sup> Karakuş, *Übey b. Ka'b İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*, 71.

Bunlardan özellikle sahabenin vahyin nüzûlüne şahitlik etmeleri, vahyin nazil olduğu sosyo-kültürel ortama hâkim olmaları ve Arap dilinin inceliklerine vakıf olmaları en önemli etkenlerdir. Zira ilahi hitabın nazil olduğu zamana ve zemine vakıf olmaları Kur'ân'ı anlamalarını kolaylaştırmıştır. Bu durum daha sonraki nesillerde onların yaptıkları tefsirin değerini inkâr edilemez ve mümtaz bir konuma getirmiştir.

Zira sahabe, Arap dilinin inceliklerini öğrenmek değil bilakis tabiatlarındaki mevcut melekelerle birçok şeyi anlıyorlardı. Bunun yanında gerek iç gerekse de dış bağlamın bizzat içinde olduklarından ilahi metnin muradını anlama ve belleme kabiliyetleri çok güçlüydü. Buradan şunu ifade etmekte fayda var ki sahabe tefsiri kaynak itibarıyla üçüncü halkayı oluşturmaktadır. Ne kadar ilk döneme gidilirse o kadar objektif verilere ulaşılabileceği malum olduğundan sahabe tefsiri önemli bir kaynak olarak bize veri sunmaktadır. Bu bakımdan sahabe tefsirinin kaynak değeri ve önemini ortaya koyan unsurları şöyle sıralamak mümkündür:

1-İlahi metin ve nebevi iklim onları tezkiye etmiştir.

2- İlahi metnin nüzûlüne şahit oldukları için vahyin hangi durum ve şartlarda nazil olduğunu bizzat yaşayarak bilişlerdir.

3-Hem ilahi metnin nazil olduğu dili konuşuyor ve Arap diline vakıftılar hem de içinde yaşadıkları toplumun sosyo-kültürel dinamiklerine hâkim idiler.

4-Kur'ân'ın hemen hepsinin esbab-ı nüzûlüne hem şahit hem de fail olarak nazil olan âyetlerin nerede, niçin, kimin hakkında ve neden indiğini biliyorlardı.

Netice itibariyle ilk nesil, o günkü toplumda tebliğ sürecinin başından itibaren Hz. Peygamber'in yanında bulunmaları, vahiy eğitiminden geçmeleri ve karşılaştıkları sorunları çözme metotları bizim için hem rol model hem de ders niteliğindedir.

## Kaynakça/Referances/المصادر

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l Kur'âni'l-Kerim*. 3 Cilt. Beyrut: Daru's-Şamiyye, 1996.
- Aydınlı, Abdullah. "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/344. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Atmaca, Gökhan. *Hz. Ömer'in Kur'ân-ı Kerim Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Addar, Sıdkı Cemil. *Sahihu'l Buhari*. 9 Cilt. Beyrut: Dar'ul Fikr, ts.
- Arslan, Yahya. Yılmaz, Hasan. "İnsanın Biyolojik Yaratılışıyla İlgili Kur'ân Âyetlerinin Yorumu". *Mütefekkir*, 9/14 (Haziran, 2022), 199-220.
- Baş, Erdoğan, Kur'ân'ı Okuma ve Anlamda Farklı Bir Sima Hz. Ömer", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı, Kur'ân ve Sahabe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin vd. 313-327. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Bikâî, Burhâneddin Ebi'l Hasan İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-Durer fi Tenâsübi'l-âyatî ve's-Süver*. Kahire: Dâru'l Kutubi'l İslami. ts.
- Cemâleddin el-Kâsîmî. *Kur'ân'ı Anlamak Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. çev. Sezai Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Çap, Sabri. "Hz. Peygamber'in Sahabeyi Sonraki Nesillere Model Olarak Hazırlaması", *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*. Kahramanmaraş: (26-27 Nisan, 2018), 326-338.
- Erul, Bünyamin. "İlk Dönem Kur'ân Okumaları". *VII Kur'ân Sempozyumu*, Kayseri: (15-16 Mayıs, 2004), 23.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'ın Metinsel Niteliği". *Dini Araştırmalar*, 9 (Ocak-Nisan, 2007), 80. Gümüş, Sadreddin. *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*. Ankara: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Gül, Ahmet, "Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu", *XII. Tefsir Akademisyenleri Toplantısı Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin vd. 197-210. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- İbni Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden anî'r-Resûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbiîn*. (thk., Esad Muhammed Tayyib). Riyad: yy., 1997.
- İbni Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. *Tefsiru'l Kur'ân'il Azim*. (thk, Muhammed Hüseyin Şemsettin). 10.Cilt. Beyrut: Daru'l Kutubil İlmiyye, 1998.

- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el- Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*. (thk., Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed). 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiye, 1984.
- Karakuş, Abdulkadir. *Übey b. Ka'b İlmi Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Hikmet Kitapevi, 2018.
- Keskin, Hasan vd. (ed.). *Kur'ân ve Sahabe*. Sivas: Cumhuriyet Ünivesitesi Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmü' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 2006.
- Koç, Mehmet Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebi Hatim (ö. 326/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. (thk., Ebû Kuteybe Nazaru el-Fayrabami). *Sahihu Müslim*. 5 Cilt. Riyad: Daru Tibe, 2006.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hubejd. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiye, ts.
- Nalbant, Sümeyra. *Tefsirde Sahabe İhtilafı Taberi Örneği*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa, “Sâhabe Neslinin Kur'ân'la ilişkisi”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı, Kur'ân ve Sahabe Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin vd. 131-161. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân:Tefsiri's-Sa'lebi*. (thk., İmam Ebi Muhammed b. Âşur). 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ Turasi'l Arabî, 2002.
- Soysaldı, Mehme. *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân ve Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*. 8 Cilt. b.y.: Daru'l Fikr, 2011.
- Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir. *el- İtkan fi Ulumul Kur'ân* 4 Cilt. b.y.: Elheyetü Mısıryyetu, 1974.
- Sürmeli, Mehmet, *Sahabenin Kuran Anlayışı*. İstanbul: Safa Yayınları, 2016.
- Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. (thk., Ebu Ubeyde Meşhur İbn Hüseyin ÂlîSelman). 4 Cilt. b.y.: Darubnu Affân, 1997.



- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b.Cerîr. *Camiu'l Beyân an Te'vili Kur'ân*. (thk., Abdullah b.Abdulmuhsin et-Turkî). 24 Cilt. Kahire: Darul Hicr, 2001.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el- Mu'cemü'l- Evsât*. (thk., Tarık b. Ivaz, Abdül Mühsin b.İbrahim). 11Cilt. Kahire: Dâru'l Haremeyn, ts Tirmizî, Ebû İshâ. *Camiu'l Tirmizi*. 5 Cilt. Umman: Daru'l Efkâr, 2013.
- Tütün, Sevgi, "Hz. Âişe ve Kur'ân'ı Tefsiri (Taberi Tefsiri Örneği)", *XII. Tefsir Akademisyenleri Toplantısı Kur'ân ve Sempozyumu*, ed. Hasan Keskin vd. 381-400. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Ünal, Mehmet, *Sahabenin Kuran Okuma Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Yaman, Ahmet. "Zıhar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/387. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin. *Tefsir Tarihi et-Tefsir vel Müfessirin Tercümesi*. (trc., Halil Aldemir). 3 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.
- Zehebi, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîr ve'l-A'âm*. (thk., Ömer Abdusselam ed-Tedmiri). Beyrut: Daru'l Kutubu'l Arabiyyi, 1993.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el- Burhân fi Ulûmi'l Kur'ân*. 2. Cilt. (thk., Muhammed Ebu Fazıl İbrahim). b.y.: Dar'u Kutubi'l İhyayi Arabiyyeti, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilül İrfan fi Ulumil Kurân*. 2 Cilt. b.y., ts. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmi'it-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabîl Arabî, 1987.

# Öğr. Gör. Gülhan MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic  
Sciences

Ankara, Türkiye  
gulhan.maden@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3545-5374

ROR ID: <https://ror.org/05mskc574>

# Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde Mâide Suresinin Değerlendirilmesi

The Evaluation of Surah el-Maide in the  
Sense of the Science of Munâsebâtü'l-  
Qur'an

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ekim 2022 / 26 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım 2022 / 16 November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

## Atıf | Citation

Maden, Gülhan. "Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde  
Mâide Suresinin Değerlendirilmesi". *Darulhadis İslami  
Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 164-206.

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Double anonymized - Two External

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

*This article has been scanned by Turnitin.*

*No plagiarism detected.*

## Etik Beyan | Ethical Statement

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

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

## Öz

Tefsir tarihinde ilk olarak Ebubekir İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî (ö.324/936) tarafından sözlü olarak ifade edilmeye başlayan, Mâtürîdî (ö.333/944), Zemahşerî (ö.538/1143) ve Râzî (ö.606/1209) ile birlikte eserlerde yerini alan, Burhanüddin el-Bikâî'nin (ö.885/1480) çalışmaları sayesinde ise bilimsel bir hüviyet kazanan münâsebâtü'l-Kur'an ilmi, ayetler ve sureler arasındaki mana ilişkisini ortaya koymayı hedef edinmiştir. Bu makalede, son nazil olan surelerden biri olan Mâide suresi münâsebâtü'l-Kur'an çerçevesinde incelenmektedir. Böylece 120 ayetten müteşekkil surenin, ilk bakışta birbirinden bağımsız gibi görünen pasajları arasında ne gibi anlam ilişkilerinin bulunduğu ortaya konulmakta, ayetlerin dizilimi noktasında da Kur'an'ın mu'ciz bir kitap olduğu gözler önüne serilmektedir. Ayetler arasındaki münasebete ek olarak surenin başı ile sonu arasındaki, bir önceki ve bir sonraki sure ile arasındaki irtibat üzerinde de durulmaktadır. Münâsebâtü'l-Kur'an ilminin belki de en büyük katkısı, Kur'an ayetleri ve bölümleri arasındaki anlam ilişkisini ortaya koymasındır. Ancak sureler arası irtibatı ortaya koyarken birtakım zorlama yorumlara gidildiği de görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Münâsebâtü'l-Kur'an, Mâide, Münasebet, Tenâsüb.

## The Evaluation of Surah el-Maide in the Sense of the Science of Munâsebâtu'l-Qur'an

### Abstract

The science of munasabatu'l-Qur'an, that was first expressed verbally by Abu Bakr al-Nisaburî (died in 936 AD) in the history of tafsir and took place in works with al-Mâtürîdî (died in 944 AD), al-Zamakhsharî (died in 1143 AD) and al-Razî (died in 1209 AD). It gained a scientific identification with Burhân al-Dîn al-Biqâ'î (died in 1480 AD); aimed at presenting the relation of meaning between verses and surahs. In this article, Surah al-Ma'ida that is one of the last revealed surah is being examined in the sense of the munasabatu'l-Qur'an. Thus, even if it reveals the relations of meanings in the passages of the surah that compose of 120 verses and looks like independent of each other, however they consequently illustrated how a miraculous book the Quran is in relation to cycling of the verses. In addition to the relationship between the

verses, the connection between the beginning and the end of the sura, the previous and the next surah is also emphasized. Perhaps the greatest contribution of munasabatu'l-Qur'an, is that it reveals the relations of the meanings among the passages of Qur'an. However, it is seen that some exaggerated interpretations are made while trying to explain the connection between the surahs.

**Keywords:** Tafsir, Munasabatu'l-Qur'an, Surah al-Ma'ida, Relation, Tanâsub.

## Giriş

Ayetler ve sureler arasındaki mana ilişkisini ortaya koymak için geliştirilmiş olan münâsebâtü'l-Kur'an ilmi<sup>1</sup> tefsir usulünde önemli bir yer işgal etmektedir. Tefsir ilminde bu disipline “el-münâsebe beyne'l-âyât, et-tenâsüb beyne'l-âyât ve's-süver, tenâsübü'l-ây ve's-süver, münâsebâtü'l-âyât ve's-süver” de denilmektedir. Bu ilim tefsir tarihinde ilk olarak Ebubekir İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî (ö.324/936) tarafından sözlü olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Ayetler arasındaki münasebeti tefsirinde ilk zikreden müfessirin ise Zemahşerî (ö.538/1143) olduğu kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Ancak ondan yaklaşık iki asır önce yaşamış olan Mâtürîdî'nin (ö.333/944) de tefsirinde ayetler arası münasebete yer verdiği görülmektedir.<sup>3</sup> Hatta Mâtürîdî'nin bu konuyu Zemahşerî'den daha yoğun bir şekilde ele aldığını söylemek mümkündür. Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde Bakara suresinin 6-27. ayetlerini tefsir ederken hemen hemen her ayetin önceki ayetlerle münasebetini dile getirmiştir. Ancak bu

<sup>1</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV Yay., 1998), 198.

<sup>2</sup> Bkz. Mehmet Faik Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet* (Ankara: DİB Yay., 2005), 3,34-35.

<sup>3</sup> Örnek olarak bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk., Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 1/295, 2/258-259,276,411, 11/44,139,141,142,149,157,163,187,193,275,328,450, 15/36-37,313,316.

tefsirde münasebet konusu sadece Bakara suresinin bu ilk ayetlerinde ele alınmış, Kur'an'ın bütünü için işlenmemiştir. Daha sonra Fahrüddin er-Râzî (ö.606/1209) *Mefâtihu'l-ğayb* adlı hacimli tefsirinde ayetler arasındaki münâsebet üzerinde daha fazla durmuş, ancak o da sureler arasındaki münasebet konusuna gereken ağırlığı vermemiştir. Bu ilmi münâsebâtü'l-Kur'an olarak adlandıran ve adeta bu ilme bir kimlik kazandıran ise Burhanüddin el-Bikâî (ö.885/1480) olmuştur. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* isimli tefsirinde Bikâî, münasebet ilmini sistematik bir şekilde ele almış ve böylece bu sahada otorite kabul edilmiştir.<sup>4</sup>

Bikâî, *Nazmü'd-dürer* isimli bu çalışmasında önce sureler arasındaki münasebet üzerinde durmuş, daha sonra da ayetler arasındaki münasebeti izah etmiştir. Sureler arasındaki münasebeti izah ederken şu konuları ele almaktadır:

- 1- Surenin ismi ile maksudu arasındaki münasebet,
- 2- Surenin başı ile sonu arasındaki münasebet,
- 3- Önceki surenin sonu ile müteakip surenin başı arasındaki münasebet,
- 4- Sureler arasındaki münasebet.

Ayetler arasındaki münasebeti ise şu üç kategoride ele almaktadır:

- 1- Ayetin ifadeleri (kelimeleri ve cümleleri) arasındaki münasebet,
- 2- Ayetin başı ile sonu arasındaki münasebet,

<sup>4</sup> Bkz. Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, 3,34,35,56; a.mlf., "Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25.10.2022).

### 3- Ayetler arasındaki münasebet.<sup>5</sup>

Bu çalışmada Bikâî'den ilhamla benzer bir metot takip edilerek Mâide suresi münâsebât ilmi açısından kritik edilmektedir. Çalışmada başta Bikâî'nin eseri olmak üzere bu konuya kaynaklık eden tefsirlerden yararlanılmakta, yeri geldikçe değerlendirmeler yapılmaktadır.

Çalışmanın amacı; Mâide suresinin kendi içinde nasıl anlamlı bir bütün olduğunu ortaya koymaktır.

Surelerin ve ayetlerin tertibi ister tevkîfi, ister ictihadî kabul edilsin, Kur'an nazımının kendi içindeki tenasüb ve insicamı inkâr edilemez bir gerçektir. İslam alimlerinin ve müfessirlerin büyük çoğunluğu bunu kabul etmektedir. Ancak bazı alimler, ayet ve surelerin tertibini içtihadı dayalı bir olgu olarak kabul ettiklerinden dolayı, ayrıca Kur'an'ın yirmi üç yıllık bir süreçte yaşanan olaylar çerçevesinde birbirinden farklı konulara temas ederek indiğini göz önünde bulundurarak münasebet ilmine sıcak bakmamışlardır.<sup>6</sup>

Münâsebâtü'l-Kur'ân, pek çok akademik çalışmaya konu olmuştur. Bunlardan bir kısmı bu ilmin tanımı, hususiyetleri ve tarihi

<sup>5</sup> Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, 57.

<sup>6</sup> İzzeddin b. Abdisselâm (ö.660/1262) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1250/1834) münasebet ilmini kabul etmeyenler arasındadır. Ebû Hayyân el-Endelüsî'den (ö.745/1345) de benzer görüşler nakledilmekle birlikte onun bu ilmi reddetmediği anlaşılmıştır. Konu hakkında detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Nureddîn İtir, "Münasebet ilmi ve Kur'an Tefsirindeki Önemi", çev. Eyüp Yaka, *İslami İlimler Dergisi*, yıl: 1, sayı: 2 (Güz 2006), 222-231.

gelişimini ele almış,<sup>7</sup> bazıları ise belli bir tefsir eserini bu ilim çerçevesinde incelemiştir.<sup>8</sup> Bu çalışmada olduğu gibi bir sureyi ya da

<sup>7</sup> Örnek olarak bkz. Mehmet Faik Yılmaz, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1995); İlhami Günay, *Kur'an-ı Kerim Sureleri Arasındaki Münasebet (Tenasübü's-süver)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 1996); Faruk Tuncer, *Kur'an Bütünlüğü Açısından Surelerin Baş Tarafı ile Sonu Arasındaki Münasebet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2000); Mustafa Çetin, "Âyetler ve Sureler Arasındaki Münasebet ve İncicâm", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6 (1989), 505-543; Sâkib Yıldız, "Ayet ve Sureler Arasındaki Münasebet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7 (1986) 57-76.

<sup>8</sup> Örnek olarak bkz. Musa Bilgiz, *Sureler ve Ayetler Arasındaki Tenasüb ve İncicâm Açısından Said Havva'nın "el-Esas Fi't-Tefsir" Adlı Eseri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 1992); Ali Yılmaz, *Fahrüddin er-Râzî'nin t-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb) Adlı Eserinde Tenâsüb ve İncicâm* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1996); Yıldırım Yalçın, *Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'an Dili" İsmi Tefsirinde Sûreler Arası Tenâsüb ve İncicâm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2009); Muhammet Fatih Tekkoyun, *Râhu'l-Maâni'de Âyetler ve Sûreler Arası Münâsebet* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2009); Şerif Gedik, *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2014); Hüseyin Üzümcü, *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Esmâ-i Hüsnâ'ya Dair Yorumların Münâsebatü'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi* (Mardin: Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020); Özcan Çoban, *Tıbbî'nin Keşşâfa Olan Haşiyesinde Ayet İçi Tenasüb (Analitik ve Retorik Bir Çalışma)* (Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans tezi, 2021); Sabri Demirci, "Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenasüb (Fahrüddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Ğayb Örneği)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 9/62 (2015) 147-172;

bazı sureleri münâsebât ilmi açısından kritik eden çalışmalar da mevcuttur.<sup>9</sup> Bu makale, Mâide suresini bu açıdan ele alan ilk çalışmadır.

### **Mâide Suresi Hakkında Genel Bilgiler**

Mâide suresi mushaftaki sıralamada 5, iniş sırasına göre 112. suredir. Medenî olduğu konusunda ittifak vardır.<sup>10</sup>

---

Enayetullah Azimi - Fatih Tok, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Münâsebâtü’l-Kur’ân İlmîne Yaklaşımı -Bakara Sûresi Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2022), 287-303.

<sup>9</sup> Örnek olarak bkz. Osman Acun, *Münâsebâtü’l-Kur’ân İlmî Işığında Saf Sûresi İncelemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2016); Habip Gül, “Kehf Sûresi’nin İlk Sekiz Âyetinin Sûrenin Diğer Bölümleriyle Münâsebeti”, *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/24 (2018) 221-237; Fatih Tok - Azimi Enayetullah, “Kısa Sûreler Arasındaki Münâsebet Üzerine Bir İnceleme: Tadrîcî Nüzûl Tevhîdî Mana, Tasavvur: *Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*”, 6/1 (2020) 171-200; Süleyman Koçak, “Tenâsübü’l-Kur’ân İlmî Açısından Kıyamet Suresi’nin İncelenmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2009) 331-369; Sema Çelem - Sakine Önen, “Havâmîm Surelerinde Göklerin ve Yerin Yaratılışının Anlatımındaki Tenâsüb”, *Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 13/2 (2018), 295-310; Muhammed Elnecer, “Kur’an-ı Kerîm’de Tenâsüp (ed-Duha Suresi Örneği), *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (2022) 328-351; Mehmet Emin Yurt - Nihat Demirkol, “Nasr Sûresinin “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Suver” Disiplini Çerçevesinde Analizi ve el-Esmâu’l-Hüsna’dan “Tevvâb” İsmının İncelikleri”, *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*, 30 Aralık 2017/ İğdır (2017), 397-410.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 6/22; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî



“Mâide”, üzerinde yemek bulunan sofraya demektir.<sup>11</sup> Surenin son bölümünde havâirilerin isteği üzerine Hz. İsa'nın gökten bir sofraya indirmesi için Allah'a duası konu edildiğinden dolayı sureye bu isim verilmiştir.<sup>12</sup> Kur'an'da “mâide” kelimesi iki yerde geçmekte olup her ikisi de bu surede yer almaktadır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) surenin bu isimle adlandırılmasını farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre bu sure İslam nimetinin sofrasıdır. Bu yüzden onda “İsa'nın mâidesi” anlatılmaktadır.<sup>13</sup>

Ayrıca birinci ayette akitlerin yerine getirilmesi emredildiği için sureye “ukûd” (akitler), bir hadise göre<sup>14</sup> kendisini okuyanları azap meleklerinin elinden kurtaracağı için “münkize” (kurtarıcı), çeşitli

---

Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/5; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Yay., ts.), 3/139; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB. Yay., 2006), 2/199.

<sup>11</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1997), 783.

<sup>12</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/199; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yay., 1991), 3/1579.

<sup>13</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/140.

<sup>14</sup> “Mâide suresi Allah'ın melekûtunda ‘münkize’ diye isimlendirilir. Çünkü o, kendisini okuyanları azap meleklerinin elinden kurtarır.” Bu hadis Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045), İbn Atıyye (ö.541/1147) ve Kurtubî'nin (ö.671/1273) tefsirlerinde yer almaktadır. Hadis kitaplarında ilgili hadis bulunamamıştır. Bkz. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bülûğın-Nihâye fi İlmi Meâni'l-Kur'an ve Tefsîrihi ve Ahkâmihi*, thk. Şahid el-Büşeyhî (Şârika: Mecmûatü Bühûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008), 3/1827; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 2/143; Kurtubî, *el-Câmi*, 6/22.

dinî hükümler sure içine serpiştirilmiş olduğu için “müba’sire” adları da verilmiştir.<sup>15</sup>

Surenin nüzul yeri ve zamanı hakkında farklı rivayetler ve görüşler mevcuttur. Bu rivayetler ve görüşler birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Surenin önemli bir bölümü — ki ilk iki ayet de bu bölüme dahildir — Hudeybiye'den sonra inmiştir. Bilindiği üzere Hudeybiye'de Müslümanlar, Mekkeli müşrikler tarafından umre yapmaktan alıkonulmuşlar, ancak bir yıl sonra onların umre yapmalarına izin verilmiştir. İşte böyle bir ortamda Müslümanlar öfkeye kapılıp intikam duygusuyla hareket edebilir ve kontrolleri altındaki bölgelerden geçmek isteyen müşrik Arapların hac kabilelerine engel olabilirlerdi. Surenin bu konuyla ilgili bir ihtar ve ikaz ile başlaması, Hudeybiye'den hemen sonra indirildiğini destekler mahiyettedir. Fakat surenin bazı ayetlerinin bundan çok daha önce, bazı ayetlerinin ise daha sonra inmiş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>16</sup>

Sure dinî, siyasî, sosyal, ekonomik her türlü şartın Müslümanların lehine değiştiği bir ortamda inmeye başlamıştır. Bu dönemde İslam itikadı yayılmış, İslâm'ın yok edilmesinin mümkün olmadığı bütün müşriklerce anlaşılmıştır. Müslümanlar Uhud'dan gerekli dersi almış ve üç yıl gibi kısa bir sürede inandıkları dinin bütün vecibelerine göre serbestçe yaşama gücüne erişmişlerdi. Müslümanlar teşkilatlı bir toplum olma yolunda her türlü siyasî, sosyal ve ekonomik alt yapısını oluşturmuşlar; din, ahlak, kültür ve

<sup>15</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/140; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/199.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/22; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/139; Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 3/177; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü 'l-Kur'ân*, çev. Ahmed Asrar (İstanbul: Bengisu Yay., 1997), 1/459; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/199.

medeniyet olarak kendilerini diğerlerinden ayıran özgün sosyal kimlikleriyle tebarüz etmişlerdi. İşte İslam toplumunun olgunlaştığı böyle bir dönemde inen Mâide suresi, İslam binasının son tuğlası vazifesini görmüştür. Allah bu sureyle İslam'ın temel prensiplerini, helal ve haramlarını, emir ve yasaklarını içeren yapısıyla dini kemale erdirmiş, böylece insanlara olan nimetini tamamlamıştır.<sup>17</sup>

Hz. Peygamber'e son nazil olan ayetin, Mâide suresinin 3. ayeti olduğuna dair bir kanaat mevcuttur.<sup>18</sup> Bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber veda haccı esnasında bu ayeti okumuştur. Birtakım müfessirler açısından bu durum, ilgili ayetin son ayet olduğunu göstermez. Onlara göre bu ayet de diğerleri gibi Hudeybiye'den sonra hicrî 6. yılda inmiş, ancak ayetin gerçek anlamı ve önemi, bütün Arabistan İslam'ın hakimiyetine girdikten sonra anlaşılmıştır. Hz. Peygamber'in veda haccı esnasında bu ayeti okuması ise ya ayetin yeniden nüzulünü ya da Hz. Peygamberin daha önce inen bir ayeti içinde bulunduğu duruma uygun düştüğü için okumuş olabileceğini göstermektedir.<sup>19</sup> Bu ayette geçen kısımda şöyle buyurulmaktadır: "*Bugün dininizi sizin için kemale erdirdim, size olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'dan razı oldum.*"<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/460-461.

<sup>18</sup> Mukâtil b. Süleyman bu ayetin helal ve haramla ilgili son inen ayet olduğunu beyan etmektedir. Taberî de buna dair rivayetleri tefsirinde nakletmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423 h.), 1/453; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y, Dâru Hecr, 1422/2001), 8/80.

<sup>19</sup> Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/471; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/217.

<sup>20</sup> el-Mâide: 5/3.

Mâide suresi şu yönüyle de dikkat çekmektedir: Kur'an-ı Kerîm'de “*Ey iman edenler*” (يا ايها الذين امنوا) diye başlayan 89 ayet yer almaktadır. Bunların 16 tanesi, yani yaklaşık beşte biri bu surededir. Bu da Mâide suresinin, müminler topluluğuna olan son emirleri ve tamamlayıcı ilkeleri ihtiva ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Diğer surelerde yer almayıp sadece bu surede yer alan birtakım hükümler ve kıssalar da Mâide suresinin önemini göstermektedir. Nitekim Ehl-i kitap ile yeme içme ve kadınlarıyla evlenme izni; abdest, gusül ve teyemmümün usulleri; isyan, fitne, fesat ve hırsızlığın cezaları; içki ve kumarın nihai hükmü; yemin kefareti; yenilmesi haram olan yiyecekler ve ihram yasakları gibi dinî hükümler ile Hz. Adem'in iki oğlunun hikayesi ve Hz. İsa'nın sofrası (mâide) olayı sadece bu surede yer almaktadır.

## 2. Kendi Bütünlüğü İçindeki ve Sureler Arasındaki Münasebet Çerçevesinde Mâide Suresi

### 2.1. Sure ile İsmi Arasındaki Münasebet

“Üzerinde yiyecek bulunan sofraya” anlamına gelen “mâide” kelimesi, “yemekli sofraya” demektir.<sup>21</sup> 112-114. ayetlerde bahsi geçen, Havâriilerin Hz. İsa'dan, gökten bir sofraya (mâide) indirmesini istemelerinden dolayı sureye bu isim verilmiştir. Bu kelimenin ve ilgili olayın Kur'an-ı Kerîm'de sadece bu surede yer alması da surenin isimlendirilmesinde etkili olmuş olabilir.

Elmalı, surenin bu şekilde isimlendirilmesini kendine özgü bir şekilde yorumlamakta ve şöyle demektedir: “İsa'nın mâidesinin bu

<sup>21</sup> İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 783; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/140.

*surede anılmış olması bu ismi vermenin açık bir sebebi gibi görünürse de doğrusu onun için buna Mâide suresi denilmiş değil, bu Mâide suresi olduğu için o bunda zikredilmiştir. Esasında bu sure İslam nimetinin sofrasıdır.”<sup>22</sup> Yani bu sure İslam nimetinin sofrası olduğu için “mâide” adını almış, bununla bağlantılı olarak da bu surede Hz. İsa'nın sofrası anlatılmıştır. Ancak surelerin isimlendirilmesini ictihâdî bir faaliyet olarak kabul edenler açısından bu düşünce tartışılır niteliktedir.<sup>23</sup>*

Mâide suresinin ana konusu Allah-kul arasındaki sözleşmeler ve bu sözleşmelere uymanın önemidir. “Sözleşme” (akd) kelimesi yapısı itibarıyla çift taraflı bir kavramdır. Allah-kul arasındaki sözleşmenin Allah için anlamı rububiyet, kul için anlamı ise ubudiyettir. Sure boyunca Allah “sözünden asla caymayan” bir zât olarak rubûbiyetinin gereğini yerine getirdiğini, bunun karşılığı olarak da kullardan ubudiyet sözünü tutmalarını istediğini vurgulamaktadır. “Mâide olayı” da bunun bir örneği olarak surede zikredilmiştir denebilir. Zira bu kıssada Allah “*Ben o sofrayı size indireceğim*”<sup>24</sup> diyerek bir söz vermiş ve bu sözünü tutmuştur. Bunun karşılığında ise kullarından, inkârdan uzak durmalarını istemiş ve “*Sonra sizden nankörlük edeni kâinatta hiç kimseyi azap etmediğim bir şekilde azap edeceğim*”<sup>25</sup> buyurarak adeta kullarına yeni bir vaidde bulunmuştur.

<sup>22</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/140.

<sup>23</sup> Surelerin isimlendirilmesinin tevkîfî ya da ictihâdî olduğunu kabul edenler hakkında detaylı bilgi için bkz. İbrahim Kaplan, *Kur'ân-ı Kerîm Sûrelerinin İsimlendirilmesi*, (Trabzon: Trabzon Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020), 25-35.

<sup>24</sup> el-Mâide, 5/115.

<sup>25</sup> el-Mâide, 5/115.

## 2.2. Surenin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebet

Mâide suresinin baş tarafı ile sonu arasındaki münasebetten bazı müfessirler bahsetmişlerdir. Örneğin Râzî'ye (ö.606/1210) göre surenin başında Allah ile kulları arasındaki ahde dikkat çekilmiş ve müminlerden bu ahde uymaları istenmiştir. Ubudiyet sözünü yerine getirecek olan bir mümin, önce Allah'a kulluk görevini yapacak, sonra da nefsinden tamamen vazgeçerek sırf fena haline ulaşacaktır. İşte bunlardan birincisi şeriattır ki bu başlangıçtır ve surenin başında şeriattan bahsedilmiştir. İkincisi ise hakikattir ki bu da nihaî gayedir ve surenin sonunda ise bu hakikat pek güzel bir şekilde ifade edilmektedir. Zira sure Allah'ın kibriyasının, celâlinin, izzetinin, kudretinin ve yüceliğinin zikredilmesiyle son bulmaktadır ki bunu idrak etmek hakikatin ta kendisidir.<sup>26</sup>

Bikâî ise surenin başı ile sonu arasındaki ilişki hakkında şunları kaydetmektedir: *“Allah her şeyin hükümrânlığı elinde ve her şeye kadir bir zat olarak dilediği şekilde hüküm verir. Çünkü O mutlak tek ilahtır. Dolayısıyla istediklerini saîd, istediklerini de şakî yapmaya kadirdir. Dilediğini helal, dilediğini haram kılar. Sözleşmelere uyan ve ahde vefa gösterenlere de her türlü faydayı yaratır. Çünkü bütün alemlerin ve bu alemlerde yer alıp da Hz. İsa gibi ilahlaştırılmış olan bütün varlıkların hükümrânı O'dur. O'na nispetle O'nun dışındaki her şey ölü hükmündedir ve O'nun izni ve bilgisi dışında hiçbir şeyin, başka bir varlığa ne faydası ne de zararı dokunabilir.”*<sup>27</sup>

Surelerin başı ile sonu arasındaki münasebete dair alanında yazılmış ilk müstakil eser Suyûtî'nin (ö.911/1505) *Merâsıdu'l-metâli' fi*

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420 h.), 12/469.

<sup>27</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 6/370-371.

*tenâsübi'l-makâtı' ve'l-metâli'* isimli çalışmasıdır.<sup>28</sup> Bu eserinde Suyûtî, Mâide suresinin baş tarafı ile son tarafı arasında var olan şu dört farklı anlam ilişkisinden söz etmektedir:

1- Surenin başında (1 ve 2. ayetler) ihramlı iken avlanmak, hac nişanelerine saygısızlık etmek, haram ayda savaşmak gibi bazı yasaklardan söz edilmekte, surenin sonlarına doğru (95-97. ayetler) yine aynı konular biraz daha detaylandırılarak tekrar edilmektedir.

2- Surenin başında (1. ayet) “en’âm” adı verilen hayvanların helal olduğu belirtilmekte, sonlara doğru ise (87-88. ayetler) Müslümanlara Allah’ın helallerini haram kılmaları yasaklanmakta, ayrıca Allah haram etmediği halde bazı helalleri kendi kendilerine haram sayanlar kınanmaktadır. (103-104. ayetler)

3- 12. ayette “*Andolsun ki Allah İsrâiloğulları’ndan söz almıştı.*” denilerek Yahudilerle olan sözleşmeye atıfta bulunulmakta, 70. ayette tekrar “*Andolsun biz İsrâiloğulları’ndan söz almıştık*” ifadesiyle konuya dikkat çekilmektedir.

4- 72. ayette “*Allah, Meryem oğlu Mesîh’in kendisidir*” diyenler, hiç şüphesiz *hakikati inkâr etmişlerdir.*” denilerek Hristiyanların yanlış inançlarına dikkat çekilmekte, surenin sonunda (116-118. ayetler) tekrar onların bu yanlış inançları bir kıyamet sahnesinden Hz. İsa’nın diliyle yalanlanmaktadır.<sup>29</sup>

Seyyid Kutub'a (1906-1966) göre başından itibaren sadece Allah'ın şeriatına uymanın öneminden bahseden Mâide suresinin

<sup>28</sup> Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Şahin Güven, “Celâleddîn es-Suyûtî'nin *Merâsidü'l-Metâli' Fî Tenâsübi'l-Mekâtı' ve'l-Metâli'* İsimli Eseri Bağlamında Sûrelerin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebet”, *Bilimname*, 2017/34, (2017), 317-339.

<sup>29</sup> Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Merâsidü'l-metâli' fî tenâsübi'l-mekâtı' ve'l-metâli'* (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426 h.), 49-50.

sonu da bu muhteva ile tamamen örtüşmektedir. Zira son ayetteki ifadeye göre Allah öyle bir hâkimdir ki göklerin, yeryüzünün ve her ikisinde bulunan tüm varlıkların egemenliği O'na aittir. Yani O öyle bir hüküm sahibidir ki, her meselede hüküm verme yetkisi sadece O'nundur.<sup>30</sup>

Elmalılı bu konuda biraz daha farklı bir tutum sergilemektedir. Ona göre surenin son kısmında yer alan “O gün doğrulara doğruluklarının fayda vereceği gündür. Altlarından ırmaklar akan cennetler onlarındır. Onlar orada ebedi olarak kalacaklar. Allah onlardan ezeli rızası ile hoşnut olup rızasına erdirmiş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte büyük kurtuluş budur.”<sup>31</sup> kısmı ile surenin başındaki “akitleri yerine getirmek” arasında bağ vardır. O şöyle demektedir: “Ebedî bir şekilde faydalı olacak olan doğruluk ve samimiyet ancak Allah'a karşı sadakat ve ihlastır. Şu halde ey müminler, Yahudi ve Hristiyanlar gibi antlaşmalarınızı bozmayınız, sırf Allah rızası için akitlerinizi yerine getirmekle doğruluk ve samimiyetinizi ispat ediniz de bu büyük kurtuluşa ve bu ilâhî rızaya eriniz. Asıl ilahi sofraya bu, asıl bayram işte o gündür. Ve hiç şüphe yok ki Allah her şeye kadir olduğu gibi buna da kadirdir.”<sup>32</sup>

Allah'ın ahdine sadakat emri ile başlayıp baştan sona gündelik hayatla ilgili hükümler içeren surenin; göklerin, yerin ve içindekilerin hükümranlığının Allah'a ait ve O'nun her şeye kadir olduğunun beyan edilmesiyle son bulması, adeta şu hakikati ortaya koymaktadır: Bütün mevcudatın yegane sahibi olan Allah, her şeyde olduğu gibi insanların üzerinde de her türlü tasarruf hakkına sahiptir; her şeyi yönettiği gibi insanları da yönetmekte, her şeyin yasalarını koyduğu gibi insanlara

<sup>30</sup> Kutup, *Fî Zılâîi'l-Kur'ân*, 3/422.

<sup>31</sup> el-Mâide, 5/119.

<sup>32</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/372-373.



da birtakım emir ve yasaklar indirmek suretiyle onların uyması gereken yasaları belirlemektedir.<sup>33</sup>

“Sözleşmelere uyunuz” diyerek bir yönüyle “elest bezmi”ne<sup>34</sup> atıfla başlayan sure, dünya hayatının mamur olması için lazım olan birtakım düzenlemeler ve ahiret saadeti için gerekli doğru inanç ve amellere temas ettikten sonra ahiretteki hesap ve bu hesap neticesinde kimlerin ebedi saadet yurdu olan Cennet'e ve rıza-i ilâhîye ereceklerini beyan ederek son bulmaktadır. Bu anlamıyla insanoğlunun “Kâlû Belâ”dan “Cennet”e uzanan yolculuğunun bir film şeridi şeklindeki görüntüsünü andırmaktadır.

İnsanoğlunun dünya serüveninin Cennet'le neticelenmesi için ipuçlarıyla örülmüş olan sure, Kur'an'ın tamamında olduğu gibi sistematik bir şekilde hakikatleri ortaya koymakta, hidayet yollarını göstermektedir.

### 2.3. Surenin Nisâ ve En'âm Sureleri ile Münasebeti

Mâide suresi, Nisâ suresinin devamı mahiyetindedir. Zira Nisâ suresinin özellikle sonlarında geçen Yahudi ve Hristiyanların yanlış inanç, tutum ve davranışları bu surede de ağırlıklı olarak ele alınmış ve konuyla ilgili önemli açıklamalar yapılmıştır.<sup>35</sup> Ancak Nisâ suresinde daha ziyade Yahudiler üzerinde durulurken, bu surede daha

<sup>33</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 12/469.

<sup>34</sup> Allah'la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabir. Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21.10.2022).

<sup>35</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/200.

çok Hristiyanlar üzerinde durulmakta, onların yanlış inançları tespit ve takbih edilmektedir.<sup>36</sup>

Nisâ suresinin son ayeti ile Mâide suresinin ilk ayeti arasındaki sıkı münasebet de dikkat çekicidir. Zira Nisâ suresinin son ayetinde Müslümanların, “kelâle”, yani babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkında Hz. Peygamber'den fetva istedikleri beyan edilmekte ve konuyla ilgili Allah'ın hükmü açıklanmaktadır.<sup>37</sup> Bir konuyla ilgili Allah ve resulünden fetva istemek demek, bir anlamıyla verilecek olan hükme uyacağına dair söz vermek demektir. Allah Nisâ suresinin sonunda kelâlenin hükmünü beyan ettikten sonra Mâide suresinin başında “sözleşmelere uyunuz” diyerek, “kelâle hükmü de dâhil Allah'ın bütün emirlerine uyma sözünüzü tutunuz” demektedir. Zira bir Müslüman Allah'a inanıp İslam dinini seçmekle Allah'ın dinini toptan kabul etmiş ve bunlara uyma sözü vermiş olur.

Yine Nisâ suresinde abdest konusuna icmalen işaret edilmiş,<sup>38</sup> Mâide suresinde ise abdest detaylı bir şekilde açıklanarak emredilmiştir.<sup>39</sup>

Mâide suresi ile bir sonraki sure olan En'âm suresi arasındaki irtibat ile ilgili olarak şunları kaydetmek mümkündür:

1- En'âm suresi Mekkî olması itibariyle daha ziyade müşriklerin şirk inançlarını ve yanlış uygulamalarını ele alıp reddetmekte; Mâide suresi ise Medenî olması nedeniyle özellikle Ehl-i kitabın sapkın

<sup>36</sup> Yıldırım, *Asrın Kur'an Tefsiri*, 3/1579.

<sup>37</sup> Bkz. en-Nisâ: 4/176.

<sup>38</sup> Bkz. en-Nisâ: 4/43.

<sup>39</sup> Bkz. el-Mâide, 5/6.

inançlarını ve yanlışlıklarını konu edinmektedir. Fakat her iki surenin de ortak konusu tevhiddir.<sup>40</sup>

2- En'âm suresinde haram kılınan yiyecekler ve kurban kesim kuralları özetle zikredilmiştir. Mâide suresi daha sonra nâzil olduğu için aynı konular burada daha geniş açıklanmıştır. Yani nüzul sırasına göre değerlendirildiğinde En'âm suresinde icmâlen değinilen konular Mâide suresinde tafsil edilmiştir.<sup>41</sup> Aynı konuya tertip açısından bakıldığında ise şöyle söylemek mümkündür: Mâide suresinde detaylı bir şekilde anlatılmış olan konulara En'âm suresinde sadece işaret edilmiştir.<sup>42</sup>

3- Mâide suresinde Allah'ın helal ve haramlarının dokunulmazlığı mevzusu net bir biçimde ortaya konmaktadır. Bu meyanda Allah'ın haramlarını helal saymak kadar helallerini haram kabul etmek de Allah'a isyan ve iftiradır.<sup>43</sup> Maide suresinde Allah'ın helallerini haram kılmak icmâlen kötülenmiş, En'am suresinde ise bu konu daha detaylı bir şekilde örneklerle tafsil edilmiştir. Zira En'am suresinde kâfirlerin, aslında helal olan birtakım hayvanları kendilerine nasıl haram kıldıkları anlatılmaktadır.<sup>44</sup>

4- Mâide suresinin son ayeti “Göklerin, yerin ve içlerindeki her şeyin mülkiyeti Allah'ındır. O her şeye hakkıyla kâdirdir.”<sup>45</sup> şeklindedir. En'âm suresinin ilk ayeti bunun tefsiri sadedinde ve devamı

<sup>40</sup> Tevhid hakkında geniş bilgi için bk. Muhammet Ali Asar, *Hadislerde Allah Tasavvuru*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 89-105.

<sup>41</sup> Yıldırım, *Asrın Kur'an Tefsiri*, 4/1837.

<sup>42</sup> Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdîh* (Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413 h.), 1/584.

<sup>43</sup> Bkz: el-Mâide, 5/2,87.

<sup>44</sup> Bkz: el-En'âm: 6/138-140.

<sup>45</sup> el-Mâide, 5/120.

mahiyetinde bu mülkiyetin gerekçesini izah etmekte ve böyle bir zâta her türlü hamd lâıyıkken, kâfirlerin O'na denk ilahlar edinmeleri yadırganıp kınanmaktadır:<sup>46</sup> “Hamd gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. (Bunca ayet ve delillerden) sonra kâfir olanlar (hâlâ putları) Rableri ile denk tutuyorlar.”<sup>47</sup>

### 3. Ayetler Arası Münasebet Çerçevesinde Mâide Suresi

#### 3.1. Ayet İçi Münasebet

Ayet içi münasebet dendiğinde, özellikle değişik konularla ilgili birkaç cümleden oluşan ayetlerde, bu cümleler arasında nasıl bir ilişkinin olduğu ya da ayetlerin baş tarafı ile sonu arasındaki anlam ilişkisi kastedilmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'deki bazı ayetlerin sonu, baş tarafı ile alakasız gibi algılanabilmekte, ancak ilgili ayetler dikkatle incelendiğinde sonda yer alan ifadenin baş tarafta vurgulanmak istenen mesajla ne kadar bağlantılı olduğu görülmektedir.<sup>48</sup>

Bazı müfessirler ayet içi münasebete ayetin ifadeleri arasında irtibat kurmanın zor olduğu durumlarda değinmişlerdir. Ancak özellikle münâsebâtü'l-Kur'an ilminde otorite kabul edilen Bikâî<sup>49</sup> hemen hemen her ayet için bu uygulamayı yapmıştır. Biz de burada onun yaptığı bu münasebet tevillerinden birkaçını aktarmakla yetineceğiz.

<sup>46</sup> Burhanüddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1984), 7/346; Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, 59,168.

<sup>47</sup> el-En'am, 6/1.

<sup>48</sup> Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, 103, 105.

<sup>49</sup> Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, 56.

Surenin ilk ayetinde “Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin” denedikten sonra “İhramlı iken avlanmayı helal saymamanız şartıyla, çeşitli hayvanlar size helal kılındı” buyrulmaktadır. İlk bakışta bu iki ifade arasında irtibat kurmak zor görünmektedir. Ancak Bikâî bu irtibatı şu şekilde kurmaktadır: “Ey inananlar! Sözleşmelere ve Allah'a verdiğiniz, O'na kulluk sözüne riayet ediniz. Çünkü Allah size olan merhameti ve lütfu sebebiyle, sizden önceki ümmetlere haram kıldığı birtakım şeyleri size helal eylemiştir. Sizden önceki ümmetlerin, sözlerini çiğnedikleri gibi siz de sözünüzü çiğnemeyin. Aksi takdirde Allah, onlara birtakım şeyleri haram ettiği gibi size de eder; onları cezalandırdığı gibi sizi de cezalandırır.”<sup>50</sup>

4. ayette ise “... De ki: Size iyi ve temiz şeyler helal kılındı. Allah'ın size öğrettiğinden öğreterek yetiştirdiğiniz avcı hayvanların sizin için tuttuklarını yiyin ve üzerine Allah'ın adını anın (besmele çekin)” buyrulduktan sonra devamında “Allah'tan da korkun” buyrulmaktadır. Bu iki ifade arasındaki münasebetle ilgili olarak Bikâî şunları kaydetmektedir: “Yani size helal edilen temiz şeylerden, kendiliğinden ölmeden önce yetiştirip de boğazlayamadığınız hayvanları yemek konusunda Allah'tan korkun. Yine avcı hayvanınızın sizin için değil de kendisi için yakalamış olduğu — ki bu, o avdan yemiş olmasından anlaşılır — avı yemek konusunda da Allah'tan korkun, demektir.”<sup>51</sup>

Kur'an-ı Kerîm'de “Allahtan korkun” ( اتقوا الله ) ifadesi pek çok kez tekrar etmekte,<sup>52</sup> ancak her birinin anlamı bağlama göre değişiklik arz etmektedir. Nitekim bu ifade Mâide suresinin 11. ayetinde şu şekilde yer almaktadır: “Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın.

<sup>50</sup> Bikâî, Nazmü'd-dürer, 6/3.

<sup>51</sup> Bikâî, Nazmü 'd-dürer, 6/23.

<sup>52</sup> ( اتقوا الله ) ifadesi Kur'an-ı Kerîm'de 55 yerde geçmektedir. Bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1414/1994), 927.

*Hani bir topluluk size el uzatmaya (tecavüze) yeltenmişti de O (Allah) onların ellerini sizden çekmişti. Allah'tan korkun...”* Bikâî buradaki “Allah'tan korkun” ifadesini yukarısıyla bağlantılı olarak şöyle izah etmektedir: “Yani ey mü'minler! Allah'ın size olan nimetini nikmete (azaba) dönüştürmesinden korkun. Allah'ın, düşmanlarınızı yeniden size musallat etmemesini istiyorsanız Allah'a karşı gelmekten sakının.”<sup>53</sup>

Surenin beşinci ayetinde “Müminlerden iffetli hür kadınlar, zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın, namuslu bir şekilde mehirlerinizi ödediğiniz takdirde, size helaldir” ifadesinden sonra “Her kim imanı inkâr ederse, ameli boşa gitmiş olur ve ahirette zarara uğrayanlardandır” buyrulmaktadır. Bu iki konu arasında nasıl bir irtibatın olduğu ile ilgili olarak Bikâî şöyle bir yorum getirmektedir: Buradaki “iman”dan kasıt namazdır. Zira Bakara suresi 143. ayette “Allah sizin imanınızı asla zayıf edecek değildir” ifadesinde imandan kastolunanın namaz olduğu söylenmiştir. Bu ise namazın iman açısından önemini göstermek içindir.<sup>54</sup> Bunun yukarısıyla bağlantısı ise şu şekildedir: Yani ey müminler, Ehl-i kitap hanımlarıyla evlendikten sonra onların dinlerine tabi olur da namazı inkâr ederseniz, iman dairesinden çıkmış ve İslam dinini inkâr etmiş olursunuz ki bu durumda bütün yaptığınız hayırlar boşa gitmiş olur ve ahirette de hüsrana uğrarsınız, demektir.<sup>55</sup>

Çalışmanın hacmini büyütmek için bu başlık altında birkaç örnekle iktifa edilmektedir.

<sup>53</sup> Bikâî, *Nazmü 'd-dürer*, 6/46.

<sup>54</sup> Bikâî'nin bu yaklaşımı Ehl-i hadisin iman anlayışını çağrıştırmaktadır. Ehl-i hadisin iman anlayışı için bkz. Muhammet Ali Asar, *Ehl-i Hadisin Polemik Edebiyatı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 215-227.

<sup>55</sup> Bikâî, *Nazmü 'd-dürer*, 6/28.

### 3.2. Ayetler Arası Münasebet

Adından da anlaşıldığı gibi ayetler arası münasebet dendiğinde bir surenin peş peşe gelen ayetleri arasında siyak-sibak anlamında nasıl bir ilişkinin mevcut olduğu kastedilmektedir. Biz burada Bikâî'nin tefsirinden bununla ilgili birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Zira Mâide suresinin 120 ayetinin her biri arasındaki münasebet vecihlerini zikretmek çalışmanın boyutlarını aşmaktadır. Daha sonra ise aralarında anlam bütünlüğü olan ayetlerden oluşan bölümler arasında münasebet kurmaya çalışacağız.

#### 3.2.1. Surenin Peş Peşe Gelen Ayetleri Arasındaki Münasebet

Bikâî, surenin 2. ve 3. ayetleri arasında şöyle bir ilişki tespit etmektedir: 2. ayette haram ay, kurbanlık hediyeler, onlara takılan gerdanlıklar ve Kâbe'ye yönelmiş hacı adaylarına saygısızlık edilmemesi tembihlenerek İslam'ın ruhuna aykırı olmayan bazı Cahiliye adetleri kabul edilmiş; 3. ayette ise leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilen hayvan, dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanan hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramak gibi İslam dininin ruhuyla bağdaşmayan Cahiliye uygulamaları yasaklanmıştır. Böylece doğruyu yanlıştan ayırıcı ve ayıklayıcı bir yöntem uygulanmıştır.<sup>56</sup>

Surenin 4-5. ayetleri ile 6. ayeti arasındaki ilişki hakkında ise Bikâî şöyle bir bağlantının olduğunu söylemektedir: Allah Teâlâ 4-5. ayetlerde kullarının yiyecek ve nikah nevinden ihtiyaçlarını

<sup>56</sup> Bikâî, *Nazmü 'd-dürer*, 6/14.

giderdiğini bildirmiş, 6. ayette ise bu lütfâ karşılık kullardan beklenen namaz ve abdesti zikretmiştir.<sup>57</sup>

Bu konuda vereceğimiz son örnek ise surenin 8. ayeti ile 9 ve 10. ayetleri arasındaki anlam ilişkisi olacaktır. 8. ayette müminlerden adil olmaları, adalet üzere şahitlik yapmaları, bir kavme olan kinlerinin onları adaletsizliğe sevk etmemesi ve bu konuda Allah'tan korkmaları gerektiği beyan edildikten sonra 9. ayette Allah'ın iman edip salih amel işleyenlere mağfiret ve büyük bir mükâfat vaat ettiği; 10. ayette ise inkâr edip ayetleri yalanlayanların Cehennemlik oldukları bildirilmiştir. Yani Allah önce birtakım emir ve yasaklar bildirmiş, sonra da emrine uyanları müjdelemiş ve bunu inkâr edenleri ise Cehennem ile uyarmıştır.<sup>58</sup>

### **3.2.2. Surenin Anlam Bütünlüğü Olan Pasajları Arasındaki Münasebet**

#### **3.2.2.1. 1-5. Ayetler: Sözleşmelere Uyunuz**

Surenin ilk cümlesi “*Ey İman edenler! Sözleşmelere uyunuz*” şeklindedir. Allah-kul ilişkisi bağlamında cümleyi ele alacak olursak iki türlü sözleşmeden bahsetmek mümkündür. Bunlardan biri “elest bezmi” diye bilinen boyutta, Allah'ı Rab olarak tanıyacaklarına dair kulların Allah'a verdikleri sözdür.<sup>59</sup> Diğeri ise daha özel anlamıyla İslam dinini seçen her Müslümanın “Allahım, sana inanıyorum ve senin emirlerine uyacağıma söz veriyorum” şeklinde hakikat diliyle Allah'a verdiği sözdür ki, Allah burada inananlara bu sözlerini hatırlatmakta ve buna uymalarını istemektedir. Siyak ve sibakıyla

<sup>57</sup> Bikâî, *Nazmü 'd-dürer*, 6/30.

<sup>58</sup> Bikâî, *Nazmü 'd-dürer*, 6/44.

<sup>59</sup> Bkz. el-A'râf, 7/172-173; Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 3/181.



birlikte değerlendirildiğinde surenin başında yer alan bu emir için ikinci anlam kuvvet kazanmaktadır. Zira bu cümleden hemen önce yer alan ve Nisâ suresinin son ayetini teşkil eden bölümde Allah'ın “kelâle” ile ilgili hükmü,<sup>60</sup> hemen sonrasında ise helal ve haram olan yiyecekler mücmel olarak yer almaktadır. Bu iki şer'î hüküm arasında “sözleşmelere uyun” denmesi, “Allah'a verdiğiniz kulluk sözünüzü tutun” anlamını kuvvetlendirmektedir.

Yine bu ayetin devamında ilk 11 ayet boyunca hac yolculuğunun adabı, Kâbe'yi ziyaret edenlerin rahatsız edilmemesi, birtakım haram yiyecek ve içecekler, Ehl-i kitap ile yeme-içme ve kadınları ile evlenme izni, abdest, gusül ve teyemmümün şartları, hak ve adaletten şaşmama ve Allah'ın nimetlerini daima hatırdan tutma gibi çeşitli konularda şer'î hüküm ve ilâhî emirlerin peş peşe sıralanması da yukarıdaki manayı kuvvetlendirmekte; adeta “İşte bunlar da Allah'ın emirleri, O'nun emirlerine uyma yolundaki sözünüzü tutunuz” denmektedir.

Surenin 3-4 ve 5. ayetleri ilk ayetin tefsiri sadedindedir. Nitekim ilk ayette “(aşağıda) size okunacaklar dışında kalan hayvanlar sizin için helal kılındı” ifadesi kullanıldıktan sonra 3-4-5. ayetlerde istisna edilen o hayvanların ve haramların hangileri olduğu detaylı bir şekilde verilmektedir.

### 3.2.2.2. 6-11. Ayetler: Dinin İki Ana Esası: Namaz ve Adalet

Surenin ilk pasajında “sözleşmelere uyunuz” vurgusu yapıldıktan sonra 6-11. ayetler arasındaki ikinci pasajda İslam dininin esaslarından olan namaz ve adalet

<sup>60</sup> en-Nisâ, 4/176.

üzerinde durularak bu sözleşmenin iki önemli unsuru hatırlatılmaktadır. Zira namaz Allah-kul ilişkisinin zirvesi, adalet ise insanlar arası ilişkinin en temel prensibidir. İslam dininin vazgeçilmezi namaz, namazın vazgeçilmezi ise taharettir. Bu yüzden bu bölümde abdest, gusül ve teyemmümün şartları beyan edilmektedir ki bunların ayrıntılı olarak anlatıldığı tek ayet budur.<sup>61</sup> Abdest, gusül, teyemmüm, namaz gibi birtakım emirler ile Allah'ın kullar için zorluk murat etmediği, aksine onları tertemiz kılıp arındırmak için bunları emrettiği vurgulandıktan sonra namazın iki önemli fonksiyonuna işaret edilmektedir. Bunlardan biri Allah'ın nimetlerini hatırlayıp O'na şükretmek, diğeri ise Allah ile sözleşmeyi yenilemektir.<sup>62</sup>

Bu pasajın ikinci bölümünde adaletin önemi vurgulanmakta,<sup>63</sup> son bölümünde ise Allah'ın müminleri kâfirlerin elinden nasıl kurtardığı hatırlatılarak kulların şükür, takva ve tevekkülü elden bırakmamaları gerektiğinin altı çizilmektedir.<sup>64</sup>

### 3.2.2.3. 12-19. Ayetler: Ehl-i Kitabın Ahde Vefasızlığı

Birinci bölümdeki “Sözleşmelere uyunuz” emrinin surenin tamamına egemen bir ifade olduğu belirtilmişti. Nitekim ikinci bölümde gerek namaza atıfla, gerekse “*Allah'ın üzerinize olan nimetini ve 'işittik, itaat ettik' dediğiniz zaman verdiğiniz misakı hatırlayınız*”<sup>65</sup> denilerek Allah ile olan sözleşme yeniden hatırlatılmıştı. Üçüncü

<sup>61</sup> Bkz. el-Mâide, 5/6.

<sup>62</sup> Bkz. el-Mâide 5/7.

<sup>63</sup> Bkz. el-Mâide, 5/8.

<sup>64</sup> Bkz. el-Mâide, 5/11.

<sup>65</sup> el-Mâide, 5/7.

bölümde ise Allah'a verilen sözde durulmazsa neler olacağı, Ehl-i kitap örneği üzerinden işlenmektedir.

Önce İsrailoğulları ile yapılan misak ve sözleşme ile onların bu sözleşmeye uymamaları neticesinde nasıl lânetlendikleri anlatılmakta<sup>66</sup> sonra aynı şekilde Hristiyanların da Allah ile yaptıkları misakı unutmaları sonucu nasıl cezalandırıldıkları müminlere ibret olması için bir bir sayılmaktadır.<sup>67</sup>

#### 3.2.2.4. 20-26. Ayetler: Peygamberi Dinlememenin Acı Sonu

Kur'an'ın bütününde Allah, kullarından gerek kendisine gerek peygamberlerine karşı daima “işittik, itaat ettik” duruşunu istemektedir. Nitekim bu surenin 7. ayetinde de bu dile getirilmiş, “İşittik, itaat ettik şeklinde Allah'a verdiğiniz sözü unutmayın” denmişti. Surenin bu pasajında, peygamberlerine karşı belirtilen tavrı göstermeyen, işittikleri halde itaat etmeyen İsrailoğullarının başına gelen felaket hatırlatılarak konuya çok spesifik bir örnek verilmektedir.

Hız. Musa tarafından Firavun'un zulmünden kurtarılarak özgürlüklerine kavuşan İsrailoğulları için yeni bir yurt gerekiyordu. Fakat bir toprağı yurt edinmek kolay değildi. Nitekim kendilerine vadedilen toprakları yurt edinebilmeleri için orada meskûn kavimle savaşmaları lazımdı. Oysaki onlar, peygamberleri Hz. Musa “haydi gidin ve savaşın” diye onlara emrettiğinde<sup>68</sup> bu emri dinlememişler, hatta pişkin pişkin “Sen ve Rabbin gidin savaşın” demişlerdi.<sup>69</sup> İşte bu

<sup>66</sup> Bkz. el-Mâide, 5/12-13.

<sup>67</sup> Bkz. el-Mâide, 5/14.

<sup>68</sup> Bkz. el-Mâide, 5/21.

<sup>69</sup> Bkz. el-Mâide, 5/24.

noktada Rablerinin gazabına uğramışlar, işitip itaat etmemenin cezasını pahalı ödemişler, kırk yıl boyunca Tîh çölünde yaşamaya mahkûm edilmişlerdi.<sup>70</sup>

### 3.2.2.5. 27-34. Ayetler: Hz. Âdem'in İki Oğlu

Surenin bu bölümünde Hz. Âdem'in iki oğlunun hikâyesinin anlatılmasında pek çok hikmet vardır. Bir önceki kısımda İsrailoğulları'nın tembelliklerinin ve peygambere itaatsizliklerinin acı sonu anlatılmıştı. Burada ise onların hased duygularına dikkat çekilmekte, onlar ile hak din arasındaki en büyük engelin Hz. Muhammed'e besledikleri hased duygusu olduğuna işaret edilmektedir.<sup>71</sup> Hatta onların bu hased duygusuyla Hz. Muhammed'i öldürme teşebbüsleri, Kâbil'in Hâbil'i öldürmesine benzetilmektedir. Nitekim Kâbil de kendi kurbanı kabul edilmeyip kardeşinin kurbanı kabul edildiğinde hased duygusuna kapılmış ve önünü alamadığı bu duygu onu kardeş katili yapmıştı.<sup>72</sup> Sonuçta çok pişman olmuş, ama pişmanlığı bir fayda sağlamamıştı.<sup>73</sup> İşte bu bağlamda bu kısma ile hem Hz. Peygamber teselli edilmekte, hem de İsrailoğulları kıskançlıktan sakındırılmaktadır.

Kıssanın Habil-Kabil olayı ile bir diğer bağlantısı da şudur: Kâbil'in kardeşini öldürdükten sonraki pişmanlığı fayda vermediği

<sup>70</sup> Bkz. el-Mâide, 5/26.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/27; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 1/494; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/338; Yıldırım, *Asrın Kur'an Tefsiri*, 4/1655,1658; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/253.

<sup>72</sup> Bkz. el-Mâide, 5/30.

<sup>73</sup> Bkz. el-Mâide, 5/31.

gibi İsrailoğullarının kırk yıl çöl mahkûmiyeti sebebiyle yaptıklarına çok pişman olmaları da bir fayda sağlamamıştı.<sup>74</sup>

Habil-Kabil hemen ardından Tevrat'taki bir pasaja atıf yapılmakta, orada İsrâiloğulları'na şöyle bir hüküm verildiği beyan edilmektedir: “Kim bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur.”<sup>75</sup> Bu ifadenin yukarıdaki kıssa ile bağlantısı çok açıktır. Ayrıca Hz. Muhammed'i öldürmeyi planlayan Yahudiler, kendi inandıkları kitabın ifadeleri ile bir kez daha uyarılmaktadır.<sup>76</sup>

Bundan sonraki ayet ise yukarıda yer alan “yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın” ifadesinin tefsiri sadedinde isyan, fitne ve fesadın, yani terör ve anarşizmin cezasının ne olacağını tafsilatlı bir şekilde izah etmektedir.<sup>77</sup>

### 3.2.2.6. 35-40. Ayetler: Saadetin Formülü: Takva ve Cihat

27-34. ayetlerde yeryüzünde kötülerin ve kötülüklerin eksik olmayacağı anlatıldıktan sonra bu kısımda kötülerden korunmak ve kötülüklerden uzak durmak için müminlerin sarılması gereken iki önemli esasa dikkat çekilmektedir: Takva ve cihat. Takva, inananları kötülüklerden uzak tutacak, cihat ise kötülerle mücadele amacıyla yapılacaktır. İşte bu iki esas sayesinde müminler iki cihan saadetine

<sup>74</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/27.

<sup>75</sup> el-Mâide, 5/32.

<sup>76</sup> Bu tâlimat elimizdeki Kitab-ı Mukaddes'te yer almamakta fakat Mişna'da (Sanhedrin, IV/5) “İsrail'den tek bir kişiyi öldürenin bütün ırkı öldürmüş gibi cezalandırılacağı ve İsrail'den tek bir kişiyi koruyanın Allah'ın kitabına göre bütün dünyayı korumuş sayılacağı” şeklinde bir ibare bulunmaktadır. (J. Horovitz, “Tevrat”, *İA*, 12/1, s.219) Karaman vd., *Kur'an Yolu*, II/257'den naklen.

<sup>77</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/260.

kavuşacaklardır.<sup>78</sup> Bu anlamıyla takva ve cihat, dünya ve içindekilerden daha kıymetlidir. Zira bu iki esasa sahip olmayan bir kâfir, dünyalara sahip olsa da Cehennem azabından kurtulamayacaktır.<sup>79</sup>

Bir önceki bölümde fitne, fesat ve yol kesiciliğin cezası açıklanmıştı. Onun bir devamı mahiyetinde bu bölümde hırsızlığın cezası izah edilmektedir.<sup>80</sup> Her iki ceza takdirinin hemen akabinde, tövbe edip dönüş yapanlar için ilahi rahmet ve mağfiret kapılarının her zaman açık bulunduğunun özellikle hatırlatılması dikkat çekicidir.<sup>81</sup> Bu da ne kadar kötülüğe bulanmış olursa olsun, pişman olup hakka yönelen bir kimse için kurtuluş kapısının daima açık olduğunu göstermektedir.

### **3.2.2.7. 41-50. Ayetler: Allah'ın İndirdikleri ile Hükmetmeyenler**

Önceki bölümlerde özellikle Ehl-i kitabın yanlış inanç ve tutumları ile Hz. Muhammed'e yönelik kötü niyetlerine işaret edildikten sonra 41. ayette Hz. Peygamber teselli edilmekte, onların ve münafıkların yaptıklarına üzülmemesi istenmektedir. Bu bölümde Yahudilerin iki temel yanlışına dikkat çekildiği görülür. Bunlar yalana kulak vermeleri ve haram yemeleridir.<sup>82</sup> Yine Yahudilerin, kendi yanlarında Tevrat olduğu halde gelip Hz. Muhammed'den hüküm istemeleri de eleştirilmekte,<sup>83</sup> bu münasebetle Tevrat'ın, özünde bir

<sup>78</sup> Bkz. el-Mâide, 5/35.

<sup>79</sup> Bkz. el-Mâide, 5/36-37.

<sup>80</sup> Bkz. el-Mâide, 5/38.

<sup>81</sup> Bkz. el-Mâide, 5/34,39.

<sup>82</sup> Bkz. el-Mâide, 5/41-42.

<sup>83</sup> Bkz. el-Mâide, 5/43.

hidayet kaynağı olduğu belirtilip<sup>84</sup> ondaki hak hükümlerden olan kısas hükümleri detaylı bir şekilde açıklanmaktadır.<sup>85</sup>

Aynı şekilde Hristiyanlara gelen İncil'in de özünde hakikat olduğu vurgulandıktan sonra<sup>86</sup> onlar da Yahudiler gibi Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeye davet edilmektedir.<sup>87</sup> Bu bölümdeki en çarpıcı ayetler, Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyen kimselerin sırasıyla kâfirler,<sup>88</sup> zalimler<sup>89</sup> ve fasıkların<sup>90</sup> ta kendileri oldukları yönünde beyanların yer aldığı ayetlerdir.

Tevrat ve İncil'in özünde hakikat oldukları beyan edildikten sonra Kur'an'dan bahis açılmakta, bu son ilahi kitabın önceki ilahi kitapları hem tasdik ettiği hem de onların tahrif edilmiş kısımlarını düzelttiği vurgulanmaktadır.<sup>91</sup> Peygamberin şahsında bütün Müslümanlar Kur'an'ın ahkâmı ile hükmetmeye davet edilmekte,<sup>92</sup> Kur'an dışı hükümler ise “Cahiliye ahkâmı” olarak nitelendirilmektedir.<sup>93</sup>

### 3.2.2.8. 51-77. Ayetler: Kâfirleri Dost Edinmeyen

Surenin bu bölümüne kadar Ehl-i kitabın yanlış inançlarına, peygambere ve müminlere karşı olumsuz düşünce ve tutumlarına

<sup>84</sup> Bkz. el-Mâide, 5/44.

<sup>85</sup> Bkz. el-Mâide, 5/45.

<sup>86</sup> Bkz. el-Mâide, 5/46.

<sup>87</sup> Bkz. el-Mâide, 5/47.

<sup>88</sup> Bkz. el-Mâide, 5/44.

<sup>89</sup> Bkz. el-Mâide, 5/45.

<sup>90</sup> Bkz. el-Mâide, 5/47.

<sup>91</sup> Bkz. el-Mâide, 5/48.

<sup>92</sup> Bkz. el-Mâide, 5/49.

<sup>93</sup> Bkz. el-Mâide, 5/50.

dikkat çekildikten sonra burada inananlar onlara karşı uyarılmakta, Yahudi ve Hristiyanlardan dost olmayacağı vurgulanmaktadır. Ehl-i kitabı dost edinenlerin onlardan olacağı ifade edilerek müminler ikaz edilmektedir.<sup>94</sup>

İman edenler Ehl-i kitabı dost edinerek ya da başka şekillerde dinden çıkarlarsa Allah, dinine sahip çıkacak başka bir millete iman sancağını tevdi eder ki, 54. ayette bunu hak edecek milletin altı özelliğine dikkat çekilmektedir.<sup>95</sup>

Kâfirler müminlerin dostu değildir. Müminlerin dostu ancak Allah, resulü ve inananlardır ki onlar namazlarını kılıp zekatlarını veririler. İşte bunları dost edinenler bilmelidirler ki Allah'ın yanında olanlar daima galip gelirler.<sup>96</sup>

Kâfirlerin dost edinilmemesi gerektiği belirtildikten sonra bunun çeşitli gerekçeleri sıralanmaktadır. Buna göre onların, özellikle de Yahudi ve Hristiyanların yanlış inanç ve uygulamaları şunlardır:

- İslam diniyle alay ederler.<sup>97</sup>
- Ezanla dalga geçerler.<sup>98</sup>
- İnanmadıkları halde inandık derler.<sup>99</sup>
- Daima günah, düşmanlık ve haram peşinde koşarlar.<sup>100</sup>

<sup>94</sup> Bkz. el-Mâide, 5/51.

<sup>95</sup> Buna göre bu toplum Allah'ın sevdiği bir toplumdur ve onlar da Allah'ı severler. Müminlere karşı alçakgönüllü, kâfirlere karşı ise onurludurlar. Allah yolunda cihat edip gayret ederler ve hak yoldaki mücadelelerinde kendilerini kınayan kimselerin söylediklerine aldırılmazlar. Bkz. el-Mâide, 5/54.

<sup>96</sup> Bkz. el-Mâide, 5/55-56.

<sup>97</sup> Bkz. el-Mâide, 5/57.

<sup>98</sup> Bkz. el-Mâide, 5/58.

<sup>99</sup> Bkz. el-Mâide, 5/61.

<sup>100</sup> Bkz. el-Mâide, 5/62.



- Din adamları ve bilginleri, onları yanlışlarından vazgeçirmezler.<sup>101</sup>
- Yahudiler “Allah'ın eli bağlı” diyerek Allah'a iftira ederler.<sup>102</sup>
- Kuran onların ancak azgınlığını ve inkârını artırır.<sup>103</sup>
- Daima savaşı kızdırırlar ve bozgunculuk yaparlar.<sup>104</sup>
- Allah'ın indirdiği hükümleri yerine getirmezler.<sup>105</sup>
- Kendilerine gelen peygamberleri ya yalanlar ya da öldürürler.<sup>106</sup>
- “Allah, Meryem oğlu Mesih'in ta kendisidir” diyerek kâfir olurlar.<sup>107</sup>
- “Allah için üçüncüsüdür” diyerek kâfir olurlar.<sup>108</sup>
- Kendilerine ne zarar ne de fayda vermeyecek şeylere tapınırlar.<sup>109</sup>
- Kendileri yoldan çıkmış, başkalarını da yoldan çıkarmış kimselerin arzularına uyarlar.<sup>110</sup>
- Dinlerinde aşırı giderler.<sup>111</sup>

---

<sup>101</sup> Bkz. el-Mâide, 5/63,

<sup>102</sup> Bkz. el-Mâide, 5/64.

<sup>103</sup> Bkz. el-Mâide, 5/64.

<sup>104</sup> Bkz. el-Mâide, 5/64.

<sup>105</sup> Bkz. el-Mâide, 5/66.

<sup>106</sup> Bkz. el-Mâide, 5/70.

<sup>107</sup> Bkz. el-Mâide, 5/72.

<sup>108</sup> Bkz. el-Maide, 5/73.

<sup>109</sup> Bkz. el-Mâide, 5/76.

<sup>110</sup> Bkz. el-Mâide, 5/77.

<sup>111</sup> Bkz. el-Mâide, 5/77.

### 3.2.2.9. 78-81. Ayetler: İsrailoğullarının Lânetlenmesi

57-77. ayetlerde Ehl-i kitabın olumsuz nitelikleri sıralandıktan sonra 78. ayette İsrailoğullarından kâfir olanların hem Hz. Davud, hem de Hz. İsa'nın diliyle lânetlendikleri haber verilmektedir. Bu lânetin gerekçesi olarak, daha önce zikredilen olumsuz niteliklerin özeti mahiyetinde onların şu dört özelliğine dikkat çekilmektedir:

- İsyan etmeleri,
- Haddi aşmaları,<sup>112</sup>
- Yaptıkları kötülüklerden birbirlerini vazgeçirmemeleri,<sup>113</sup>
- Kâfirleri dost edinmeleri.<sup>114</sup>

Kur'an-ı Kerîm onların bu dört özelliğini serdederek aslında müminleri uarmakta, bu kötü hasletlerden sakındırmaktadır. “Eğer onlar Allah'a, peygambere ve ona indirilen kitaba gerçekten inansalardı, kâfirleri dost edinmezlerdi”<sup>115</sup> diyerek müminler bu konuda bir kez daha şiddetli bir şekilde ve etkileyici bir üslupla ikaz edilmektedir.

### 3.2.2.10. 82-86. Ayetler: Müslümanların En Azılı Düşmanları Kimlerdir?

Yukarıda Yahudilerin, Hristiyanların ve diğer bütün kâfirlerin dost edinilmemesi gerektiği gerekçeleriyle birlikte izah edilmişti. 12. ayetten itibaren başlayan Ehl-i kitap ile ilgili uzunca pasajın son bölümünde Yahudiler ile Hristiyanlar arasındaki bir farka dikkat çekilmektedir ki o da Yahudilerin Hristiyanlara nazaran

<sup>112</sup> Bkz. el-Mâide, 5/78.

<sup>113</sup> Bkz. el-Mâide, 5/79.

<sup>114</sup> Bkz. el-Mâide, 5/80.

<sup>115</sup> el-Mâide, 5/81.

Müslümanlara karşı tıpkı müşrikler gibi daha düşmanca bir tavır ve tutum içinde olduklarıdır.<sup>116</sup>

Daha sonra Kur'an, Hristiyanların Müslümanlara daha yakın olmasının gerekçelerini açıklamakta; onların içinde rahipler ve keşişler bulunduğuna ve onların Yahudiler gibi kendilerini üstün görmediklerine dikkat çekmektedir.<sup>117</sup>

### 3.2.2.11. 87-93. Ayetler: Dinde Ruhbanlık Yoktur

Yukarıdaki ayetlerde Hristiyan din adamlarının, yani rahiplerin birtakım olumlu özelliklerinden bahsedildikten sonra akıllara gelebilecek şöyle bir düşünce hemen bertaraf edilmektedir: “Allah rahipleri övdüğüne göre onların yaptığı gibi dünyadan el etek çekmek ve evlenmemek iyi bir şeydir.” İşte bu düşünceye mahal vermemek için Müslümanlardan, Allah'ın helallerini kendilerine haram kılmamaları istenmekte, yoksa Hristiyanlar gibi dinde aşırı gidecekleri, Allah'ın ise dinde aşırı gidenleri sevmediği hatırlatılmaktadır.<sup>118</sup>

Asr-ı saadette bazı sahabenin yaptığı gibi birtakım helalleri kendisine haram edecek şekilde yemin edenlerin durumu ne olacaktır? İşte devamındaki ayet buna da ışık tutacak şekilde yemin ve kefareti üzerinde durmakta, müminlerin yeminlerini bozduklarında ne yapmaları gerektiğini tafsilatlı bir şekilde izah etmektedir.<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Bkz. el-Mâide, 5/82.

<sup>117</sup> Bkz. el-Mâide, 5/82.

<sup>118</sup> Bkz. el-Mâide, 5/87.

<sup>119</sup> Bkz. el-Mâide, 5/89.

Allah'ın helallerini haram saymaktan söz edilmişken acaba içki ve kumar gibi bazı şeyler helal midir şeklinde akla gelebilecek soru da net bir şekilde cevaplandırılmakta ve bunların haram olduğu kesin bir ifadeyle ortaya konulmaktadır.<sup>120</sup> Yüce Allah, hemen hemen her emir ve yasağında olduğu gibi içki ve kumarı haram kılmasının da gerekçe ve hikmetlerini beyan etmektedir. Buna göre içki ve kumarın yasaklanma hikmetleri ile ilgili şunlar söylenebilir:

- Şeytan bu ikisi yoluyla insanların arasına kin ve düşmanlık sokmaya çalışır.
- Yine şeytan bu ikisini kullanarak insanları Allah'ı anmaktan ve namazdan uzaklaştırmaya çalışır.<sup>121</sup>
- Allah'a ve resulüne itaat edenle etmeyen bu vesileyle tefrik edilir.<sup>122</sup>

### 3.2.2.12. 94-100. Ayetler: Allah'ın Helalleri Nasıl Haram Olur?

Allah'ın helallerini haram saymak yasaklandıktan sonra acaba hac ve umre esnasında birtakım helallerin haram kılınması anlamındaki “ihram” yasakları da bu kapsamda mıdır şeklinde zihinlere gelebilecek bir sorunun cevabı sonraki ayetlerde verilmekte, ihram yasaklarının bu bağlamda değerlendirilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira Allah'ın helallerini, kulların haram kılması yasaklanmıştır. Allah ise helallerini dilediğinde, dilediği süre zarfında haram edebilir ki bunun tipik örneği ihram yasaklarıdır. Her bir helalin ve haramın maddî-manevî pek çok hikmetinin yanında,

<sup>120</sup> Bkz. el-Mâide, 5/90.

<sup>121</sup> Bkz. el-Mâide, 5/91.

<sup>122</sup> Bkz. el-Mâide, 5/92.

Allah'a itaat edenle isyan edenin bu biçimde belirlenmesi de önemli bir faktördür.<sup>123</sup>

Bu bağlamda Yüce Allah ihramlı iken avlanma yasağından ve bu yasağı çiğneyenlerin ödemesi gereken cezadan söz etmekte,<sup>124</sup> kara ve deniz avcılığının ihramlı için hükmünü beyan etmektedir.<sup>125</sup>

İhramdan söz edildikten sonra Kâbe'nin önemi vurgulanmakta, Kâbe ve hac sayesinde insanların hayatının nasıl düzenlendiği hatırlatılmaktadır.<sup>126</sup> Her konuda olduğu gibi bu konularda da peygambere düşen sadece tebliğ olup insanların emirlere uyup uymadığının tespiti Allah'a aittir.<sup>127</sup>

### 3.2.2.13. 101-108. Ayetler: Helallerin Haram Kılınmasına Örnek

Yukarıda peygamberin aslî görevinin ilahi mesajı tebliğ olduğu vurgulandıktan sonra Müslümanlara, bir konuda ilahi buyruk inmeden peygambere soru sormamaları hatırlatılmaktadır.<sup>128</sup> Zira Allah zaten gerekli hükümleri indirmektedir.

Bu şekilde soru sormanın adabı hakkında bilgi verildikten sonra yeniden helallerin haram kabul edilmesi konusuna geri dönülmekte, bunun Cahiliye dönemindeki örnekleri hatırlatılmaktadır. Bahîra, sâibe, vasîle ve hâm şeklinde, Cahiliye Araplarının birtakım gerekçelerle, aslında helal olan bazı hayvanları kendilerine nasıl

<sup>123</sup> Bkz. el-Mâide, 5/94.

<sup>124</sup> Bkz. el-Mâide, 5/95.

<sup>125</sup> Bkz. el-Mâide, 5/96.

<sup>126</sup> Bkz. el-Mâide, 5/97.

<sup>127</sup> Bkz. el-Mâide, 5/99.

<sup>128</sup> Bkz. el-Mâide, 5/101.

haram kıldıkları belirtildikten sonra bunun aslının olmadığı ifade edilmektedir. Zira bunları haram kılan Allah değildir. Bilakis bu konuda kâfirler Allah'a iftira etmekte, onun adına yalan uydurmaktadırlar.<sup>129</sup> Kendileri hakikate davet edildiklerinde ise yüz çevirmekte, atalarının uyduruk dinini tercih etmektedirler.<sup>130</sup>

Bu örneklerden sonra müminlerden kendilerine dikkat etmeleri istenmekte, onlar doğru yolda oldukça sapıtanların onlara zarar veremeyeceği hatırlatılmaktadır.<sup>131</sup>

İslam dini insanların yaşamları kadar ölümleri esnasındaki hükümlere da önem vermekte, inanç ve amellerini korumaya ehemmiyet verdiği gibi mallarının korunmasını da önemsemektedir. Nitekim bu pasajın sonunda söz ölüme getirilmiş, ölüm esnasındaki vasiyetin şartları detaylı bir şekilde izah edilerek müminlerin mallarının ehil ellerde olmasının önündeki engeller kaldırılmıştır.<sup>132</sup>

### 3.2.2.14. 109-120. Ayetler: Kaçınılmaz Son: Mahkeme-i Kübrâ

Vasiyetle ilgili hükümlerle birlikte ölümden söz edilmişken, her şeyin ölümle sona ermeyeceği hakikati hatırlatılmakta, gerçek yaşam olan ahiretten bahis açılmakta ve o dehşetli hesabın gerçekleşeceği mahkeme-i kübrâdan bir kesit sunulmaktadır. Bu sunulan kesitte Hâkim-i Mutlak olan Allah'ın karşısında peygamberler yer almakta, onlara, kendilerine insanlar tarafından nasıl karşılık verildiği sorulmaktadır.<sup>133</sup> Sonra da özel olarak Hz. İsa'nın sorgusu bütün

<sup>129</sup> Bkz. el-Mâide, 5/103.

<sup>130</sup> Bkz. el-Mâide, 5/104.

<sup>131</sup> Bkz. el-Mâide, 5/105.

<sup>132</sup> Bkz. el-Mâide, 5/106-108.

<sup>133</sup> Bkz. el-Mâide, 5/109.

çarpıcılığı ile anlatılmaktadır. Bu da oldukça manidardır. Zira sure içerisinde Hristiyanların onu nasıl tanrılaştırdıkları ve böylece nasıl küfre saplandıkları vurgulanmıştı. Burada onun Allah önünde hesap verişini anlatılarak onun tanrı olamayacağı çok çarpıcı bir şekilde gözler önüne serilmektedir.

Hz. İsa'nın sorgusuna, ona verilen ihsan ve mucizeler hatırlatılarak başlanmıştır. Bu mucizelerin tamamında “benim iznimle” ifadesinin yer alması dikkat çekicidir.<sup>134</sup> Bu üslup, ona tanrılık isnad edenlere bir göndermedir. Hz. İsa'ya bahşedilen ihsan ve mucizeler sadedinde, Havarilerin isteği üzerine gökten indirilen sofraya da hatırlatılmaktadır ki,<sup>135</sup> bu sofranın (mâide) sureye isim olduğu daha önce belirtilmişti.

Yüce Allah o gün hükmünü şu şekilde vermektedir: “Bugün, doğruların doğruluklarının kendilerine fayda verdiği gündür; onlar için altlarından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler vardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte büyük kurtuluş budur.”<sup>136</sup>

Surenin son ayeti hem surenin özeti hem de surede yer alan bütün hükümlerin gerekçesi şeklindedir: “Göklerin, yerin ve bunlarda bulunanların mülkü (tasarruf ve hükümranlığı) Allah'ındır; O her şeye kâdirdir.”<sup>137</sup>

<sup>134</sup> Bkz. el-Mâide, 5/110.

<sup>135</sup> Bkz. el-Mâide, 5/112-115.

<sup>136</sup> el-Mâide, 5/119.

<sup>137</sup> el-Mâide, 5/120.

## Sonuç

Kur'an-ı Kerîm'in ayetleri ve sureleri arasında daima bir anlam ilişkisinin var olup olmadığı konusunda İslam âlimleri hemfikir değildir. Ancak onu, herhangi bir düzen ve tertibe sahip olmayan, farklı konuları hiçbir ilişki gözetmeksizin bir arada zikreden karmaşık bir kitap olarak görmek de mümkün değildir. Bu öncelikle onun mucizevî nazmına aykırıdır. Ayrıca bütün yarattıklarında kusursuz bir düzen müşahede edilen Yüce Allah'ın kelamının nizam ve intizamdan uzak olduğunu varsaymak doğru bir yaklaşım değildir. Bu konuyu abartarak zorlama tevillerde bulunmak eleştirilebilir; ancak bu da tamamen sübjektif bir konudur ve Kur'an-ı Kerîm'in tevili ile ilgili kriterler burada da geçerlidir. Yani Kur'an'ın ruhuna ve İslam'ın genel ilkelerine aykırı olmamak ve dil kaidelerini zorlamamak koşuluyla ayetler ve sureler arasındaki muhtemel bağlantıları, sırf Kur'an'ı daha iyi anlamak ve anlatmak kastıyla ortaya koymanın bir sakıncası bulunmamaktadır.

Mâide suresi üzerine yapılan bu çalışmada ortaya çıkmıştır ki, müfessirlerin çoğu ayetler ve sureler arasında nasıl bir münasebetin olabileceği üzerinde düşünmüşler ve bununla ilgili önemli tespitlerde bulunmuşlardır. Bu tespitler, ilk bakışta birbirinden bağımsız gibi duran konuların, nasıl da bir örüntü halinde ilerlediğini göstermektedir. Böylece sureyi kuşbakışı olarak görmek kolaylaşmakta ve Kur'an'ın bütünlüğü gözler önüne serilmektedir. Münâsebâtü'l-Kur'an ilminin tefsir ilmine belki de en önemli katkısı, sureleri pasajlara bölerek daha sistematik bir şekilde anlaşılmasını sağlamasıdır. Ancak ayetler ve sureler arası münasebette kimi zaman zorlama yorumlara gidildiği de yadsınamaz bir gerçektir.



Son nazil olan sureler arasında yer alan Mâide suresi, tabir-i caizse İslâm binasının çatısını inşa etmektedir. Tevhid akidesinin ilmek ilmek dokunduğu surede, aynı zamanda kendi kimliği ile tam olarak teşekkül etmiş olan İslâm ümmeti için son emir ve tavsiyeler yer almakta, Allah dinini kemale erdirip müminlere olan nimetini böylece tamamlamaktadır. Kur'an'daki “Ey iman edenler” ifadesinin en çok bu surede geçmesi, Allah'ın müminlere olan son emir ve tavsiyelerini içermesi bakımından önemlidir. Belki de bu yönüyle sure, Peygamber Efendimizin Veda hutbesini anımsatmaktadır.

Bir önceki Nisâ ve bir sonraki En'âm sureleriyle anlam ilişkisine sahip olan Mâide suresi, kendi içinde de müteselsil bir anlam örgüsüne sahiptir. Gerek Allah ile gerekse kullar ile yapılan her türlü sözleşmeye uyulmasını emrederek başlayan sure, Allah ile yapılan sözleşmenin namazla, kullar ile yapılan sözleşmenin adaletle gerçek anlamda yerine getirileceğine işaret etmektedir. Allah ile yaptıkları sözleşmelere uymayıp peygamberlerini dinlemeyen Ehl-i kitabın acı akıbetleri ve lânetlenmeleri anlatılarak müminlerin bütün bunlardan ibret almaları istenmektedir.

Sure bütüncül bir yaklaşımla irdelendiğinde giriş, gelişme ve sonuç bölümleri belirgin olarak görülmektedir. Giriş bölümünde inananların hem yaratıcıları hem de insanlarla olan münasebetlerinin iyi olması için bir mihenk taşından söz edilmektedir ki o da ahde vefa duygusudur. Gelişme bölümünde bu konu hem örneklendirilmekte hem de detaylarıyla sunulmaktadır. Bu bağlamda ahde vefasızlığın ne gibi sonuçlar doğuracağı, dünya ve ahirette ne tür kayıplara yol açacağı, insanı hangi tür yozlaşmış inanç ve davranış kalıplarına sürükleyeceği anlatılmaktadır. Bu durumun yalnızca Allah'ın tekelinde bulunan helal ve haram kılma konusunda insanı nasıl yetki hırsızlığına götüreceği gözler önüne serilmektedir. Mâide suresinin

bütününe bir başlık konulması gerekseydi bu kanaatimizce bu başlığın “ahde vefa” şeklinde olması uygun düşerdi.

Hem girişte ele alınan ahde vefa konusunun hem de gelişme bölümüne damgasını vuran helal ve haram kılma yetkisinin yalnızca Allah'ta olduğu vurgusunun temeli tevhid olgusudur. Hasılı sure tevhid temelinde İslam binasını tamamlamakta, bu şekilde bütün insanlığa huzur ve saadetin yollarını göstermektedir.

## Kaynakça/References/المصادر

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Asar, Muhammet Ali. *Hadislerde Allah Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Asar, Muhammet Ali. *Ehl-i Hadisin Polemik Edebiyatı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Bikâfî, Burhanüddin İbrahim b. Ömer. *Naznü'd-dürer fî tenâsübi 'l-âyati ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1984.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV Yay., 1998.
- Güven, Şahin. “Celâleddîn es-Suyûtî'nin *Merâsîdu'l-metâli' fî tenâsübi'l-mekâtî' ve'l-metâli'* isimli Eseri Bağlamında Sûrelerin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebet”. *Bilimname* 2017/34 (2017), 317-339.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud. *et-Tefsîru'l-vâdih*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîli'l-Cedîd, 9. Basım, 1413 h.
- İtir, Nureddîn. “Münasebet İlimi ve Kur'an Tefsirindeki Önemi”. çev. Eyüp Yaka. *İslami İlimler Dergisi*, yıl: 1, sayı: 2 (Güz 2006), 219-245.
- İşfahânî, Râgîb. *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 2. Basım, 1997.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB. Yay., 2. Baskı, 2006.
- Kaplan, İbrahim. *Kur'ân-ı Kerîm Sûrelerinin İsimlendirilmesi*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt (20 mücellled). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1408/1988.
- Kutup, Seyyid. *Fî zilâli 'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan – Vahdettin İnce. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yay., 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk., Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü 'l-Kur'ân*. çev. Ahmed Asrar. 7 Cilt. İstanbul: Bengisu Yay., 1997.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423 h.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin. *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420 h.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü 't-tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.

- Süüyütfî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süüyütfî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Merâsîdu'l-metâli' fi tenâsübi'l-mekâtî' ve'l-metâli'*. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426 h.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. By. Dâru Hicr, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21.10.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bezm-i-elest#1>
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Azim Yay., ts.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 Cilt. İstanbul: Anadolu Yay., 1991.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*. Ankara: DİB Yay., 2005.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25.10.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munasebatul-ayat-ves-suver>
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi 't-te 'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

# Halil İbrahim TEKİN

Diyanet İşleri Başkanlığı, Çankırı İl Müftülüğü  
Presidency of Religious Affairs, Çankırı Muftiate  
Çankırı, Türkiye  
ibraahimtekin@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-1325-4638

## Gökhan ATMACA

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye  
gatmaca@sakarya.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-8672-3810  
ROR ID: <https://ror.org/04tnw109>

# İşârî Tefsirlerde Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanması: El-Bahru'l- Medîd Örneği

Interpretation of Ahkâm Verses in the  
Ishârî Tafsîr (Commentaries): Al-Bahr  
Al-Majîd Example

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 27 Ekim 2022 / 27 October 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Kasım 2022 / 20 November 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf | Citation

Tekin, Halil İbrahim. Atmaca, Gökhan. "İşârî Tefsirlerde Ahkâm  
Âyetlerinin Yorumlanması: El-Bahru'l-Medîd Örneği".  
Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi 3 (Aralık 2022), 206-246.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.

### Yazarların Katkıları | Authors Contributions

Veri Toplanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Veri Analizi: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20)

Conceiving the Study: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Data Collection: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Data Analysis: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Submission and Revision: Author-1 (%80), Author-2 (%20)

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Öz

İslâm'ın ilk dönemlerinde hükümler yazılı değildi. Muamelât hükümleri gibi dinin doğrudan hayata intikal eden hükümleri ezberleniyordu. Sonraki dönemlerde tedvin faaliyetlerinin başlamasıyla bu hükümler ilmî bir usul takip edilerek toplandı. Söz konusu hükümler önce zahirî anlamda ele alınmış ve başta fakihler olmak üzere hükümlerin amellere intikal eden yönleri değerlendirilmeye tabi tutulmuştu. Fakihlerin ardından kelimâ âlimleri, zahirî anlamları itibariyle akaid ve fıkıh arasında tenakuz varmış gibi görünen âyet metinlerini müteşâbihlerle çözmeye çalışmıştı. Nihayet mutasavvıflar da nasların yorumlanmasında etkin rol oynamıştır. Ancak mutasavvıflar önceki disiplinlerden farklı olarak âyetin zahirî anlamlarıyla birlikte kalplerine gelen feyizler ışığında işârî yorumlamalar yapmıştır. Bu bağlamda son dönem Osmanlı âlimlerinden İbn Acîbe'nin ahkâm âyetlerine yönelik tasavvufî yaklaşımı titiz bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. O, kendinden önceki müellifler gibi ilk olarak âyetlerin zahirî açıklamalarına yer vermiş, sonrasında kalbine gelen sezgi ve ilham ile âyetlere yorumlar yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında onun tefsiri her ne kadar tipik bir tasavvufî tefsir izlenimi verse de âyetin zahirîne yaptığı geniş açıklamalar onu benzerlerinden ayıran özelliklerdendir. Çalışmada esas alınan eser ise müellifin *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* isimli tefsiridir. İbn Acîbe'nin söz konusu eserinde ahkâm âyetlerine dair yaptığı işârî yorumları salt bir şekilde vermek yerine, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için klasik dönem ve modern dönem müfessirlerinden de nakillere yer verilmiştir. Nihâî anlamda müellifin açıklamalarından yola çıkılarak kendisinin fıkıh-tasavvuf diyalektiği içerisindeki yöntemi somut örneklerle sunulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İşârî, Ahkâm, İbn Acîbe, el-Bahrü'l-medîd.

## Interpretation Of Ahkâm Verses In The Ishârî Tafsîr (Commentaries):

### *Al-Bahr Al-Majîd Example*

## Abstract

Those who wrote the first rulers of Islam. What was transferred to life like religion was memorized. With the onset of the following weeks, these procedures were requested. The aforementioned provisions were first dealt with from the outward

point of view and, first of all, they were evaluated without preference. After the jurists, kalam scholars studied the verse text mutashabihs, which seem to be inconsistent between the outwardly positive akaid and fiqh. Finally, mystics also played an active role in the interpretation of the texts. However, unlike the previous disciplines, the Sufis are the enlightened interpretations that come to their hearts with the outward signs of the verse. In this context, the mystical verses of Ibn Acîbe, one of the last period Ottoman scholars, to be examined meticulously. The origin of the study is based on the author's work named *al-Baħr al-medîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-majîd*. It cannot be explained on the basis of the techniques in the techniques for presenting with the examples in the work.

**Keywords:** Tafsîr, Ishârî, Ahkâm, Ibn Ajîbe, al-Baħru al-majîd,

## Giriş

Ahkâm âyetleri, mükellefin filleri ile alakalı şer'î ameli hükümlerin birinci derecedeki temel dayanağını oluştururlar. Bu âyetler sadece ahkâm âyetlerini konu edinen ahkâm tefsirlerinde olduğu gibi diğer tefsir türlerinde de kendisine yer bulmuştur. Bu bağlamda, ahkâm âyetleri işârî tefsirlerde de bir mecra bulmuştur. Sufiler Kur'ân'ı, Allah'ın mutlak anlamda kelam sıfatının tezahürü olarak gördükleri için âyetlerin ihtiva ettiği anlam dünyasında herhangi bir sınır görmemişlerdir. Bu sebeple onlar, çoğu zaman âyetlerin zahirî manalarına telmihte bulunduktan sonra kalplerine gelen ilham veya keşfle ahkâm âyetlerini yorumlama cihetine gitmişlerdir. Bu müfessirlerden birisi de Faslı bir müfessir olan İbn Acîbe'dir. (ö.1809)

İbn Acîbe vefat tarihi itibariyle Tüsterî, Kuşeyrî gibi sufi müfessirlere nispeten geç dönem müfessirlerden olması sebebiyle kendisinden önceki tefsir literatüründen titiz bir şekilde istifade etmiştir. Aynı şekilde yorumlarına delil getirme noktasında itikadî ve fikhî mezheplerin görüşlerine herhangi bir taassubiyet gözetmeksizin

başvurmuştur. Bu açıdan bakıldığında birbirinden farklı görüşlere yer vermesi sebebiyle İbn Acîbe'nin tefsirinin bir harmoni oluşturduğu söylenebilir.

Müellifin ahkâm âyetlerine yaklaşımına dair herhangi bir çalışmanın yapılmadığı gözlemlenmiştir. Buradan hareketle müellifin söz konusu eserindeki ahkâm âyetlerine yaklaşımlarının klasik ve modern dönem işârî tefsirlerle mukayeseli bir şekilde ele alınmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bununla birlikte İbn Acîbe'ye dair ülkemizde birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

- el-Baħru'l-medîd fî tefsîri'l-Ķur'âni'l-mecîd - Kur'ân'ın Tefsiri ve Tasavvûfî İşaretleri - Dilaver Selvi (Tercüme)
- İbn Acîbe el-Hasenî ve el-Baħru'l-Medîd adlı tefsirinde ahkâm âyetlerinin işârî yorumu - Ferhat Becer (Tez)
- İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: el-Baħru'l-Medîd Örneği - Abdurrahim Kaplan (Makale)
- İbn Acîbe'nin el-Baħru'l-Medîd'inde "Nefs" Kavramı - Yunus Akça (Makale)
- İşârî Tefsirlerde Hz. Peygamberle İlgili Hükümlerin Mürşid-i Kâmiller Yönünde Yorumlanması: Baħru'l-Medîd Örneği - Derviş Dokgöz (Makale)

Çalışmada öncelikli olarak işârî tefsirin mahiyeti ve onun ahkâm âyetleri ile olan ilişkisi incelenecektir. Sonrasında İbn Acîbe'nin *el-Baħru'l-medîd fî tefsîri'l-Ķur'âni'l-mecîd* isimli eseri ekseninde bazı ahkâm âyetlerini tasavvufî bir bakış açısıyla nasıl yorumladığı konusu ele alınacaktır.

Bu çalışma makale sınırlarını aşacağı endişesinden hareketle; ibadât, münâkehât, muâmelât ve ukûbât şeklinde dört başlıklı sınırlandırılmış ve her başlık ikişer örnekle incelenmiştir.



## 1. İŞÂRÎ Tefsirin Kavramsal Çerçevesi ve Meşruiyeti

Kur’ân, mahiyeti itibariyle anlaşılması ve üzerinde düşünülmesi için indirilmiş bir kitaptır.<sup>1</sup> Hz. Peygamber bu kitabın hem ilk muhatabı hem de ilk müfessiridir.<sup>2</sup> Onun yaptığı açıklamalar sahabe döneminde rivayet tefsirinin önemli bir kısmını oluşturmuştur. Sonraki dönemde rivayet tefsirine dirayet tefsiri de eşlik etmiş ve Kur’ân; dil, bilim, edebiyat ve hukuk gibi değişik açılardan incelenmiştir. Buna ek olarak sufiler, kalplerine gelen ilhamla batınî yorumlar yapmıştır. İşte bu yorum türüne en genel ifadesiyle işârî tefsir denilmiştir.

Yaygın tanımıyla işârî tefsir, sadece tasavvuf erbabına açılan ve âyetin zâhiri ile bağdaştırılması mümkün olan gizli işaretlere göre Kur’ân’ı tefsir etmektir.<sup>3</sup> Tasavvuf erbabının kalbine gelen keşf ve ilhamdan hareketle yapılan bu tür yorumlamalara literatürde işârî, sûfî, feyzî ve remzî gibi isimlendirmeler yapılmıştır.<sup>4</sup> Sufilere göre Kur’ân’ın zâhir ve işârî olmak üzere iki manası bulunmaktadır. Zahirî

<sup>1</sup> ez-Zuhrûf 43/89; el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

<sup>2</sup> Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü'l-Wahbah, 1977), 1/29; İsmail Çalışkan, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 25; Ali Eroğlu, “Geleneksel Tefsir Açısından Bir Müfessir Olarak Hz. Peygamberin Kur’an Tefsirindeki Rolü”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2006), 59-61; Ferruh Kahraman, “Hz. Peygamber (S. A. S)’in Tefsirinin Kur’an İlimlerindeki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (2013), 9-11; Abdurrahman Altuntaş, “Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir”, *İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu*, (2014), 18-21.

<sup>3</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/261; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974), 19. Zehebî, işârî tefsire dair yaptığı tanımda Süleyman Ateş’ten farklı olarak âyetin zahiri manasına uygun olmama şartını getirmiştir.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/261.

manaları Arapça bilenler, işârî manaları ise sadece ârifler bilebilir. İşârî manalar zahirî manalar gibi farklılık arz etmektedir. İşârî manaların birbirinden farklı olmasında ise sufilerin tasavvufi bir terim olan marifetteki konumları belirleyici olmuştur.<sup>5</sup>

Zahirî ve işârî mana diyalektiği içinde nassın zâhirini önceleyen müellifler olduğu gibi âyetin işârî manasını önceleyen müellifler de olmuştur. Örneğin; Kuşeyrî (ö. 465/1072), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Sühreverdî (ö. 563/1168) gibi müellifler velilerin mertebeleri hususunda nass eksenli açıklamalarda bulunmuş, onların manevî hallerinden ziyade ahlak ve sıfatları üzerinde durmuştur. Tirmizî (ö. 320/932), Sülemî (ö. 412/1021) ve Kâşânî (ö. 736/1335) gibi müellifler ise âyetin zahirî manasını kabul etmekle beraber işârî manaya ve ruhanî zevke daha fazla ağırlık vermiş ve tasavvuf hareketinin farklı bir yola evrilmesine neden olmuştur.<sup>6</sup>

Sufiler, Allah'ın kendilerine bahşettiği ledünnî ilmin insanlara anlatıldığında ağır geleceği endişesiyle bu ilimleri kapalı bir üslupla, remiz ve işaretlerle anlatmayı tercih etmişlerdir.<sup>7</sup> Onlar bu manaları elde edebilmek için bir okyanusa benzettikleri Kur'ân'a fazlaca mesai harcamış ve mesajı doğrudan Allah'tan almaya gayret etmişlerdir. Bu bağlamda kalplerine doğan her sezgiyi vasıtasız olarak Allah'tan aldıklarını dile getirmişlerdir.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Gökhan Atmaca, "Kurtubî Tefsirinde Tasavvuf", *Tarih Okulu Dergisi* 17 (2014), 296; Yunus Emre Gördük, "İşârî Tefsirde 'Yorum-Algı' Problemi ve Pratik Sonuçları Üzerine", *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu*, (2016), 341.

<sup>6</sup> Dilaver Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf - Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı* (İstanbul: Şule Yayınları, 1997), 545.

<sup>7</sup> Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

<sup>8</sup> Mahmut Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2016), 23.

Tefsir literatürü incelendiğinde işârî tefsir faaliyetlerini meşru görenler kadar onun zorlama te'vil olarak içinde barındıran bir tefsir türü olduğunu savunanların da bulunduğunu söylemek mümkündür. Kimi müellifler söz konusu tefsir faaliyetini, insana kazandırdıklarından hareketle faydalı bulmuş ve yapılan yorumları meşru kabul etmiştir. İşârî tefsirlerin bir farkındalık oluşturma amacına matuf çalışmalar olduğunu dile getiren müellifler işârî tefsirin kişiye tefekkür (fikir), teğayyur (değişim) ve tekaddüm (ilerleme) gibi yetenekleri kazandırdığını, buna ek olarak sufînin, âyetin lafzından anlam derinliklerine ulaştığı takdirde kalbinin nurlanmaya başlayacağını belirtmiştir. Buna paralel olarak tefsir kelimesinin kökeninin keşfedilen bir şeyin ortaya çıkarılıp parlatılması anlamına geldiğini ifade eden bu müellifler, işârî tefsirin de kalpte gizli olan cevheri ortaya çıkarma misyonunu haiz olduğunu vurgulamıştır.<sup>9</sup>

Diğer bazı müellifler ise sufîlerin tefsir yöntemlerine Kur'ân'dan bir dayanak bulma noktasında sıkıntı yaşadıklarını ve başarılı olamadıklarını dile getirmiştir. Bununla birlikte Sufîlerin, “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”<sup>10</sup> âyetini yanlış anlamaları sebebiyle Kur'ân'ın her bir harfinin altında sayısız gizli manalar bulmaya çalıştıklarını ifade eden bazı müellifler, bu tutumlarıyla onların aşırı yorumlara kapı araladıklarını belirtmiştir.<sup>11</sup> Kimi müellifler de dilde esas olanın zahirî anlam olarak, dolayısıyla Abbasî dönemine kadar Kur'ân'ın zahirî anlamı üzerine yorumların yapıldığını, Abbasîler

<sup>9</sup> Mustafa Altunkaya, “Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri = Sûf Movement's Ishari Tafsir”, *Hikmet Yurdu* 12/23 (2019), 139.

<sup>10</sup> el-En'âm 6/38

<sup>11</sup> Mustafa Öztürk, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”, *İslâmiyât* 2/3 (1999), 102.

döneminde ise Bâtınîlik hareketi neticesinde tefsirde batınî anlamların yer almaya başladığını belirtmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında ise birçok klasik kaynaktan geçen Hz. Ali'nin; “Kur’ân’ın zâhiri, bâtını, sınırı ve başlangıcı vardır. İsteseydim Fatıha suresinden yetmiş deve yükü mana çıkarırdım.”<sup>12</sup> sözünün etkili olduğu vurgulanmıştır.<sup>13</sup>

Bir kısım müellifler ise tasavvufî yorumları anakronizm ile bir tutma cihetine gitmiştir. Bu çerçevede sufilerin, Kur’ân âyetlerini nazil olduğu ortamdan alıp mekkî-medenî, nâsih-mensûh gibi ilimlerden bağımsız bir şekilde yorumladıklarını, bu durumun ise Kur’ân’ı; içi boşaltılmış, gelişigüzel bir metin haline getirdiğini belirtmiş, ilk muhatapların Kur’ân’dan ne anladıklarının göz önünde bulundurulmadığı bir yorum türünün anakronizme kapı araladığına değinmiştir.<sup>14</sup>

## 2. Ahkâm Âyetleri ve İşârî Tefsir İlişkisi

İnsanların bir arada huzur içinde yaşayabilmeleri belirli bir hukuk sistemi ve kurallar silsilesinin düzenli bir şekilde işletilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu açıdan İslam hukuku, kişi ve toplumun hukukî ihtiyaçlarını karşılamakla beraber Allah tarafından vahyedilmiş ilkelerle toplumun terbiye edilmesini hedef

<sup>12</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyetu'l-Âmme, 1974), 31,32.

<sup>13</sup> Abdulcelil Candan, *Kur’ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri - Tefsire Sokulan Bid’at, Hurafe ve Tahrifat* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 192.

<sup>14</sup> Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur’ân’ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 191.

edinmektedir.<sup>15</sup> Haddizatında sosyal bir varlık olan insanın dinî ve dünyevî anlamda haklarını düzenleyen belli başlı normlardan bahsetmek mümkündür. Bu noktada Kur'ân'ın, kendisine yönelen kimseler için yüce ve reddedilemez bir norm olduğu bilinmelidir.

Kur'ân, insan hayatını çeşitli açılardan düzenleyici bir hüviyete sahiptir. Muamelât konuları başta olmak üzere münâkehât, ukûbât ve ferâiz gibi İslam hukukunun birçok başlığı Kur'ân'da mündemiçtir.<sup>16</sup> Söz konusu alanlara dair hükümlerin mücerret akıl ile anlaşılabilmesi yeterli sayılmamış, nakil olmazsa olmaz bir gereksinim olarak görülmüştür.<sup>17</sup> İnsan haklarını düzenleyen kuralların büyük bir kısmı bu nakillerden, bir başka ifadeyle nasslardan oluşmuştur. İslam hukuk literatüründe bu tür nasslar ahkam âyetleri veya fikhî âyetler şeklinde karşılık bulmuştur.<sup>18</sup> Bu tür âyetlerinin sayısı hakkında 200, 500, 900 ve 1100 gibi rakamlar zikredilmiştir.<sup>19</sup> Bununla birlikte İbn Dakîk gibi bazı âlimlere göre akıl ile duyguların birbirinden farklı olması ve Allah'ın sadece içtihad sahibi kimselere bahşettiği istinbât yetkisi sebebiyle ahkâm âyetlerinin sayısının tespit edilebilmesi mümkün değildir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 1/37.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/221,235; el-Mâide 5/38, en-Nisâ 4/7

<sup>17</sup> Sabri Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1953), 49.

<sup>18</sup> ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/319.

<sup>19</sup> Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveyti', *et-Temezhüb* (Riyad: Dâru't-Tadmuriyye, 2013), 1/177.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî usûli'l-fikḥ*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 6/197.

Kur'ân metni, ahkâm âyetlerinin yanı sıra geçmiş ve geleceğe yönelik gaybî olaylardan haber veren, iyiye ve güzele yönlendiren, birlik ve beraberliği teşvik eden âyetleri barındırması sebebiyle salt bir hukuk metni olarak değerlendirilmemiştir.<sup>21</sup> Bu minvalde iman ve ahlak gibi birçok husus Kur'ân'da kendisine yer bulmuştur.<sup>22</sup> Buna ek olarak Kur'ân'da yer alan ahkâm âyetlerinin sayısının fazlaca yekûn oluşturmaması onun bir hukuk metni özelinde ele alınmasını güçleştirmiştir.<sup>23</sup> Bu açıdan bakıldığında Kur'ân'ın; insanın insanla veya insanın Allah'la olan ilişkilerini düzenleyen bir hayat tarzı geliştirme amacını taşıdığı dile getirilebilir.<sup>24</sup>

Kur'ân'da yer alan ahkâm âyetlerini her sahabî, seviyesine göre anlamaya çalışmış, ilgili konuda bir kapalılık olduğunda Hz. Peygamber'e müracaat etmiştir. Sahabe, Hz. Peygamber'den uzakta olduğunda veya onun vefatından sonraki dönemde de içtihadı başvurmuştur. Örneğin; Amr b. el-As (ö. 43/664) bir seferdeyken hava şartlarının kötü olması sebebiyle gusletmemiş, teyemmüm ile namaz kıldırılmıştı. Bu durum Hz. Peygamber'e arz edildiğinde sebebini sormuş o da “kendinizi öldürmeyin”<sup>25</sup> âyetine ters düşmemek adına böyle yaptığını dile getirince Hz. Peygamber onun bu hareketini doğru bulduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ahkâm âyetlerinin

<sup>21</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 224.

<sup>22</sup> Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, 1/105; Nihat Demirkol, *Kur'an'a Göre Vahdet Olgusu* (Sonçağ Akademi Yayınları, 2022), 13-45.

<sup>23</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmîne Giriş*, ed. Necdet Subaşı vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 86.

<sup>24</sup> Ahmed Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 68.

<sup>25</sup> en-Nisâ 4/29

yorumlanması meselesinin tefsir ilminin teşekkül ettiği ilk dönemlerden itibaren yapılageldiğini söylemek mümkündür.<sup>26</sup>

Nassların özelliği, kader konusu, hilafet-tahkim olayları, kabile taassubiyeti ve benzeri hususlar Hz. Peygamber'den sonraki süreçte mezhepleşmenin en önemli etkenlerinden olmuştur.<sup>27</sup> Söz konusu fırkalaşmalar neticesinde müfessirler de bu durumdan etkilenmiştir. Haliyle herhangi bir mezhebi veya fraksiyonu benimseyen bir müfessirin; yorumlarını, kendisine yakın düşündüğü oluşumdan ayrı bir şekilde yapabilmesi çoğu zaman mümkün olmamaktadır.<sup>28</sup> Tefsir literatürüne bakıldığı zaman tefsir türlerinin mezhebî tefsir veya işârî tefsir gibi farklı çatılar altında yapılaşması da bu görüşü destekler niteliktedir.<sup>29</sup> Bu cihetten bakıldığı zaman ahkâm âyetlerinin yorumlanması meselesi işârî tefsirlerde de kendisine yer bulmuştur.

Bu çalışma işârî tefsirlerde yapılan ahkâm âyetlerinin yorumlanması meselesinin İbn Acîbe'nin *el-Baḥrû'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd* isimli eseri özelinde ele alınmasını gaye edinmektedir. İbn Acîbe'nin, ahkâm âyetlerini yorumlama biçimine geçmeden önce İbn Acîbe ve eserine kısaca değinmekte fayda mülâhaza edilmiştir.

<sup>26</sup> Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 47-48.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bk. İlyas Üzümlü, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

<sup>28</sup> İlyas Yıldırım, "Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemeleri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 647-649.

<sup>29</sup> ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/222,252.

### 3. İbn Acîbe ve *el-Bahru'l-Medîd* İsimli Eseri

Meşhur künyesi İbn Acîbe olan müellifin asıl ismi Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. El-Hüseyn b. Muhammed'dir.<sup>30</sup> 1783 yılında Tanca ile Tıtvân arasındaki Hamîs'de doğmuştur.<sup>31</sup> Özgeçmiş niteliğinde olan *el-Fehrese* isimli eserinde kendisinin Hz. Hasan'ın soyundan geldiğini ifade ederek, şeceresini kaydetmiştir.<sup>32</sup>

19 veya 20 yaşlarına geldiğinde kendisini zahirî ilim yoluna verdiği ifade eden İbn Acîbe, Tıtvân'da bulunan hocalarının isimlerini zikrederek kimden hangi dersleri aldığını detaylı bir şekilde anlatmıştır.<sup>33</sup> Tasavvufî anlamda okuduğu ilk eseri ise hocası Muhammed Cenevî'nin okuttuğu Atâullah el-İskenderî'ye ait *el-Hikemu'l-Atâiyye* isimli eserdir.<sup>34</sup>

Uzun süren bir ilim yolculuğundan sonra 1846 yılında doğduğu yere yakın bulunan Gumâre<sup>35</sup> şehrinde veba hastalığı neticesinde vefat etmiştir. İbn Acîbe, Derkâvî şeyhi olduğu için mezarının bulunduğu yer her sene 14 Eylül'de cemaatin müntesipleri tarafından ziyaret edilmektedir.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdulhamid Salih Hamdan (Kâhire: Dâru'l-Gadi'l-Arabî, 1990), 16; Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 2002), 1/245.

<sup>31</sup> Mustafa Kara, "İbn Acîbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/294.

<sup>32</sup> İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 16.

<sup>33</sup> İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 29-31.

<sup>34</sup> İbn Acîbe, *el-Fehrese*, 31,32.

<sup>35</sup> Ziriklî, İbn Acîbe'nin Encera'da vefat ettiğini belirtmiştir. ez-Ziriklî, *A'lâm*, 1/245.

<sup>36</sup> Kara, "İbn Acîbe", 19/294.



İbn Acîbe'nin çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu çalışmada esas alınacak eseri ise *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd* isimli eseridir. Eserinde birçok âyetin işârî manalarına değinmiştir. Esbâbu'n-Nüzûl, Münâsebetü'l-Kur'ân ve Fadâilu'l-Kur'ân gibi birçok Kur'ân ilmini eserinde işleyen İbn Acîbe, öncelikle âyetin zahirî manalarına yer vermiştir. Bu bağlamda hadislerden, sahabe sözlerinden ve mezhep imamlarının görüşlerinden istifade etmiştir. Yine Ebussuûd ve Sa'lebî gibi müfessirlerden sıklıkla nakillerde bulunmuştur. Bu yönüyle eserin, rivayet, dirayet ve işârî bir yöntemle kaleme alındığı söylenebilir.<sup>37</sup>

Âyetleri zahirî bir bakış açısıyla yorumladıktan sonra el-işâre (الإشارة) kaydıyla işârî görüşlerine yer veren İbn Acîbe zengin bir literatürü eserinde kullanmıştır. Eserinin işârî kısmında çoğu zaman özgün yorumlar bulunsa da Kuşeyrî ve Atâullah el-İskenderî gibi âlimlerin görüşlerinden de sıklıkla istifade etmiştir.<sup>38</sup>

### 3.1. İbn Acîbe'nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı

İbn Acîbe'nin, tefsirindeki genel metodu önce âyeti zahirî yönüyle ele almak, sonrasında keşf ve ilhamla onu yorumlamaktır. Ahkâm âyetlerine yaptığı yorumlarda da bu metodu takip ettiği gözlemlenmektedir. İbn Acîbe, âyetlerin zahirî anlamda yorumlarını yaparken herhangi bir taassubiyet gözetmemiştir. Yorumlarında

<sup>37</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Beyrût: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/459, 2/32, 5/47, 7/377.

<sup>38</sup> Örnek için bk. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd*, 2/144, 2/287, 5/122, 5/411, 5/469.

mezhep imamlarının genelinin görüşlerine başvurduğu görülmektedir.<sup>39</sup>

Tefsirinde ahkâm âyetlerine yaptığı tasavvufî yorumlarda genel itibarıyla ahlak, edep, masiyetten uzak durma gibi hususları işlemiştir. İbn Acîbe'nin yaptığı işârî yorumların âyetin zahirî yönüne tezat oluşturduğu söylenemez. Aksine, işârî yorumlarını âyetlerde zikredilen hususların sıralamasına uygun bir şekilde yaptığı görülmektedir. Ahkâma dair işârî yorumlarında ise ehl-i sünnetin itikadî ve amelî görüşüne zıt ifadelerde bulunmamıştır.

### 3.1.1. İbn Acîbe'nin İbadet İçerikli Âyetlere Yaklaşımı

Kur'ân'ın üzerinde durduğu konuların başında ibadet gelmektedir. Allah'ın rızasının kazanılması maksadıyla yapılan ve düzenli birtakım davranış çeşitlerini içerisinde barındıran ibadet, farklı şekillerde de olsa birçok dinde bulunmaktadır. Kur'ân'da başta namaz<sup>40</sup>, oruç<sup>41</sup>, hac<sup>42</sup> ve zekât<sup>43</sup> gibi birçok ibadet şekline dair âyetler bulunmaktadır.<sup>44</sup> Bu gibi konulara dair âyetleri, müfessirler tefsir anlayışları doğrultusunda yorumlamaya çalışmıştır. Bu müfessirlerden birisi de çalışmanın esasını oluşturan İbn Acîbe'dir. O, tefsirinde söz konusu ibadetlere dair âyetleri hem zahirî hem de batınî yönleriyle ele almıştır.

<sup>39</sup> Örnek için bk. İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 1/52, 4/30, 1/34.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/3

<sup>41</sup> el-Bakara 2/183

<sup>42</sup> el-Bakara 2/197

<sup>43</sup> el-Bakara 2/110

<sup>44</sup> Ferhat Koca, "İbadet (İslâm'da İbadet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/240-247.

### 3.1.1.1. Namazda Kibleye Yönelme

İslam'ın ilk yıllarında Müslümanların kiblesi Beytülmakdis'ti. Beytülmakdis ise bütün dinler için ayrı bir öneme haiz idi. Dolayısıyla Yahudiler ve Hristiyanlar da ibadetlerinde Beytülmakdis'e doğru yönelmekteydiler.<sup>45</sup> Müslümanlar için Beytülmakdis'in kible olarak belirlenmesi, kendilerini taklit ettiklerini düşündükleri için Yahudilerin hoşuna gitmiş olacak ki Hz. Peygamber bu durumdan rahatsızlık duymuştu. Zira Yahudiler kendi aralarında “*Muhammed hem bize muhalif davranıyor hem de gelmiş bizim kiblemize dönüyor*” şeklinde birtakım söylemlerde bulunuyorlardı.<sup>46</sup> Bunun üzerine Allah, Hz. İbrahim'in de kiblesi olan Kabe'yi Müslümanlar için yeni bir kible olarak tayin etmiştir. Konu ile ilgili âyet ve meâlî *قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ / Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin...*<sup>47</sup> şeklindedir.

İbn Acîbe, ilgili âyetin tefsirinde Beydâvî'den (ö. 685/1286) nakillerle önce âyetin zahirî anlamını ele almış ve sonrasında tasavvufî yorumlarına genişçe yer vermiştir. Bu çerçevede İbn Acîbe, bir kimsenin bir şeyi isterken şifahî olarak istemesinin edebî anlamda

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, 2000), 3/172-173; Ömer Özpınar, “Beyt-i Makdis'in Kible Olması ve Süresiyle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 19/38 (2021), 191-216.

<sup>46</sup> Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'r-Râzî - Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1999), 4/94.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/144

bir kusur olduğunu dile getirdikten sonra Hz. Peygamber'in kıblenin değiştirilmesine dair Allah'tan şifahî olarak herhangi bir talepte bulunmadığını ifade etmiştir. İbn Acibe âyette zahiren Hz. Peygamber'e yapılan hitabı, batınî anlamda âriflere yöneltmiş ve "Ey Ârif biz senin fikirlerinin maddê alemden manevî aleme döndüğünü görüyoruz, bu durumda seni kendisiyle mutlu olacağın ve güzelliğini müşahede etmekle hoşnut olacağın kibleye döndürüyoruz. Bu ise kalplerin namazı olan tertemiz/ilahi bir huzurdur. Bundan sonra yönünü nerede olursan ol devamlı bu huzura yönelt ve fikir/düşünce namazına devam et. Bu namaz âriflerin namazı ve Allah'a yönelenlerin son arzusudur."<sup>48</sup> şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

İbn Acibe, âyette Hz. Peygamber'e olan hitabı işârî manada âriflere çevirmiş ve kibleye dönme hususunu ise yerine getirildiği takdirde gönlün hoşnut olacağı kalp namazı ile yorumlamaya çalışmıştır. O, görüşlerinde kendisinden önceki sufi müfessirlerden etkilenmiş olmakla birlikte özgün fikirlere de yer vermiştir. Bu bağlamda müridin kendisiyle huzur bulacağını belirttiği kalp ve fikir namazı kendinden önceki müfessirlerce dile getirilmemiş bir yorumdur. İlgili âyetin tefsirinde hem zahirî hem de işârî manaları birlikte ve detaylı bir şekilde ele alması âyetin mefhumunun anlaşılabilmesine katkı sağlamıştır.

### 3.1.1.2. Abdestin Farzıyeti ve Namaz

Abdest âyetinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında mezhepler arasında çok fazla farklılığın olmadığı bilinmektedir. Her ne kadar İmamiyye Şia'sı abdestte ayakların mesh edilmesinin farz olduğunu

<sup>48</sup> İbn Acibe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 4/94.

belirtse de<sup>49</sup> genel anlamda mezheplerin görüşlerine bakıldığında farklılıkların çok fazla olmadığı görülmektedir. Abdestin farziyetine ilişkin âyet ve meâli يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ... وَإِذَا مَسَّخُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)...”<sup>50</sup> şeklindedir.

İbn Acîbe, ilgili âyetin tefsirinde Beydâvî ve Kuşeyrî’den (ö. 465/1072) sıklıkla nakillerde bulunmuştur. O, ilk dönem müfessirlerine benzer şekilde açıklamalarda bulunmuş, söz konusu âyetin abdestin farziyetine delil olduğunu belirtmiştir. Sonrasında mezheplerin abdest hakkında farklı görüşlerini vurgulamıştır.<sup>51</sup>

İbn Acîbe, el-İşâre/الإشارة kaydıyla beraber âyetle ilgili işârî görüşlerine yer vermiştir. Bu bağlamda o, Allah’ın namaz için bedenini zahiren temizlenmesini emrettiği gibi kişinin iç dünyasının da hata ve gaflet kirlerinden arındırması gerektiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla bir kimsenin iç dünyasındaki bu hastalıklardan kendisini arındırmadan zahiri anlamda bedenini temizlemesinin kişiyi gerçek anlamda namaz kılanlardan yapmayacağını ifade etmiştir.<sup>52</sup>

İbn Acîbe’nin âyetin tefsirinde, kişinin iç dünyasında yaşadığı gafletle ilgili yaptığı vurgu aslında ilk dönem müfessirlerinin yaptığı yorumlarla benzerlik göstermektedir. Nitekim Katâde (ö. 117/735) gibi tabîn dönemi müfessirlerinin, namazlarda gaflet içerisinde

<sup>49</sup> Ebû Alî Emînüddîn (Emînü’l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fi tefsiri’l-Çur’ân* (Bejrût: Dâru’l-Murtazâ, 2006), 3/235.

<sup>50</sup> el-Mâide 5/6

<sup>51</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru’l-medîd fi tefsiri’l-Çur’âni’l-mecîd*, 2/12.

<sup>52</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru’l-medîd fi tefsiri’l-Çur’âni’l-mecîd*, 2/13.

olmanın Allah'ın zemmettiği fiiller kabilinden sayıldığı belirtilmesi İbn Acîbe'nin görüşü ile paralellik arz etmektedir.<sup>53</sup>

İbn Acîbe, Kur'ân'da yer alan orta namaz (الصَّلَاةُ الْوَسْطَى) hakkında da kendine özgü bir yorum yapmıştır. İlk olarak orta namazın hangi namaz olduğuna dair mezheplerin görüşlerine yer vermiş, sonrasında mantıksal bir açıklamayla orta namazın tüm namaz vakitleri için geçerli olabileceğini dile getirmiştir. Zira bütün namazlar öncesi ve sonrasındaki vakitlerin ortasında bulunmaktadır. Zahirî anlamda yaptığı yorumlardan sonra âyete bazı işârî yorumlar getiren İbn Acîbe bu bağlamda Rabbin büyüklüğü müşahede edilerek yerine getirilen kalbe ait namazı da hakkıyla ifade etmesi gerektiğini belirtmiş, orta namazın yani kalbe ait namazın her vakit devam etmesi sebebiyle bu şekilde isimlendirildiğini dile getirmiştir.<sup>54</sup>

### 3.1.1.3. Orucun Farzıyeti

Birçok dinde farklı şekillerde karşılığı bulunan<sup>55</sup> oruç ibadeti; âyetlerde<sup>56</sup> ve hadislerde<sup>57</sup> işaret edildiği üzere İslâm'ın temel esaslarından biri sayılmıştır. Bu çerçevede birçok müfessir zahirî ve batınî yönlerden oruç ibadetini ele almaya çalışmıştır. Sufî müfessirler de konuya tefsir anlayışları doğrultusunda yaklaşmıştır.

<sup>53</sup> Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn = Tefsîru'l-Mâverdî thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abderrâhîm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2010), 6/352.

<sup>54</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd*, 1/266.

<sup>55</sup> Ahmet Güç vd., *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 101; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara, 1993), 454-457; Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/414-416.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/183,184,185

<sup>57</sup> Buhârî, "İmân", 1 / Tirmizî, "Ebvâbu's-Salât", 34

İbn Acîbe'nin orucun farzîyetine dair işârî yorumlarına geçmeden önce konu ile ilgili âyet ve meâline yer vermek yerinde olacaktır. Orucun farzîyeti ile alakalı en fazla zikredilen âyet ve meâlî *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* / “Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı”<sup>58</sup> şeklindedir.

İbn Acîbe âyetin tefsirinde biri zâhir diğeri işârî olmak üzere iki manaya yer vermiştir. O, ilk olarak âyeti dilbilimsel açıdan incelemiş ve bazı kelimelerin semantik analizlerine yer vermiştir. Söz gelimi Ramazan kelimesinin yakıcı sıcak anlamında rameza (رمض) kökünden geldiğini belirten İbn Acîbe, bu ayın Ramazan şeklinde isimlendirilmesine dair birkaç görüşe yer vermiştir. Bu bağlamda o, oruç sebebiyle açlık ve susuzluk çeken kişinin kalbinin yanması veya günahların bu ayda yanıp yok olması gibi nedenlerden ötürü Arapların bu aya Ramazan ismini verdiklerini dile getirmiştir. Bununla birlikte İbn Acîbe, aşırı sıcakların bu döneme denk gelmesinin de bu ayın Ramazan şeklinde isimlendirilmesinde etkili olduğunu belirtmiştir.<sup>59</sup>

Âyetin işârî yorumunda konuyu ârifler üzerinden ele alan İbn Acibe, orucun bilinen teorik manasından farklı bir manasına işaret etmiştir. Bu çerçevede o; “sizden önce doğru yolda olan âriflere nefsanî arzu ve isteklerden uzak durmak farz kılındığı gibi size de bu davranışlar farz kılındı” şeklinde bir açıklamaya yer vermiştir. Ârîfin bu hasletlere dikkat ettiği takdirde müşâhede haline erişebileceğini

<sup>58</sup> el-Bakara 2/183

<sup>59</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsiri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/211.

vurgulayan İbn Acîbe, Allah'ın sırlarına erişebilmenin ancak bu yolla mümkün olacağını belirtmiştir.<sup>60</sup>

Âyette ifade edilen hastalık ve sefer durumlarında oruçların başka günlerde tutulması meselesine de farklı bir yorum getiren İbn Acîbe kişinin, önceki hayatında arzu ve isteklerinin peşinden koşması sebebiyle hasta olması ve dünyevî menfaatler için sefer halinde bulunması nedeniyle bu kimsenin boşa geçirdiği zamanları telafi etmek için uğraşması gerektiğini belirtmiştir.<sup>61</sup>

İbn Acîbe'ye göre oruç; avâmın orucu, havâssın orucu ve havassü'l-havâssın orucu olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Ona göre avâmın orucu, bilinen şekliyle kişinin imsak ile iftar vakti arasında yeme, içme ve cinsî münasebetlerden uzak durmasıdır. İbn Acîbe, bu oruç türünde organların günahlara dalabilmesinin ve kalbin gaflet içerisinde kalabilmesinin mümkün olduğunu belirtmiş, bu oruçtan kişinin elde edeceği şeyin sadece açlık olduğunu dile getirmiştir. O, havâssın orucunu kişinin, bütün organlarını gereksiz işlerden alıkoyması şeklinde tanımlamıştır. O, en üst mertebede bulunan havâssü'l-havâssın orucunu ise kalbin Allah dışındaki her şeyden yüzünü dönmesi ve sırrın<sup>62</sup> başkaları ile paylaşımından uzak durulması şeklinde yorumlamıştır.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/213.

<sup>61</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/213.

<sup>62</sup> Bir tasavvuf kavramı olan sır, en genel anlamıyla sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi veya ruhun bir idrak mertebesi olarak tanımlanmıştır. Geniş bilgi için bk. Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitabu't-Tarifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 119; Necdet Tosun, "Sır (Tasavvuf)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/115.

<sup>63</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/213; Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*



### 3.1.2. Muamelât İçerikli Âyetlere Yaklaşımı

Muamelât kavramı, hukukî bir sonuç doğurmaya yönelik sözlü, fiilî veya yazılı irade beyanlarıyla oluşan akit teorilerinin genel adıdır. Bazı âlimler İslam fihhının asıl kısmını ibadetler, kalan kısımlarını da muamelâtın oluşturduğunu ifade etseler de sonraki süreçte muamelât kısmı; münâkehât, mufârakât ve ukûbât gibi farklı ilim dallarına ayrılmıştır.<sup>64</sup>

Kur’ân’da, muamelât ile ilgili çok sayıda âyetin yer aldığı bilinmektedir. Bu başlık altında ise İbn Acîbe’nin borçların yazılması ve Kur’ân’da yenilmesi haram olarak zikredilen yiyeceklere dair yaptığı yorumlara yer verilecektir.

#### 3.1.2.1. Borçların Yazılması ve Rehin

Kur’ân’da alışveriş, kiralama, borçlanma, rehin ve kefalet gibi malî işlerin düzenlendiği yetmiş kadar âyetin var olduğu bilinmektedir.<sup>65</sup> Borçlar hukukuna dair Kur’ân’da yer alan en kapsamlı âyet “müdâyene âyeti” adıyla da bilinen Bakara sûresinin 282. âyetidir. Söz konusu âyetin iniş sebebi olarak her ne kadar selem akdi zikredilse de “nüzul sebebinin özel olması hükmün genel olmasının

---

(Kahire: el-Heyetu’l-Mısıriyetu’l-Amme, 2000), 1/152-153; İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbulî el-Hanefî el-Hanbelî Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2008), 1/289; Mahmud Hattâb es-Subkî, *ed-Dînu’l-hâlis ev irşâdu’l-halk ilâ dîni’l-hak*, thk. Emin Mahmud Hattâb (Kahire: el-Mektebetü’l-Mahmûdiyyetü’s-Sübkiyye, 1977), 8/440.

<sup>64</sup> Mehmet Günay vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 115; Bilal Aybakan, “Muâmelât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/319.

<sup>65</sup> Mevlüt Güngör, *Kur’ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir* (İstanbul: Kur’ân Kitaplığı, 1996), 19.

önünde bir engel teşkil etmez”<sup>66</sup> kaidesinden hareketle bu âyetin bütün borçlanmalar için geçerli olabileceği ifade edilmiştir.<sup>67</sup>

Bu meyanda konu ile ilgili âyet ve mealî *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآتُوهُ* / “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın.”<sup>68</sup> şeklindedir. Tüsterî ve Sülemî (ö. 412/1021) eserlerinde âyetin tefsirine yer vermezken, Kuşeyrî ve Bursevî (ö. 1137/1725) gibi müfessirler bu konuda âyetin zahiriyle yetinmektedir.<sup>69</sup> Necmeddîn-i Dâye, ilgili âyetin tefsirinde herhangi bir fikhî açıklamaya yer vermemiş, işârî yorumlarını oldukça detaylı bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Allah’ın borçların kayıt altına alınmasını içeren emrinde birçok işaretin olduğunu dile getiren Dâye, insanların birbirlerine hakkının geçmemesini ve aralarında düşmanlığın peyda olmamasını istemesi sebebiyle Allah’ın kullarına son derece rahmetli ve şefkatli olduğunu ifade etmiştir. Bu âyetten yola çıkarak kulların Allah ile olan durumlarına da işaret eden Dâye, fani dünya hayatına dair borçların kayıt altına alınmasında birtakım sırların (الذقائن) olduğunu ve dolayısıyla Allah’ın da aynı şekilde insanların işledikleri fiillerin en ince ayrıntısına kadar kayıt altına alındığının bilinmesini istediğini dile getirmiştir.<sup>70</sup>

İbn Acîbe, âyetin zahirî anlamı bağlamında mahsuplaşma ve rehin gibi borçlar hukukuna dair hususlara yer vermiştir. Bu çerçevede o, Allah’ın dünyadaki borçların kayıt altına alınıp riayet

<sup>66</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân fi ’ulûmi’l-Şur’ân*, 1/107.

<sup>67</sup> et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi tefsiri’l-Şur’ân*, 6/43.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/282

<sup>69</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/440.

<sup>70</sup> Ebû Bekr Necmüddîn Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî ed-Dâye, *et-Tevlâtu’n-necmiyye fit-tefsîri’l-işârî es-sûfi*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyâdî (Beyrut: Dâru’l Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1/372.

edilmesini istediği gibi ledünnî ilimlerin ve Allah tarafından gelen şeylerin de (الواردات) kayıt altına alınmasını emrettiğini dile getirmiştir. Hatta bu sözünü daha da ileri götürmüş, ilelebet fayda sağlaması amacıyla ledünnî ilimlerin kayıt altına alınmasının daha önemli olduğunu ifade etmiştir. Âyetin zahirinde Allah, borçların küçük veya büyük olsun fark etmeksizin yazılması gerektiğini belirtmektedir. İbn Acîbe de âyetin bu kısmı hakkında ârifin kalbine gelen ilhamın dağlar kadar büyük olabileceğini, bu ilhamın kayıt altına alınmadığı takdirde sırasıyla deve, kuş ve yumurta şekillerinde küçülebileceğini ve nihayet kalpten ilhamın silinebileceğini belirtilmiştir.<sup>71</sup>

İbn Acîbe, ilgili âyetin *فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُجِزَّ هُوَ* *فَلْيُجِزْ بِالْعَدْلِ*<sup>72</sup> kısmı için de özgün bir işârî yorum getirmiştir. Ona göre, kalbine ilham gelen kimsenin kitabeti iyi değilse, bu ilhamı kitabeti iyi olan birine yazdırmalı, şayet kitabeti iyi olan kişinin ilhamı ifade etme noktasında bir eksikliği varsa onun yerine bu işi iyi yapan birisi adaleti gözeterek herhangi bir eksik ifadede bulunmadan yazmalıdır. Bu işe şahitlik yapacak olanlar da ilim ehli olan âriflerdir.<sup>73</sup>

Âyette zikredilen şekliyle borçların yazılması esnasında iki şahidin hazır bulunması meselesinde İbn Acîbe, kendinden önceki müelliflerden farklı bir işârî yorum getirmiş ve söz konusu iki şahidin Kur'ân ve sünnet olduğunu ifade etmiştir. Kalbe gelen şeylerin doğruluğu/yanlılığı Kur'ân ve sünnet şahitliğinde incelenir, şayet Kur'ân ve sünnetin muhtevasına uygunsuzsa ârifin kalbine gelen ilham

<sup>71</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/316.

<sup>72</sup> İlgili yerin meali “Eğer borçlu akılcıca zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adaletle yazdırsın.”

<sup>73</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/316.

doğrulanır değilse yanlışlanır.<sup>74</sup> Âyette, seferdeyken borçları kayıt altına alacak bir kâtibin bulunmaması durumunda borçludan rehin alınması istenmiş, tanıklığın gizlenmesi kesin olarak yasaklanmıştır. İbn Acîbe âyetin bu kısmı hakkında da özgün açıklamalara yer vermiştir. Bu bağlamda o, borç ile vâridât kavramlarını aynı anlamda ele almış ve kalbe gelen ilhamların alacaklı ve vereceklinin kalplerinde rehin bulunması gerektiğini dile getirmiştir.<sup>75</sup>

Bu anlamda İbn Acîbe'nin söz konusu âyet hakkında yaptığı açıklamaların özgün olduğu söylenebilir. Bununla birlikte onun ledünnî ilimlerin kayıt altına alınmasının, borçların yazımının kayıt altına alınmasından evlâ olduğunu ifade etmesi keskin bir ifade olarak değerlendirilebilir.

### 3.1.2.2. Haram Kılınan Yiyecekler

Kur'ân, İslam dininin temel kaynağı olması sebebiyle hayatın hemen her alanıyla ilgili hükümlere yer vermiştir. Dolayısıyla Kur'ân'da insanların yiyecek ve içeceklerine dair hükümler de bulunmaktadır. Bakara sûresinin 168. âyetinde Allah, insanlara helal ve temiz olan rızıklardan yemelerini ve şeytanın izinden gitmemelerini emretmiştir. Bu çerçevede Taberî, Hz. Âdem'in de cennetten haram kılınan ağaçtan yemesi suretiyle kovulduğuna dikkat çekmiştir.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşki el-Hanbelî el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn fi menâzili's-sâirîn*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî (Beyrût: Dâr-u İbn-i Hazm, 2019), 3/567.

<sup>75</sup> İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd*, 1/316.

<sup>76</sup> et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Çur'ân*, 3/300.

Çalışmanın bu kısmında yenilmesi haram olanlar Mâide sûresinin 3. âyeti özelinde ele alınacaktır. Söz konusu âyet ve meâli şöyledir:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدًا وَالْحَيْضَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ...  
 “Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla - henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır...”<sup>77</sup>

İbn Acîbe, âyette zikredilen muharremâtı zahirî anlamda detaylıca ele almıştır. Görüşlerini temellendirmek için mezhep imamlarının görüşlerine de başvuran İbn Acîbe, tarihsel düzlemde âyetin arka planını vermeyi de ihmal etmemiştir. Bu bağlamda kanın, Câhiliye döneminde bağırsaklara doldurularak ateşte kızartılıp içildiğinden ve fal oklarının Câhiliye döneminde hayatî önem arz ettiğinden bahsetmiştir.<sup>78</sup>

İbn Acîbe’nin Cahiliye döneminde kanın yenilmesi ve içilmesine dair verdiği bilgiler, kaynaklarda etraflıca ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede o dönemki Araçların kanı bir madde ile karıştırıp kuruttuktan sonra veya onu bağırsaklarda kurutup beklettikten sonra yedikleri rivayet edilmiştir. Bununla birlikte kanın bir çeşit tüyle karıştırılıp yenilmesi ve kuvvet için saf kanın içilmesi de aktarılan rivayetler arasındadır.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> el-Mâide 5/3

<sup>78</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru’l-medîd fi tefsiri’l-Ḳur’âni’l-mecîd*, 2/6,7.

<sup>79</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal fi târihi’l-‘Arab qable’l-İslâm* (Beyrût: Dâru’s-Sâkî, 2001), 16/26; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Ḳur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemu’l-Kütüb, 1988), 2/300.

İbn Acîbe, âyetin işârî manası çerçevesinde hitabı müritlere yönelterek; arzuların peşinden gitmenin, gaflete dalmanın, Allah rızasının olmadığı bir şeyi almanın ve verilen nimetin Allah'ın dışındaki kimselerden geldiğine inanmanın haram kılındığını belirtmiş, aksi takdirde müridin kendisine verilen şeye bakarak hakiki verene karşı gaflete düşmüş olabileceğini dile getirmiştir. Bu minvalde bazı veli kimseler; bir kimsenin, kendisine verilen nimetin Allah'tan geldiğine inanılmaması durumunda o malın elden çıkarılması gerektiğini savunmuştur. Bu durumun bazı velilerde meydana geldiğini belirten İbn Acîbe, müridin nimete odaklanmayıp onu vereni göz önünde bulundurması gerektiğinden bahsetmiştir. Bununla birlikte kişinin, nefsin arzu ve isteklerini bir kenara bırakıp Allah'ın helal kıldığı şeylere yönelmesinin gerekliliği üzerinde durmuş, bunun gerçekleştirilebilmesi için büyük bir dikkat ve kuvvetli bir murakabe gerektiğini vurgulamıştır.<sup>80</sup>

İbn Acîbe yenilmesi haram olan yiyecekler hakkında benzer açıklamaları En'âm sûresinin 145. ve 146. âyetleri için açtığı pasajda da dile getirmiştir. Bu çerçevede bütün manevî hallerin ruha güç verdiğini belirten İbn Acîbe, söz konusu hallerin Allah'ın helal kılmadığı haller olması durumunda manevî anlamda herhangi bir medet umulamayacağını dile getirmiştir. Ona göre kim dinin emrine aykırı düşme maksadı olmaksızın Allah'ın helal kılmadığı hallere karşı zayıf düşerse o kişi bu tutumundan ötürü hesaba çekilmeyecektir.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 2/7.

<sup>81</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 2/181.

### 3.1.3. Münâkehât İçerikli Âyetlere Yaklaşımı

Yaratılış gereği insan, temel ihtiyaçlarını giderme noktasında bir arada yaşamak zorundadır. Bu anlayış doğrultusunda toplumsal bir yapının gerekliliği kaçınılmazdır. Söz konusu yapı ise toplumda, aile olarak karşımıza çıkmaktadır. Şâriin önem attığı konuların başında gelen evlilik müessesesi<sup>82</sup> İslam hukukundaki karşılığıyla münâkehât; evlenme, boşanma, nafaka, hısımlık ve vesâyet gibi çok sayıda konuyu ihtiva etmektedir.<sup>83</sup>

Bu başlık altında İbn Acîbe'nin sadece boşanma ve kocası ölmüş kadınların bekleyeceği iddete dair yaptığı işârî yorumlara yer verilecektir.

#### 3.1.3.1. Boşanma

Münâkehât ve müfârakât şeklinde karşılığını bulan evlilik ve boşanma konularına dair Kur'ân'da çok sayıda âyetin yer aldığı bilinmektedir.<sup>84</sup> Ancak boşanma (talak) ile alakalı en net ifadelerin Bakara sûresinin 228, 229 ve 230. âyetlerinde zikredildiği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu âyetler ve mealleri şöyledir:

<sup>82</sup> er-Rûm 30/21. İlgili âyet: Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size türünüzden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet bahşetmesi O'nun varlığının delillerindendir. Doğrusu bunda iyi düşünenler için dersler vardır.

<sup>83</sup> Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-ʿEimme es-Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 4/192, 5/180; Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1425/2004), 3/30; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 32.

<sup>84</sup> el-Bakara 2/226-237, en-Nisâ 4/20-21, et-Talâk 65/2,4,6,7

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَنُعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler. Allah'a ve âhîret gününe iman ediyorsa, Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Eğer taraflar arayı düzeltmeyi istiyorlarsa kocaları, onları kendilerine geri çevirme hususunda başkalarından daha ziyade hak sahibidirler. Kadınların, mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur. Allah izzet ve hikmet sahibidir.”

الطَّلَاقُ مَرْتَابَتَيْنِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”<sup>85</sup>

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ إِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ طَلَّقَا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz. İkinci koca da onu boşarsa, birinci kocası ile bu kadının, Allah'ın kurallarına riayet

<sup>85</sup> el-Bakara 2/229



*edecekleri kanaatine varırlarsa, tekrar evlilik hayatına dönmelerinde bir sakınca yoktur. Bunlar Allah'ın kurullarıdır, bilmek isteyenler için onları açıklamaktadır.*<sup>86</sup>

İbn Acîbe, tefsirinde her üç âyeti aynı başlık altında yorumlamıştır. Yaptığı işârî yorumlar çerçevesinde boşama yetkisini elinde bulunduran kişiyi mürîd kelimesiyle ilişkilendiren İbn Acîbe; “mürîd dünyadan kalbini çekip, tekrar dünyaya meyletse, sonra tevbe edip Allah'a yönelse ve ikinci kez dünyaya meyletse bunun neticesinde ikinci kez tevbe ettikten sonra yine Allah'a yönelse ve bu tövbelerden sonra yine dünyaya meyletse artık o kişi genelde doğru yolu bulamaz” demiştir.<sup>87</sup>

Âyette boşamanın iki kez olduğunu ifade eden İbn Acîbe, bu noktadan sonra artık müridin iyilik yaparak (معروف) ahireti kazanması, ihtiyaç sahiplerine yardımcı olması veya Allah'ın kendisine ikramda bulunduğu şeyleri bırakması gerektiğini belirtmiştir. Müridin üçüncü defa kalbini dünyadan uzaklaştırdığı takdirde artık dünyaya meyletmesinin kendisine helal olmadığını ifade eden İbn Acîbe, bu noktadan sonra müridin ancak Allah'ın dilemesiyle dünyaya tekrar meyledebileceğini dile getirmiştir.<sup>88</sup>

Âyette boşanan bir kadının boşanmasının gerçekleşebilmesi için boşama lafızlarının üzerinden üç temizlik dönemi<sup>89</sup> geçmesi gerektiğinden bahsedilmektedir. İbn Acîbe buradaki Kur'ân'ın muhatabını işârî yorum bağlamında nefis kavramı ile

<sup>86</sup> el-Bakara 2/230

<sup>87</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/258.

<sup>88</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/259.

<sup>89</sup> Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 6/2; H. İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/468.

ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda nefis boşanır ve onda uzaklaşma meydana gelirse kendisinin şu üç temizlik aşamasını yerine getirmesi gerektiğinden bahsetmiştir. İlk temizlik aşaması günahlarda ısrarcı olmaktan ve Allah'a muhalefetten uzak durmaktır. İkinci temizlik aşaması ayıplardan ve gaflet hallerinden kaçınmaktır. Üçüncü temizlik aşaması ise adetlere bağlı kalmaktan ve maddî şeylerden kalben sakınmaktır. Nefis söz konusu temizlik aşamalarını gerçekleştirirse kendisiyle barış içinde yaşamak helal olur.<sup>90</sup>

### 3.1.3.2. Kocası Ölen Kadınların İddet Beklemesi

Evlilik akdi taraflara önemli haklar getirdiği gibi ölüm, boşanma ve fesih gibi durumlarda da birtakım haklar ve sorumluluklar doğurmaktadır. Bu sorumluluklardan birisi de kadının boşanma sonrasında bir süre beklemesidir. Kadının söz konusu durumlardan ötürü beklediği bu süre ise İslam Hukuk terminolojisinde iddet olarak karşılık bulmaktadır. Rahmin boş olup olmadığı bilinmesi gibi birçok sebepten<sup>91</sup> ötürü iddetin beklenilmesi farz kılınmıştır.<sup>92</sup> Konu ile ilgili âyet ve meali *وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ* / “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına (evlenmeksizin) dört ay on gün beklerler. Bekleme sürelerinin sonuna geldiklerinde kendileri hakkında, normal ölçülerde yapıp ettiklerinden size bir sorumluluk yoktur. Allah yaptığınızı her şeyden haberdardır.” şeklindedir.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/256.

<sup>91</sup> er-Râzî, *Tefsîru'r-Râzî - Mefâtîḥu'l-ğayb*, 6/435.

<sup>92</sup> Muhammed Ali es-Sâyis, *Tefsîru'l-âyeti'l-âḥkâm* (Mısır: Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 149.

<sup>93</sup> el-Bakara 2/234

İbn Acîbe, âyetin tefsirinde adeti olduğu üzere önce zahirî manalara değinmiştir. Bu bağlamda kocası ölen kadının karnında çocuk varsa çocuğun hareketlenmeye başladığı sürenin genellikle dört ay on gün olduğunu ifade etmiş, âyette zikredilen sürenin hamile olmayan kadınlar için geçerli olduğunu, hamile olduklarında ise iddetin doğum ile biteceğini belirtmiştir.<sup>94</sup>

Âyetin zahirî manalarına değindikten sonra işârî manalarına geniş bir yer ayıran İbn Acîbe, âyette zikredilen ölüm kavramını, nefisle birlikte ele almaya çalışmıştır. Bu bağlamda nefis, hevadan uzaklaşıp haz ve şehvetlerini bir kenara bıraktığında nefsin tekrar bunlara dönebilmesi için belirli bir sürenin geçmesi gerekir. Nefiste zühd yaşantısının izlerinin ortaya çıkması ve nefsin Allah'ı müşahede edebilmesi için lüzumsuz işlerden uzak durması gerekli görülmüştür. İbn Acîbe müridin bu vasfa ulaştığı takdirde israfa kaçmadan ve hevasına meyletmeden nefsinin meşrû isteklerine uymasında bir sakıncanın bulunmadığını belirtmiştir.<sup>95</sup>

Konuyla ilgili diğer bir âyet ise aynı sûrenin 235. âyetidir. Söz konusu âyet ve meâli

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَمْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرُضُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ / “Bu kadınlarla evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirmenizde veya içinizde saklamanızda bir sakınca yoktur. Allah bu kadarını onlara söyleyeceğinizi bilmektedir. Fakat meşrû söz söylemeniz dışında onlarla gizli sözleşme yapmayın. Bekleme emri süresine ulaşmadıkça evlenme akdi yapmaya kalkışmayın. Bilin ki Allah içinizde

<sup>94</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/263.

<sup>95</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/264.

olanları bilmektedir. O'ndan sakının ve bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, halîmdir.”<sup>96</sup> şeklindedir.

İbn Acîbe nasıl ki kocası ölmüş kadının, iddeti bittikten sonra başkasının kendisine üstü kapalı evlilik teklifi etmesinde bir beis yoksa aynı şekilde müridin de kalbini temizleyip, gönlünü Allah'tan başkasına kapattığı takdirde yeni hakikatlere ve ilimlere kapı aralamasında bir sakıncanın olmayacağını belirtmiştir. Âyette bu durumdaki kadına dair kişinin, duygularını içinde saklamasında da bir beisin olmadığı belirtilmiştir. İbn Acîbe bu durumu yine işârî bir bakış açısı ile yorumlamış ve müridin, öğrendiği birtakım ilimleri başkasından gizleyebileceğini dile getirmiştir.<sup>97</sup>

Âyette kadının iddeti bitinceye kadar bir kimsenin ona evlenme akdinde bulunamayacağı belirtilmiştir. İbn Acîbe bu durumu işârî açıdan hakikat ilimleriyle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda müridin vaktinden önce hakikat ilimlerine başlamaması gerektiğini belirtmiştir. Bunun vakti ise nefsin yok edildiği, birtakım maddî beklentilerden kalbin uzak tutulduğu, terbiyenin güzel olduğu ve manevî kirlerden gönlün arındırıldığı zamandır.<sup>98</sup>

Zahirî ve batınî manalar dikkatli bir şekilde incelendiğinde yapılan yorumların farklı paradigmalarda yer alsalar da anlam zenginliği oluşturma noktasında birbirlerine payanda oldukları söylenebilir. Netice itibarıyla önemli olan zâhir ve bâtın mana hiyerarşisinde zahirî mananın batınî manaya öncelenmesidir. Bu çerçevede İbn Acîbe'nin yaptığı yorumlarda bu hiyerarşiye dikkat ettiği rahatlıkla söylenebilir.

<sup>96</sup> el-Bakara 2/235

<sup>97</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/264.

<sup>98</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/264.

### 3.1.4. Ukûbât İçerikli Âyetlere Yaklaşımı

Toplum menfaatinin sağlanması ve kaosun oluşmaması için gerekli olan kurallar silsilesine hukuk adı verilmektedir. Hukukun ise temel sac ayaklarından birisini ceza hukuku oluşturmaktadır. İslam hukukunda ukûbât şeklinde karşılık bulan ceza hukukunun; sirket, kazf, şüreb, hirâbe, ridde, zinâ ve bağy gibi çeşitleri bulunmaktadır.<sup>99</sup> Bu kısımda İbn Acîbe'nin işârî yorumları bağlamında sadece yol kesme ve adam öldürmenin cezası ele alınacaktır.

#### 3.1.4.1. Yol Kesme Cezası

Yol kesicilik, diğer bir ifadeyle hirâbe; İslam yurdunda Müslümanların veya zimmî statüsündeki kimselerin mallarını ellerinden zorla veya açıkça almak, insanların hayatlarını hedef almak ve halkı alenen korkuya düşürmek için birtakım insanların veya nüfuz sahibi kimselerin yollarının kesilmesidir.<sup>100</sup>

Klasik fıkıh literatüründe hirâbe ile ilişkilendirilen âyet ve meâli şöyledir: *إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ هُمْ جَزَائُ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْأَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ - إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَبُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*

*“Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya*

<sup>99</sup> ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes‘ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-şanâ’i’ fi tertîbi’ş-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1406/1986), 7/56.

<sup>100</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilâhâtı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980), 3/288.

*asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir...’’<sup>101</sup>*

İbn Acîbe, ilgili âyetin iniş sebebine ilişkin birkaç görüşe yer vermiştir. Bu bağlamda İbn Abbas’tan rivayetle Hz. Peygamber’in anlaşma yaptığı bir Yahudi topluluğunun anlaşmaya sadık kalmayarak yol kesmesi ve yeryüzünde bozgunculuk yapmaya başlaması bu âyetin iniş sebebi olarak zikredilmiştir. Diğer bir rivayet ise Ukl ve Ureyne halkı hakkındadır. Bu halklar Medine’ye geldikten sonra Müslüman olduklarını ifade etmişler ve çok geçmeden Hz. Peygamber’in çobanını öldürmüşler ve develerini gasp etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, peşlerinden adam göndermiş, onlar da adamın el ve ayaklarını kesmiş, gözlerini kızgın bir demirle oymuştu. İbn Acîbe, bu hükmün sonradan bütün eşkıyalık yapanlara uygulandığını belirtmiştir.<sup>102</sup>

İbn Acîbe, âyetin işârî manası çerçevesinde ihsan ve musibet kavramları arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Kendisine yaptığı iyiliklerden ötürü Allah’a şükran ile dönen kimse ile bela ve musibet zincirleri içinde zorla götürülen kimse arasında büyük bir fark olduğunu ifade eden İbn Acîbe, bu durumda olan kimselerin mecazî anlamda Allah’a; ancak yakalanarak, öldürülerek, asılarak veya ellerinin-ayaklarının çaprazlama kesilerek dönebileceğini belirtmiş, kendi tercihleriyle Allah’a yönelirlerse tövbelerinin kabul olacağını dile getirmiştir.<sup>103</sup>

İşârî anlamda yaptığı yorumlarda genelde âyetteki dizilimi göz önünde bulunduran İbn Acîbe, burada da aynı metodu takip etmiş ve

<sup>101</sup> el-Mâide 5/33,34

<sup>102</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 2/35.

<sup>103</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fi tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 2/36.

âyetin zahirindeki “öldürülmeleri, asılmaları veya el-ayaklarının çaprazlama kesilmesi” şeklinde bir dizilimi işârî yorumunda da benimsemiştir.

### 3.1.4.2. Adam Öldürme Cezası

İnsanların birbirlerine karşı işledikleri en ağır suçlardan biri olarak kabul edilen adam öldürme fiili, geçmişî insanlık tarihinin başlarına kadar uzanan ve toplumun bir arada sağlıklı bir şekilde yaşayabilmesi için maddî ve manevî yaptırımları olan bir suçtur. Bakara sûresinin 30. âyetinde insanın bu yönünün arka planına işaret edilmiştir. Allah, meleklerle hitaben “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*” dediğinde melekler de “*...orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın*” diye mukabelede bulunmuştu.<sup>104</sup> Sonra ilk insan Hz. Âdem’in iki oğlu arasında bir anlaşmazlık meydana gelmiş ve yeryüzünde ilk kan dökülmüştü.<sup>105</sup>

Adam öldürme fiili Kur’ân’da bir insanlık suçu olarak nitelenmiş ve bu çerçevede, bir insanın öldürülmesinin bütün insanlığın öldürülmesi gibi olabileceği ifade edilmiştir.<sup>106</sup>

Kasten adam öldürme fiilinin cezasına ilişkin Kur’ân’da birçok âyet yer almaktadır. Ancak burada Nisâ sûresinin 93. âyeti esas alınacaktır. Söz konusu âyet ve meâli ise şöyledir: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا فَجَزَاؤُهُ / “Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”<sup>107</sup>

<sup>104</sup> el-Bakara 2/30

<sup>105</sup> el-Mâide 5/27-31

<sup>106</sup> el-Mâide 5/32

<sup>107</sup> en-Nisâ 4/93

İbn Acîbe, âyetin tefsiri için bölümde pasajda âyetin zahirî yönünü detaylı bir şekilde ele almıştır. Âyetin tefsirinde “adam öldürmeyi helal görerek” (مستحلا) ifadesine yer veren İbn Acîbe, bu açıklamasıyla, Mutezilenin “Büyük günah işleyen müminler ebediyen cehennemde kalacaktır” sözüne karşı çıktığını dile getirmiştir. Çünkü ehl-i sünnete göre cehennemde sadece kâfirler bulunacaktır.<sup>108</sup>

Âyetin nüzûl sebebine de yer veren İbn Acîbe, bu âyetin Makîs b. Dubâbe el-Kinânî hakkında indiğini belirtmiştir. Makîs Müslüman olduğu dönemde, kardeşini Neccaroğulları'nın meskûn bulunduğu bir yerde ölü olarak bulmuş, durumu Hz. Peygamber'e arz edince, Hz. Peygamber bir hakem aracılığıyla “Eğer katili biliyorsanız Makîs'e verin de kısas uygulasin, bilmiyorsanız şayet o zaman Makîs'e diyet ödeyin.” sözünü iletmiş, onlar da yüz deveyi diyet olarak Makîs'e vermişlerdi. Makîs, deve ve beraberindeki elçi ile dönerken, Şeytan kendisine “Ne yapıyorsun sen! Kardeşinin diyetini kabul etmen senin için bir kınama olur. Bunun yerine yanındakini öldür hem öcünü almış hem de diyet yanına kalmış olur.” şeklinde bir vesvese vermişti. Bunun üzerine Makîs yanındaki mümin elçiyi öldürmüş ve develeri de alarak Mekke'ye döndüğünde dinden döndüğünü açıklamıştır.<sup>109</sup>

İbn Acîbe âyetin işârî yorumu bağlamında; imanın kalpte bulunduğunu, kalbin de gerçek anlamda imanla yoğrulması gerektiğinden bahsetmiştir. Bu meyanda o; bir kimsenin, sahip olduğu kalbi, arzu ve isteklerinin peşinde koşarak ve gaflete dalarak öldürmesi durumunda, cezasının kâinattaki bir hapisanede tecrit

<sup>108</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/545.

<sup>109</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥru'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, 1/545.



ateşi içerisinde tutulması ve Allah'ı müşâhede etmekten uzaklaştırılması olduğunu dile getirmiştir.<sup>110</sup>

## Sonuç

Tefsir literatürü incelendiğinde Kur'ân'ın anlaşılması noktasında birbirinden farklı yorumlamaların yapıldığı görülmektedir. Söz konusu yorumlar Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde genellikle rivayet eksenli olmaya başlamıştır. Sonraki dönemlerde ise dirayetin ağırlık kazandığı tefsirler kaleme alınmıştır. Bu dönemde mutasavvıflar da tasavvufî anlayışları doğrultusunda Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışmışlardır. Bu çalışmalara tefsir literatüründe işârî, sufî, tasavvufî gibi isimlendirilmeler yapılmıştır. Tüsterî'nin *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-azîm*'i, Sülemî'nin *Hakâ'iku't-tefsîr*'i ve Kuşeyrî'nin *Leğâ'ifü'l-işârât*'i gibi eserler işârî tefsir alanında ön plana çıkan eserlerdendir.

İşârî tefsir alanında ön plana çıkan eserlerden birisi de İbn Acîbe'nin kaleme *el-Baħrû'l-medîd fî tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd* isimli eseridir. İbn Acîbe, tefsirinde Kur'ân'ın tamamını tefsir etmeye çalışmıştır. Tefsirinde ilk olarak âyetin zahirî anlamlarını detaylı bir şekilde ele almıştır. Âyetlerin zahirî anlamları noktasında itikadî ve fikhî mezhep imamlarının görüşlerine sıklıkla başvurmuştur. Mezhep imamlarının görüşlerine yer verirken herhangi bir taassup göstermemiştir.

İbn Acîbe, âyetlerin zahirî anlamlarına yer verdikten sonra “el-işâre” kaydıyla âyetlerin tasavvufî yorumlarına yer vermiştir. Kendinden önceki sufî müfessirlerden etkilendiği gibi özgün denilebilecek nitelikte yorumlarda da bulunmuştur. Tefsirinde hadis

<sup>110</sup> İbn Acîbe, *el-Baħrû'l-medîd fî tefsîri'l-Çur'âni'l-mecîd*, 1/546.

rivayetlerine yer vermesi, bazı kelimelerin etimolojik tahlillerini yapması ve naklettiği görüşler arasında tercihlerde bulunması gibi durumlardan ötürü rivayet, dirayet ve tasavvufî tefsir türlerinin özelliklerini barındıran bir eser olduğu söylenebilir.

İşârî yorumlar ve âyetlerin zahirî manaları arasında farklılıkların olması gayet tabiidir. İbn Acîbe'nin yorumlarının da bu minvalde değerlendirilmesi gerekir. Zira onun âyete farklı ve özgün bir yorum getirmesi âyetin anlam dünyasını genişletmesi açısından önem arz etmektedir. Buna ek olarak genel anlamda bakıldığında âyetleri işârî açıdan ele alan müellifler, tasavvufî yorumlarını zahirî yorumlarından önce görmemişlerdir. İbn Acîbe de kendinden önceki müelliflerin bu usulünü takip etmiştir. Bununla birlikte görüşlerini “En doğrusunu Allah bilir.” şeklinde neticelendirmesi, yaptığı yorumların meşruiyetini arttırıcı mahiyettedir.

İbn Acîbe, tasavvuf ve fıkıh alanlarındaki yetkinliği sebebiyle Kur'ân'ın ahkâma dair âyetlerini detaylı bir şekilde yorumlamış, kendinden önceki literatürü incelemiş ve değerlendirmeye tabi tutmuştur. Buna ek olarak önceki işârî tefsirlerde olmayan bazı özgün yorumlara da yer vermiştir. Yaptığı zahirî yorumlarla fıkıh ilmine destek olurken, batınî yorumlarla âyetin anlam dünyasını genişletmiştir. Bununla birlikte yaptığı işârî yorumlarda genel olarak âyetteki dizilimi dikkate almıştır. Bu açıdan bakıldığında âyetin insicamına uygun olarak anlaşılır ve tutarlı yorumlar yaptığı gözlemlenmiştir.

**Kaynakça / References / المصادر**

- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Altunkaya, Mustafa. "Sûf Hareketinin İşârî Tefsiri = Sûf Movement's Ishari Tafsir". *Hikmet Yurdu* 12/23 (2019), 129-149.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Hz. Peygamber ve Sahâbe Döneminde Tefsir". *İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu*, 17-26.
- Ansay, Sabri Şakir. *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1953.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi., 1974.
- Atmaca, Gökhan. "Kurtubî Tefsirinde Tasavvuf". *Tarih Okulu Dergisi* 17 (2014), 293-319.
- Ay, Mahmut. *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Aybakan, Bilal. "Muâmelât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbulî el-Hanefî el-Hanbelî. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Candan, Abdulcelil. *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri - Tefsire Sokulan Bid'at, Hurafe ve Tahrifat*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî el-. *Medâricü's-sâlikîn fî menâzili's-sâirîn*. thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî. Beyrût: Dâr-u İbn-i Hazm, 2. Basım, 2019.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Tarifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Dâye, Ebû Bekr Necmüddîn Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî ed-. *et-Tevlâtü'n-necmiyye fit-tefsiri'l-işârî es-sûfî*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyâdî. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2016.

- Demirkol, Nihat. *Kur'an'a Göre Vahdet Olgusu*. Sonçağ Akademi Yayınları, 2022.
- Eroğan, Mehmet. *Fıkıh İlmine Giriş*. ed. Necdet Subaşı vd. İstanbul: Dem Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Eroğlu, Ali. "Geleneksel Tefsir Açısından Bir Müfessir Olarak Hz. Peygamberin Kur'an Tefsirindeki Rolü". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55-60.
- Gördük, Yunus Emre. "İşârî Tefsirde 'Yorum-Algı' Problemi ve Pratik Sonuçları Üzerine". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu*, 335-350.
- Güç, Ahmet vd. *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Günay, Mehmet vd. *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsir*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996.
- Hassan, Ahmed. *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- İbn Acıbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medid fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbn Acıbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Fehrese*. thk. Abdulhamid Salih Hamdan. Kâhire: Dâru'l-Gadi'l-Arabî, 1990.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Çurţubî. *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ĥadîş, 1425/2004.
- Kahraman, Ferruh. "Hz. Peygamber (S. A. S)'in Tefsirinin Kur'an İlimlerindeki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (2013), 7-21.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kara, Mustafa. "İbn Acıbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karaman, Hayreddin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 17. Basım, 2014.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1985.
- Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebübekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Ĥanefî el-. *Bedâ'î'u's-şanâ'ic fi tertîbi's-şerâ'ic*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

- Koca, Ferhat. “İbadet (İslâm’da İbadet)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Ebü’l-Kâsım Zeynülişlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *Letâifu’l-İşârât*. Kahire: el-Heyetu’l-Mısıriyetu’l-Amme, 2000.
- Mâverîdî, Ebu’l-Hasan el-. *en-Nuket ve’l-Uyûn = Tefsîru’l-Mâverîdî thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrâhîm*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, 2010.
- Özpinar, Ömer. “Beyt-i Makdis’in Kible Olması ve Süresiyle İlgili Rivâyetlerin İncelenmesi”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 19/38 (2021), 191-216.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı Yorum”. *İslâmiyât* 2/3 (1999).
- Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîru’r-Râzî - Mefâtîhu’l-ğayb*. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-’Arabî, 3. Basım, 1999.
- Ruveytî, Hâlid b. Mûsâid b. Muhammed er-. *et-Temezhüb*. Riyad: Dâru’t-Tadmuriyye, 2013.
- Sâyis, Muhammed Ali es-. *Tefsîru’l-âyâti’l-âhkâm*. Mısır: Mektebetü’l-Asriyye, 2002.
- Selvi, Dilaver. *Kur’ân ve Tasavvuf - Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*. İstanbul: Şule Yayınları, 1997.
- Serahsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-’Eimme es-. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993.
- Subkî, Mahmud Hattâb es-. *ed-Dînu’l-hâlis ev irşâdu’l-halk ilâ dîni’l-hak*. thk. Emin Mahmud Hattâb. Kahire: el-Mektebetü’l-Mahmûdiyyetü’s-Sübkiyye, 1977.
- Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fî ’ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Heyetu’l-Mısıriyetu’l-Âmme, 1974.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dâru’t-Terbiyyetü ve’t-Türâs, 2000.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü’l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-. *Mecma’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*. Beyrût: Dâru’l-Murtazâ, 2006.
- Tosun, Necdet. “Sır (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara, 2. Basım, 1993.
- Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Üzüm, İlyas. “Mezhep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yıldırım, İlyas. “Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü’l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemleri”. *Tasavvur / Tekirdağ*

- İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019).  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/issue/51337/593616>
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'ân'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü'l-Wahbah, 1977.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-. *el-Baħru'l-muħîṭ fi usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-. *A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 2002.

## Emine GENÇ

Yüksek Lisans Öğrencisi  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology  
Samsun, Türkiye  
gnc.emine@hotmail.com  
ORCID: 0000-0003-3304-2904  
ROR ID: <https://ror.org/028k5qw24>

# İnsanın Anlam Arayışında Kurgunun ve Mitlerin Rolü

The Role of Myths and Fiction in  
Man's Search for Meaning

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ekim 2022 / 29 October 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Kasım 2022/20 November 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf | Citation

Genç, Emine. "İnsanın Anlam Arayışında Kurgunun ve Mitlerin Rolü". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 247-266.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## Öz

İnsan daima soru sorma, anlamlandırma çabası ve inanma ihtiyacı içindedir. Bu çaba ilkçağlardan beri süregelmektedir. Soru sorma ve anlamlandırma sürecinde başat aracı ise dildir. Çeşitli kurgu ve anlatılar dil kullanılarak oluşturulmakta ve anlamlı hale getirilmektedir. Oluşturulan kurgu türlerinden biri de mitlerdir. Mitler, insanlığın soru ve cevapları hakkında bizlere ipucu vermektedir. Bu üretim sürecine paralel olarak dinî yorumlar da insanlara anlam ve cevaplar sunmaktadır. Dinî yorumların ve mitlerin kesiştiği ve karşılıklı etkileşim halinde olduğu açıktır. Bazı teoriler modern dönemlerde bilimin ilerlemesiyle sorulara kurgulardan ziyade bilim ile cevap bulunacağını iddia etmektedir. Çalışma boyunca dinî boyutu ön planda tutulmak üzere insanın anlatıcı kimliği ile gelişen anlatı geleneği ve kurgunun gerçeği yansıtmaya imkânı tartışılmaktadır. Bu bağlamda kurgu ürünü olan mitler ve mitlerin modern dönemdeki dönüşümü ve durumu incelenmekte; mitlerin değişen modern dünyada insanın anlam arayışıyla birlikte varlığını devam ettirdiğine dikkat çekilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Antropoloji, Dil, Homo Narrans, Anlam Arayışı, Mit, Kurgu.

## The Role of Myths and Fiction in Man's Search for Meaning

### Abstract

People always need to ask questions, try to make sense of it, and believe. This effort has been going on since ancient times. The dominant tool is language in asking questions and making sense of it. Various fiction and narratives are created using language and made meaningful. One of the fictional genres created is myths. Myths give us clues about humanity's questions and answers. In parallel with this production process, religious interpretations also offer meaning and responses to people. It is clear that religious interpretations and myths intersect and interact. Some theories claim that with the advancement of science in modern times, questions will be answered with science rather than fiction. Throughout the study, the narrative tradition developing with the narrator's identity as a human being and the possibility of the fiction to reflect the truth is discussed, keeping the religious dimension in the foreground. In this context, myths that are fictional products and the transformation and status of myths in the modern period are examined; It is



pointed out that myths continue to exist in the changing modern world along with the search for meaning.

**Keywords:** Sociology of Religion, Anthropology, Language, Homo Narrans, Search for Meaning, Myth, Fiction.

## Giriş

Arapça n-ş-e (نشأ) kökünden gelen inşa sözcüğü; yaratma, kurma, yapılandırma, kompoze etme<sup>1</sup> anlamlarına gelmektedir. Biçimlendirme, oluşturma, ortaya çıkarma ihtiyacından gelen bu inşa süreci tarih boyunca var olagelmiştir. Kişinin kendini inşa ederken kullandığı en önemli araç ise dildir. Öyle ki evrimsel açıdan homo sapiens'i diğer homolardan ayıran ve üstün kılan özellik dili kullanma becerisidir. Oysa diğer canlı türlerinin arasında da farklı iletişim becerileri bulunmaktadır. Öyleyse homo sapiens'in dilini farklı kılan özellik nedir?

Bu soruya Y. Noah Harari *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens* adlı eserinde şöyle cevap vermektedir:

*“Efsaneler, mitler, tanrılar ve dinler ilk kez Bilişsel Devrim sayesinde ortaya çıktı. Daha önce pek çok hayvan ve insan türü “Dikkat et! Bir aslan!” diye uyarı gönderebiliyordu, ama Bilişsel Devrim sayesinde, Homosapiens “aslan kabilemizin koruyucu ruhudur” deme becerisini kazandı. Kurgular hakkında konuşabilme becerisi, Sapiens dilinin en özgün yanıdır.”<sup>2</sup>*

Bu noktada “kurgular hakkında konuşabilme becerisi” ifadesine dikkat çekmek istiyoruz. Kurguyu a ve b hakkında bir ilişki kurarak c'yi ortaya çıkarma süreci olarak ele alabiliriz. Bu durumda “c” insanın inşa ürünü olarak ifade edilebilir. Denilebilir ki insan, kendini inşa

<sup>1</sup> Nişanyan Sözlük, “İnşa” (Erişim 7 Haziran 2022).

<sup>2</sup> Y. Noah Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*, çev. Ertuğrul Genç, (İstanbul: Kolektif Kitap), 2015, 36.

etmek için bir kurgulamaya ihtiyaç duymaktadır. Oluşturduğu kurgu ise kendi gerçekliğidir. İnsan oluşturduğu bu kurguları “mit, hikaye, masal” şeklinde isimlendirmiştir. Bu isimlendirmeden görüleceği gibi kurgu, mit kavramını içerisine almaktadır. Her kurgu, mit olmamasına rağmen; her mit, kurgudur. Fakat zaman içerisinde iki kavram arasındaki ilişki çift yönlü olmaya başlamış, oluşturulan kurgular var olan mitlerden beslenmeye başlamıştır. Bu döngüsel ilişki, zamanın lineer ilerleyişine karşın insanlığın benzer sorular etrafında dolaşması veya insan zihninin şekillenmesinde anlatıların - ki bu anlatıların içerisinde mitler de yer alır- etkili olmasından kaynaklanmaktadır.

Tam bu noktada karşımıza bir homo türü olarak *homo narrans* çıkmaktadır. Homo narrans isimlendirmesi “hikaye anlatan insan”ı ifade etmek için kullanılan *homo* terimidir.<sup>3</sup> Hikaye anlatımı, geçmişten bugüne değin varlığını sürdüren bir eylemdir. Halk hikayeleri, masallar, destanlar, romanlar gibi diğer kurmaca eserler üzerinden bir anlatı ve işaret etme ihtiyacında olan insan, *narrans* kimliğini daima devam ettirmektedir.

Bu noktada sorulması gereken birkaç soru ortaya çıkmaktadır. Kurgu inşasında dil, tek başına yeterli midir? Kurgusal metinler yalnızca bir metin/anlatı mıdır? Modern dünyada kurgu ve dil kendini nasıl göstermektedir? İnsanın anlam arayışında mit ve kurgunun önemli bir yeri olduğunu ve bu nedenle modern dönemde formları değişse de bunların dini kültürel yaşam alanlarında varlıklarını devam ettirdiklerini söyleyebiliriz. Yazımız boyunca bu iddia ve sorulardan hareketle *homo narrans*’ın anlatıcı kimliği ile gelişen anlatı geleneğini ve kurgunun gerçeği yansıtma imkanını dinî boyutuyla ilişkili olarak tartışmaya çalışacağız.

<sup>3</sup> Wikipedia, “Aranan: Homo Narrans” (Erişim 8 Temmuz 2022).

## 1. Dilin Gelişimi ve Önemi

Kurgusal metinleri tartışmadan önce kurguyu oluşturan ana aracı yani dili ele almak gerekir. Ergin'e göre dil, "...insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine özgü kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimaî bir kurumdur."<sup>4</sup> Dilin içtimai bir kurum olarak ele alınması; aynı zamanda dilin kurumsallaşmadaki rolüne de vurgu yapmaktadır. Dil sayesinde örülen ağlar, bireyler arası ilişkileri sağlamlaştırmakta; aynı zamanda ortak bir bilinç ve iletişim sahası oluşturmaktadır.

Dilin seslerden örülmüş özelliğinin yanı sıra bedensel dil veya nesnelere yüklenen anlamların oluşturduğu iletişimin varlığı da dikkate alınmalıdır. Farklı boyutları sayesinde dil, kendi etki alanını geliştirirken aynı zamanda da dilin "sesle örülmüş" yönü etki kaybına uğrayabilmektedir.

Eco'nun "hermenötik anlam" olarak kavramsallaştırdığı yorum ölçütünde her şey dile dönüşürken dil ise anlatım gücünü kaybetmektedir.<sup>5</sup> "Anlatımda kullanılan gereçler, dilsel ya da görüntüsel her ne olursa olsun ortaya çıkan anlam, anlatım ve içeriğin kültürel uzlaşımından doğmaktadır."<sup>6</sup> Örneğin kapının önünde duran bir ayakkabı veya gelinin beline bağlanan kırmızı kurdelenin bir iletişim biçimi olduğu açıktır. Tüm bunlar herhangi bir sözel

<sup>4</sup> Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, (İstanbul: Bayrak Basım, 2009), 3.

<sup>5</sup> Ebru Güzel - Arzu Karakurt, "Dil Yozlaşması ve Söyleyiş Bozukluğu: "Televizyon Reklamlarının Göstergibilimsel Açından Çözümlemesi", *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (2016), 3.

<sup>6</sup> Umberto Eco, "Bir Göstergibilim Kuramının Sınırları ve Ereklere", çev. Gül Işık, *Yazko Çeviri* 2/9 (Kasım-Aralık 1982), 43.

açıklamaya ihtiyaç kalmaksızın mesajını alıcıya iletmekte ve kültürün parçası olmaktadır.

Böylelikle dilin, kültürle karşılıklı bir etkileşim içerisinde olan bir yapı olduğunu ifade edebiliriz. Öyle ki dil, kültür oluşumundan etkilenirken dil aktarımı da kültür aktarımıyla paralel olarak başarılı olmaktadır. “Yeni bir dil öğrenimi için, var olan dil öğrenme potansiyeli, kültürel yapıyla<sup>7</sup> (gramer, sözcük, anlam, konuşma ve yazma olarak) biçimlenen dil varlığına entegre olmak durumundadır.”<sup>8</sup> Dil, yaşamın ve kültürün dönüşümlerine uyum sağlarken aynı zamanda bu yaşam pratiğini insanlar, toplumlar, nesiller ve devirler arasında taşıyan bir araçtır.<sup>9</sup> Taşınan kültürü ise mitler aracılığıyla görebiliriz. İnsanlık önemli gördüğü ve belki cevabını bulamadığı her konuyu bir anlatı haline dönüştürmüştür. Bu sayede hem sorulara cevap bulmayı hem de gelecek kuşaklara cevapları aktarmayı amaçlamıştır. Bu aktarım süresince bilimsel ve kültürel değişimlerin olması kaçınılmaz bir gerçekliktir.

Başta sormuş olduğumuz soruya dönecek olursak kurgu inşasında dilin sözel, sembolik ve ileti yönü başat bir rol oynamaktadır. Ancak kültür ve anlamlandırma arayışı da kurgu oluşturmayı, örneğin mitlerin oluşumunu gerekli kılmaktadır.

---

<sup>7</sup> Bu konuda Pidgin-Creole teorisine bakılabilir. Kısaca ifade edilecek olursa a dilinin baskın bir b dili ile karşılaşması sonucunda, baskın dilin grameri ve isimleri daha fazla olmasına rağmen iki temel dilden farklı bir c dili ortaya çıkmaktadır. Yeni çıkan bu dil Pidgin dilidir. Pidgin dili sonraki nesle aktarırsa Creole dili haline gelmiş olur. Burada baskın dilin etkinliğini belirleyen faktörlerden biri o dile ait kültürün ne ölçüde aktarıldığıdır. Bkz: Ethem Yıldız, *Din ve Bilişsel Sosyoloji Bağlamında Postmodern Kimlik Sorunsalı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 152.

<sup>8</sup> Yıldız, *Din ve Bilişsel Sosyoloji Bağlamında Postmodern Kimlik Sorunsalı*, 152.

<sup>9</sup> Yıldız, *Din ve Bilişsel Sosyoloji Bağlamında Postmodern Kimlik Sorunsalı*, 157.

Dolayısıyla dil, kültür, kurgu döngüsel olarak etkileşim halindedir. Öyleyse, değişim süreci içerisinde insanlığın anlatı ve mitlere bakışının dil, kültür ve kurgu etkileşiminde şekillendiğini söyleyebiliriz.

## 2. Kendini Arama Sürecinde Destan ve Mitler

İnsan bildiği ve kavradığı anda soru sormaya başlamaktadır. Homo sapiens de bazı sorulara cevap arayarak varlığını sürdürmüştür. Dil ise soruların oluşmasına aracılık etmektedir. Öyleyse diyebiliriz ki dil, varlığın kanıtıdır. Öyleyse insan neyi bilmektedir? Homo Sapiens'i diğer canlılardan ayıran “bilme durumu” nedir?

Bilme durumunun ortaya çıkardığı ürünlerin mit olarak isimlendirildiğini ifade etmiştik. Neotendral gömütleri, mitlerin ortaya çıkış nedeni hakkında bize bazı ipuçları vermektedir: Ölüm korkusu, dinsel ritüeller, ölüm sonrası yaşam ve öğretici anlatılar.<sup>10</sup> Homo sapiens'i *sapiens* yani bildiğini bilen haline getiren şey eskatolojik bilinçtir. Öyle ki Gilgamiş Destanı -ki bilinen en eski yazılı anlatıdır- gibi Doğu anlatılarına veya Homeros ve İlyada gibi Batı kökenli anlatılara baktığımızda genelde ortak bir temanın işlendiği görülmektedir: Ölüm. Nitekim insanın ölüme bakışı diğer canlılardan farklıdır.<sup>11</sup> Ölüm bilgisine sahip olan insan, hayatı anlamlandırmak için bir dizi yola başvurmuş ve bunu aktarma gayreti içinde olmuştur. Hayatı anlamlandırma süreci ise “ben kimim?” sorusuyla başlamaktadır. Bu sorunun sorulması ve cevaplanması ise dil ile mümkündür. Dil sayesinde oluşturulan kurguların bu sorulara bir cevap arayışı olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, (İstanbul: Merkez Kitapçılık, 2005), 8-9.

<sup>11</sup> Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 7.

Kimi antropolog ve sosyologlara göre dinlerin temelinde de insanlar tarafından oluşturulan bu kurgular bulunmaktadır. Burnett Tylor, din oluşumunu bireylerin, günlük hayatta açıklayamadıkları üzerine yaptıkları kurgu olarak ele almaktadır. Ayrıca Tylor dini, animizm inancından başlayarak dönüşen evreler sistemi olarak tanımlamaktadır. Tylor'a göre din eğer, insanların anlamakta ve açıklamakta zorlandıkları durumları aydınlatma çabaları sonucu ortaya çıkmış bir gerçeklik ise, bilim daha iyi açıklamalar sundukça din çöküşe geçecektir.<sup>12</sup> Benzer şekilde Frazer da dini aşamalandırmakta ve büyü, din ve bilim olarak üç basamağa ayırmaktadır. Ayrıca Frazer'a göre din, ilişkileri ve olayları anlamlandırmak için oluşturulmuştur.<sup>13</sup> Freud ve Durkheim ise dini totemler üzerine inşa etmişlerdir. Freud, dini süper egonun yanılması olarak ele almaktadır. Freud'a göre aslında bütün evrensel büyük anlatılar birer yanılısamadır.<sup>14</sup> Durkheim ise dinin ilkel toplumlardaki işlevinin ritüeller ve kolektif yansımalarla topluluk üyeleri arasındaki dayanışmayı geliştirmek ve sosyal bütünleşmeyi sağlamak olduğunu göstermeye çalışmıştır. "Durkheim için din, toplumun kendisiyle ilgili bilinçlenmesi sonucu oluşan semboller sistemidir. Ona göre dinsel olgular, idealler, semboller ve kutsallık, güç ve temsiliyet ile tanımlanmaktadır. Yaratıcı güç düşüncesi ise bir toplumun inanç ve temsiliyetinin kolektif nesnesidir."<sup>15</sup>

Antropolog Bronislaw Malinowski ise dinî tecrübeler ile toplumsal acı ve gerilimler üzerinde durmaktadır. Malinowski'ye göre

---

<sup>12</sup> Mehmet Cem Şahin, "Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20 / 2 (Ağustos 2016), 459.

<sup>13</sup> Şahin, "Antropoloji ve Din", 459.

<sup>14</sup> Şahin, "Antropoloji ve Din", 461.

<sup>15</sup> Şahin, "Antropoloji ve Din", 462.

din ve büyü, sadece nesnelere yüklenen anlamları açıklamak ve insanların amaçlarını gerçekleştirmelerine yardımcı olmakla kalmaz. Bir başka deyişle, dinin açıklayıcı (bilişsel) işlevlerinin yanı sıra duygusal işlevleri de bulunmaktadır.<sup>16</sup> Örnek vermek gerekirse din, kaygı giderici ve kuşkulara cevap olarak kullanılır ve ölüm korkusu veya ümitsizlik anında insanların dayanak noktası olur.

Malinowski, Melanezyalılar üzerinde gerçekleştirdiği ve uzun yıllar süren katılımlı etnografik gözlemlerde, ilkel toplumlarda kutsal sayılan, ayinlerde, sosyal düzende yerleşmiş ve kültürün temel ve aktif parçalarını oluşturan özel bir öykü türü bulunduğunu tespit etmiştir.<sup>17</sup> Mitoslar, söylenceler ve halk masalları, kültürel inanç ve değerleri ifadelendirerek toplumun öğretilmesini istediği normları dile getirmektedirler.<sup>18</sup>

Mitler ve kutsallık arasındaki ilişki ise tartışmalıdır. Tartışmayı irdelemek içinse öncelikle kutsalın ne olduğuna bakmak gerekmektedir. Rudolf Otto kutsalı dehşet verici olarak tanımlamakta ve kutsalın saygı ile karışık bir korku ve tarif edilemez bir hayranlık duygusu oluşturduğundan bahsetmektedir.<sup>19</sup> Burada Otto'nun kutsal tanımını *öteki* ile ilişkilendirdiğini görüyoruz. O sanki kutsal olanın tanrı gibi aşkın ve yüce olması gerektiğini söylemektedir. Oysa Vergote'e göre kutsal, aşkın bir boyutta değil aksine dünyanın içerisinde, içkin bir boyuttadır. Durkheim ise kutsalı dinin özü olarak tanımlar. Ona göre kutsal, toplum tarafından ortak hedefin bireylerle yaşatılması amacıyla meydana getirilmiş kolektif bir bilincin

<sup>16</sup> Şahin, "Antropoloji ve Din", 463.

<sup>17</sup> Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2000), 106-107.

<sup>18</sup> Şahin, "Antropoloji ve Din", 464.

<sup>19</sup> Münir Yıldırım, "Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı", *Dini Araştırmalar* 10/28 (Haziran 2007), 5.

ürünüdür.<sup>20</sup> Durkheim kutsal birleştirici güç olarak ele almakta böylece ortak bir tarihe vurgu yapmaktadır.

Kutsal tanımlamasında başvurulması gereken kaynaklardan biri de Mircea Eliade'dır. Eliade için kutsal, evrensel boyutu olan bir fenomendir.<sup>21</sup> Eliade'ın görüşleri kutsalın insan zihnindeki konumuna cevap olabilir niteliktedir. O kutsalı insan bilincindeki bir aşama olarak görmez; bilakis insan bilincinin yapısı içerisinde bir unsuru teşkil ettiğini savunur.<sup>22</sup> Ayrıca Eliade'e göre mitler ve ayinler kutsalın sembolleridir. Kutsalın anlaşılmasında ise bu sembollerin büyük bir önemi vardır. Tüm bu sembolleştirme sürecine ise "inşaa" denilebilir. İnşaa edebilmek için öncelikle imha etmeli hatta tahrip edilmelidir. Bu tahrip sonucunda ortaya çıkan inşaa sürecinde elbette bir kurgu oluşacaktır. Kurgulanan nesnenin ise kutsal olamayacağı beklenmektedir. Oysa Eliade'e göre mitin yaşayan bir olgu olarak kabul edildiği toplumlardaki bir insan "şifreli ve "gizemli" olmasına karşın "açık" bir dünyada yaşar. Ona göre dünya konuşur, bu dili anlamak için de mitleri bilmek ve sembolleri çözmek gerekmektedir.<sup>23</sup> Semboller her şeyden önce evreni "açık" kılmaktadır. Evren bu sayede "saydam" hale gelmekte ve aşkınlığı "gösterilebilir" olmaktadır. Tüm bu çıkarımlardan sonra diyebiliriz ki mitler ve anlatılar anlam arayan insan için bir gerekliliktir.

Böylece anlatı ve mitler bizi tekrar Homo Narrans'a getirmektedir. Bir şeyler anlatmak ve dinlemenin bireye tanıdığı konfor ve psikolojik etkilere dair birçok çalışma bulunmaktadır.

<sup>20</sup> Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 67.

<sup>21</sup> Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1990), 9.

<sup>22</sup> Yıldırım, , "Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı", 66.

<sup>23</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017), 188.



Burada önemli olan husus, insanın anlatmak istediği ve düşündüğü şeyleri bir forma dönüştürerek anlatabilme durumudur. Söz konusu form bir matematiksel işlem veya bir anlatı olabilir. Yapılan bu sembolleştirmeler ile birey, zihninde oluşan cevap veya soruları muhatapına daha rahat aktarabilmektedir. Tam bu noktada ise yeni bir sorun açığa çıkmaktadır: Kurgulanan metnin muhatapta aynı şekilde anlaşılıp anlaşılamayacağı sorunu. Bahsedilen sorun ise yukarıda sözünü ettiğimiz başka bir sorunun cevabı olabilecek niteliktedir. İnsanoğlu neden var olduğundan beri “ben kimim?” diye sorar, neyi bilir ve neyi bilmek ister?

İnsanın kaçınılmaz olarak bir öznel anlama sahip olması bu sorunun her insan tarafından sorulması sonucunu doğurmaktadır. Aynı zamanda her insanın bir topluma veya topluluğa mensup olması ise bulunan cevabın bir diğeriyle paylaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu noktada diyebiliriz ki, kurgu metinler yanılısamdır ve gerçekliği sürekli yeniden inşa edilmektedir. Çünkü her kurgu muhatap olduğu kişi ile tekrar kurgulanmaktadır. İnsan, tüm bu kurguları cevap veremediği sorular yüzünden sormuştur ve bugün bilimin gelişmesiyle bu sorulara büyük ölçüde cevap verilebilir duruma gelmiştir. Bu da insanın kutsal olandan kopması sorununu beraberinde getirmiştir. Joseph Campbell çoğu düşünürün aksine, modern insanı kutsallıktan koparan şeyin bilim olduğunu düşünmemektedir. Ona göre bilimin yeni keşifleri, insan, onun kulakları, gözleri, düşüncesi ve konuşması –ya da teolojik bir ifadeyle Tanrı’nın kulakları, Tanrı’nın düşüncesi ve Tanrı’nın Sözü- olsun diye tüm bu evrende kendi en içsel doğasının bir yansımasını görmesini sağlayarak “antiklere katılmayı” sağlamaktadır. Böylelikle modern dünyada bilim, mitlerin bir fonksiyonunu icra ederek insanın

doğüstü olana, kutsala yaklaşmasını sağlamaktadır.<sup>24</sup> Bu tartışmalar ışığında kurgusal metinlerin basit bir anlatıdan ibaret olmayıp insanın anlamlandırma sürecine eşlik ettiği ve kutsal olan ile oluşan bağda aracı konumunda olduğunu ifade edebiliriz. Öyleyse, bilimin ve kesinliğin ön plana çıktığı modern dönemde kurguya bakış nasıldır?

### 3. Modern Dünyada Kurgu ve Bir Kurgu Ürünü Olarak Mitlerin Durumu

18. yüzyılda bilimin yaşadığı ilerleme ile mitler “uydurulmuş, saçma hikayeler” olarak algılanmaya başlanmıştır. 19. yüzyılda ortaya çıkan pozitivism ve materyalizm akımları ile her şey laboratuvarlara sokulmuş, formüle edilemeyen tüm fikir ve anlatılar yanlışlanmıştır. Tüm bu yanlışlara inanan ve onların anlam değeri olduğunu düşünen insanlar ise “çağdışı ve bilgisiz” olarak adlandırılmıştır.

Mitlere dair bu olumsuz bakış açılarının yanında; 18. yüzyılda ortaya çıkan romantizm akımı gibi mitlere dair güveni devam ettiren fikir akımları da mevcuttur. Romantik fikirleri benimseyen kimseler tarafından mitlere bir değer atfedilmiş, ne olursa olsun mitlerde bir realite formunun olduğu öne sürülmüştür.<sup>25</sup>

Süreç boyunca yaşanan bilimsel gelişmelerle bilim kendi kendini yanlışlamaya başlamıştır. Ayrıca yalnızca laboratuvara uygun olana inanan insan, kendi içerisinde bir anlam arayışına düşmüş ve birçok ruhani çıkmazlara düşmeye başlamıştır. Doğru denilenin esasında doğru olmama ihtimali kanıtlanarak varlığını kesinleştirmiştir. Ayrıca

<sup>24</sup> Fatmanur İlhan, *Efsane ve Mitlerin İşlevleri ve Modern Toplumdaki Yansımaları: Sarıkız Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 64.

<sup>25</sup> İlhan, *Efsane ve Mitlerin İşlevleri ve Modern Toplumdaki Yansımaları: Sarıkız Örneği*, 99.

kendini sorduğu sorular ile var eden insan, tüm kesin cevaplara karşı inanma ihtiyacını giderememiştir. İnanma ihtiyacı sonucu oluşan “anlam krizi”nin, bazı terapik ve dinsel hareketlerin artışı tetiklediğini<sup>26</sup> ve tüm bunların yeniden mitsel inançlara yol açtığını ifade edebiliriz. Weber’e göre anlama ve doğal olana kavuşmak için bilimin rasyonalizminden arınmak ve ilahi olana yönelmek gerekmektedir.<sup>27</sup> Böylece kişi kendisini ifade edecek yeni bir dil ortaya çıkarmaktadır. Ki ortaya çıkan bu yeni dil kendisini yeni dini hareketler, doğu mistisizmine yönelim, alternatif ve doğal tedaviler, paranormal iletişim olarak göstermektedir. Öyle ki, sosyal bilimler alanındaki araştırmalar da modernleşen toplumlarda kutsala ilginin arttığını göstermektedir.<sup>28</sup> Arslan’ın aktarımıyla, aşırı rasyonelleşmenin getirdiği anlam kaybı ve beraberindeki belirsizlik, büyüsunü kaybeden modern toplumu inanç patlamasına götürmektedir.<sup>29</sup>

Tüm bu anlam krizleri ve kutsala dönüş isteğinin yanı sıra A. Einstein’ın Kuantum Fiziği’nin Newton fiziğini sarsması ile yeni bir döneme geçilmiş ve pozitif bilime karşı şüpheler artmıştır. Yine bu dönemde Mircea Eliade ve C. L. Strauss gibi araştırmacılar mitleri farklı bir açıdan ele almış ve onların ne için var olduklarını sorgulamışlardır. Ulaştıkları cevabı kabaca ifade etmek gerekirse söz konusu araştırmacılara göre mitler, insanın anlam dünyasını şekillendiren ve gerçekleri açıklamak için kullanılan kutsal anlatılar

<sup>26</sup> Mustafa Arslan, “Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 / 1 (Haziran 2010), 201.

<sup>27</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Talha Parla (İstanbul: İletişim, 2004), 217.

<sup>28</sup> Arslan, “Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları”, 197.

<sup>29</sup> Arslan, “Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları”, 201.

bütünüdür. Durkheim'a göre ise mitler, toplumsal gerçekliği gizleyen bir anlayıştır ve bu gerçekliği simgelemek için kullanılmaktadır.<sup>30</sup>

Gerçekleri açıklama ve şekillendirme ihtiyacı her an devam ettiğine göre bugüne dair mitler de olmalıdır. Öyleyse bugünün mitleri nelerdir?

Bu soruya cevap verebilmek adına bizzat mitlerin oluşum sürecini hatırlamak gerekmektedir. Mitler bilinçli bir eylem doğrultusunda mı oluşmuştur yoksa kendiliğinden ortaya çıkan süreçler midir? Bu soruya verilebilecek her iki cevap da doğrudur. Nitekim geçmişten bugüne gelen yazılı mitlerin bilinçli bir şekilde yazıldığı ve anlam kaygısı güdüldüğü açıktır. Ancak insan henüz çocukken kendi mitlerini oluşturmaya başlamaktadır. Anlamlandırma çabası ve cevap bulma arzusu mit oluşturma sürecini tetiklemektedir. Açıktır ki çocuk bu anlatıları oluştururken mit oluşturma amacıyla yola çıkmaz. O yalnızca duvara yansıyan bir gölgeyi anlamlandırmakta ya da elindeki bebekle oynamaktadır. Gecenin bir yarısı gökyüzünde parlayan ışık ve ardından gelen gürültü onun için anlama muhtaç sorulardır.<sup>31</sup> Gök gürültüsüne Thor diyen viking ya da ona kocaman bir balon patlaması diyen çocuk arasında bir fark yoktur. Oysa gök gürültüsünün oluş nedeni bunlardan hiçbiri değildir. Bu cevapların gerçek neden olmaması ise oluşturulan bu mitleri anlamsız ve gereksiz yapmaz. Çünkü birey için anlamlandırma işlevini yerine getirmektedir. Oysa Winnicott'a göre mit, inanırmış gibi yapmaktır.<sup>32</sup> Benzer şekilde şizofreni ve alzheimer hastalığının ileri safhalarında

<sup>30</sup> Emile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Bertkay, (İstanbul: İletişim, 2006), 225.

<sup>31</sup> Bu konuda bkz: D.W. Winnicott, *Oyun ve Gerçeklik*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2003).

<sup>32</sup> Uğur Orhan, *Çağdaş Sanatta Mitoloji* (Batman: Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14.

birey kendi için bir dünya oluşturur ve bu dünya onun gerçekliği halini alır. Öyle ki mitlerin, bir “dil hastalığı veya delilik işareti”<sup>33</sup> olarak tanımlandığını da görmekteyiz. Sonuç olarak diyebiliriz ki mitler, dış dünyanın cevaplarının bireye özgü dünyaya yeterli cevap olamadığı durumlarda ortaya çıkmıştır.

Tüm bu bilinçsiz mitleştirmelerin yanında bilinçli bir şekilde oluşturulmuş ve eser denilebilecek nesne halini almış modern yapıtlarla da karşı karşıyayız. Kurgu eserler bu bağlamda ele alınabilir. Roman, sinema veya bir reklam metninin mitik öğeler barındırması mümkündür. Nitekim Mircea Eliade bunu şöyle ifade etmektedir:

*“Çağdaş insanın mitleri, bayıldığı gösterilerde, okuduğu kitaplarda gizlenmiş mitolojileri hakkında koskoca bir kitap yazılabilir. Şu “rüya fabrikası” sinema birçok efsanevî temayı ele almakta ve kullanmaktadır: kahramanla canavar arasındaki mücadele, katılmaya ilişkin kavga ve sınamalar, örnek tip ve imgeler (“Genç kız”, “kahraman”, cennet manzarası, cehennem vs.). Okuma bile mitolojik bir davranış içermektedir; bunun nedeni yalnızca ilkel toplumdaki efsane anlatımı veya Avrupa’nın kırsal cemaatlerinde henüz canlı olan sözel edebiyatı ikâme etmesi değil, aynı zamanda ve özellikle çağdaş insana, efsanelerle gerçekleştirilenine benzeyen bir “zamandan çıkış” sağlamasıdır. İster polisiye bir romanla zaman “öldürülsün”, ister yabancı bir zamansal evrene nüfuz edilsin, okuma çağdaş insanı kişisel süresinin dışına atmakta ve onu başka ritimlerle bütünleştirmekte, onu başka bir tarihin içinde yaşatmaktadır.”<sup>34</sup>*

Kurgu eserlerden örnek vermek gerekirse bugün kült haline gelmiş Harry Potter, The Lord Of The Rings, The Matrix gibi film serileri kullandıkları fantastik evrenlerle izleyicilerin zihinlerine

<sup>33</sup> Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 106.

<sup>34</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 182.

yansıtılan adeta “modern zamanların miti”<sup>35</sup> olarak görülebilir. Fantastik kurguları simgesel anlam aracı yapmak sinemada popülerliğini devam ettirmektedir. Fantastik kurguların yanı sıra mitlerden veya doğu mistisizminden öğeler barındıran yapımların varlığı da gün geçtikçe artmaktadır. Öyle ki, kültür endüstrisinin önemli bir dalı haline gelen Netflix’te yayınlanan yerli yapımlara baktığımızda da bunun etkilerini görmekteyiz. Örnek vermek gerekirse 2022 çıkışlı Zeytin Ağacı<sup>36</sup> adlı dizi, kanser tedavisi gören ancak istediği sonucu alamayan bir hastanın spiritüel bir seans yardımıyla kendisini iyileştirdiğini ve bu seansın birçok farklı konuda kişiyi, farkında olmadığı ama sahip olduğu anlamlarla tanıştırdığını görmekteyiz. Yine 2022 yapımı yerli bir film olan Aşkın Kıyameti<sup>37</sup> adlı film, yoga sürecinde tanışan kişilerin “kendilerini gerçekleştirme” sürecini konu almaktadır. Yeni Dini Hareketler çatısı altında yer alan bu doğu mistisizmine yönelişin tesadüfi olmadığını, bunların “sosyal ağların etkisi, bireyselleşme, ikame aile ihtiyacı”<sup>38</sup> gibi sebeplerden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Arslan’ın aktardığına göre Weber, “evrenin mekanik bir tarzda işlediğinin tasavvur edildiği bir yerde bireyin, varoluşsal ve içsel kurtuluşu, toplumsal alanın bir üyesi olarak değil... ve mistik tarzda arayacağını” ifade etmektedir.<sup>39</sup>

Dolayısıyla mitler modern dönemde yokmuş gibi görünseler de esasında form değiştirerek varlıklarını devam ettirmektedir. Çünkü insan daima anlamlandırma sorunu ile karşılaşmaktadır. Bu sorunun cevabının verilebileceği yollardan birisi ise mitlerdir.

<sup>35</sup> Arslan, *Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları*, 197.

<sup>36</sup> Burcu Alptekin, *Zeytin Ağacı*, (Dizi,2022-)

<sup>37</sup> Hilal Saral, *Aşkın Kıyameti* (Film, 2022).

<sup>38</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Sentez 2004), 249-253.

<sup>39</sup> Arslan, *Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları*, 204.

## Sonuç

Evrimsel teoride insan, *Homo Sapiens* yani bildiğini bilen insan olarak gelişmiştir. Bu gelişimin en önemli ayırıcı unsuru olan dil ve dil ile oluşturulan kurgular insanla birlikte varlığını sürdürmektedir. Bu süreçte dil, ortak bilinç ve iletişim sahası işlevini görürken yalnızca sözel olarak değil simgesel anlamını da kullanarak kültür aktarımı yapmaktadır. Aktarılan kültürün izlerini ise mitlerde bulmamız mümkündür. Geçmiş kültür ve sorularla oluşan mit, gelecek kültüre zemin ve malzeme hazırlar. Böylece dil, kültür ve mit arasında sürekli birbirinden etkilenen bir döngü oluşmuş olur. Bu döngünün sebeplerinden birisi ise insanın anlamlandırma ve iletişim kurma çabasıdır. Söz konusu çaba doğrultusunda insan daima soru sormakta ve halihazırdaki cevaplarla beslenerek fakat onlarla yetinmeyerek öznel cevaplarını ve kurgularını aramaktadır. Mitler her ne kadar bilinçli şekilde oluşturulmuş kurgu ürünü olsalar da anlam dünyasını oluşturma ve hikayeleştirme çocuklukta başlayan bir durumdur. İnsan küçük yaştan itibaren “neden ve nasıl?” sorularıyla arayışını devam ettirmekte ve bulduğu cevaplar üzerinden kurgu inşa etmektedir.

Bilimin ilerlemesi ile modern döneme gelindiğinde ise bazı sekülerleşme teorileri sorulara bilimsel ve kesin cevap verileceği, dolayısıyla kurgu ve kurgu ürünü olan mitlerin ve kutsal referansların terk edileceğini iddia etmekteydi. Oysa bilimin gelişmesi soruları durdurmamıştır. Bu da insanın kesin cevaplardan ziyade kendisine ait gerçek cevaplar aradığının bir başka kanıtıdır. Nitekim anlatılan *saçma* hikâye ve mitler bilim ile yanlışlandıkça anlam krizi ortaya çıkmış ve bazı terapik ve dinsel hareketlerin etki alanının artmasına sebep olmuştur. Bu kurgular bütünü ise kimi zaman kültür kimi zaman ise dinî yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak günümüze

bakıldığında soruların ve kurgu inşa etmenin sonlanmadığını, bilakis form değiştirerek de olsa insanın anlam arayışında varlığını devam ettirdiğini görmekteyiz. Mitlerin ve kurguların günümüzde farklı formlarda varlığını devam ettirdiği yeni dini hareketler ise bu bağlamda yeni araştırma alanları sunmaktadır.



### Kaynakça/Referances/المصادر

- Armstrong, Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Merkez Kitapçılık, 1. Basım, 2005.
- Arslan, Mustafa. "Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 / 1 (Haziran 2010), 195-211.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Durkheim, Emile. *Sosyoloji Dersleri*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim, 1. Basım, 2006.
- Eco, Umberto. "Bir Göstergebilim Kuramının Sınırları ve Erekları". çev. Gül Işık. *Yazko Çeviri* 2 / 9 (Kasım-Aralık 1982).
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1990.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım, 1. Basım, 2009.
- Güzel, Ebru - Karakurt Arzu. "Dil Yozlaşması ve Söyleyiş Bozukluğu: "Televizyon Reklamlarının Göstergebilimsel Açından Çözümlemesi"". *Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* 2 / 4 (2016), 1-15.
- Harari, Y. Noah. *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens*. çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Kitap, 5. Baskı, 2015.
- İlhan, Fatmanur. *Efsane ve Mitlerin İşlevleri ve Modern Toplumdaki Yansımaları: Sarıkız Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014. <https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/6195/1/363742.pdf>
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez, 7. Basım, 2004.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Orhan, Uğur. *Çağdaş Sanatta Mitoloji*. Batman: Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şahin, Mehmet Cem. "Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20 / 2 (Ağustos 2016), 451-473.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Talha Parla. İstanbul: İletişim, 6. Basım, 2004.
- Winnicott, D.W. *Oyun ve Gerçeklik*. çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Yıldız, Ethem. *Din ve Bilişsel Sosyoloji Bağlamında Postmodern Kimlik Sorunsalı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yıldırım, Münir . "Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı". *Dini Araştırmalar* 10 / 28 (Haziran 2007): 59-82.

### İnternet Kaynakları

Nişanyan Sözlük. Erişim 7 Haziran 2022.

<https://www.nisanyansozluk.com/?k=in%25C5%259Faat>

Wikipedia. Erişim 8 Temmuz 2022. [https://en.wikipedia.org/wiki/Homo\\_narrans](https://en.wikipedia.org/wiki/Homo_narrans)

Alptekin, Burcu. Zeytin Ağacı, (Dizi,2022-) <https://www.imdb.com/title/tt14899624/>

Hilal Saral, *Aşkın Kıyameti* (Film, 2022) <https://www.imdb.com/title/tt14369296/>

## Seyfettin İLİTER

Doktora öğrencisi, İnönü Üniversitesi,  
Inönü University,  
Malatya, Türkiye  
sivasivasi@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-7314-3745  
ROR ID: https://ror.org/04asck240

## Dr. Mahmut Erdil

Öğretmen  
Milli Eğitim Bakanlığı  
Ministry of Education  
Ankara, Türkiye  
m.erdil\_25@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-9942-0253

# Eğitim ve İktidar İlişkisi: Nietzsche ve Foucault

The Relationship Between  
Education and Power: Among  
Nietzsche and Foucault

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim 2022 / 29 October 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Kasım 2022 / 20 November 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf | Citation

İliter, Seyfettin. Erdil, Mahmut. "Eğitim ve İktidar ilişkisi:  
Nietzsche ve Foucault". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3  
(Aralık 2022), 267-286.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

### Yazarların Katkıları | Authors Contributions

Veri Toplanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Veri Analizi: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20)

*Conceiving the Study: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Data Collection: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Data Analysis: Author-1 (%80), Author-2 (%20), Submission and Revision: Author-1 (%80), Author-2 (%20)*

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

**Öz**

Eğitim ve iktidar toplum sosyolojisi bağlamında birbirinden uzak kavramlar değildir. Bu iki kavramı birçok düşünür ele almıştır. Bu makalede amacımız Foucault ve Nietzsche'nin eğitim ve iktidar ne tür bir ilişki olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Nietzsche eğitimin iktidar ilişkisinin anlaşılması için güç istemi kavramını kullanır. İnsanın yetişmesinden anladığı, iktidarın kendisini sürdürmesi adına öne sürdüğü eğitim politikalarını görür. Eğitim yoluyla ortaya çıkarılmaya çalışılan uzmanlaşma insanın vasat durumunu ortadan kaldırmadığı gibi aksine onu sürü insanı olmasına neden olur. Üst insanın yetişmesi için kültürel temelli bir yola başvurulması gerektiğini söyler. Toplumun epistemolojisi iktidarın ortaya koyduğu olgular üzerinden oluşturulduğunu ifade eder. Nietzsche'e göre eğitim bireyi politize eder ve iktidarın düzenini sürdürmesi için bir araca dönüşür. Foucault'a göre iktidar araç olarak insanın bedenini kullanır. İktidar her yerde bireyi takip eder. Gözetleme sayesinde bireyin bilgisi sürekli bir biçimde iktidarın alanına düştüğünden bireyin denetlenmesini sağlar. Eğitimin temelinde bu bilginin elde edilmesi ve kullanılması yatar. İktidar ve bilgi birbirine eklenerek bireyleri farkına varmadan o bilgi sarmalı içinde kendi geliştirdiği politikalarla yönetmeye çalışır.

**Anahtar kelimeler:** Sosyoloji, Eğitim Felsefesi, Nietzsche, Foucault, Eğitim, İktidar.

**The Relationship Between Education And Power: Among Nietzsche And Foucault****Abstract**

In the context of sociology, the concepts of education and power are closely related with each other. Throughout the history, these two concepts have been discussed by many thinkers in different contexts. Our aim, in this article, is to reveal what kind of relationship Foucault and Nietzsche put forward between education and power. Nietzsche comprehends the notion of will to power to comprehend the power dynamics in education. He considers government initiatives pertaining to education as means of self-maintenance. The specialization, which is tried to be revealed through education, does not eliminate the mediocre condition of man, on the contrary, it causes him/her to become a member of a mass. He contends that raising the upper class should follow a culturally grounded approach. According to the epistemology of society, facts imposed by the power constitute society. Nietzsche argues that education politicizes people and transform them into tools used by those

in positions of power to uphold their social order. Power, in Foucault's view, employs the human body as an instrument. Everywhere an individual goes, power follows. Through surveillance, the power continuously gains access to the individual's knowledge, ensuring that the person is under their control. The gathering and use of this information is the cornerstone of education. It articulates power and knowledge in an effort to rule people using the laws it has created inside the cycle of knowledge.

**Keywords:** Sociology, Educational Philosophy, Nietzsche, Foucault, Education, Power

## Giriş

Eğitim, bireyin belli tarzda davranış sergilemelerini ister. Eğitimin uygulama sahasını ise politik süreçler belirler. Politika, en temel tanımıyla yönetim sanatı olarak tarif edilebilir. Bir toplumun devlet yönetim şekliyle onun dayandığı felsefe, yasama, yürütme, yargı gibi kurumlar ve bu kurumların işleyişi onun politik sistemini meydana getirir. Devletlerin büyük bir çoğunluğu kendi politik tarzını gelecek kuşaklara nakletmek ve bu tarzı onlara kabullendirmek ister. Toplumsal alanda eğitim kurumları olan okullar sonrasında kendi düşünüş dünyasını yansıtmak üzere diğer kurum ve kuruluşları büyük ölçüde kullanır. Buradan bakıldığında eğitimin, mevcut politik duruş tarafından, nesillerin yetişmesini sağlayan önemli bir kurum olduğu görülmektedir.<sup>1</sup>

Toplum sosyolojisini göz ardı etmeyen eğitim kurumları, belirli bir metodu olan eğitim sistemleri eşliğinde eylemlerde bulunarak, mevcut düzen ya da iktidarların istedikleri bir şahsiyet olma vasfını kazanırlar. Eğitimin amaç ve metotları ile bireylerden arzulanan davranışların sergilenmesi beklenir. Bireyi şahsiyet sahibi bir insan olmaktan ziyade tam aksine bütünüyle pragmatist, bencil hatta

<sup>1</sup> Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi*, 13. Baskı (Ankara: Anı Yay. 2015 ), 57.

anarşist bir kişilik haline de getirebilir. İşte burada eğitimin politik yüzü ortaya çıkmaktadır. Her kurulu politik düzen, büyük ölçüde kendi fikir ve kültürel dünyasını benimseyecek bireylerin var olmasını temenni eder. Dolayısıyla hem insan hem toplum teorisi, hem de toplumların sosyal süreçlerinin toplamı ve onların uygarlığını oluşturan en temel unsur olan kültürel yaşantı, ancak belli bir sistematik eğitim metodundan sonra meydana gelebilir.<sup>2</sup> Başka bir ifade ile kişi belirli eğitim sürecinden geçse de içinde bulunduğu toplumsal şartların eksenini üzerinden hareketle kendisine tam bir eğitim verilebilir.

Güç sahiplerinin oluşturduğu iktidar, devlet, hükümet ve diğer politik yapılanmaların en önemli unsur olarak gördükleri eğitim ve sistemini ele almaları kuşkusuz bireyi şekillendirici ve bireyin toplumun düşünüş biçiminden, hareket tarzına kadar birçok şeyi belirlemesi gerçeği ortaya çıkarır.<sup>3</sup> Başka bir ifadeyle mevcut politik kurumlar, kendi yönetsel güçlerine karşı gelebilecek herhangi bir tehlikenin oluşumunu engellemek için eğitim konusuna ciddi anlamda ehemmiyet vermişlerdir. Eğitim ve eğitilmiş kişilerin, kültürel dinamikleri<sup>4</sup> değiştirme hususunda oldukça önemli bir role sahip oldukları gerçeği, hiç kuşkusuz en iyi anlamda iktidarlar ve mevcut sistemler tarafından bilinmektedir.

<sup>2</sup> Bozkurt Güvenç, İnsan ve Kültür, 3. Baskı (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1979), 95; Yılmaz Arı, "Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel Ve Dini Hayattaki Rolü", *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 7/49 (2021), 2004.

<sup>3</sup> İsmail Aydoğan, *Kültür Temelli Eğitim*, (Ankara: Hece Yay. 2016), 9.

<sup>4</sup> "Toplumun dünya görüşü, dilleri, norm ve inançları, deneyimleri, davranışları, kavramsallaştırma yeteneği vb.", Yılmaz Arı, "Karl Mannheim'in Bilgi Sosyolojisi", *International Social Sciences Studies Journal* 5/30 (2019), 1089.

## 1. Nietzsche Ne Buyurdu?

İktidarın eğitim üzerine etkisini ele alırken çalışmadaki ilk isim Nietzsche'dir. Onun felsefesinin başat kavramlarından biri olan güç istenci, kaba ya da bedene ilişkin bir güçten ziyade güce duyulan tutku ve hayranlık çerçevesinde şekillenir. Güç istenci ya da güce sahip olma iradesi, Nietzsche'ye göre insanın yeryüzünde sahip olmak istediği önemli şeylerdendir. Güç İstenci, hem insanın sahip olmak istediği bir durum hem de insanlara karşı tutum şekli olduğu için burada iktidar mevzuu açığa çıkmaktadır. Güç istencine sahip olmak isteyen insan en temelde kendi iktidarını da temellendirmek ve onu devam ettirmek istemektedir. Güce sahip olan bir insanın doğrudan ya da dolaylı olarak iktidar sahibi olması da beraberinde gelmektedir. Nietzsche'nin iktidara ilişkin vurgusu temelde yönetsel ya da idari bir nitelikten ziyade insanın bizzat kendi bedensel ve toplumsal varlığına yöneliktir. Başka bir ifadeyle bu iktidar biçimi herhangi bir siyasi grup ya da devletin varlığıyla ilişkilendirilen iktidar biçimlerinden farklı olarak; doğrudan insanın varlığıyla ilgili bir iktidar tarzıdır. Efendi ve köle diyalektiği düşünüldüğünde efendinin güç istemi sayesinde kendi başına iktidara sahip olabilen bir varlık olduğu/olacağı anlaşılmaktadır.

Kuşkusuz Nietzsche'nin güç istemi ve bununla birlikte kazandığı iktidarı en temelde yozlaşmış kurumlar, sanayileşmiş bu nedenle kültürel kodlardan uzaklaşmış üretim tarzları içerisine sıkışmış, kilisenin dünyayı büyük ölçüde dışarda bırakan hayat tarzı kıskacında debelenen insan varlığını kurtarmak ve onu kendi deyimiyle üst-insan (uber-insan) haline getirmeye çalışmak açısından son derece önemlidir. Burada da görüleceği üzere güç istenci her şeyden evvel insan varlığıyla ilişki içerisindedir. İnsan varlığı eğitilmediği, iyi bir insan ya da vatandaş olunmadığı sürece toplumların ve devletlerin

sağlıklı bir şekilde işlemesi de güç olacaktır. Kendisi güç istencini eğitimle ve iktidarı açıklamada bir enstrüman olarak kullanır.

İktidar her ne kadar Nietzsche açısından insana ilişkin bir durum olarak ifade edilse de işin başka veçheleri de bulunmaktadır. Özellikle siyasi alanda, iktidara sahip yapının bilgi aracılığıyla kendi vatandaşlarına istediği ideolojik eğitimi vermesi oldukça önemli bir konudur. Siyasi açıdan iktidar sahipleri, kendi varlıklarını devam ettirmek ve iktidarlarına yönelik herhangi bir olumsuz duruma mahal vermemek için benimsedikleri eğitim düşüncelerini vatandaşlarına aşılırlar. Bu nedenle eğitim içeriklerini, siyasi iktidarlarını koruyacak şekilde oluştururlar. Burada eğitim içeriklerini kendi epistemolojik anlayışları çerçevesinde inşa eden iktidarlar, bu epistemolojiyi iktidarın adeta bir aracı haline dönüştürerek varlıklarının teminatı haline getirirler. Nietzsche açısından epistemoloji, bilgi dediğimiz şey gerçekten böyle midir? Nietzsche'ye göre bilgiyi oluşturan olgusal durumlar bizzat bilgiyi meydana getiren iktidarlar tarafından dizayn edilmektedir. Hâlbuki olguların insanın içinde bulunduğu psikolojik, sosyal ve bedensel özelliklerinden dolayı farklı yorumlara tabii olması yüksek ihtimaldir. İki devlet arasında vuku bulan bir savaş, olgusal bir durumdur. Gözlenebilir bir yapıya sahiptir; fakat böylesi bir savaşta kimin haklı kimin haksız olduğu ya da taraflardan birine duyulan sempati diğerine karşı beslenen kin çoğunlukla insanın içerisine doğmuş olduğu dünya, kendi kişisel karakteri ve içerisinde bulunduğu ruh halinden mütevellit şekillenmektedir. Başka bir anlatımla içerisinde yaşadığımız psikolojik, sosyal ve ruhsal durum taraflardan birine sempati duymamıza diğerine ise olumsuz bakmamıza neden olmaktadır.

Nietzsche, olguların insanlar tarafından farklı yorumlandığı/yorumlanması gerektiği gerçeğinden hareket ederek,



olgular sayesinde meydana getirilen epistemolojik dünyanın bizzat insan ürünü olduğunu ifade eder. Örneğin George Orwell 1984 adlı çalışmasıyla Britanya’da büyük bir savaş ve ülkenin dört bir tarafının düşmanlarla sarılı olduğu iddiasını ileri sürer. Gerçekte böyle bir savaş olmamasına rağmen; Orwell bu kitabıyla insan kitlelerinin savaşa ve olmayan düşman varlığına inandırılacaklarını ileri sürerek iktidarların bu bilgi akışını insanların ayartılmasında önemli bir araç haline getirdiklerini ifade eder. Hal böyle olunca iktidarlar, epistemolojik sistemlerini insanlara dayatarak, onların kendilerine itaat eden, kanunlara mutlak anlamda uyan ve her şartta kendilerine boyun eğen varlıklar olmalarını sağlar.

Nietzsche de bu anlamda eğitim ve iktidar söz konusu olunca tıpkı felsefesinde olduğu gibi bazı temel düşüncelere sahiptir. Özellikle onun mevcut değer sistemlerini çekiçle kırma metaforu bizlere eğitim ve iktidar ilişkisine dair ciddi ipuçları sunar. Zira çekiçle felsefe yapmanın temelinde mevcut değer sistemleri parçalamak ve onları ortadan kaldırmak fikri yatmaktadır. Kalıplaşmış, insanı hareketten uzaklaştıran Platonik ve Hristiyanlık düşüncesinin kurumları ve yöneticileri her zaman ayak takımından olan insanların iktidara gelmelerini kolaylaştırıp büyük bir yozlaşmaya neden olmaktadır.<sup>5</sup> Nietzsche bu kişileri zehirli örümceklere benzeterек onların intikamcı ve öfkelerini ifade edip eşitliği vaz ettiklerini söyler. Ayrıca içlerinde taşıdıkları kibir, haset de onların yaşantısını ciddi anlamda olumsuz etkiler. Ve bu etki dışarıya doğru taşar. Öyle ki böyle insanlar, sadece başkalarından intikam almayı ve eşitsizlik

---

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev: Gülperi Sert, (Ankara: Doğu Batı Yay., 2017), 245.

üzerine nutuklar atıp kendi bireysel varoluşlarını da büyük ölçüde dışlamış olurlar.<sup>6</sup>

Kuşkusuz; iktidarların insanların düşünme tarzlarını etkilemeleri açısından eğitim kurumları “sosyal yapıya etki eden, ona ivme kazandıran, onu hareket ettiren ve dönüştüren” yönüyle önemli roller üstlenir. İktidarlar, istedikleri vatandaş tipini ortaya çıkarmak için eğitimi kullanarak, onlara belli başlı programları dayatıp, istenilen insanı ortaya çıkarırlar. Bu bakımdan, eğitim kurumlarının temel amacı öğretimden ziyade, iktidarların arzu ettiği insanı meydana getirmektir. Burada eğitim kurumları kültürü, edebiyatı yahut bir geleneğe ilişkin maddi ve manevi değerleri aktarmak yerine, sıradan temel bilgilerin aktarılmasını sağlar. Böyle bir eğitim anlayışında; düşünen, akıl yürüten ve analiz eden bir insandan ziyade bütünüyle başarıya odaklanmış ve bu başarıyı da pragmatik bir zemine oturtmaya çalışan insan karşımıza çıkmaktadır.<sup>8</sup>

Nietzsche, iktidarların ikame ettiği eğitim politikalarından geçen kişilerin, sadece belli alanlarda uzmanlaştıklarını vurgulayarak; onların kültürel anlamda ise sıradan halk gibi olduklarını ifade eder: Özel bir branş bilgisi, ömrü boyunca belli bir vidayı ya da kulpu belli bir alet ya da makineyi çevirmekten başka bir şey yapmayan ama bu işte de inanılmaz bir ustalığa ulaşmış fabrika işçisine benzer.”<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 135-136.

<sup>7</sup> Yılmaz Arı, “Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel Ve Dini Hayattaki Rolü”, 2007.

<sup>8</sup> John Gatto Taylor, *Eğitim (Bir Kitle İmha Silahı)*, çev: Mehmet Ali Özkan, (İstanbul: Edam Yay., 2018), 193.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, 3. Baskı, çev. Gürsel Aytaç, (İstanbul: Say Yay., 2010), 29.

Buradan hareketle denilebilir ki; iktidarlar, genel anlamda kendi siyasal yapılarını eleştirmeyen, onlarla ters düşmeyen ve onlara herhangi bir protesto uygulamayan dahası onların mutlak iktidarı karşısında boyun eğen Nietzsche'nin tabiriyle "sürü" insanının olmasını isterler.

Görüldüğü üzere Nietzsche mevcut eğitim kurumlarına büyük bir savaş açmaktadır. Başka bir ifadeyle radikal ahlaki ve politik görüşlerinden ötürü geleneksel felsefenin ileri sürdüğü eğitim anlayışlarına karşı çıkmaktadır.<sup>10</sup> Genel anlamda bu eğitim anlayışlarını idealist ve dini temelli eğitim anlayışları olarak sınıflamak mümkündür. İdealist eğitim anlayışı Platonculuğa dayanırken dini temelli eğitim ise daha çok Hristiyanlık inancına dayanmaktadır.

Platonculuk; en temelde kavramlara ve bu kavramlardan oluşan idealar dünyasına dayanıp eğitimi de bu minvalde idealize ettiği için duyguları ve tutkuları olan insan varlığının doğasına aykırı bir felsefe olmaktadır. Hristiyanlık sistemi de insanlara, öte dünyayı değerli gösterip insanların bu dünyayla yani gerçek dünya ilişkisini asgari düzeye indirdiği için problemlidir. Çünkü Nietzsche açısından gerçek bir dünyadan bahsetmek gerekiyorsa bu dünya üzerinde yaşadığımız, duygu ve tutkularımızın olduğu bir dünyadır. Dolayısıyla hem Platonculuk hem de Hristiyanlık insanların dünya ile olan ilişkisini problemlili zemine taşımaktadır. Bunun en önemli nedeni de bahsi geçen kurumların büyük bir yozlaşmaya davet çıkarıyor olmalarıdır.

Başka bir ifadeyle, bu kurumlar insanların gerçeklikle olan bağıni kopararak, onları bütünüyle aşkın bir zemine çekmiş ve onları yaşam

---

<sup>10</sup> Howard Ozmon - Samuel Craver, *Philosophical Foundations of Education*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 340.

döngüsü içerisindeki yerlerinden alıkoymuşlardır. Bu durum politik açıdan değerlendirildiğinde, Hem Platonculuk hem de Hristiyanlığın insan üzerindeki iktidarının görünümüdür. Ve bu iktidar egemenliğinde sunulan eğitim, insanların kendi başlarına birer özne olmalarını engelleyerek, onları sisteme boyun eğen sürü insanlarına dönüştürmektedir. İktidar kurumunun eğitim üzerindeki etkisine örnek vermek gerekirse, 1454 yılında kurulan Basel Üniversitesi Avrupa'nın en eski üniversitelerinden biriydi ve bu üniversitenin kuruluşunda Basel'in zengin ve soylu ailelerinin politik ve ekonomik kaygıları oldukça etkili olmuştur.<sup>11</sup>

Nietzsche, devlet ile kültür ya da kültür eğitimi arasında bir karşıtlık geliştirir. Devlet doğası gereği felsefenin karşısında durur ve dolayısıyla felsefede devletin bir antitezini oluşturur. Hakiki bir filozof bu anlamda devlet için yaşamsal bir tehlike anlamına gelir. Buradan hareketle denilebilir ki devlet, kültürü kendi egemenliği altına almak, onu kendisinin bir enstrümanı olarak kullanıp yönlendirmek ve dilediği gibi üzerinde güç sahibi olmak ister.<sup>12</sup> Fakat Nietzsche'nin, devleti kültür üzerinde egemenlik kurup onu yönlendirmeye çalışan bir kurum, iktidar olarak görmesi her zaman sağlıklı bir bilgiye işaret etmez. Çünkü modern zamanda eğitim, kültür, iktidar gibi kurumların birbirleriyle olan ilişkisi her zaman net bir izlek sunmamaktadır. Fakat en nihayetinde iktidar kurumunun eğitimi, eğitimin iktidarı kullandığından daha fazla bir şekilde eline geçirip onu yönlendirdiğini söylemek de mümkündür.

<sup>11</sup> Howard Ozmon - Samuel Craver, *Philosophical Foundations of Education*, 76.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *David Strauss / İtirafçı ve Yazar*, çev: Mustafa Tüzel, (İstanbul: İthaki Yay., 2006), 96.

Kültür unsurunun görmezden gelindiği ya da yok sayıldığı bir yerde iktidar, esasında bireyinin bütün amacının devlet olduğu fikrini aşlamaya çalışır. Başka bir ifade ile devlete hizmet etmenin en büyük amaçlardan biri olduğu öğretisi, iktidar tarafından merkezi bir konuma yerleştirilerek, bireylerin bu ideale koşulsuz şekilde bağlanmaları sağlanmaya çalışılır. Nietzsche'ye göre sorgulanmayan, yoruma tabi tutulmayan ve mutlak surette bağımlı olunan iktidar ise insanoğlunu büyük bir ahmaklığa götürmektedir. Zira iktidara ve iktidarın ikame ettiği eğitim modelinden geçen bir bireyin mutlak teslimiyetleri onu yüce başka ideallerden uzaklaştırarak onu kendini gerçekleştirmekten ve şahsiyet haline dönüştürmekten alıkoyar.<sup>13</sup>

Netice itibariyle, eğitim ile iktidar arasında eşit düzeyde bir ilişkiden ziyade; birinin diğeri üzerinde etkin olduğu bir yapı söz konusudur. Burada baskın olan politika iken onun güdümünde varlık kazanabilen alan eğitimidir. Politik olan, eğitimi ciddi bir araç şeklinde kullanarak kendi siyasal düşüncelerini benimsemiş bir insan modeli ortaya çıkarmaya çalışır. Bu da iktidarın bir başka veçhesine işaret eder. Dolayısıyla siyasal hayat: “*hem macht* (otorite) hem de *Herrschaft* (mutlak kontrol, egemenlik ) olarak iktidarın edinilmesi, istikrarı ve büyümesiyle ilgilidir.”<sup>14</sup> Bu otorite ve egemenliğin devamlılığını sağlayan en önemli araçlardan biri de kuşkusuz eğitim olmaktadır. Başka bir ifadeyle eğitim olmaksızın iktidarların istedikleri vatandaş tipini ortaya çıkarmaları neredeyse imkânsızdır. Eğitim özellikle bu anlamda politize olarak, iktidarların varlıklarını muhafaza etmelerini sağlayan en önemli araçlardan biri haline gelir.

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *David Strauss / İtirafçı ve Yazar*, 29.

<sup>14</sup> J. Christian Emdem, *Modern Siyasal Düşünce ve Nietzsche*, çev: Gamze Varım, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2013), 41; Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite*, (Ankara: Berikan Yayınları, 2020), 73.

## 2. Nietzsche'den Sonra Foucault

Sosyal bilimlerde iktidar kavramına ilişkin bir tanımlama, çözümleme söz konusu olduğunda akla ilk gelen düşünürlerden biri Nietzsche'den büyük ölçüde etkilenen Michel Foucault'dur (1926-1984). İktidarı, temel anlamda içerisinde yaşanılan hayatta ortaya çıkan ilişkiler çerçevesinde ele alan Foucault, bu ilişkilerin hayatın her kademesinde var olduğunu, dolayısıyla iktidar dediğimiz şeyin de hayatın her alanında süreklilik arz ettiğini belirtir. Foucault iktidarın hayatın her alanına sinmiş olduğu gerçeğini şöyle ifade eder: “İktidarın bireylerin tohumuna kadar ulaştığı, bedenlerine eriştiği, hal ve tavırlarına, söylemlerine, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına sindiği kılcal var olma biçimini düşünüyorum.”<sup>15</sup> Dolayısıyla iktidar bireylerin var olduğu her yerde var olmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın başka insanlarla kurmuş olduğu ilişki sosyal bir ilişki ve bu sosyal ilişkiler ise iktidar ilişkileri olarak ortaya çıkar. Çünkü onun iktidar söylemi bizzat özneyi meydana getiren ve ona dinamik bir hareketlilik kazandıran yapıdır. En temel anlamda Foucault'ın üzerinde durduğu temel iktidar biçimi bio-iktidardır. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı yapıtında bu iktidar biçimini şu şekilde tanımlamaktadır: “Bio iktidarın kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesi olduğu kuşku götürmez; çünkü kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla sağlanmıştır.”<sup>16</sup> Burada bedenlerin üzerinde tahakküm kurmaktan çok, bedenin bizzat üretim sürecine katıp, ekonomik ve siyasal ilişkiler ağının gerçekleşmesi amacı vardır. Çünkü beden, iktidarın nemalandığı,

<sup>15</sup> Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev: Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 23.

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Tufan, (İstanbul: Afa Yay., 1994), 144.

yönlendirdiği, manipüle ettiği bir alandır. Foucault, bedenin bu minvalde kullanılması konusunda şunları ifade eder:

*“Beden aynı zamanda siyasal bir alanın içine de doğrudan dalmış durumdadır; iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedirler; onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte, onu işe koşmakta, törenlere zorlamakta, ondan işaretler talep etmektedir. Bedenin bu siyasal olarak kuşatılması karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlıdır; bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni büyük ölçüde, üretim gücü olmasından kaynaklanmaktadır, fakat buna karşılık bedenin iş gücü olarak oluşması ancak, onun bir tekabüliyet ilişkisi içine alınması halinde mümkündür. Burada ihtiyaç aynı zamanda özenle düzenlenen, hesaplanan ve kullanılan siyasal bir araçtır; beden ancak hem üretken beden, hem de tabi kılınmış beden olduğunda yararlı güç haline gelebilmektedir.”<sup>17</sup>*

Beden üzerine yönelen iktidar, onu bilhassa bilgi aracılığıyla yönetmeye çalışır, onu kendi amaçları doğrultusunda yönlendirir. Kuşkusuz iktidar bunu yaparken, beden üzerinde çeşitli ayrışmalara gidip onu, hastane, okul, hapisane gibi çeşitli kurumlarla verdiği görevlerle kendisine daha fazla bağlamaya çalışır. Özellikle eğitimin okul ve diğer eğitim enstrümanlarıyla birlikte bu işi görür. Okul,

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Hapishanelerin Doğuşu*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Yay., 1992), 31.

müdür, öğretmenler, bina kısacası eğitimle alakalı ne kadar unsur varsa bu en temelde iktidarın üretmeye ve varlığını sağlamaya çalışacağı bilgi kanalıyla mümkün olacaktır. Bilgi burada eğitimin merkezi konuma gelerek, iktidarın adeta sağ kolu olacaktır. Peki, iktidar bu faaliyetini yani kendi gücünü ikame etmeyi ve onu mukim kılmayı nasıl yapacaktır?

İktidar bunu en temelde bilgi üzerinden gerçekleştirmeye çalışır; zira bilgi, bedenin kontrolünü sağlamak açısından, politik olanın kullanmış olduğu önemli enstrümanlardan biri haline gelir. Dolayısıyla beden dediğimiz şey basit bir fiziksel varlık olmayıp aksine iktidarın kendisine yöneldiği, ayarttığı ve kendi varlığını korumak ve devam ettirmek amacıyla kullanıma soktuğu bir araç olacaktır. Buradan bakıldığında iktidar ile beden arasında ciddi bir ilişki, bağlantı ve etkileşim olduğu görülecektir. Foucault beden üzerinde kurulan/kurulması düşünülen ve iktidarın yegâne amaçlarından biri olan iktidarı *Panopticon* kavramıyla izah eder:

*“Panopticon, halka biçimli bir binadır, ortasında bir avlu ve avlunun ortasında da bir kule vardır. Halka, hem içeriye hem dışarıya bakan hücrelere bölünmüştür. Bu küçük hücrelerin her birinde, kurumun hedefine uygun olarak, yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûm, deliliğini yaşayan bir deli vardır. Merkezi kulede bir gözetmen vardır. Her hücre hem içeriye hem dışarıya baktığından gözetmenin bakışı tüm hücreyi kat edebilir; hiçbir karanlık nokta yoktur ve sonuç olarak bireyin yaptığı her şey bir gözetmenin bakışına açıktır; bu gözetmen, kendisinin her şeyi görebileceği, buna karşılık kimsenin kendisini göremeyeceği şekilde, panjurlar, yarı açık bölme*



*pencereleri arasından gözlemde bulunur. Bentham'a göre, bu küçük ve harikulade mimari kurnazlığı bir dizi kurum kullanabilir. Panopticon, aslında, bir toplum ve bir iktidar türünün ütopyasıdır; bunlar aslında fiilen gerçekleşmiş olan ütopyadır. Bu tür bir iktidar, panoptizm adını tam olarak alabilir. Panoptizmin egemen olduğu bir toplumda yaşıyoruz.”<sup>18</sup>*

Burada mevcut olan durum bütünüyle gözetime dayanan ve bu gözetimin belli enstrümanlarla yapıldığı bir sistemdir. Hapishane, hastane, üniversite, okul gibi kurumlar esasında iktidarın kendi varlık sahasını çizdiği ve orada hüküm sürdüğü alanlar olarak belirmektedir.

Panopticon kavramıyla bu ilişkiyi gözler önüne seren Foucault, bu süreçte artık sorgulama, açıklama gibi hususlardan ziyade; gözetlemenin, incelemenin var olduğunu ifade eder. Artık bir olayı, konuyu açıklamak ya da yeniden oluşturmak yerine bir şeyi dahası bireyleri aralıksız olarak gözetim altında bulundurmak söz konusudur. Bireyler üzerinde uygulanan bu iktidarın sürekliliğinin sağlanması, gözetlenen bireyler hakkında daima bilgi elde edilmesini kolaylaştırıp onları yönlendirmek açısından kolaylık sağlar. İşte en temelde bu iktidar sistemi, yaşamlarının sonuna değin bireyleri gözetim altında tutarak onları kendi koydukları normlara uymaya çalışır. Bireyler çoğu zaman iktidar tarafından kullanıldıklarını bilmeden bu sistemin parçası haline dönüşürler. İşte Foucault açısından bu sistem iktidarın temelini oluşturmaktadır.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev: Işık Ergüden ve Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011), 224.

<sup>19</sup> Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev: Işık Ergüden ve Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011), 225.

Bu sistemin en temel enstrümanlarından biri de kuşkusuz iktidarın varlığını gerekli kılan ve bizzat iktidar kurumuyla iç içe geçmiş olan eğitim ve onun temel varlığını ifade eden bilgidir. Bilgi, eğitim aracılığıyla iktidarın istediği bireyleri ortaya çıkarmak, onları yönlendirmek ve iktidarın statüsünü korumak amacıyla önemli işlevler görür. Çünkü her politik ya da iktidar tarzı mensuplarını ya da mensubu kılmaya çalıştığı bireyleri belli araçlarla etkileyip kendine bağlar. Bu araçlardan en önemlisi ise kuşkusuz eğitimin temel aracı olan bilgidir. Bilgi, politik iktidarların eğitim müfredatlarında, kurum ve kuruluşlarında yer bularak, bireylere ulaşmada önemli görevler görür. Ve bireyler kendilerine sunulan (bazen de farkında olmadan dayatılan) bu müfredatlar eşliğinde eğitim formasyonunun içerisine girerek, iktidarların istedikleri şekilde eğitime çalışırlar.

Her ne suretle olursa olsun, iktidar ve bilgi ilişkisi birbirinden kopması mümkün olmayan, birinin diğerini etkilediği ve aynı zamanda etkilendiği alanlar olarak karşımıza çıkar. Kuşkusuz modern zamanlardaki bu iktidar biçimi, kendi yaşamsal kaynağını yaratmak ve devam ettirmek için bilgiyle yakın bir ilişki içerisinde olmak zorundadır. Ve bu ilişki birinin diğeri üzerinde tahakküm kurduğu ilişki olmayıp karşılıklı etkileşim üzerine kurulu olan bir ilişkidir. Başka bir ifadeyle “iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur.”<sup>20</sup>

Bu bağlamda iktidar ve bilgi, yakın bir ilişkiler ağına mensup iki farklı alandan ziyade birbirinin içine geçmiş ve iktidarın yerini

<sup>20</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 18.

sağlama almak için var olan bir sistem olarak görülmelidir. Foucault bu ilişkiyi şöyle betimlemektedir:

*“Oysa, iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim. İktidarın falanca keşfe, filanca bilgi biçimine ihtiyacı olduğunu söylemekle yetinmemeli, iktidar işleyişinin bilgi nesnelere yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir.”<sup>21</sup>*

Dolayısıyla bilgi, iktidarın sürekliliği için olmazsa olmazlardan biridir. Bir bakıma, iktidar varlığını büyük ölçüde bilgiye borçludur demek gerekmektedir.

İktidar ve bilgi arasında bulunan ilişkide, iktidarın bilgi üzerinde ya da bilgi aracılığıyla bireyler üzerinde etki kurmak ya da istenilen vatandaş tipi ortaya çıkarmak amacıyla bilgiye direkt ya da doğrudan müdahil olduğu söylenebilir. İktidar, bilgiyi dönüştürmek amacıyla şöyle bir metod uygular:

*“İnsan, ruh, birey, insan bilimleri -insanın bilimsel bilgisi- gibi modern kavramlar da aslında iktidarın insan bedenini kuşatmak için geliştirdiği söylemin, yani bilgi-iktidarının bir ürünü, bilgi ve iktidar ilişkilerinin eklemlendiği bir öge, iktidarın bilgiyi ortaya çıkardığı, bilginin de bu iktidarı genişletip güçlendirdiği bir çarktır.”<sup>22</sup>*

<sup>21</sup> Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev: Işık Ergüden, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 35.

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev: Işık Ergüden-Osman Akinhay, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014), 19.

İktidar kendi bilgi söylemini geliştirerek insanlar üzerinde etkiye sahip olur ve dilediği gibi yönlendirmede bulunur. Foucault'ın üzerinde durduğu bu iktidar tarzı, görünen ya da somut bir şekilde kendini açığa çıkaran bir tarzdan ziyade, bilgiyle olan ilişkisinde hem bilgiyi oluşturan hem de bilginin kendi iktidar alanını etkilediği bir tarzıdır. Burada iktidar, kendi bilgi anlayışını doğrudan ortaya koymak yerine, onu okullar, öğretmenler, idareciler, sınıflar, kısacası eğitimle alakalı ne kadar enstrüman varsa onlar yoluyla vererek, bahsi geçen enstrümanların da kendini etkilediği bir ilişkiler ağına dönüştürür. Başka bir ifadeyle bilgi, eğitim enstrümanlarıyla olan bağlantısında ne aktif ne de pasif konumdadır. Karşılıklı etkileşime dayanan bu ilişkide en nihayetinde iktidar hem bilgi hem de eğitim enstrümanlarını kendisine hizmet edecek bir sisteme dâhil etmektedir. Foucault'ın bilgi ve iktidar ilişkisinde ortaya koymaya çalıştığı şey, tanımlama ya da açıklamalardan ziyade bilgi ve iktidarın etkileşimler bağlamında ele alınmış olmasıdır. Zira Bilgi ve eğitim netice itibarıyla iktidar kavramının içinde kendilerine yer bularak ona hizmet ederler.

### Sonuç

Her iki düşünür için eğitim ve iktidar toplum sosyolojisini anlamamız açısından önemlidir. Nietzsche'ye göre eğitim insanın üst insan olmasından ziyade onu vasat insan kademesine getirerek onu sürü insanı olmasına neden olmaktadır. Ona göre eğitim iktidarın bir aracı konumundadır. Eğitim yoluyla ortaya konulan olgular, toplumun epistemolojisini meydan getirdiğini söylebiliriz. Nietzsche'ye göre eğitim bireyi politize eder ve iktidarın düzenini sürdürmesi için bir araca dönüşür. Foucault'a göre eğitim sayesinde elde edilen bilginin insanın her an gözetlenmesiyle sonuçlanmıştır. Bireyleri farkına varmadan iktidarın bilgi üretimi içinde kendi geliştirdiği

politikalarla yönetmeye çalışır. Her ikisine göre eğitimin, insanı politik alana hizmet ettiren bir kurum olduğu ortadadır. Sonuç olarak Nietzsche, eğitimin iktidar için bir araca dönüştüğünü söylerken Foucault, eğitimden geçen birey hangi statüde olursa olsun, ister mahkum ister gardiyan olsun, iktidar için çalışan birisi halini almıştır.

**Kaynakça/Referances/المصادر**

- Arı, Yılmaz. "Karl Mannheim'in Bilgi Sosyolojisi". *International Social Sciences Studies Journal*, 5/30 (2019), 1085-1091. Doi: <http://dx.doi.org/10.26449/sss.1323>
- Arı, Yılmaz. *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
- Arı, Yılmaz. "Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyo-Kültürel Ve Dini Hayattaki Rolü". *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal* 7/49 (2021), 2004-2013. Doi: <http://dx.doi.org/10.31576/smryj.1018>
- Aydoğan, İsmail. *Kültür Temelli Eğitim*. Ankara: Hece Yay., 2016.
- Emdem, J. Christian. *Modern Siyasal Düşünce ve Nietzsche*, çev: Gamze Varım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2013.
- Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma*. çev: Işık Ergüden ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2011.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*. çev: Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2014.
- Gatto Taylor, John. *Eğitim (Bir Kitle İmha Silahı)*. çev: Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Edam Yay., 2018.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. (3. Baskı). İstanbul: Remzi Kitapevi, 1979.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev: Gülperi Sert. Ankara: Doğu Batı Yay., 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*. (3. Baskı). çev. Gürsel Aytaç. İstanbul: Say Yay., 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *David Strauss / İtirafçı ve Yazar*, çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yay., 2006.
- Ozmon Howard-Craver Samuel. *Philosophical Foundations of Education*. Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- Sönmez, Veysel. *Eğitim Felsefesi*. (13. Baskı). Ankara: Anı Yay., 2015.

## Bahadır İKİCAN

Araştırma Görevlisi

Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

Kocaeli University, Faculty of Science and Literature, History

Kocaeli, Türkiye

bahadrikican@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4227-649X

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

# Socrates and Sozomen's Church History in Comparative Perspective

Karşılaştırmalı Olarak  
Socrates ve Sozomenus'un  
Kilise Tarihi Eserleri

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Ekim 2022 / 6 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Aralık 2022 / 16 December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Bahadır İkican).*

### Atıf | Citation

İkican, Bahadır. "Socrates and Sozomen's Church History in Comparative Perspective". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 287-317.

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

**Abstract**

Beginning in the fourth-century with Eusebius of Caesarea and continued by writers such as Socrates, Sozomen and Theodoretus, church historiography is very important in terms of historiography. The main purpose of church historians is to tell the story of Christianity, which has survived despite being suppressed and persecuted many times since its first emergence. The Christians, who were exposed to various persecutions until the beginning of the fourth-century century, experienced great relief with the conversion of Constantine the Great to this religion. After this date, the Christians, who found a relatively free environment, focused more on the nature of Jesus and gathered many councils to solve problems within the scope of theology and the hierarchy of the churches. Church History works, which contain these theological and hierarchical debates, need to be carefully examined in order to understand the conflicts. In addition, church historians, who were too concerned about secular events, reflected the turbulences of the Late Roman Empire in their works. At this point, the works of church historians, who sometimes refer to the Germans and from time to time to regions such as Armenia and Persia in the more eastern parts, shed light on political events.

**Keywords:** Socrates Scholasticus, Sozomen, Church Historiography, Church History, Comparative History

**Karşılaştırmalı Olarak Socrates ve Sozomenus'un Kilise Tarihi Eserleri****Öz**

Dördüncü yüzyılda Ceasarealı Eusebius ile başlayan ve Socrates, Sozomenus, Theodoretus gibi yazarlar tarafından devam ettirilen kilise tarihçiliği, tarih yazımı açısından oldukça önemlidir. Kilise tarihçilerinin ana amacı ilk ortaya çıktığı andan itibaren baskı altında tutulmasına ve birçok kez kovuşturmaya uğramasına rağmen ayakta kalmayı başaran Hıristiyanlığın hikayesini anlatmaktır. Nitekim dördüncü yüzyıl başlarına kadar çeşitli zulümlere maruz kalan Hıristiyanlar, Büyük Constantinus'un bu dine ihtida etmesiyle birlikte büyük bir rahatlama yaşamışlardır. Bu tarihten sonra görece daha özgür bir ortam bulan Hıristiyanlar, İsa'nın tabiatı üzerine daha çok eğilmiş, teoloji ve kiliselerin hiyerarşisi kapsamındaki sorunları çözmek için birçok konsil toplamışlardır. Nitekim bu teolojik ve hiyerarşik



tartışmaları içeren Kilise Tarihi eserlerinin, ihtilafların anlaşılması açısından dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bunun yanında seküler olaylara da fazlasıyla eğilen kilise tarihçileri, Geç Roma İmparatorluğu'nun yaşadığı çalkantıları da eserlerine yansıtmışlardır. Bu noktada zaman zaman Germenlere zaman zaman da daha doğu bölümlerde yer alan Armenia ve Persia gibi bölgelere değinen kilise tarihçilerinin eserleri siyasi olaylara da ışık tutmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Socrates Scholasticus, Sozomenus, Kilise Tarihçiliği, Kilise Tarihi, Karşılaştırmalı Tarih

## Introduction

The last 50 years before Christ and the first 50 years after Christ were a period that witnessed "revolutions" both politically and religiously. During this time when Rome adopted imperial rule, a new religion was preached by Jesus of Nazareth in the lands inhabited by the Jews in the Palestine region. The followers of this religion, named Χριστιανός (*Christianos*) from the Greek word Χριστός (*Christos*), created a new culture by adding new interpretations to the classical pagan tradition. The first period of this Christian literature, in which the effects of pagan culture were observed, was the end of the first century, which is also accepted as the beginning of the Patristic Age. This period, which dates from this date to the middle of the eighth century and is considered as the age of the Church Fathers, is very important in terms of creating a unique culture of Christianity.<sup>1</sup>

The apologist tradition, which started to form in the second-century and in which works were written in order to defend Christianity against criticism from pagans and Jews, is also very

---

<sup>1</sup> Frank Leslie Cross-Elizabeth Anne Livingstone (ed.), "Patristics", *The Oxford Dictionary of Christian Church*, (Oxford University Press, 1997), 1233.

important in terms of the formation of Christian culture.<sup>2</sup> Although the works put forward by both the Church Fathers and the apologists were mostly letter-based, they were effective in the formation of a literature.

This literature, which was kneaded within three centuries after Christ, led to the birth of a new type of writing in the fourth-century: Church Historiography. It is accepted that church historiography began with the Greek work Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (*History of the Church*) by Eusebius of Caesarea. Eusebius, who wrote the events from the time of Jesus Christ to his time from the perspective of Christianity, created a new historiography with his work written in the first quarter of the fourth-century. The History of the Church, which Eusebius put forward based on documents, also deeply influenced church historians such as Socrates, Sozomen, Theodoretus in the following process. Like Eusebius, Socrates and Sozomen also gave much space to documents while creating their works bearing the name of Church History.

Church historians, who emerged in the period known as the Late Roman Empire, wrote their works in a process where there was a lot of political and religious conflict. Considering the period of the works of Socrates and Sozomen, the first three church councils were convened in this period, and the Roman Empire was oppressed by the Germanic tribes in the north and the Sassanid State in the east.

---

<sup>2</sup> Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 32; Alister Edgar McGrath, *Historical Theology An Introduction to the History Of Christian Thought*, (Blackwell Publisher, 1998), 17. Eusebius says that an apology dealt with in the second-century: Eusebius, *Ecclesiastical History*: trans. Arthur Cushman McGiffert, ed. Philip Schaff and Henry Wace, (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1890), IV. 3.

Church historians, who wrote their works in such a complex period, were not only interested in theological discussions, but also included political events in their works. In this respect, it is essential to examine the works of church historians in the context of understanding both religious debates and political conflicts. In this study, the Church History works of Socrates and Sozomen, who were among the first four church historians, will be examined, and the similarities and differences between these two authors will be pointed out.

### 1. The Life of Socrates Scholasticus

Socrates, one of the most important names in church historiography, was born in 380 in Constantinople. It is estimated that Socrates, about whom there is not much information other than what he provided, used the title of Scholasticus. The term Scholasticus, which refers to the students or teachers who study in the school where rhetorical education is given in Latin, suggests that Socrates was occupied in higher education (generally legal) in same capacity.<sup>3</sup> There are also researchers who think that the title of Scholasticus is related to attorneyship.<sup>4</sup> In addition to knowing this language in the context of Socrates' writing in Greek, it is estimated that he also knew Latin because he had a legal education.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Peter Geoffrey William Glare (ed.), "Scholasticus", *Oxford Latin Dictionary*, (Oxford University Press, 1968), 1702.

<sup>4</sup> David Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, (Routledge, 2002), 108.

<sup>5</sup> Theresa Urbainczyk, *Socrates of Constantinople*, (The University of Michigan Press, 2000), 19.

In the last quarter of the fourth-century, by the order of Emperor Theodosius, pagan temples were burnt down in many parts of the empire on the grounds that they harbored sin and spread evil. Christians, who had been persecuted in previous periods, almost wanted to avenge that maltreatment and attempted to destroy the temples in the imperial cities. The Temple of Serapeum in Alexandria, which was considered one of the leading cities of paganism -perhaps the most important- at that time, also got its share of the confusion. Many people, both pagan and Christian, lost their lives as a result of the events that took place due to the Christians attacking the temple. However, with the leadership of Theophilus, the bishop of Alexandria, one of the most important figures in the city, the Christian community's victory over the pagans caused pagan thinkers to migrate to other cities. During this "brain drain", Ammonius and Helladius, pagan thinkers who left Alexandria and settled in Constantinople, later taught grammar to Socrates.<sup>6</sup> However, it is recorded that the pagans did not easily submit to the Christians during the events in Alexandria, and Helladius was responsible for the deaths of nine Christians during these events.<sup>7</sup> Socrates' classical Greek education by these two pagan thinkers enabled him to display a relatively moderate attitude towards paganism and heretical beliefs.

It is estimated that Socrates, who is thought to have spent most of his life in Constantinople, the city where he was born, besides the little information he gave about himself, may have made trips to the eastern provinces of the empire in the context of the content of his

---

<sup>6</sup> Socrates Scholasticus, *Ecclesiastical History*, ed. Philip Schaff, trans. A.C. Zenos, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890), V. 16.

<sup>7</sup> Glenn Forrest Chesnut, *The First Christian Histories*, (Editions Beauchesne, 1976), 179.

work.<sup>8</sup> According to some researchers, he did not travel anywhere except to Thessaly. However, although some researchers make inferences that it has been found in Paphlagonia and Cyprus, it is very difficult to support them with solid evidence.<sup>9</sup>

Although he was a Christian, Socrates, who was sympathetic to classical Greek education, thought that this education could be used to refute the claims of heretics and pagans who could not find the right way.<sup>10</sup> It is emphasized that Socrates, who is known to be influenced by the philosophy of both Plato and Plotinus, put forward an impressive expression by combining the thoughts of these two philosophers and added consistency to his expression by opposing dogmatism.<sup>11</sup>

Although there is not much information about Socrates' personality, it is concluded that he was a peace-loving person, did not like war, and wanted to end theological discussions.<sup>12</sup> In addition, it is thought that he may have been inclined to Novatianism<sup>13</sup> due to the fact that he gave too much space to the Novatian clergy in his work

---

<sup>8</sup> Patrick Joseph Healy, "Socrates", *The Catholic Encyclopedia*, (New York: Robert Appleton Company, 1912) Retrieved June 2021 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/14118b.htm> (Access Date: 03.06.2021)

<sup>9</sup> Urbainczyk, *Socrates of Constantinople*, 17.

<sup>10</sup> Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, 109.

<sup>11</sup> Chesnut, *The First Christian Histories*, 174.

<sup>12</sup> Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890), Volume 2, 9.

<sup>13</sup> Novatianism is a separatist Christian faction that emerged during the prosecution of Christians by Emperor Decius in the middle of the 3rd century. This faction, formed by the clergy Novatian, did not accept the supremacy of the Roman church: Cross-Livingston (ed.), "Novatianism", *The Oxford Dictionary of The Christian Church*, (Oxford University Press, 1997), 1165.

and his positive attitude towards them.<sup>14</sup> In addition, his interpretation of the death of the Christian Goths as martyrdom in the passage he dealt with shows that he approached heretical sects with tolerance.<sup>15</sup>

### 1.1. *Church History of Socrates Scholasticus*

Approaching historiography as the history of disagreements, Socrates says that it is unnecessary to record the events that took place in times of peace and harmony, and that the historian can only exist as long as there are disagreements.<sup>16</sup> Based on this idea, some researchers argue that Socrates may have ended his work because there was no conflict environment in the context of thinking that peace was dominant in the church after 439.<sup>17</sup>

It is thought that Socrates used many sources while writing the *History of the Church*. The works and authors used by Socrates, who refer to both oral and written literature, are as follows: Eusebius' *Church History* and *Life of Constantine*, Rufinus' *Church History*, Archelaus' *Acts*, Sabinus' *Collection of the Acts of the Synod*, Epiphanius' *Ancoratus*, George of Laodicea, many works written by Athanasius, Evagrius, Palladius, Nestorius and Origen. It is also thought that he used many official documents, letters inside and outside the church

---

<sup>14</sup> Philip Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890), Volume 2, 9.

<sup>15</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, IV. 33; Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*, 10.

<sup>16</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, VII. 48.

<sup>17</sup> Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*, 14.

in his work.<sup>18</sup> Auxanon, one of the clergy in the Council of Nicaea, was also used by Socrates as a source in the context of providing valuable information about this council.<sup>19</sup> Undoubtedly, the establishment of a new library after Constantinople, which was created as a new city in 330, was made the capital city, facilitated Socrates' access to the resources he needed.<sup>20</sup> It is estimated that this library in Constantinople, whose foundations were laid during the reign of Constantine the Great, functioned as one of the largest libraries in the world for about 1000 years in the context of the works it contained after the burning of the Library of Alexandria.<sup>21</sup>

Socrates' Church History works consists of seven books, and each book is devoted to the reign of an emperor -with the exception of Julian and Jovian. The reigns of Julian and Jovian were written in a single book. At this point, the first book covers the period of Constantine the Great, the second book includes the period of Constantius II, the third book covers the period of Julian and Jovian, the fourth book includes the period of Valens, the fifth book includes the period of Theodosius I, the sixth book includes the period of Arcadius, and the seventh book includes the period of Theodosius II. Since Socrates' work mostly deals with the Eastern Empire, it has been used in the classification of Eastern Emperors.

---

<sup>18</sup> Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*, 15-16.

<sup>19</sup> Urbainczyk, *Socrates of Constantinople*, 17.

<sup>20</sup> Nigel Wilson, "The Libraries of the Byzantine World", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 8, 1, (1967), 54.

<sup>21</sup> Veronika Parkers, "From Papyrus to Parchment: The Imperial Library of Constantinople": <https://www.ancient-origins.net/history-important-events/papyrus-parchment-imperial-library-constantinople-007251> (Access Date: 07.06.2021)

Looking at the chronology of the Church History work, it is seen that Socrates wrote down the events between 306 and 439. Considering that Sozomen refers to Socrates, Socrates must have written his work between 439 and 443. Because, it is estimated that Sozomen wrote his work after 443.<sup>22</sup> This process, which covers a historical period of approximately 140 years, which is the subject of the work, is a very complex period both theologically and politically.

The third-century writer Origen, who is a very important writer in Christian historiography, deeply influenced Socrates as well as many other writers in the context of his allegorical interpretation in Bible readings. At this point, it is thought that Socrates' understanding of tolerance towards heretics emerged as a result of this. An example of this effect is Socrates' negative attitude towards Theophilus of Alexandria, who was against Origen's thoughts.<sup>23</sup> Taking lessons from two pagan thinkers, such as Ammonius and Helladius, is another factor in Socrates' tolerance towards pagans and heretics.

Dedicating his work to a person named Theodore, as he mentioned in the last part of the seventh chapter, Socrates composed his work, which he called *Church History*, from seven individual books.<sup>24</sup> Socrates, who wrote a preface to his work as an introduction, promised that he would deal with the subjects that Eusebius did not

---

<sup>22</sup> Urbainczyk, *Socrates of Constantinople*, 20.

<sup>23</sup> Chesnut, *The First Christian Histories*, 170.

<sup>24</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, VII, 48. Theodore was a jurist who took part in the nine-person commission formed by the emperor to compile the Codex Theodosianus. It is thought that Socrates had a deep respect for this person due to his piety and being a lawyer and dedicated his work to him: Chesnut, *The First Christian Histories*, 169.



include in his work, before discussing the events that took place from where he left off to his own time.<sup>25</sup>

It is seen that Socrates, who wrote his first book under 40 titles, started his work with the political turmoil that arose after Diocletian and Maximian retired from the empire. In his first book, which he concluded with the death of Emperor Constantine, he also touches on religious debates and practices, since he is a church historian. In this way, Socrates, who dealt with the Arius debate, made comments on the first ecumenical church council held in Nicaea in 325, and included the belief creed accepted in the council. While he was dealing with this subject, he used the letters written by many people as a source in his work, and he quoted passages from some parts of the belief creed.<sup>26</sup> In addition, the Council of Nicaea, which attracted attention as the first universal meeting aimed at uniting the Christian world, could not provide unity among the clergy. In this context, the ongoing debates between the supporters of Arius and the adherents of the Nicæan Creed are the subjects discussed in Socrates' work. Socrates, who also wrote a passage on the foundation of Constantinople in the chapter, mentions that the emperor's mother found some parts of the cross on which Jesus was crucified and built a church here.<sup>27</sup> Socrates, who did not limit his book only to regions within the empire, also touched upon the Christianization of India and Iberia. He also devoted the last two chapters of his first book to Constantine's illness and death, and reported that the emperor was buried in the Church of the Apostles after his death.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, I. 1.

<sup>26</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, I. 8.

<sup>27</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, I. 16-17.

<sup>28</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, I. 40.

Socrates, who seems to have written his work in a chronological framework, mentioned the events that took place after the death of Constantine in his second book containing 47 chapters. In this book, which he started with an introduction, he stated that his first two books were reviewed, and he showed the aim of correcting the chronological mistakes in Rufinus' Church History, which he wrote in Latin.<sup>29</sup> This book, which includes information on the Council of Serdica, synods gathered in Milan and Seleucia, also includes information about the event of the usurped Magnentius, who claimed the throne politically. Socrates finished his second book with the death of Constantius II.

In the third book that Emperor Julian started with his education and lineage, Socrates did not include an introduction, unlike his first two books. Mentioning the work called *μισοπῶγων*, written by the emperor against the natives of Antiocheia, he dealt with the tensions between Julian and the Christians as the main theme in the third book. Wanting to ignite the Christian-Jewish conflict, Julian provided the necessary materials for the Jews to rebuild their temples in Jerusalem. Socrates, who also includes miracles in the passage, said that a fire came down from the sky, which caused the construction to stop with the prayers of the Jerusalem bishop.<sup>30</sup> The author, who also mentioned the short-lived dominance of Jovian, who took the throne after Julian died during the Persian expedition, ended his third book with his death.

The fourth chapter, one of the longest chapters in Socrates' Church History, is the part where the most important political events

---

<sup>29</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, II. 1.

<sup>30</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, III. 20.

take place. At this point, the book started with the administrations of Valentinian and Valens, two brothers who came to power after Jovian. Mentioning the usurping Procopius incident in the first chapters, the author concluded his fourth book with the Battle of Adrianople, which affected the fate of the Roman Empire and was compared with the Battle of Cannae by Ammianus Marcellinus.<sup>31</sup> This section, which also includes the Christianization adventure of the Gothic communities, relates the Goths' adoption of Arian Christianity with the fact that Emperor Valens became a follower of this sect. Valens, who sided with Fritigern in the civil war between the two Gothic leaders Fritigern and Athanaric, became involved in the civil war of the Goths. Valens, who had a share in the victory of the Fritigern faction, also started the Christianization adventure of the Goths. In the next process, Ulfilas created the Gothic alphabet and translated the Gothic Bible.<sup>32</sup> However, Socrates, who seems to have turned his gaze to the more eastern parts, also included the Arabs' adoption of Christianity in the chapter.

In his fifth book, which he started with an introduction as in his first two books, Socrates talked about the union of church and state affairs. In this respect, he stated that the deterioration of the affairs of the state is also responsible for the deterioration of the affairs of the church, and stated that these two institutions constitute an inseparable whole.<sup>33</sup> The Council of Constantinople, which was convened in 381 and was the second universal Christian meeting, and

---

<sup>31</sup> Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum*, trans. John C. Rolfe, XXXI. XIII. 19:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0081%3Abook%3D31%3Achapter%3D13%3Asection%3D19> (Access Date: 22.08.2022)

<sup>32</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, IV. 33.

<sup>33</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, V. Intro.

the disagreements between the Novatians and the Arians are other theological issues included in the chapter. At this point, researchers who deduce that Socrates gives privileges to Novatians in his work think that he tends to Novatianism.<sup>34</sup> Besides, in the same period, a rebellion broke out in the empire, which caused a change of ruler. A commander named Maximus rebelled against the rulers in the east and west and killed the Western Roman Emperor Gratian, and the Eastern Roman Emperor Theodosius soon succeeded in ending this rebellion.<sup>35</sup> The section, which also includes hieroglyphs found in the Temple of Serapis, ended when Theodosius fell ill and died.

The sixth chapter, which started with the division of the empire between the two sons after Theodosius' death, based on the previous book, includes the political uprising of the Gothic leader Gainas, in which he tried to seize power in Constantinople but failed. However, the most striking event of the period was the conflicts between the bishop of Constantinople, John Chrysostomos, and the empress Eudoxia. As a result of the disagreement he had with the empress in this way, John, who was from the seat of the episcopacy, could not escape from being exiled. Although the bishop was recalled from exile after a while, he was exiled again on the grounds that he had moved to the empress Eudoxia.<sup>36</sup> The episode ends with the death of Arcadius.

The seventh book, the last part of the Church History, was started with Anthemius, the commander who was assigned to rule the east on behalf of Theodosius II. The episode, which includes the capture and looting of Rome by the Gothic leader Alaric, draws attention as one of

---

<sup>34</sup> Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, 109.

<sup>35</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, V. 14.

<sup>36</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, VI. 18.

the rare Antiquity works featuring Hypatia of Alexandria, the first female philosopher. Showing the murder of Hypatia as a crime committed by Cyril and the people of Alexandria, Socrates stated that such massacres did not take place in the essence of Christianity.<sup>37</sup> At this point, it is seen that Socrates tries to act as impartially as possible. In addition, Socrates, who included theological issues in this chapter, as in the previous books, also clarified the religious conflicts within the framework of Nestorius' views in the context of the Θεοτόκος (*Theotokos*: Mother of God) and Χριστοτόκος (*Christotokos*: Mother of Christ) debate. In addition, a separate title was devoted to the virtues of Emperor Theodosius II, and a panegyric<sup>38</sup> was written in honor of the emperor. This honor, made only on Theodosius II, shows that he was in a more important position for Socrates than other emperors. Touching on the Christianization of the Jews in Crete, Socrates noted that these people became Christians after realizing that they had been deceived by a false Messiah.<sup>39</sup> The seventh and last book of the work ends with the forty-eighth chapter, where Thalassius is the bishop of Cappadocia.

Socrates says that he brought his work until the second year of the 305th Olympics.<sup>40</sup> At this point, although there is a comment by the researchers that the work goes back to 439, when Socrates'

---

<sup>37</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, VII. 15.

<sup>38</sup> General name given to commendable ceremonial speeches. For more details: Roger Rees, "Panegyric", *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, ed. Oliver Nicholson, (Oxford University Press, 2018), 1132.

<sup>39</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, VII. 38.

<sup>40</sup> Socrates, *Ecclesiastical History*, VII. 48.

statement is taken into account, it is seen that the work dates back to 442 in the context of Olympic dating.<sup>41</sup>

It is seen that Socrates, who is accepted to use a very understandable language in the literary sense, does not go too deep into the subjects. This situation causes comments to be made that although Socrates is described as a very understandable writer for readers who do not know the subject, it remains too superficial for those who are experts in the subject.<sup>42</sup> However, while it is thought that Socrates is a good writer within the framework of the information he gives about secular events, it is also emphasized that he is weak in reading religious literature.<sup>43</sup>

## 2. The Life of Sozomen

Born in Gaza, Palestine between 370 and 380, Sozomen's real name is Salamanus (Salaminus) Hermeias Sozomen.<sup>44</sup> The name Salamanus is thought to be of Aramaic origin.<sup>45</sup> Although it is a slim possibility,

---

<sup>41</sup> For the calendar dating based on the Olympics, see:

<http://www.numachi.com/~ccount/hmepa/calendars/olympiads301-400.html>  
(Access Date: 08.06.2021)

<sup>42</sup> Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, 110.

<sup>43</sup> Peter Van Nuffelen, "Socrates", *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, ed. Oliver Nicholson, (Oxford University Press, 2018), Volume 2, 1399.

<sup>44</sup> Photius, *Bibliotheca*, 30:

[https://www.tertullian.org/fathers/photius\\_03bibliotheca.htm#30](https://www.tertullian.org/fathers/photius_03bibliotheca.htm#30) (Access Date 08.06.2021). There are two claims in the literature regarding the date of birth of Sozomen. While some of the researchers think that he was born between 370-380, some of them accept that he was born in 400.

<sup>45</sup> Peter Van Nuffelen, "Sozomen", *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, ed. Oliver Nicholson, (Oxford University Press, 2018), Volume 2, 1406.

there are also researchers who think that the name Salamanus was given in reference to Cyprus.<sup>46</sup> Although the name Hermeias, whose origin is based on Greek mythology, has a pagan connotation, it was a common name given to their children by Christian families at that time. Sozomen, on the other hand, is a name that was not very common in that period, and it is estimated that it was given by his father.<sup>47</sup>

Some researchers think that Sozomen, like Socrates, had the title of Scholasticus. In this respect, it is emphasized that Sozomen was also an educated person and especially received legal education. It is estimated that Sozomen, who is presumed to have studied law, came to Constantinople and practiced his profession as a lawyer in this city.<sup>48</sup>

It is estimated that his family was pagan, although many Jews lived near his birthplace. As a matter of fact, information is conveyed that his grandfather converted to Christianity after a miraculous event in the city.<sup>49</sup> After this conversion, many members of the Sozomen' family adopted Christianity.

As a result of the accession of Julian to the throne at the beginning of the 360s, many Christians were oppressed throughout the empire. The Sozomen family also took their share of this pressure. The family, who had to migrate from the city they lived in during this period, lived in exile for about two years. In addition, with the end of

---

<sup>46</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, trans. Chester D. Hartranft, ed. Philip Schaff, (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890), 328.

<sup>47</sup> Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*, 453.

<sup>48</sup> Chesnut, *The First Christian Histories*, 192.

<sup>49</sup> Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, 117.

the short reign of Julian, the Sozomen family returned to the city.<sup>50</sup> Sozomen, who spent his childhood in Palestine, was educated by monks in monasteries in the region from a very young age. He, who was affected by the environment he encountered during his first education, wrote long passages on these subjects in his Church History that he wrote in the next period.

Known to have spent most of his life away from Bethelia, the region where he was born, the work of Sozomen, which contains information about a wide geography from the Middle East to Italy, has led to comments that he made many trips.

### 2.1. Ecclesiastical History of Sozomen

The most important criticism of Sozomen's Church History is that he copied Socrates. Sozomen, who was not very generous in citing his sources, did not give any information about whether he made use of Socrates or not. The passage on Acesius by both authors has led to comments that Sozomen copied Socrates. This event, which is also found in the works of both authors, is mentioned for the first time in the work of Socrates among the ancient sources. However, there are also ideas that Sozomen corrected Socrates' mistakes. As a matter of fact, Socrates said that the Arius bishops who were in the opposition wing in the Council of Nicaea did not sign the council's creed. Sozomen, on the other hand, corrected this historical mistake by stating that the bishops signed the creed.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, 118.

<sup>51</sup> Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, 123.



The main goal of Sozomen's work was to write the history of the Roman Empire, which became a Christian state at that time, and to glorify Theodosius II.<sup>52</sup> Sozomen, who tried to gain some public gains by attributing his book to Emperor Theodosius, could not achieve this goal.<sup>53</sup> Presenting his work to Theodosius, Sozomen asked the emperor to correct the wrong or incomplete parts. However, how the emperor responded to this request remains a mystery.<sup>54</sup>

Although the exact date when Sozomen wrote his work is not known, it is thought that the work was written between 443 and 450 years. In this context, considering that the work takes Socrates as a reference, it must have been written after 443, and before this date, considering that it was attributed to Theodosius II, and he died in 450.

In addition, Sozomen wrote a work consisting of two books, as an introduction to the History of the Church, in which he describes the period from the Ascension and the defeat of Licinius in the struggle for the throne against Constantine, but these records have not survived to the present day.<sup>55</sup>

The sources of Sozomen, who wrote the History of the Church, are quite diverse. At this point, it is thought that the primary source of Sozomen was Socrates. Although some authors claim that he copied Socrates exactly, it is seen that Sozomen corrected many mistakes in Socrates' work. The sources of Sozomen, who wrote a fairly large work, are: Eusebius, Hegesippus, Iulius Africanus, Philo, Athanasius,

---

<sup>52</sup> Chesnut, *The First Christian Histories*, 196.

<sup>53</sup> Peter Van Nuffelen, "Sozomen", 1406.

<sup>54</sup> Arnaldo Momigliano, *Modern Tarihçiliğin Klasik Temelleri*, trans. Güneş Ayas, (İthaki, 2011), 151.

<sup>55</sup> Glanville Downey, "The Perspective of the Early Church Historians", *Greek, Roman, Byzantine Studies*, 6, 1, (Spring, 1965), 64.

episcopal and imperial letters, Rufinus, Philostorgius, Sabinus, Codex Gregorianus, Codex Hermogenianus, Gregory Nazianus, Sulpicius Severus, Palladius.<sup>56</sup>

The Church History written by Sozomen consists of nine books. Sozomen, who makes an evaluation on the purpose of writing his book in the introduction part of the first book in which he started his work, says that the Jews were more reluctant than the Greeks to find the right path, although they had received the information about the coming of the Messiah long ago.<sup>57</sup>

The Church History of Sozomen begins with the political tensions experienced after Constantine's accession to the throne. In the first book of the work, the civil wars of Maxentius and Licinius, and Constantine were handled. In addition to the political events, Sozomen, who gave many places to the people who were very important to the monastery system and the church, added long information about these people by opening separate passages in various parts of his book. Sozomen, who wrote on the birth of the monastic system in his first book, also wrote a long chapter about Antony, who was accepted as the first monk.<sup>58</sup> One of the most important passages in the first book of the History of the Church is about the origin of Arianism. Sozomen, who attributes the birth of this religious movement to Egypt, describes Arianism, which he evaluates within the framework of the Nicaea Creed, as a heretical belief.<sup>59</sup> Based on this interpretation, it is noteworthy that Sozomen had a more strict attitude toward heretics than Socrates. The first book, including

---

<sup>56</sup> Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers Series II*, 367-368.

<sup>57</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, I. 1.

<sup>58</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, I. 13.

<sup>59</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, I. 15.

the Council of Nicaea, ended with the notification that the decisions taken in the council were sent to other religious centers.

The second book in the History of the Church began when Helena, the mother of Emperor Constantine, found the pieces of the cross on which Jesus was crucified. It is seen that Sozomen turned his direction to regions far from the imperial border in the context of his processing of the Christianization of the Iberians, Indians, Armenians and Persians in the book. In this book, in which passages are written on many monks and martyrs, a letter written by Constantine to the Persian ruler Shapur is also included. Constantine aimed to stop Christian persecution in Persia with the letter he wrote.<sup>60</sup> The second book, which also included the religious strife between Athanasius and the Arian priests, ended with the death of Constantine.

After the Council of Nicaea convened under the supervision of Constantine, the religious debates seemed to have stopped for a while, but after the death of the emperor, conflicts arose between the Arians and the clergy of the Nicaea Creed. It was at this point that the third book of Sozomen' work began. The synod, which was gathered in Serdica in 343 and shown as one of the most important crossroads between the east-west churches, is also included in this book. According to Sozomen, this synod created a crossroads between the east-west churches.<sup>61</sup> In this part of his book, Sozomen openly reveals

---

<sup>60</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, II. 15.

<sup>61</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, III. 13. Although this synod greatly increased the tension between the east-west churches, it is not possible to talk about a complete separation in this period. For a detailed review, see: Turhan Kaçar, "Serdica Konsili M.S. 343: Doğu ve Batı Kiliselerinin Yol Ayrımı Mı?" *Sencer Şahin Anısına Yazılar*, ed. Burak Takmer, Ebru N. Akdoğru Arca, Nuray Gökalp Özdil, Vol. 1, (Kabalıcı, 2016), 461-470.

that he was a Nicæan Creed, and in this respect, it is obvious that he had a prejudice against the Arian clergy.

The fourth book of the work begins with the death of Constans. In this part of his work, Sozomen also gave information about the councils gathered in various cities such as Sirmium and Milan, taking care to deal with the issues of the western churches. The fifth book begins with Julian's accession to the throne after the death of Constantius II. Written from a strictly Christian point of view, this section focuses on Julian's attempt to end Christianity, and for this he allowed the Jews to rebuild their old temples in Palestine. In addition, Julian, who wanted to benefit from theological debates among Christians, adopted a way of benefiting from the conflicts by ordering the release of the exiled clergy. Seeing Greek education as an extension of pagan culture, Julian also prohibited Christians from being educated in this language.<sup>62</sup>

The sixth book of Church History begins with the death of Julian. After Julian, Jovian, who was emperor for a short time, was succeeded by Valentinian and his brother Valens. Tribal migration, which was set in motion by the Huns in the second half of the fourth-century, is one of the most important events that took place in this process. According to this, Sozomen, who says that by coincidence, the Huns crossed the lake between the Goths and started a migration to the north of the Danube, tells that Fritigern adopted Arianism because the Romans helped him in the civil war.<sup>63</sup> However, it is noteworthy that there is a historical inaccuracy here. From the narration of Sozomen, it is understood that the conflict between Athanaric and Fritigern

---

<sup>62</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, V. 18.

<sup>63</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, VI. 37.

took place after the Romans gave settlement permission to the Goths; whereas this civil war must have happened before the Goths were allowed to settle in Thrace.<sup>64</sup> This book, which contains the most narratives on monks and clergy besides political issues, also includes the issue of the Christianization of the Arabs. The sixth book concludes with the death of Valens during the Battle of Adrianople with the Goths. Sozomen interpreted Valens' death as divine providence as a result of his persecutions against Christians who adopted the Nicæan Creed.<sup>65</sup>

It is noteworthy that at the beginning of the seventh chapter of the work, it is stated that the Arabs sent aid to the Roman Empire. The barbarians, who won the Battle of Adrianople, advanced to the walls of Constantinople with the courage of destroying the Roman army. However, the Arabs' aid to the Roman Empire in the defense caused the siege to fail.<sup>66</sup> Gratian, who ruled the western part of the empire instead of Valens, who died during the war with the Goths, appointed Theodosius, a soldier of Spanish origin, as co-emperor. Touching on the civil war between the usurper Eugenius and Theodosius, who later claimed the imperial throne, Sozomen reveals one of his most striking statements in the passage in which Theodosius wrote about the tension he had with Bishop Ambrose while he was in Milan after winning the civil war. Accordingly, Theodosius, who wanted to go to the church of the city and pray, was met by Ambrose, the bishop of

---

<sup>64</sup> Peter Heather-John Matthews, *Goths in The Forth Century*, (Liverpool University Press, 2004), 97.

<sup>65</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, VI. 40.

<sup>66</sup> According to ancient sources, the most important factor in the failure of the barbarians in the siege of Constantinople was the attack of the Arabs: Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum*, XXXI. XVI. 5.

Milan. However, the emperor faced a hostile attitude as well as not getting the attention he expected from the bishop. In the passage in which Sozomen emphasizes the superiority of the church over the empire, Theodosius is blamed by Ambrose for the massacre he carried out against the Christians in Thessaloniki. Theodosius, who admitted his guilt, also repented by paying atonement in order to be cleansed of his sins.<sup>67</sup> Based on this narrative, it is noteworthy that Sozomen put the church above the state in hierarchical terms. In addition, the book also contains information about the second universal council held in 381. In this context, the Council of Constantinople came to the fore with the theological decisions it took, as well as the elevation of the Patriarch of Constantinople to the second position after the Roman patriarch hierarchically.<sup>68</sup> This rise of the Constantinople church disturbed both the Roman church and the eastern churches. The issue of the supremacy of the churches aroused controversy in later councils.

The eighth book, which deals with the events after Theodosius' death, develops around John Chrysostomos. John, who had a disagreement with the empress Eudoxia because of his approach to women, could not escape being exiled. John, who was soon recalled from exile, was exiled again due to a conflict with the empress. John died while the bishop of Rome attempted to recall John, who was sentenced to exile for the second time, claiming that he had been unfairly tried.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, VII. 25.

<sup>68</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, VII. 9.

<sup>69</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, VIII. 28.

The ninth book, the last book of Sozomen, begins with the death of Arcadius. The book, which contains the narrative of Alaric's capture of Rome in 410, has more politically focused content than the other chapters. In addition, this part is kept shorter than the other books of the work. In this respect, it is thought that the work has been left unfinished. The book ends abruptly in chapter seventeen with a narrative about the discovery of the remains of the Prophet Zechariah and a martyr.

### **3. Similarities and Differences Between Ecclesiastical History of Socrates and Sozomen**

Two of the most compared authors among ancient authors are Socrates and Sozomen. One of the biggest reasons for this comparison is that both authors wrote works with the same name and roughly the same period. In addition, both authors wrote their works in Greek. In addition, the fact that Socrates wrote his work earlier has led to comments that it was copied by Sozomen. According to contemporary writers, there is a connection between Socrates and Sozomen in the context of the narrative of Acesius, who was a Novatian and participated in the Council of Nicaea. This narrative is mentioned for the first time in Socrates among the ancient sources. In addition, Socrates said that he heard this narrative from Auxanon, who attended the council, while Sozomen did not give a source.<sup>70</sup>

Although today's researchers tend to emphasize the similarities between the two authors, there are also many differences between the

---

<sup>70</sup> Chesnut, *The First Christian Histories*, 197; Socrates, *Ecclesiastical History*, I. 10; Sozomen, *Ecclesiastical History*, I. 22.

authors. At this point, although it is thought that Sozomen knew the work of Socrates and used it from time to time, it seems that he corrected many of his mistakes as explained above. In terms of style, it is accepted even in antiquity that Sozomen is a better writer than Socrates.<sup>71</sup> In addition, in terms of historiography, it is accepted that Sozomen is more mundane than Socrates.<sup>72</sup>

It can be said that the two church historians had similar aims in general. In this respect, both authors want the church to be prosperous. However, the method they use to do this is different. Contrary to Socrates, who attributed the peacefulness of the church to the flawless administration of the empire, Sozomen kept the church in a position above the empire. In addition, Socrates was more tolerant of heretics and people who did not have his own opinion, while Sozomen was more hostile to heretics.

Both authors have similar thoughts in terms of understanding the universe. In this respect, it can be accepted that Sozomen inherited his understanding of cosmic sympathy from Socrates. The understanding of cosmic sympathy, which emerged in the context of Stoic philosophy, is explained as a disorder in any part of the universe creating chaos in other parts. In this respect, the Hun attack, the usurpation of the empire, and various rebellions can be interpreted as the expression of the unrest within the church in the works of both Socrates and Sozomen.<sup>73</sup> However, while Socrates thinks that there is a mutual interaction between church and state organizations, Sozomen emphasizes the church among these two institutions. At this

---

<sup>71</sup> Photius, *Bibliotheca*, 30.

<sup>72</sup> Momigliano, *Modern Tarihçiliğin Klasik Temelleri*, 151.

<sup>73</sup> Chesnut, *The First Christian Histories*, 198.



point, the most important task of the emperors for Socrates was to manage both the church and the state well. The one who showed the most ideal management for this was Constantine the Great.<sup>74</sup> Especially since Constantine had a very important position due to being the first Christian emperor, emperors rose to the highest position in church administrations. According to Sozomen, what the emperors should do is submit to the bishops, who are the representatives of the will of God.<sup>75</sup> In this context, it is seen that Socrates has a closer point of view on the thoughts of the imperial palace.

Although both works contain the same periods chronologically, Sozomen' work is larger in volume. At this point, Sozomen, who wrote a longer work unlike Socrates, did not only deal with the affairs of the eastern churches, but also touched on the situation of the western churches. In addition, getting to the root of the Arius debate, in-depth analysis of the Christianization of elements such as "barbarians", Arabs and Persians, and his extensive knowledge of the monastic system made him a much more interesting writer than Socrates.<sup>76</sup> Although both writers had great respect for Theodosius II, Sozomen attributed his work to the emperor Theodosius II, while Socrates attributed it to Theodore, who was a lawyer.

There are also differences between the two authors in terms of the length and ending of their works. Socrates ends his Church History with seven books, while Sozomen's work consists of nine books. However, the work of Sozomen, who said that he would take

---

<sup>74</sup> Downey, "The Perspective of the Early Church Historians", 60.

<sup>75</sup> Sozomen, *Ecclesiastical History*, VII. 25.

<sup>76</sup> Downey, "The Perspective of the Early Church Historians", 65.

his work until 439, ends in 435. In addition, the fact that Sozomen's last book includes more secular subjects and is shorter than other books has led to the interpretation that this book may have been left unfinished.<sup>77</sup>

### Conclusion

The fourth-century, in which ecclesiastical historiography emerged, is a very complex period both politically and theologically. The collapse of the tetrarchy implemented by Diocletian, who emerged victorious from the Military Anarchy in the third-century, caused civil wars at the beginning of the fourth-century. The conversion of Constantine to Christianity, who was victorious in a series of civil wars that lasted for about 20 years, enabled this religion to gain more influence in the empire than ever before. After this point, the church, which experienced political and economic relief, started to experience conflicts within itself this time. These discussions, which initially focused on the essence of Jesus, and later evolved into the struggle for political rent among the churches, led to the holding of many universal councils. The first quarter of the fourth-century, when there was a political and theological disorder, also witnessed the birth of church historiography.

In the period when Socrates and Sozomen wrote their works, Council of Nicaea (325), Council of Constantinople (381) and Council of Ephesus (431), which are described as the ecumenical councils of Christianity, were convened. However, important political events

---

<sup>77</sup> Theresa Urbainczyk, "Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen", *Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 46, H. 3 (3rd Qtr., 1997), 358.

took place in this process. At this point, events such as the Battle of Adrianople between the Roman Empire and the Goth tribes in 378, and the looting of the Roman city by the Gothic leader Alaric in 410 were the most important political events of the period. In the context of previously mentioned arguments, the Church Histories of Socrates and Sozomen provide very important information in terms of understanding the theological and political events that took place during the period.

## Kaynakça/References/المصادر

### Primary Sources

- Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum*, trans. John C. Rolfe, Harvard University Press, 1935:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0082> (Access Date: 12.06.2021)
- Eusebius, *Ecclesiastical History*, trans. Arthur Cushman McGiffert, ed. Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1890.
- Socrates Scholasticus, trans. A.C. Zenos, ed. Philip Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890.
- Sozomen, *Ecclesiastical History*, trans. Chester D. Hartranft, ed. Philip Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890.

### Secondary Works

- Alister Edgar McGrath, *Historical Theology An Introduction to the History Of Christian Thought*, Blackwell Publisher, 1998.
- Chesnut, Glenn Forrest. *The First Christian Histories*, Editions Beauchesne, 1976.
- Cross, Frank Leslie-Livingstone, Elizabeth Anne (ed.), *The Oxford Dictionary of Christian Church*, (Oxford University Press, 1997), 1233-4.
- Downey, Glanville. "The Perspective of the Early Church Historians", *Greek, Roman, Byzantine Studies*, 6, 1, (Spring, 1965), 57-70.
- Glare, Peter Geoffrey William (ed.). "Scholasticus", *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, 1968, 1702.
- Healy, Patrick Joseph. "Socrates", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, 1912. Retrieved 2021 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/14118b.htm> (Access Date: 03.06.2021).
- Heather, Peter-Matthews, John. *Goths in The Forth Century*, Liverpool University Press, 2004.

- <http://www.numachi.com/~ccount/hmepa/calendars/olympiads301-400.html>  
(Access Date: 08.06.2021)
- Kaçar, Turhan. "Serdica Konsili M.S. 343: Doğu ve Batı Kiliselerinin Yol Ayrımı Mı?" Sencer Şahin Anısına Yazılar, ed. Burak Takmer, Ebru N. Akdoğu Arca, Nuray Gökbalp Özdil, Vol. 1, Kabalıcı, 2016, 461-470.
- Kaçar, Turhan. Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Momigliano, Arnaldo. Modern Tarihçiliğin Klasik Temelleri, trans. Güneş Ayas, İthaki, 2011.
- Nuffelen, Van Peter. "Socrates", The Oxford Dictionary of Late Antiquity, ed. Oliver Nicholson, Oxford University Press, 2018, 1399.
- Nuffelen, Van Peter. "Sozomen", The Oxford Dictionary of Late Antiquity, ed. Oliver Nicholson, Oxford University Press, 2018, 1406.
- Parkers, Veronika. "From Papyrus to Parchment: The Imperial Library of Constantinople": <https://www.ancient-origins.net/history-important-events/papyrus-parchment-imperial-library-constantinople-007251> (Access Date: 07.06.2021)
- Photius, Bibliotheca:  
[https://www.tertullian.org/fathers/photius\\_03bibliotheca.htm#30](https://www.tertullian.org/fathers/photius_03bibliotheca.htm#30) (Access Date: 08.06.2021)
- Rees, Roger. "Panegyric", The Oxford Dictionary of Late Antiquity, ed. Oliver Nicholson, Oxford University Press, 2018, 1132.
- Rohrbacher, David. The Historians of Late Antiquity, Routledge, 2002.
- Schaff, Philip. Nicene and Post-Nicene Fathers Series II Vol 2, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1890.
- Urbainczyk, Theresa. "Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen", Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd. 46, H. 3 (3rd Qtr., 1997), 355-373.
- Urbainczyk, Theresa. Socrates of Constantinople, The University of Michigan Press, 2000.

# Dr. Öğr. Üyesi Nazan YEŞİLKAYA

Dr. Öğr. Üyesi  
Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Bölümü  
Şırnak University, Faculty of Theology, Department of History  
of Philosophy  
Şırnak, Türkiye  
nkorkunc14@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-9628-3492  
ROR ID: <https://ror.org/01fcvk23>

# John Rawls' Justice As Fairness: A Political Conception

Politik Bir Anlayış Olarak John  
Rawls'da Hakkaniyet Olarak  
Adalet

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 18 Kasım 2022 / 18 November 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık 2022 / 18 December 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

## Atıf | Citation

Yeşilkaya, Nazan. "John Rawls' Justice As Fairness: A Political  
Conception". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022),  
318-339

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

## Etik Beyan | Ethical Statement

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

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in  
support of this research.*

## John Rawls' Justice As Fairness: A Political Conception

### Abstract

The impact of John Rawls' "justice as fairness" in contemporary society is far and wide since it provides an ethos and condition of fairness as the essential factor in the dispense of justice in the public domain. What made Rawls different is the idea that "justice" and "rationality" can motivate people to undertake social cooperation. As society provides the setting for individuation and the pursuit of good, it motivates people to pursue social collaboration because it is good. Considering the fact that pluralism and diversity of worldviews frame the social life of the individual, Rawls uses the approach of political liberalism to decipher the connection between the individual and the state. Rawls' political liberalism presupposes the possibility of shared ideals of justice among different reasonably comprehensive views, and this underlies the basic structure of society and social cooperation. An important aspect of "justice as fairness" is that it does not claim to provide a complete moral or metaphysical doctrine or interpretation of what justice is all about. Instead, "justice as fairness" emphasizes the act of making decisions and choices. Rawls' "justice as fairness" has brought transcendent justice into the domain of human decisions and choices. In this article, a critical assessment of political liberalism is made to justify "justice as fairness as a political concept".

**Keywords:** Philosophy, John Rawls, Justice, Political Liberalism, Reasonable Comprehensive Doctrines.

### Politik Bir Anlayış Olarak John Rawls'da Hakkaniyet Olarak Adalet

### Öz

John Rawls'un "hakkaniyet olarak adalet"inin çağdaş toplumdaki etkisi, kamusal alanda adaletin dağıtılmasında temel faktör olarak bir ahlak ve adalet koşulu sağladığı için oldukça kapsamlıdır. Rawls'u farklı kılan husus, "adalet"in ve "rasyonellik"in insanları sosyal iş birliği yapmaya motive edebileceği fikridir. Toplum, bireyselleşme ve iyilik arayışı için bir ortam sağladığı ve faydalar sunduğu için insanları sosyal iş birliğini sürdürmeye motive eder. Çoğulculuğun ve dünya görüşlerinin çeşitliliğinin, bireyin toplumsal yaşamını çerçevelediği gerçeğinden hareketle Rawls, birey ve

devlet arasındaki bağlantıyı deşifre etmek için politik liberalizm yaklaşımını kullanır. Rawls'un politik liberalizmi, farklı makul kapsamlı görüşler arasında paylaşılan adalet ideallerinin mümkün olduğunu varsayar ve bu, toplumun temel yapısının ve sosyal iş birliğinin temelini oluşturur. “Hakkaniyet olarak adalet”in önemli bir yönü, adaletin neyle ilgili olduğuna dair tam bir ahlaki veya metafizik doktrin ya da yorum sağlama iddiasında olmamasıdır. Aksine, “hakkaniyet olarak adalet”, karar verme ve seçim yapma eylemini vurgular. Rawls'un “hakkaniyet olarak adalet”i, aşkın adaleti insani kararların ve seçimlerin alanına getirir. Bu makale, siyasi bir kavramsallaştırma olarak “hakkaniyet olarak adalet”i haklı çıkarmak için siyasi liberalizmin eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, John Rawls, Adalet, Politik Liberalizm, Makul Kapsamlı Doktrinler.

### Introduction

Questions about justice, human nature and political issues have been appearing as part of the ongoing discourse on understanding the predicament humanity is in for a long time.<sup>1</sup> In modern society, there is apparently a consensus that pluralism is an integral feature of modern democracy.<sup>2</sup> This characterization re-imposes two widely linked but still different ideologies, democracy and liberalism.<sup>3</sup> The factor that apparently connects these two ideologies is the similarity with which human nature is identified. In liberalism, the individual

<sup>1</sup> Gregg Barak, “People’s justice for everyone”, *Contemporary Justice Review: Issues in Criminal, Social, and Restorative Justice*, 15:2 (2012), 177-180.

<sup>2</sup> See: G. F. Gaus, “Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 42:2, (1999), 259-284; A. Gutmann, “Introduction”, In Charles Taylor *et al.* Ed *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), 3-24; P. B. Lehning, “The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1:4, (1998),1-41.

<sup>3</sup> K. July Baier, “Justice and the Aims of Political Philosophy”, *Ethics* 99, (1989), 771-791.



claims to be under democracy, proceeding from the moral and ethical basis in which he is located, “the whole force of the community, the person and goods of every associate, and by means of which each, uniting with all, nevertheless obeys only himself, and remains as free as before”.<sup>4</sup> In this regard, the free, rational, and autonomous individual are the main qualities of the human personality. But these qualities raise the question of “how liberal foreigners (free and rational individuals) can be transformed into democratic citizens?”

Considering the fact of pluralism and diversity of worldviews framing the social life of the individual, John Rawls uses the approach of political liberalism to decipher the connection between the individual and the state. “In the face of this reality, one cannot maintain a position of indifference towards the state and as long as the vast terrain of social relationships and communities existing *alongside* the individual... the state is not taken into account.”<sup>5</sup> “This is simply denying the veracity of the public domain composed of people with different perspectives and world views, but nonetheless, capable of some forms of social cooperation, which is problematic.”<sup>6</sup> . Rawls' political liberalism presupposes the possibility of shared ideals of justice among different reasonably comprehensive views, and this underlies the basic structure of society and social cooperation.<sup>7</sup>

In this article we will make a critical assessment of political liberalism in order to legitimize the political conceptualization of

---

<sup>4</sup> J-J. Rousseau, *Of the Social Contract & Discourse on Political Economy*, 1762; 1755. trans. Charles M. Sherover, (New York: Harper, 1989), 1 ch 6.

<sup>5</sup> J. Chaplin, “Beyond Liberal Restraint: Defending Religiously-Based Arguments in Law and Public Policy”, *University of British Columbia Law Review*, 33:3, (1994), 81.

<sup>6</sup> Lehning, “The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality”, 1-41.

<sup>7</sup> Lehning, “The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality”, 1-41.

"justice as fairness". To achieve this, the article will be divided into five sections. To clarify the issue raised in this research, the critical concepts required in each section will be discussed. In the first section A brief explanation of "justice as fairness" will be given to help understand Rawls' view of justice. Similarly, it serves as a stand for understanding how Rawls' political liberalism justifies "justice as fairness as a political conception." In the second chapter, a broader coverage will be given to the theory of "reasonable comprehensive doctrines" and the concept of "overlapping consensus", both of which are fundamental to understanding the condition of pluralism that constitutes Rawls' main concern: "How is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines"<sup>8</sup> In the third chapter, political understanding will be discussed. In the fourth chapter, the thesis of the research will be discussed and the rationale of the thesis will be presented. In the fifth part of the article, some criticisms of Rawls' position are discussed. In the conclusion part, the main themes discussed are given together with the author's opinion. As a result, political liberalism offers the political approach of "justice as fairness" and, as such, a valid understanding of justice in a pluralistic global society.

### 1. "Justice as Fairness": A Brief View

Rawls states, "the fundamental idea in the concept of justice is fairness"<sup>9</sup> and there are two principles of justice in which fairness is manifested:

---

<sup>8</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993), xxvii.

<sup>9</sup> J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Collected Papers: John Rawls*, (New Delhi: Oxford University Press, 1999), 47. Also see Muhammet Caner Ilgaroğlu,

“First, each person participating in a practice, or affected by it, has an equal right to the most extensive liberty compatible with a like liberty for all; and second, inequalities are arbitrary unless it is reasonable to expect that they will work out for everyone’s advantage, and provided the positions and offices to which they attach, or from which they may be gained, are open to all.”<sup>10</sup>

These principles of justice are considered part of the vision of a decent society, and they can only be derived from its “original position” under “the veil of ignorance”.<sup>11</sup> The “original position” is a hypothetical method formulated by Rawls. It provides a starting point that the principles of justice may have reached. In the "original position", the primitive equality of the parties is defended, even if they come to “the original position” with the idea of following the interests of the parties in the best way, since they do not have information about their identity within the group. In this regard, "the veil of ignorance" does not end the selfish interests of the people, but it acts as a form of limitation to selfishness. As such, through the veil of ignorance, even if the parties are selfish, their selfishness is controlled by the assumption that they are not aware of the results of their desires and pursuits.<sup>12</sup> In effect, as their selfishness is immobilized by "the veil of ignorance", parties in "the original

---

“Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet”, *Felsefe Dünyası* 74 (2021), 118-135.  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2048990>

<sup>10</sup> Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, 48.

<sup>11</sup> P. Mondal, “Justice as Fairness: A Quietist Reading of Rawls”, *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 35:1, (2008), 107-127. Also see Nazan Yeşilkaya, “John Rawls ve Robert Nozick’in Adalet Üzerine Düşünceleri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2020), 480-496.

<sup>12</sup> Mondal, “Justice as Fairness: A Quietist Reading of Rawls”, 107-127.

position" formulate bases of justice on which they will all agree. In this regard, it can be argued that Rawls eliminates selfish motivation and, in turn, creates openness to reaping mutual benefits, which results in the cooperation of the parties in their original position.<sup>13</sup>

In addition, Rawls' "original position" eliminated the notions of emotional justice and instead established the concept of justice derived from people's agreements: "For once we think of moral principles as a legislation for a kingdom of ends, it is clear that these principles must not only be acceptable to all but public as well."<sup>14</sup> From this point of view, Rawls does not deny the perceived selfishness of people, but in this way he has found a way by which it can be overcome and left unmoved. In this sense, "justice as fairness" is an independent conception of political justice that is impartial, as guaranteed by "the veil of ignorance". In this case, the basic structure of justice and society was stipulated, studied, and agreed upon by the parties in "the original position".

An important aspect of "justice as fairness" is that it makes no claim to provide a complete moral or metaphysical doctrine or interpretation of what justice is all about. Instead, "justice as fairness" emphasizes the act of making decisions, choices, and choices as the integral gradient in understanding and achieving justice. Rawls' "justice as fairness" has brought transcendent justice into the domain of human decisions and choices. This has become the procedure adopted by people, as they recognize that natural differences and a multitude of worldviews characterize the human condition, and human nature is primarily selfish. In this context, the "original

---

<sup>13</sup> A. K Sen, "The Idea of Justice", *Journal of Human Development*, 9:3, (2008), 331-342.

<sup>14</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Clarendon.1972), 252.

position” and the "veil of ignorance" and "justice as fairness" have established the public sphere in which the principles of justice are allowed to be applied. As such, ‘justice as fairness’ has provided the basis for the supposition that the idea of society is an ongoing and fair system of cooperation from one generation to the next and “the idea of citizens who are free, equal, capable of engaging in social cooperation.”<sup>15</sup>

From this perspective, “justice as fairness” paved the way for the possibility of making a reasonable agreement more feasible and by rendering the principles of justice; simple and lexicographically. Ordered the balancing of justice is made possible with the attainment of greater consensus becoming more of a reality and not just a heuristic device.<sup>16</sup> As such, “justice as fairness” is “... framed to apply to what I have called the ‘basic structure’ of a modern constitutional democracy.”<sup>17</sup>

“Justice as fairness” is only one of the several conceptions of justice, but what it has given is not only the procedure in which the principle of justice arrives, but it has also created the frame in which the distribution of identified primary goods is to be undertaken in the society. In this sense, it creates the assumption that “justice as fairness” can only exist in the case of fairness. This scenario raises concern about how the public sphere, together with its citizens, can pursue justice when differences and plurality infiltrate the reality of the public sphere. In other words, what will bind people to social cooperation, despite the obvious fact of pluralism?

---

<sup>15</sup> Rawls *Political Liberalism*, 25 -27.

<sup>16</sup> Public Policy”, *University of British Columbia Law Review*, 33:3, (1994), 81.

<sup>16</sup> Lehnig, “The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality”, 1-41.

<sup>17</sup> Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, 389.

## 2. Reasonable Comprehensive Doctrine and Overlapping Consensus

Rawls attributes reasonableness to people and claims that it is this power that allows people to have political discourse, agreement, disagreement, and the sharing of values. In the context of the reasonable comprehensive doctrine, Rawls establishes that people in society enter the public sphere with different conditionings, traditions, values, philosophy, religion, culture, morality, and other views that seek to provide a complete explanation of the human condition. This doctrine attests to the reality of diversity as observed in a democratic society. In fact, Rawls himself maintains that pluralism may be considered a problem in a democracy, but it is a necessary problem that provides depth and stronger support for consensus in society.<sup>18</sup>

In this sense, the reasonable comprehensive doctrine can be considered as a non-political point of view that determines and limits the fact of diversity in society. Since everyone differs based on religion, traditions, morals and values, differences do not constitute an obstacle to the creation of public. Instead, it becomes the condition for the creation of the public and political domain.

Public reason is based on two important assertions pertinent to the individual person. First, the person who possesses reason subscribes to various and different comprehensive views that seek to provide a comprehensive view of human life and condition. However, the reality of other people posits a limit to my comprehensive views, in the same way, that my view serves as a limitation for the other person. In this condition, it can give rise to conflict, it can establish a

<sup>18</sup> Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", 389.

tentative alliance, or can create a deep sense of unity that is genuinely based on plurality. It gives rise to conflict when there is no meeting between the parties or individuals. There is a tentative alliance when the agreement rests on superficial commonalities. Finally, a stronger sense of unanimity is attained when public reason is used to arrive at the point wherein agreement is struck using public reason. This is possible because the purpose of “public reason” is the “public good”. Its subject is the public good and the fundamentals of justice and “justice; and its nature and content is public, being given by the ideals and principles expressed by society’s conception of political justice and conducted open to view on that basis.”<sup>19</sup>

In this sense, public reason is a method or process adopted by the members of society that enters the debate, justifies actions, and claims, and establishes “political conceptions of justice”. The whole point of public reason is the “conduct their fundamental discussions within the framework of what each regards as a political conception of justice based on values that the others can reasonably be expected to endorse and each is, in good faith, prepared to defend that conception so understood.”<sup>20</sup>

Second, public reason proffers the opening wherein the diversity of comprehensive views is bridged. Thus, it allows for the possibility of overlapping consensus. Rawls sees in public reason the reality of some similarities that may be present in differing comprehensive views and used this as the point for arriving at a more solid consensus.<sup>21</sup> In this regard, Rawls offers the position that consensus is

---

<sup>19</sup> Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, 213.

<sup>20</sup> Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, 216.

<sup>21</sup> Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, 390.

arrived at not by searching for commonalities and imposing it on the other, but by searching for similarities and upon identification of these possible similarities, the discourse, debate, justifications, and public conception of justice and other values are justified, endorsed, and even defended when the need arises.

In this context, “reasonable comprehensive doctrine” presents the supposition that the reality of pluralism does not discount the possibility of consensus. Public reason, both as a method and as a description of the public domain, asserts the possibility of the members of the society coming to an agreement. This brings us to an important point the connection between “comprehensive doctrine” and “overlapping consensus”.

The viability of the reasonable comprehensive view is made possible by overlapping consensus. Overlapping consensus is the “convergent public justification drawing from our various comprehensive doctrines.”<sup>22</sup> This presents the supposition that consensus is made possible by the reality of the various comprehensive views that are present in society. With this, pluralism becomes problematic but a necessary condition for the establishment of the political conception of justice. The comprehensive view becomes the crucial element in the political conception of justice because it is anchored on the supposition that despite the different views held by the people, there is the possibility for shared ideals and conceptions. Thus, the possibility of identifying and establishing

---

<sup>22</sup> Gaus, “Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism”, 265.



structures of society that adheres to the principles of justice is turned into reality.<sup>23</sup>

There are several criticisms raised against Rawls concerning the apparent connection between 'comprehensive doctrine' and "overlapping consensus." Gaus and Rossi argue that Rawls claims that comprehensive views are philosophical, moral, and religious views that a person holds as they enter the public realm and that through overlapping consensus the political basis for the structures of a just society is formulated, yet it is not political.<sup>24</sup> Gaus questions the possibility and viability of this position. He asserts that how can the element of comprehensive view yields the political when its primary focus is non-political.<sup>25</sup> In the same manner, Lehning asserts how Rawls can assert the adherence to political conceptions that are drawn from overlapping consensus when it is easier for the citizens to subscribe to the tenets of their views, rather than subscribe to the conceptions of politics.<sup>26</sup> In addition, from the practical perspective, laws are agreed upon in a consensus but are enforced and citizens are coerced to follow under threat of punishments. From these criticisms, it seems that the connection between RCV and the overlapping consensus is tenuous and forced. As such, the relationship between

---

<sup>23</sup> Lehning, "The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality", 1-41.

<sup>24</sup> See: Gaus, "Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism", 259-284 and see: E. Rossi, "Justice, Legitimacy and (normative) Authority for Political Realists", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15:2, (2012), 149-164.

<sup>25</sup> Gaus, "Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism", 259-284.

<sup>26</sup> Lehning, "The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality", 1-41.

comprehensive views and the overlapping consensus is filled with inherent conflicts and contradictions.

On the other hand, if the connection between RCV and the overlapping consensus is to account for the stability of democratic society amid the reality of a plurality of views (which is one of the significant concerns of Rawls), it can be concluded that overlapping consensus provides a more solid reason for the support of the political conceptions of justice. Since in overlapping consensus the possibility of meeting among RCVs in society is ascertained. Hence, overlapping consensus does not rest on the struggle and rift brought by the plurality of ideals. Rather, it points to the idea of searching for commonalities that can lower the tones of discontent and disagreement.

### 3. The Political Conception

There is a distinction between “a conception and conception”. A *conception* seeks to provide a fully comprehensive explanation of all the values and virtues “within one rather precisely articulated system; whereas conception is only partially comprehensive when it comprises a number of, but by no means all, *nonpolitical values and virtues* and is rather loosely articulate.”<sup>27</sup> In the previous discussion, it has been inferred that overlapping consensus provides the method in which the reality of a plurality of comprehensive views is addressed not by denying the validity of competing claims but by ascertaining the viability of shared similarities that can become the point of

---

<sup>27</sup> Gaus, “Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism”, 266.

consensus. In this regard, it can be inferred that as political conception is drawn from similarities in various RCVs, then it posits the possibility that political conceptions can be understood via public reason. It also introduces the possibility that, when consensus is reached, political ideas will be accepted by reasonable people and thus supported by them.

In this condition, Rawls is showing the notion that RCVs lay down the fundamental elements in the creation and development of political conception. It may be the case, that there is an apparent inconsistency in the nature of the two ideals, but then, it also highlights the idea that political conception is a different ideal from RCVs. The nature of the political is such that it is not religious, social, moral, philosophical, or other non-political values and virtues, but it draws from it, from RCVs. Hence, emphasizing the fact that justice is not transcendental, but is a concrete ideal drawn from a human understanding of the human condition. In addition, it does not demand a complete articulation of the human condition but seeks to understand the public domain. Finally, by drawing from RCVs, the political conceptions become moral based on the presupposition that “is a moral conception worked out for a specific kind of subject, namely, for political, social, and economic institutions.”<sup>28</sup>

The negative approach to understanding the connection between RCV and political conception presents the idea that (1) political conception is not an abstract reality, but it is drawn from existing conceptions. (2) Political conception is narrow as it does seek to explain the entirety of the human condition, but it cannot be denied that its influence permeates all facets of human existence. As

---

<sup>28</sup> Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, 11.

such, it creates a need for more clear-cut boundaries separating the private from the public domain. (3) Political conception is not derived from any metaphysical realities, but it is drawn from comprehensive views regarding the human condition. As such, it does not come from anywhere, but it is based on the explanations and articulations of the human condition. In this regard, reasonable comprehensive doctrine, overlapping consensus, and political conceptions are three notions that are necessarily connected as the notion of “justice as fairness” is justified by political liberalism.

#### 4. The Thesis: It’s Affirmation

Political liberalism justified “justice as fairness as a political conception” based on the following premises:

(1) Political liberalism recognises the reality of divergence and plurality as essential in the creation of political conception. “Justice as fairness” is not anchored on any specific ideology or connotations of justice, but it is based on the supposition that the persons in the public domain share the common ideal towards the achievement of the good life.

(2) Liberalism justifies "justice as fairness as a political conception" because liberalism creates the paradigm wherein the possibility and reality of pluralism are not stifled but it is instead used as one of the fundamental elements in the human condition. “Justice as fairness” under liberalism seeks to balance the competing value claims in the public domain.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> See: C. Fehige, “Justice beyond desires”, in Davion, V. & Wolf, C. Ed. *The Idea of a Political Liberalism Essays on Rawls*, (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000).

(3) “Justice as fairness” is justified as a political conception under liberalism because it does not seek to explain and elucidate the entire human condition and predicament, but it settles important issues in the political, economic, and social dimension of human existence. In addition, justice as fairness is cognizant of the limitations that are encountered by human persons. In the presence of the reality of these limitations, the distribution of primary goods becomes basis for the basic structures of the society, the “basic social, economic, and political institutions of society”.<sup>30</sup>

(4) Liberalism supports “justice as fairness as a political conception” because it addresses the issue of inequality that is pervasive in the public arena. It recognises the necessity of establishing social structures and institutions that will prevent the perpetuation of inequality. It consciously seeks inequality in society by ensuring that all are benefitted and that everybody achieves the “good” in one form or another.

(5) Liberalism justifies “justice as fairness” as it is the political conception that does not hinder divergence. Rather it flourishes in diversity as it practices respect, equality on basic liberties, the opening of opportunities for everybody, and reasonableness.<sup>31</sup>

## 5. The Critique

The idea of "justice as fairness" is not without criticisms. Although some counterarguments were already raised in section five

---

<sup>30</sup> A. T. Baumeister, *Liberalism and the Politics of Difference*, (Edinburgh: Edinburg University Press, 2000).

<sup>31</sup> See: C. Kukathas, *John Rawls Volume I, III, IV*, (New York: Routledge, 2003) and C. Kukathas & P. Pettit, *Rawls A Theory of Justice and its Critics*, (Cambridge: Polity Press, 1990).

of the research, Rossi's, and Sen's criticism of Rawls' justice as fairness is presented. They are chosen on the premise that their works question the foundation of Rawls' "justice as fairness" claim. In effect, their counterarguments tackle the foundation of Rawls' "theory of justice".

According to Rossi, one of the primary concerns with "justice as fairness" is the position that it is a moral discourse that has been integrated into the political arena. Rossi claims that Rawls tries to draw the notion of "justice" and "good" from the moral discourse and yet maintains that "justice as fairness" is a purely political conception. The problem with this approach is the idea that the political is not moral and vice versa. This means that the conception of "good" and "justice" should not be taken from preconceived connotations of "justice" and "good" in morality. This does not imply that politics is amoral, but it also does not mean that politics should borrow connotations from moral discourse. Moreover, Rossi claims by integrating concepts of morality into political discourse, the real problem, and concerns of justice in the political sense are missed out. As such, even if Rawls tries to break from the sentimental and emotional connotations of justice, it could not. Since at the heart of "justice as fairness" is the issue of "justice" and "good" in the context of morality and not the political.

Sen asserts that although Rawls provides a powerful explanation and connotation of justice in "justice as fairness", it still fails to present a cogent argument as to why social cooperation should be undertaken. In "the original position" under "the veil of ignorance", social cooperation is premised on rewards and benefits in the pursuit of "good". However, the asymmetrical relationship existing between human persons provides compelling reasons for social cooperation.

This is evidenced by mothers who take care of their children not because they may gain something, but because they see the children do not have the capacity to fend for themselves.<sup>32</sup>

In the same way, if somebody can effect positive change in society and thus reduce injustice and inequality, the assumption is that the person will undertake actions that will effectively reduce or even eliminate injustice. This motivation is not taken from cooperation but from the idea of effective power. Moreover, Sen highlights that more elements need to be considered aside from fairness, happiness, advantages, cooperation, and obligation. Capabilities are also central to understanding human obligation.<sup>33</sup>

In effect, these two criticisms question the internal validity of “justice as fairness”. As such, it can be argued that there are irreconcilable inconsistencies in Rawls’ theory of justice. In addition, the criticisms are significant on the premise that theories are supposed to connect the abstract with the actual, the concepts with the real. However, if theories cannot bridge the gap between the abstract and the real, then the theory fails. Therefore, Rossi’s and Sen’s counterclaim are critical as it points to the gaps that Rawls’ “justice as fairness” is unable to bridge, for Rossi the distinction and divide between moral and political, and for Sen, the reality of asymmetrical relations and effective power as the explanation for social cooperation.

---

<sup>32</sup> See: A.K. Sen, “Human rights and capabilities”, *Journal of Human Development*, (2005), 151-166 and Sen, “The Idea of Justice”.

<sup>33</sup> See: Sen, “Human rights and capabilities” and Sen, “The Idea of Justice”.

## Conclusion

The impact of Rawls' "justice as fairness" in contemporary society is far and wide since it provides an ethos and condition of fairness as the essential factor in the dispense of justice in the public domain. In this regard, it could be inferred that Rawls' concept of justice accounts for political liberalism in such a way that central to justice are respect, equality, rationality, reasonableness, freedom, and autonomy of the person. This is carried over in the public domain. What made Rawls different is the idea that "justice" and "rationality" can motivate people to undertake social cooperation. As society provides the setting for individuation and the pursuit of good, it motivates people to pursue social cooperation because it is good.

This argument may be a sufficient reason for social cooperation, but it does not provide the necessity for social cooperation. In this regard, "justice as fairness as a political conception" within the frame of political liberalism is circular. This is maintained on the premise that fairness becomes the necessary condition to have "justice" in society. As such, one must subscribe to all the connotations and definitions of fairness as given by Rawls for "justice as fairness" to work. If this is not followed, then, fairness as the condition for justice becomes insignificant; therefore, justice will not be attained. Likewise, political liberalism is treading on a shallow connection. It does not give a solid frame for social cooperation because the nature of the liberal stranger is such that there is no overwhelming demand in becoming a conscientious citizen. From these viewpoints, the following are the recommendations of the study.

(1) The idea of "justice as fairness" in liberal politics is abstracted from reality. Liberalism fails to account for the fair distribution of



primary goods in the condition of globalisation. As such, there is a need for further articulation of the political connotation of “justice as fairness”. (2) There is a need to integrate “justice as fairness” in other human interactions and not just limit it to the political. In the same way, there is no point in creating a democracy between the political and other facets of humanity. Since, all of it converge in human experience, the human condition. “Justice as fairness is a political conception” that is justified by political liberalism. As such, addressing the issue of ‘unfairness’ in political liberalism within the context of globalisation may open a new paradigm and understanding of “justice as fairness” as a political conception.

**Kaynakça/References/المصادر**

- Baier, K. July. "Justice and the Aims of Political Philosophy". *Ethics* 99 (1989): 771-791.
- Barak, G. "People's Justice for Everyone". *Contemporary Justice Review: Issues in Criminal, Social, and Restorative Justice*, 15:2 (2012): 177-180.
- Baumeister, A. T. *Liberalism and the 'Politics of Difference'*. Edinburgh: Edinburg University Press, 2000.
- Chaplin, J. "Beyond Liberal Restraint: Defending Religiously-Based Arguments in Law and Public Policy". *University of British Columbia Law Review* 33:3 (1994): 617-646.
- Gaus, G. F. 'Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism', *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 42:2 (1999): 259-284.
- Gutmann, A. "Introduction". In Charles Taylor et al. Ed *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Fehige, C. "Justice beyond desires", in Davion, V. & Wolf, C. Ed. *The Idea of a Political Liberalism Essays on Rawls*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Ilgaroğlu, Muhammet Caner. "Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet". *Felsefe Dünyası* 74 (2021), 118-135. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2048990>
- Kukathas, C. *John Rawls Volume I, III, IV*. New York: Routledge, 2003.
- Kukathas, C. & Pettit, P. *Rawls A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Lehning, P. B. "The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 1:4 (1998): 1-41.
- Marshall, P. "Liberalism, Pluralism and Christianity". *Political Theory and Christian Vision*. Eds. Jonathan Chaplin and Paul Marshall. Lanham, Md.: University Press of America, 1994.
- Nussbaum, M. *Creating Capabilities: The Human development Approach*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2011.
- Mondal, P. "Justice as Fairness: A Quietist Reading of Rawls", *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 35:1 (2008): 107-127.

- Rawls, J. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", in: S. Freeman (ed.), *Collected Papers: John Rawls*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon, 1972.
- Rossi, E. "Justice, Legitimacy and (normative) Authority for Political Realists", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15:2 (2012), 149-164.
- Rousseau, J-J. *Of the Social Contract & Discourse on Political Economy*. 1762; 1755. Trans. Charles M. Sherover. New York: Harper, 1989.
- Sen, A.K. "Human rights and capabilities". *Journal of Human Development* (2005): 151-166.
- Sen, A.K "The Idea of Justice". *Journal of Human Development* 9:3 (2008): 331-342.
- Yeşilkaya, Nazan. "John Rawls ve Robert Nozick'in Adalet Üzerine Düşünceleri". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2020), 480-496.

## Mahmut AY

*Diyanet İşleri Başkanlığı, Korgun Müftülüğü*  
*Presidency of Religious Affairs, Korgun Muftiate,*  
*Çankırı, Türkiye*  
*mahmuday18@gmail.com*  
ORCID: 0000-0001-8629-0384

# Mekke Müşrikleri'nin Kur'an'a Yönelik Eleştirilerine Cevaplar

Answers To The Criticism Of The  
Mekke Poshers Against The Qur'an

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 10 Kasım 2022 / 10 November 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık 2022 / 21 December 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf | Citation

Ay, Mahmut. "Mekke Müşrikleri'nin Kur'an'a Yönelik  
Eleştirilerine Cevaplar". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3  
(Aralık 2022), 340-386.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
*Double anonymized - Two External*

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.*  
*No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

**(CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

**Bu makale,** Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmış olan "**Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar**" adlı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

*This article is based on his Master's thesis titled "Responses in Quran to the criticism and to the accusations of polytheists in Mecca" prepared at Gazi University Institute of Social Sciences.*

## Öz

Kur'ân-ı Kerim, Allah Teâla tarafından insanların dünya ve ahiret saadetini temin etmek için gönderilmiş ilahî bir kitaptır. İnsanlık tarihinde kendilerine gönderilen peygamberleri ve getirdikleri kitapları kabul edenler olduğu gibi çeşitli ithamlarla onları yalanlayanlar ve reddedenler de olmuştur. Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekke müşrikleri de Hz. Muhammed (as)'ı ve kendisine gönderilen Kur'an'ı reddederek ona yönelik bir takım eleştiri ve ithamlarda bulunmuşlardır. Mekke müşriklerinin iddialarına kayıtsız kalmayan Kur'ân-ı Kerim, en mükemmel cevaplarla onlara karşılık vererek şirkin bataklığından kurtarıp tevhide ulaşmalarını hedeflemiştir. Eşsiz üslûbu, lafız ve manasındaki güzelliklerle her dönemde gönüllere tesir etmiş olan Kur'ân, müminlerin imanını artırırken, düşmanlarını da kendisine hayran bırakmıştır. Bu çalışmada Mekke müşriklerinin Kur'an'a yönelik eleştiri ve ithamlarının hangi konular üzerinde yoğunlaştığı, yapılan eleştirilerin tutarlı olup olmadığı, Kur'an'ın dinamik yapısıyla bu iddiaları nasıl cevaplandığı ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Şirk, Mekke Müşrikleri, Kur'an, Hz. Muhammed

## Answers To The Criticism Of The Mekke Posers Against The Qur'an

### Abstract

The Quran is a divine book sent by Allah to ensure the happiness of people in this world and in the hereafter. In the history of humanity, there have been those who accepted the prophets sent to them and the books they brought, as well as those who denied and rejected them with various accusations. The polytheists of Makkah, who were the first addressees of the Qur'an, were also Hz. They rejected the Prophet Muhammad (pbuh) and the Qur'an sent to him and made some criticisms and accusations against him. The Qur'an, which did not remain indifferent to the claims of the Makkan polytheists, aimed to save them from the swamp of polytheism and reach tawhid by responding to them with the most perfect answers. The Qur'an, which has influenced hearts in every period with its unique style, beauties in wording and meaning, has increased the faith of believers and left their enemies in awe. In this study, it will be revealed on which subjects the criticisms and accusations of the

Makkan polytheists against the Qur'an focus on, whether the criticisms are consistent or not, and how the Qur'an answers these claims with its dynamic structure.

**Keywords:** Tafsir, Shirk, Meccan Polytheists, Qur'an, Hz. Mohammed

## Giriş

Kur'ân-ı Kerim bütün insanlığın dünya ve ahiret saadetine vesile olmak üzere hidayet rehberi<sup>1</sup> olarak gönderilmiş son ilahî kitaptır. İslam'ın fertler arasında kabulü, yayılması ve İslam toplumunun oluşmasında şüphesiz ki Kur'an'ın müstesna bir yeri vardır. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e insanları İslam'a çağırırken Kur'an'a sınıksız sarılarak, hareket metodunu ona göre belirlemesini bildirmiş,<sup>2</sup> onun rehberliğinde hikmet ve güzel öğütle İslam'a davet etmesini<sup>3</sup> emretmiştir.

İnsanlık tarihinin her döneminde, peygamberler vasıtasıyla gönderilen ilahî kitapları kabul edenler olduğu gibi çeşitli sâiklerle onları reddedenler de olmuştur. Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekke müşrikleri de ilahî mesajları açıktan duyurmaya başlamasından sonra Hz. Muhammed'in şahsına, peygamberliğine<sup>4</sup> ve tebliğ ettiği âyetlere yoğun bir şekilde eleştiri ve ithamlarda bulunarak Kur'an'ı reddetmişlerdir.

---

<sup>1</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>2</sup> ez-Zuhruf 43/43, bk. el-En'am 6/19,51; Kaf 50/45; en-Nahl 16/44; el-Furkan 25/52.

<sup>3</sup> en-Nahl 16/125.

<sup>4</sup> Mahmut Ay, *Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 53-126; Enver Bayram, "Mekke Müşriklerinin Nübüvvet Karşısındaki Tutum ve Davranışları", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 919-939.

Müşrikler, Kur'an'ı dinleyip üzerinde tefekkür ederek Müslüman olan insanların Rasûlullah'ın etrafında bir güç oluşturmalarından endişe ediyorlardı.<sup>5</sup> Çünkü Kur'an'ın tesiri bütün gönülleri kuşatıyor, muhataplarına ona bağlanmaktan başka çare bırakmıyordu. Bu nedenle müşrikler onu dinlememek için parmaklarıyla kulaklarını tıkıyorlar, dinlenmesini yasaklıyorlar, âyetler işitilmesin diye gürültü çıkarıyorlar<sup>6</sup> ve Kur'an hakkında olmadık yalanlar uyduruyorlardı. Ebû Cehil,<sup>7</sup> Ebû Leheb, Velid b. Muğire, As b. Vail, Esved b. Muttalib, Esved b. Abd-i Yegus, Ukbe b. Ebû Mu'ayt<sup>8</sup> Hz. Peygamber ve Kur'an'la sürekli alay eden müşriklerden bazılarıydı.<sup>9</sup>

Hız. Muhammed (s.a.v) diğer peygamberler gibi doğru, dürüst, güvenilir, iffetli ve tertemiz bir ahlâka sahip olduğunu hayatı boyunca ispatlamış, müşriklerin bile kendisine “Muhammed'ül-emîn”<sup>10</sup> dedikleri mükemmel bir şahsiyettir. Peygamber olduktan sonra da onların Hz. Peygamber hakkındaki kanaatleri değişmemiş, ancak buna

<sup>5</sup> Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a davet Metodu* (Konya: Kitap Dünyası Yay., 2006), 183.

<sup>6</sup> el-Fussilet 41/26.

<sup>7</sup> Asıl adı, Amr b. Hişam b. el-Muğire olup Peygamber Efendimiz tarafından “ümmetin firavunu” olarak adlandırılmıştır. bk. Zeynüddîn Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), 1/193; Muhammed Hamidullah, “Hz. Peygamberin Büyük Düşmanlarının Psikolojisi”, çev. İsmail Yakıt, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (06 Haziran 1986), 212.

<sup>8</sup> Hasan Telli, “Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 831-862.

<sup>9</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 144; Vehbe ez-Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yay., 2005), 4/119.

<sup>10</sup> Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yay., 1982), 3/425.

rağmen cehalet ve bir takım menfaat kaygılarıyla<sup>11</sup> bir anda ona düşman kesilerek tebliğ ettiklerini inkâr etmişlerdir. Ebû Cehil, Hz. Peygamber'e "Biz seni değil, bildirdiklerini yalanlıyoruz" diyerek onun şahsına değil, Kur'an'a karşı olduğunu itiraf edenlerdendir.<sup>12</sup>

Kur'an'ı dinlerken onda kusur bulmak için dikkat kesilen müşriklerin<sup>13</sup> onu hangi maksatla dinlediklerini bilen Yüce Allah,<sup>14</sup> onların Kur'an hakkındaki eleştirilerine kayıtsız kalmamış, bir yandan müşriklerin iddialarına cevap vererek Rasûlünü teselli ederken, öte yandan da onları en etkili bir biçimde çürütmüştür.

Literatüre baktığımızda Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik tepkileri ile ilgili çeşitli çalışmalar yapıldığını ve müstakil olarak Kur'an'a yönelik eleştirilerini konu alan çalışmaların da bulunduğunu görmekteyiz. Ancak Kur'an'a yönelik eleştirilerle ilgili çalışmalar belirli sûreler<sup>15</sup> veya belli şahıslarla sınırlandırılarak<sup>16</sup> yapılmış ya da müşriklerin farklı konularda yaptıkları eleştirileri

---

<sup>11</sup> Mekkeli müşrikleri şirke sevk eden sebepler için bk. Ay, *Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Eleştirisi ve İthamlarına Yönelik Cevaplar*, 32-48.

<sup>12</sup> Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Beşar Avad Maruf (Beirut: Darü'l-Garbi'l- İslâmî, 1996), "Tefsîru'l Kur'an", 7 (3064); Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Mîmân, 2005), 370.

<sup>13</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 1999), 2/568.

<sup>14</sup> el-İsra 17/47.

<sup>15</sup> Erkan Çakır, *Vahye itirazlar (Furkan Suresi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 90-105.

<sup>16</sup> Feyza Betül Köse, "Bir Entelektüel Müşrik Nadr b. Hâris el-Abderî ve Mücadelesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Bahar 2018), 69-85; İsmail Pırlanta, "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebu Süfyan Örneği-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 75-102; Telli, "Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi", 831-862.



içerisinde Kur'an'a yönelik bazı eleştirilerine de yer verilmiştir.<sup>17</sup> Yaptığımız bu çalışmada Mekke müşriklerinin sadece Kur'an'a yönelik eleştiri ve ithamları ele alınacaktır. Söz konusu iddialar, ilgili âyetlerin nüzul sırasına göre başlıklar halinde sıralanacak, sadece belli sûrelerle sınırlı kalmadan konu ile ilgili ayetlerin tamamı dikkate alınarak genel olarak Kur'an'ın bu iddialara nasıl cevap verdiği açıklanacaktır. Böylece Kur'an'ın nüzul dönemindeki dinamik yapısı ile bireysel ve toplumsal tepkilere karşı takındığı tutum ortaya konulacaktır. Söz konusu iddialar cevaplandırılırken âyetlerin yanı sıra farklı tefsir, hadis ve tarih kaynaklarından ve diğer eserlerden yararlanılacaktır.

### 1. “Kur'an'ın Sadece Öncekilerin Masalları Olduğu” İddiası

Nüzul sırasına göre ele aldığımızda Mekke müşriklerinin Kur'an hakkındaki ilk iddiaları Kur'an'ın sadece geçmişlerin masalları olduğu iddiasıdır. Mekke müşriklerinin bir kısmı Kur'an âyetlerini önceki milletler arasında dolaşan sözler ve onlardan alınmış hurafeler olarak nitelendiriyorlardı. “Kendisine âyetlerimiz okunduğunda: "Eskilerin

---

<sup>17</sup> Mehmet Çamur, *Hız. Peygamberin Davetini Kabul Etmeyenlerin Argümanları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 36-44; Sedat Sağdıç, *Zerkâni'nin Menahilü'l-İrfan Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'an'a Yönelik Şüpheler ve Verilen Cevaplar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 8-14; İsmail Kılıç, *İtirazları ve Bunlara Verilen Cevaplar Açısından Kur'an'da Müşrikler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 183-290, 254-276, 300-315; Habib Kalaç, *Kur'an'a Göre Müşriklerin Ulul-Azım Peygamberlerden Talepleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 112; Betül Alioğlu, *Hız. Peygamber'in Tebliğine Karşı Müşriklerin Tepkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38, 51.

masalları" der."<sup>18</sup> âyetinde ifade edildiği üzere müşrikler Kur'an'da yer alan kıssaları sıradan hikâyeler olarak görüyorlar, âyetleri anlamak yerine onlarla alay ediyorlar ve isteseler kendilerinin de böyle hikâyeler söyleyebileceklerini iddia ederek Kur'an'ı reddediyorlardı. Onlar Kur'an'ın ilahî kitap olduğunu bilmelerine rağmen insanların zihinlerini karıştırmak için sık sık onun eskilerin masalları olduğunu ileri sürüyorlardı.

Hız. Peygamber'e en çok eza ve cefa veren müşriklerden birisi olan, Hire'den gelmiş İran Fars krallarının ve Rüstem ve İsfendiyar'ın başından geçen olayları öğrenmiş olan Nadr b. Hâris,<sup>19</sup> "Muhammed'in anlattıklarından daha güzelini size anlatayım." diyerek insanları yanıltmaya çalışıyordu.<sup>20</sup>

Müşriklerin bu çabaları, bilgisiz insanları saptırmak, onların gerçeklere yaklaşmalarını engellemek için çevirdikleri entrikalardan bazılarıydı.<sup>21</sup> Halbuki Kur'an uydurulmuş masallar kitabı olsaydı ondaki tutarsızlıklar mutlaka ortaya çıkardı. Şüphesiz ki o geçmişi ve

---

<sup>18</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Kalem, 68/15. Nüzul sırasına göre, Kur'an'ın masal kitabı olduğu iddialarını içeren diğer ayetler için bk. el-Kalem, 68/15; el-Furkân 25/5; en-Neml, 27/68; el-En'am, 6/25; el-Ahkaf, 46/17; en-Nahl 16/24; el-Mü'minûn, 23/83; el-Mutaffifîn, 83/13; el-Enfal, 8/31.

<sup>19</sup> Nadr b. Hâris için bk. Köse, Feyza Betül. "Bir Entelektüel Müşrik: Nadr b. el-Hâris el-Abderî ve Mücadelesi". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (Haziran 2018): 69-85.

<sup>20</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, 201; Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el-Hımyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd. (Turâsü'l-İslam, 1955), 1/300.

<sup>21</sup> İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ekin Yay, 1998), 2/214.

geleceği, gizli ve aşikâr her şeyi bilen Yüce Allah tarafından indirilmiş ilâhî bir kitaptır.

Âyetlerdeki tekrarlardan anlaşıldığına göre müşrikler Kur'an'la alay ederek Hz. Peygamber'in davetine engel olmak için her fırsatta onun bir masal kitabı olduğu iddiasını yayıyorlardı. Yüce Allah müşriklerin bu iddialarını reddederek Kur'an'ın uydurulabilecek bir söz olmadığı, onun inanan bir toplum için yol gösterici ve bir rahmet olduğunu bildirmiştir.<sup>22</sup>

Allah Teâlâ, hiçbir şekilde masala benzemediği halde müşriklerin Kur'an'ı masal kitabı olarak nitelemelerinin sebebini açıklarken; onların işledikleri günahlarla kalplerinin kararması nedeniyle masal ile gerçeği ayırt edemez hale geldiklerini bildirmektedir.<sup>23</sup> Onların işledikleri günahlar hakkı batıldan ayırt etmelerine engel olmuştur. Yoksa akl-ı selim sahibi herkes Kur'an âyetleri ile masallar arasındaki farkı ayırt edebilecek durumdadır.

Mekkeli müşrikler, bu iddialarında haklı olmadıklarını çok iyi biliyorlar, fakat sırf inatlarından dolayı gerçeği söylemeye yanaşmıyorlardı. Bir seferinde Ebû Sûfyân: "Ben onun söylediklerinin bazısını doğru buluyorum" deyince Ebû Cehil'in: "Sakın bunun hiçbir şeyini ikrar etme" demesi üzerine onun: "Ölüm bana ondan daha kolaydır" ifadesi bunun açık bir göstergesidir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Yusuf 12/111.

<sup>23</sup> "Hayır hayır, öyle değil. Aksine onların kazandığı günahlar kalplerinin üzerine pas olmuştur." el-Mutaffifin 83/14.

<sup>24</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yay., 1992), 3/406.

Müşrikler, Mekke'ye gelerek Kur'an hakkında soru soran hacı kafilelerini Hz. Peygamber'den uzaklaştırmaya çalışıyorlar,<sup>25</sup> böylece onlar kendileriyle birlikte başkalarını da mahvediyorlardı.<sup>26</sup>

Kur'an, bu şekilde insanların gerçeği kabul etmesini engelleyenlerin, kıyamet gününde kendi günahlarıyla birlikte yanıltıkları kimselerin günahlarını da yüklenerek cezalarını çekeceklerini haber vermektedir.<sup>27</sup> Müfessirlere göre onlar Bedir Savaşı'nda mağlup edilmek suretiyle cezalandırılmışlar, ayrıca ahirette de hak ettikleri cezaya çarptırılacaklardır.<sup>28</sup>

Nitekim Hz. Peygamber de iyi bir şeye önderlik edenlerin, onu yapanların sevabı kadar sevap kazanacakları gibi kötülüğe ön ayak olanların da kendi günahlarıyla birlikte saptırdıkları insanların günahı kadar günah yüklenmiş olacaklarını haber vermiştir.<sup>29</sup>

## 2. "Açılmış Sayfaları Olan Yazılı Bir Kitap İnseydi" İddiası.

Mekke müşriklerinin Kur'an hakkındaki eleştirilerden biri de onun yazılı bir kitap olarak gönderilmemiş olmasıydı. Müşriklerin bu eleştirileri ilk nazil olan sûrelerden Müddessir sûresinde "... onlardan her bir kişi, kendisine açılmış sayfeler verilmesini istiyor. Hayır, hayır! Onlar ahiretten korkmuyorlar."<sup>30</sup> buyurularak dile getirilmiş, daha sonra nazil

<sup>25</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 7/329.

<sup>26</sup> bk. el-En'am, 6/26.

<sup>27</sup> bk. Nahl 16/25; el-Kalem 68/15.

<sup>28</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 2006), 4/446.

<sup>29</sup> Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi'l Kütübü'l-Arabîyye, 1991), "İlim", 15 (No. 2059).

<sup>30</sup> el-Müddessir 74/52, 53.

olan sûrelerde de aynı eleştirilere yer verilmiştir.<sup>31</sup> Onlar, yazılı bir kitap olarak gönderilmediği için Kur'ân'ın Allah tarafından indirilmiş gerçek bir kitap olmadığını iddia ediyorlardı.

Müşrikler, herkesin şahsıyla ilgili bilgilerin yer aldığı yazılı bir kitap getirmesini istiyorlardı.<sup>32</sup> Onlar Hz. Peygamber'e "Allah'tan bize "Rabbu'l-âlemin'den filancaya" şeklinde yazılmış bir kitap gelmedikçe sana iman etmeyeceğiz. Eğer Muhammed sözünde doğru ise Allah'tan üzerinde herkesin affedildiğini ve ateşten korunduğunu ifade eden bir yazı gelsin."<sup>33</sup> diyorlardı. Her biri sabah olunca başı ucunda Allah'tan kendisine gönderilmiş açık bir mektup bulsun istiyorlardı.<sup>34</sup> Esasen müşriklerin bu ve benzeri iddialarının asıl sebebi, Hz. Peygamber'le inatlaşmak ve işi yokuşa sürmektir.

Mekke müşriklerinin bu istekleri, Yahudilerin isteklerinin aynısıydı. Zira müşriklerin Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e yönelik getirdikleri eleştiri ve ithamların bir kısmını Yahudi ve Hıristiyanların etkileri olduğu bilinmekteydi.<sup>35</sup> Mekke müşriklerini bu isteğe sevk eden saik belki de Hz. Musa'ya Tevrat'ın yazılmış halde gönderildiğine inanıyor olmalarıydı. Ancak Kur'ân-ı Kerîm gibi her yönüyle mucize bir kitap gözleri önünde dururken Ehl-i kitab'ın ve müşriklerin gökten bir kitap indirilmesini istemeleri, imana girme niyetlerinin değil, sadece cehalet ve kibirlerinin göstergesidir. Yüce Allah onların bu isteklerini İsrâiloğulları'nın isteklerine benzetmektedir:

<sup>31</sup> "Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inanacak değiliz..." el-İsra 17/93.

<sup>32</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 8/148.

<sup>33</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/493.

<sup>34</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 15/233.

<sup>35</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yay., 1993), 1/558.

“Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. (Buna şaşma!) Musa’dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve: "Allah'ı bize açıkça göster" demişlerdi.”<sup>36</sup>

İsrailoğulları gibi Mekke müşrikleri de elleriyle sayfalarını tutacakları, okuyacakları bir kitap istiyorlardı. Hz. Peygamber ise Kur’an’ı vahiy yoluyla aldığını söylüyordu. Onlara göre bu inanılacak bir şey değildi.

Allah Teâlâ onların bu isteklerine şöyle cevap vermektedir:

“Eğer sana kâğıtta yazılı bir kitap indirmiş olsak da onu elleriyle tutsalardı, yine de o kâfirler: "Muhakkak ki bu, apaçık bir sihirdir" derlerdi.”<sup>37</sup> Âyette, görme duyusu bazen hayal vb. şekiller ile aldanabildiğinden, aldanma ihtimalinden en uzak ve maddî delillerin en güçlüsü olan ele işaret edilmiştir.<sup>38</sup> Ancak müşrikler kendilerine elle tutulur, gözle görülür bir kitap gönderilmiş olsa da bu onların Kur’an hakkındaki fikirlerini değiştirmeyecekti. Esasen onların itirazları kitabın şekline değil, içeriğine idi. Zira Kur’an, onların bütün inançlarını temelden yıkıyor, yaşam biçimlerini tümünden değiştiriyordu. Dolayısıyla onların Kur’an’a muhalif olmalarının ardındaki gerçek, Kur’an’ın yazılı bir kitap olarak gönderilmemiş olması değil, kendi kibir ve inatlarıydı.<sup>39</sup>

Esasen müşrikler bu ve benzeri istekleriyle sadece Hz. Peygamber’i zor durumda bırakmayı amaçlamışlardır. Kur’an, onların bu tür istekleri gerçekleştirilse ve kendilerine kâğıt üzerinde yazılmış

---

<sup>36</sup> en-Nisa 4/153.

<sup>37</sup> el-En’âm 6/7.

<sup>38</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 4/141.

<sup>39</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Muhtasar-ı tefsîr-i İbn Kesîr* (Berut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 1/457.

bir kitap indirilse yine de inanmayacaklarını belirtilerek gerçek niyetlerini yüzlerine vurmuş ve ileri sürdükleri iddiaları çürütmüştür.

### 3. “Hoşlanacağımız Âyetler Getirseysin” İddiası

Müşriklerin Hz. Peygamber’e düşmanlıklarının sebebi, insanlara tebliği ile emrolunduğu Kur’an-ı Kerim idi. Kur’an, vahyedilmesi ve muhtevası itibarıyla hem Hz. Peygamber, hem de tebliğ ettiği insanlar için ağır sorumluluklar içermekteydi.<sup>40</sup> Müşriklerin Kur’an’a muhalefet etmelerinin altında Hz. Peygamberin çağrısını tasdik etmenin beraberinde getireceği ahlakî ve manevî disipline uyma konusunda duydukları derin ve köklü endişeler yatmaktaydı.<sup>41</sup> Onlar İslam’ı kabul ettiklerinde yalnız dini inançlarının değil, ferdî ve sosyal durumlarının da değişeceğini, bundan hayatlarının bütün alanlarının etkileneceğini çok iyi biliyorlardı.<sup>42</sup>

Mekkeli putperestler<sup>43</sup> ile Yahudi ve Hıristiyanlardan bazıları, kitaplarında mevcut olan bilgileri içeren bazı âyetlere sevinirken, Hz. Peygamber’in sıfatlarını ve kitaplarında mevcut olduğu halde kendi elleriyle değiştirdikleri hükümleri ihtiva eden bazı âyetleri inkâr ediyorlardı.<sup>44</sup> Onlar Allah’ın yeri ve göğü yaratmasıyla ilgili âyetlere sevinmelerine rağmen ona şirk koşulmasını ve bütün emirlerinin

<sup>40</sup> bk. el-Haşr 59/21.

<sup>41</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 2/646.

<sup>42</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neş., ts.), 21.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1997), 3/109.

<sup>44</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/392; Ebü’l-Berekât en-Neseftî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl* (Beyrut: Daru’n-Nefâis, 1996), 2/362.

yerine getirilmesini emreden âyetlerden dolayı Kur'an'ı inkâr ediyorlardı.<sup>45</sup>

Mekke müşrikleri bu nedenle Hz. Peygamber'den hoşlanacakları bir Kur'an getirmesini istiyorlardı. Zira Kur'an müşriklerden ortak koştıkları ilahlardan kurtularak yalnız bir olan Allah'a inanıp, sadece ona ibadet etmelerini istiyor,<sup>46</sup> ancak onlar "Allah'tan başka ilah yoktur." sözünü bir türlü hazmedemiyorlardı.<sup>47</sup>

Müşrikler, inanç ve düşüncelerine aykırı olmayan, inançlarını destekleyen<sup>48</sup> geleneklerini horlamayan bir Kur'an talep etmekteydiler.<sup>49</sup> Onlar İslâmî bir hayat tarzının güçlenmesinden rahatsız oluyor, bu nedenle ondan yaşam tarzlarını eleştiren ve değiştiren âyetler değil, inançlarını destekleyen, putlarını<sup>50</sup> öven âyetler getirmesini istiyorlar, kendileri yoldan saptıkları gibi Hz. Peygamberi de kendi çizgilerine çekmeye çalışıyorlardı. Kur'an onların bu iddiasını şöyle ifade etmektedir:

---

<sup>45</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 7/160.

<sup>46</sup> eş-Şûrâ 42/13 bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 9/663; Sâbûnî, *Muhtasar-ı tefsîr-i İbn Kesîr*, 3/220.

<sup>47</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 13/39.

<sup>48</sup> el-enbiyâ 21/98-100.

<sup>49</sup> Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/235.

<sup>50</sup> İslam öncesi dönemde Kâbe'nin içerisinde ve etrafında 360 kadar put vardı. En büyükleri Hübel idi. Araplar'ın taptığı putların en önde gelenleri Menât, Lât ve Uzzâ'dır. Ahmet Güç, "Put", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/365; Ömer Faruk Harman, "Hübel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 18/444; Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî, *Kitâbu'l-asnâm*, thk. Ahmed Zeki Bâşâ (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1924), 16, 17; Hüseyin Atay, *İslâm'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı* (İlahiyat Fakültesi Dergisi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ts.), 80-89.



“Onlara (istedikleri) bir âyet getirmediğin zaman (alay ederek) derler ki: “Onu (da) bir yerlerden derleyip toptasaydın ya.” De ki: “Ben ancak Rabbimden bana vahyedilene uymaktayım.””<sup>51</sup>

Yüce Allah, “Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni şaşırtacaklardı. O zaman seni dost edinirlerdi.”<sup>52</sup> buyurarak Hz. Peygamber’i ve onun şahsında Müslümanları, putperestlik gibi sapkın inanç sahibi gruplar karşısında kendi inançlarını ve değerlerini korumaya çağırmıştır.<sup>53</sup>

Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e istedikleri âyetleri getirmediğinde müşriklerin kendisiyle alay edeceklerini bildirerek, onlara âyetleri değiştirmesinin mümkün olmadığını, kendisinin ancak Rabbinden vahyedilene uyduğunu söylemesini istemiştir. Ayrıca peygamberden böyle bir talepte bulunmanın büyük bir cahillik olduğunu vurgulamış, müşriklerin bu küstahça tavrına karşılık, mutlak güç ve yetkinin Allah’a ait olduğu, âyetlerini değiştirmek suretiyle O’na yalan isnat etmenin en büyük zulüm olduğunu bildirmiştir.<sup>54</sup>

Müşrikler, bu teklifleri ile Hz. Peygamberi yanıltarak onu tuzağa çekmeye çalışmışlardır. Zira Hz. Peygamber onların isteklerini yerine getirmesi halinde yalancı durumuna düşecek ve müşriklerin onun peygamberliğini inkâr etmeleri için haklı bir neden ortaya çıkacak, değiştirilmiş ve orijinalliğini yitirmiş bir kitaba hiç inanmayacaklardı.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> el-A’raf, 7/203.

<sup>52</sup> el-İsrâ 17/73.

<sup>53</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 3/439.

<sup>54</sup> bk. el-A’raf 7/203; Yunus 10/15-17.

<sup>55</sup> Ay, *Kur’an’da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar*, 187, 188.

Şüphesiz Kur’ân-ı Kerîm, müşriklerin yaptıkları yanlışları onaylamak, onları memnun etmek için gönderilmiş bir kitap değil, insanların din ve dünya hayatlarıyla ilgili doğru yolu göstermek, insanlara yön vererek, onları dünya ve ahiret saadetine götürmek için vahyedilmiş ilahî bir kitaptır.

#### 4. “Kur’an Bir Defada Toptan İnseydi” İddiası

İnanmamak için türlü bahaneler üreten müşriklerin başka bir iddiası da Kur’an’ın topluca indirilmek yerine parça parça indirilmiş olmasıydı. Onların bu iddiaları Kur’an’da şöyle dile getirilerek cevaplanmıştır:

*“İnkâr edenler, “Kur’an ona bir defada toptan indirilseydi ya!” dediler. Biz Kur’an’la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.”<sup>56</sup>*

Müşrikler, “O, iddia ettiği gibi peygamber ise Rabbi niçin ona işkence ediyor? Kur’an’ı ona bir defada indiremez mi? Tevrat’ın, İncil’in ve Zebur’un indirildiği gibi Kur’an’ın da bir defada inmesi gerekmez miydi?” diyorlardı.<sup>57</sup> Halbuki Hz. Muhammed, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi okur yazar değildi. Kur’an-ı Kerim Hz. Muhammed’e onlardan farklı olarak bir seferde değil, iyice öğrenmesi ve ezberlemesi için, meydana gelen olaylar ve kendisine yöneltilen sorulara cevap olarak parça parça gönderilmişti.<sup>58</sup>

Bazı müşrikler Kur’an’ın adım adım indirilmesini, Hz. Peygamber’in kişisel ihtiyaçlarına uydurmak için kendisinin tanzim

<sup>56</sup> el-Furkan 25/32.

<sup>57</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 4/243; Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 5/54.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/212.

ettiğini iddia ediyorlardı.<sup>59</sup> Şüphesiz ki Kur'an'ın tamamının birden indirilmesi yerine âyet âyet indirilmesi, onun inkâr edilmesini gerektirecek bir neden değildir. Müşrikler bu iddialarıyla iyi niyetli insanların zihnini karıştırabileceklerinden kendilerine cevap verilmiştir.

Şüphesiz ki Kur'an'ın bu şekilde indirilmesi eleştiri konusu edilecek bir kusur değil, tam tersi içerisinde pek çok hikmetleri barındıran bir zarurettir. Allah Teâlâ, Kur'an'ın tamamını bir defada değil de yaklaşık 23 sene zarfında, âyet âyet, indirmekle Hz. Peygamber'in geçirdiği değişik şartlar içerisinde ilahî vahyi kalbi sağlamlaştıran bir kuvvet kaynağı kılmış,<sup>60</sup> böylece vahyi hem Hz. Peygamberin gönlüne iyice yerleştirmeyi hem de âyetleri müminlerin ruhlarına sindirerek öğüt almaları<sup>61</sup> ve onlardan azamî ölçüde istifade edebilmelerini istemiştir.

Kur'an'ı peygamberinin kalbine iyice yerleştirmek, ezberlenmesine, anlaşılmasına ve hükümlerinin tam bir şekilde uygulanmasına yardımcı olmak, ümmî bir peygamber'in Kur'an'ı muhafazasına imkân vermek, mükellefleri meşakkate sokmamak, tedricilik prensibini gözetmek, acil ve özel durumlara çözümler getirerek âyetlerin tam olarak kavranmasını sağlamak Kur'an'ın parça parça indirilmesindeki hikmetlerin sadece bazılarıdır.<sup>62</sup>

Esasen Kur'an'ın parça parça indirilmesi, bir benzerini yapma hususunda müşriklere vakit kazandırmakta, “biz de onun bir

<sup>59</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/732.

<sup>60</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi* (İstanbul: Ahmet Halit Kitapevi, 1947), 2/579.

<sup>61</sup> el-Kasas 28/51.

<sup>62</sup> Zühaylî, *Tefsîrül'l-Münîr*, 5/54.

benzerini yazabiliriz” iddialarını gerçekleştirmelerine fırsat vermekteydi. Ancak diğerlerinde olduğu gibi bu iddialarında da gerçekçi olmayan müşrikler buna rağmen bir tek âyet bile meydana getirememişlerdir.

### 5. “Kur’an’ın Hak Kitap Olmadığı” İddiası

Çeşitli bahanelerle Kur’an’ı dinlemeye ve anlamaya yanaşmayan Mekke müşrikleri bu sefer de Allah tarafından gönderilmiş gerçek bir kitap olmadığını iddia ederek, açıkça Kur’an’ı inkâr ediyorlardı.

Yüce Allah, “İçlerinden öylesi var ki ona (Kur’an’a) inanır; yine onlardan öylesi de var ki ona inanmaz. Rabbin bozguncuları daha iyi bilendir.”<sup>63</sup> buyurarak Kur’an karşısında müminlerin ve inkârcıların tavırlarını haber vermekte ve yıldızlar üzerine yemin ederek “O, elbette değerli bir Kur’an’dır.”<sup>64</sup> buyurmaktadır. Kur’an dilinin ve üslûbunun üstünlüğü, beyan gücü, belâgatı, mana enginliği, ifade inceliği, parlak delil getirişi ile mükemmel bir kitaptır.<sup>65</sup> Zira müşriklerin Kur’an’ı inkâr etmeleri aydınlığına herkesin şahitlik ettiği yıldızları inkâr etmek gibidir. Gözü olan herkes nasıl ki Allah’ın âyetlerini görerek onların varlıklarından şüphe etmiyorsa, Kur’an âyetleri de yıldızlar gibi gerçek olup, insanlara hidayet yolunu göstererek onları cehalet ve dalaletten kurtarmaktadır.

“Görebildiklerinize ve göremediklerinize yemin ederim ki, o (Kur’an), hiç şüphesiz çok şerefli bir elçinin sözüdür.”<sup>66</sup> âyetiyle Allah Teâlâ Kur’ân’ın

---

<sup>63</sup> Yunus 10/40.

<sup>64</sup> el-Vakıa, 56/75-77.

<sup>65</sup> Derveze, *Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, 1/234.

<sup>66</sup> Hakka 69/38-40.

ilahî kitap olmadığı yolundaki bütün iddiaları yalanlamış, en kuvvetli bir şekilde yemin ederek onun değerli bir elçinin sözü olduğunu vurgulamıştır.

Kur'an'da Ehl-i kitab'a ve müşriklere din hakkında zorlandıkları her şeyi açıklayan, parlak, hakikat, haktan sapmayan, muhkem ve dosdoğru hükümler vardır.<sup>67</sup> Ancak Ehl-i kitab ve putperest müşrikler dünyevî menfaatlerinin kaybolacağı kaygısıyla yüce kitaba ve onu getiren peygambere düşman kesilmişlerdir.

Müşrikler, tevatür yoluyla önceki peygamberlere de kitapların geldiğini bilmelerine rağmen, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e gelişinin aykırı bir durum olduğunu iddia ediyorlardı. Yüce Allah, *"Onlar bu sözü (Kur'an'ı) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine, önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?"*<sup>68</sup> buyurarak diğer peygamberlere nasıl kutsal kitaplar gelmişse Hz. Peygamber'e de Kur'an'ın gönderildiğini haber vermektedir.

Allah Teâlâ müşriklere hitaben *"Şimdi siz gaflet içinde eğlenerek bu söze mi (Kur'an'a mı) şaşıyorsunuz, gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz?..."*<sup>69</sup> ifadesiyle Kur'an'ın Allah tarafından gönderilmiş bir kitap olmasının asla şaşılacak ve alaya alınacak bir konu olmadığını, onların bu tavırlarının ancak Hak'tan yüz çevirmiş kibirli kimselerin tavrı olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup>

Yahudiler Mekke'ye ticarî seyahat yaptıkları gibi Araplar da Yahudilerin yaşadığı bölgelere gidiyorlardı. Böylece Araplar Tevrat hakkında bilgi sahibi oldukları gibi, Yahudiler de Kur'an hükümlerinin

<sup>67</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 15/585.

<sup>68</sup> Mü'minun 23/68.

<sup>69</sup> en-Necm 53/59-62.

<sup>70</sup> Ay, *Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar*, 164.

özü itibariyle Tevrat'la uyuştüğunu biliyorlardı. Bu nedenle Kur'an onların bu bilgisini Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu kanıtlayan bir delil olarak göstermiştir.<sup>71</sup>

Müşrikler, Ukbe b. Ebî Muayt ile Nadr'ı, Medineli Yahudi âlimlerine göndererek Hz. Peygamber hakkında bilgi istemişler, Medine'de yapılan görüşmede Yahudi âlimler, kendisine Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında sorular sormalarını, cevap verebilirse gerçek bir peygamber olduğunu, veremezse kendilerinin haklı olduğunu söylemişlerdir. Müşriklerin ilk iki sorusuna cevap olarak Kehf sûresi, ruh ile ilgili olarak da İsrâ Suresinin 85. âyeti indirilmiş,<sup>72</sup> böylece Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber, Kur'an'ın da hak bir kitap olduğu ortaya konmuştur.

Yüce Allah, Kur'an'ın kendinden öncekileri doğrulayıcı olarak<sup>73</sup> katından indirilmiş<sup>74</sup> ilahî bir kitap olduğunu bildirmiş, bununla birlikte insanların birçoğunun bu kitaba inanmayacaklarını haber vermiş,<sup>75</sup> müşriklerin tavırlarından dolayı üzülen Rasûlüne onların Kur'an'ı reddetmelerinin sebebinin kendisi olmadığını belirterek teselli etmiştir.

## 6. "Kur'an'ı Şeytanların İndirdiği" İddiası

Mekke müşriklerinin Kur'an hakkındaki diğer bir iddiaları da onun Hz. Peygamber'e şeytanlar tarafından indirildiği idi. Araplar cin

<sup>71</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/46.

<sup>72</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzi)*, 201, 202; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 300, 302.

<sup>73</sup> Bakara 2/9; Âl-i İmrân 3/3, 39, 50; Nisâ 4/47; Mâide 5/48; Yunus 10/37.

<sup>74</sup> Hûd 11/14; Yâsîn 36/5; Tâ-Hâ 20/4; Fussilet 41/42.

<sup>75</sup> Ra'd 13/1.

şeytanlarının sihirbazlar, kâhinler ve şairlerle ilişki kurduklarına, onların göklere çıkıp oradan bazı şeylere kulak misafiri olduklarına inanıyorlardı.<sup>76</sup> Bu nedenle onlara göre Rasûlullah'ın getirdiği Kur'an ilahî bir kitap değil, olsa olsa bir şeytan sözü olabilirdi.

Aşağıdaki âyetlerde bu iddiaya cevap verilerek müşriklerin ortaya attıkları deliller çürütülmüş; Kur'an'ın, şeytanların sözü olmadığı gibi, onların böyle bir şey yapma imkânlarının da bulunmadığı bildirilerek bu iftiraldan dolayı üzülen Hz. Peygamber teselli edilmiştir:

*“O Kur'an'ı şeytanlar indirmemiştir. Zaten bu onların harcı değildir, buna güçleri de yetmez. Çünkü onlar işitmekten uzaklaştırılmışlardır.”<sup>77</sup>*

İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre, vahiy gerçeği şeytanların arzu ve istekleriyle bağdaşmadığı için şeytanların Kur'an'ı indirmeleri imkânsızdır. Zira şeytanların seciyesinde fesat çıkarmak ve insanları saptırmak, Kur'an'da ise iyiliği emretme kötülükten sakındırma vardır. Ayrıca şeytanlar isteseler bile Kur'an'ı taşımaya muktedir olamazlar ve ona ulaşamazlar. Çünkü Kur'an'ın Hz. Peygamber'e indirildiği müddet içerisinde bütün gökyüzü çok güçlü bekçi melekler ve yakıcı yıldızlarla donatılmıştır.<sup>78</sup> Dolayısıyla şeytanlar Kur'an'dan tek bir harf bile dinleme imkânı bulamamışlardır.

Vâkıa sûresinde, Allah Teâlâ Kur'an'ın ilâhî bir kitap olduğunu yıldızlar üzerine yemin ederek<sup>79</sup> teyit etmekte, kâinattaki gezegenler sistemini yaratan ile Kur'an'ı nazil edenin Allah olduğuna dikkat

<sup>76</sup> Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 2/182.

<sup>77</sup> eş-Şuarâ 26/210-212.

<sup>78</sup> Sâbûnî, *Muhtasar-ı tefsîr-i İbn Kesîr*, 2/529; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, 3/290.

<sup>79</sup> Vâkıa 56/75-77.

çekmektedir.<sup>80</sup> Gökyüzündeki yıldızların varlığı ne kadar gerçek ise Kur'an'ın Allah kelamı olduğu da o kadar gerçektir. Bunun için Allah Teâlâ onu “hayırlı, değerli, yüce, mertebesi yüksek” anlamlarına gelen “kerîm” sıfatıyla nitelenmektedir.<sup>81</sup>

Kur'an-ı Kerim Allah tarafından gönderilmiş ve O'nun tarafından korunmuş bir kitaptır,<sup>82</sup> onun için “korunmuş, muhafaza edilmiş” anlamına gelen “meknûn” sıfatıyla nitelenmiştir.<sup>83</sup> O kitap her türlü kirlilikten arınmış olan mukarrebûn melekleri dışındaki bütün varlıklara karşı korunmuştur.<sup>84</sup> Dolayısıyla Allah katında mahfuz olan Kur'an'a hiç kimse yaklaşamaz ve onu değiştiremez.<sup>85</sup>

Allah Teâlâ, Kur'an'ı şeytanların indirmesi ya da ona müdahalede bulunmalarının mümkün olmadığını bildirirken, şeytanların ancak günahkâr, yalancı kimplere musallat olacağını haber vermektedir.<sup>86</sup>

Müfessirlere göre şeytanlar, Şikk b. Rehm, Satıyh b. Rabîa, Müseylime ve Tuleyha gibi peygamberlik iddia eden kâhinler ve insanları şeytana itaat etmeye davet eden fâsık, fâcir ve yalancı kimselerin üzerine inmektedir.<sup>87</sup> Bunlar, gaybı bilir görünerek insanlara geleceklerini söyleyen büyücüler, müneccimler, falcılar ve sihirbazlar ya da cinler ve ruhlar üzerinde kontrolleri olduğu ve

---

<sup>80</sup> Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yay., 1991), 6/107.

<sup>81</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/167; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ed. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), “krm”, 5/3861.

<sup>82</sup> Hicr 15/9; Vâkıa 56/78-80.

<sup>83</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/411.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/351.

<sup>85</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 6/108.

<sup>86</sup> bk. eş-Şuarâ 26/221-223.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/259; Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 10/223.



onlarla insanların kaderlerine hükmettikleri iddiasında bulunan kimselerdir.<sup>88</sup> Bunlar, çok yalan söyleyen, iftira atan, günah işlemekten çekinmeyen şeytanların kardeşleridir.<sup>89</sup>

Yüce Allah, âyetlerde Kur'an'ın şeytan sözü olmadığını açık bir şekilde ortaya koyduktan sonra, böyle bir kitabı bırakarak kendilerini doğru yola eriştirecek başka bir yol aramanın faydasız olduğunu bildirmiş<sup>90</sup> ve onları Kur'an'ın gerçeklerini kabul etmeye çağırmıştır.

### 7. “Kur'an'ı Hz. Muhammed Uydurdu” İddiası

Hız. Muhammed'in peygamberliğini reddeden müşrikler, Kur'an'ın da vahiy ürünü değil, kendisinin uydurduğu düzmece bir kitap olduğunu iddia ediyorlardı. Bir yandan Kur'an'ı şeytanların indirdiğini iddia ederken bir yandan da onu Hız. Muhammed'in uydurduğunu söylüyorlardı. Müşriklerin bu iddiaları birçok sûrede dile getirilmiş<sup>91</sup> ve kendilerinden iddialarını ispat etmeleri istenmiştir:

“Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.”<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/79.

<sup>89</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/259.

<sup>90</sup> bk. et-Tekvir 81/25, 26.

<sup>91</sup> Müşriklerin bu iddiası nüzul sırasına göre sıralanan şu ayetlerde dile getirilmiştir: el-İsrâ 17/73; el-Furkan 25/4; Yûnus 10/38; Hud 11/13, 18, 35; Yusuf 12/111; Sebe 34/8; eş-Şura 42/24; el-Ahkaf 46/8; en-Nahl 101, 105; el-Enbiyâ 21/5; el-Hac 21/5; es-Secde 32/3; et-Tur 52/33; el-Bakara 2/23.

<sup>92</sup> Hud 11/13.

Âyetlerdeki tekrarlardan da anlaşıldığı üzere bu iddiayı her vesileyle dillendiren Mekkeli müşrikler, bu ve benzeri sözlerle insanların zihinlerini karıştırarak onları İslam'a girmekten alıkoymaya çalışıyorlardı.

Müşriklerin bu iddiasına ilk olarak Necm sûresinde cevap verilmiştir. *“Kaydığı zaman yıldız andolsun ki, arkadaşınız sapmadı ve batıla kaymadı. O, kendi hevâ ve hevesi ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur’an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.”*<sup>93</sup>

Bu ve daha sonraki dönemlerde nâzil olmuş olan âyetlerde Hz. Peygamber ve Kur’an hakkındaki asılsız isnatlar kesin bir dille reddedilmiş; onun yoldan sapmış bir insan olmadığı, kişisel ihtiraslarıyla hareket etmediği, ancak vahyin ve aklın gereklerini yerine getirdiği bildirilmiştir.<sup>94</sup> Âyette “arkadaşınız” ifadesiyle de kırk yıldır beraber yaşadıkları,<sup>95</sup> kendisiyle ailevî sosyal ve ticarî ilişkiler kurdukları, hiçbir zaman yalan söylemediğine ve her yönüyle dürüstlüğüne şahitlik ettikleri bilinen Hz. Muhammed’in peygamber olarak tebliğ ettiklerinin de kesinlikle doğru olduğu, bildirdiklerinin kişisel arzularına göre söylenmiş sözler değil, Allah’ın âyetleri olduğu vurgulanmıştır. Kendilerinin de yakinen bildikleri gibi Hz. Peygamber peygamberliğinden önce ne bir eğitim ve öğretim almış, ne de böyle eşsiz bir kitabı yazdıracak bir çevreyle birlikte bulunmuştur.<sup>96</sup>

Müşriklerin bir ömürlük gözlemlerine rağmen Hz. Peygamber’e bu tür ithamlarda bulunmaları tutarsızdır. Ümmî, eğitimsiz bir kimsenin Kur’an gibi dil ve üslubu kusursuz olan bir kitabı telif etmesi

---

<sup>93</sup> en-Necm 53/1-4.

<sup>94</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/104.

<sup>95</sup> bk. Yunus 10/16.

<sup>96</sup> Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, 2/318.

mümkün değildir. Âyetlerde Kur'an'ın Allah katından indirilmiş olan bir kitap olduğunu bildirdikten sonra, kendilerine uzun süredir bir uyarıcı gelmemiş olan Mekkelilerin hiçbir delile dayanmadan Hz. Peygamber'i uydurmacılıkla itham etmelerindeki çelişki dile getirilmiştir.<sup>97</sup>

Allah Teâlâ, Mekkelilerin çok iyi bildikleri bir gerçeği hatırlatarak “*Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi.*”<sup>98</sup> buyurmuş, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulmadığını çok iyi bilmelerine rağmen, müşriklerin iddialarında ısrar etmeleri üzerine iddialarını ispat etmeye çağırarak onun benzeri bir kitap getirmelerini istemiş,<sup>99</sup> onlar değil Kur'an'ın benzeri bir kitap, bir sûre, hatta bir söz dahi söyleyememişlerdir.<sup>100</sup>

Şüphesiz ki Kur'an müşriklerin iddia ettikleri gibi insanlar tarafından uydurulabilecek bir kitap değildir.<sup>101</sup> O, insanları hidayete iletmek üzere gönderilmiş ilahî bir kitaptır. Sadece insanlar değil, cinler de insanlarla işbirliği yaparak Kur'an'ın benzerini yapmak için toplansalar ve bunu başarmak için bütün güçlerini harcasalar asla bir benzerini getirmeye güç yetiremeyeceklerdir.<sup>102</sup>

Müşrikler her zaman olduğu gibi, bu iddialarını da ispat edememişler, sadece iftira atmaktan öte gidememişlerdir. Böylece Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiği, indirilmesinde de hiçbir kimsenin katkısı bulunmadığı ispat edilmiş, âyette “*Eğer size cevap*

<sup>97</sup> bk. Secde 32/2; Sebe' 34/43, 44; Fussilet 41/42.

<sup>98</sup> el-Ankebût 29/48.

<sup>99</sup> bk. el-Kasas 28/49.

<sup>100</sup> bk. Hûd 11/13; el-Bakara 2/23.et-Tûr 52/33, 34.

<sup>101</sup> bk. Yusuf 12/111.

<sup>102</sup> bk. el-İsrâ 17/88.

veremedilerse, bilin ki o ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve ondan başka hiçbir ilah yoktur. Artık müslüman oluyor musunuz?"<sup>103</sup> buyrulduğu üzere müşrikler için bu gerçeği kabul ederek Hakk'a teslim olmaktan başka bir yol kalmamıştır. Şayet Hz. Peygamber, vahiy almadan Allah'a isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, Allah Teâlâ, onun şah damarının kesilmesi suretiyle şiddetli bir şekilde cezalandırılacak ve hiç kimsenin onu bu cezadan kurtaramayacak olduğunu haber vermektedir.<sup>104</sup>

Esasen müşrikler Kur'an gibi her yönüyle eşsiz ve mükemmel bir kitabın kimse tarafından uydurulamayacağını iyi biliyorlardı. Temas halinde oldukları Ehl-i kitap'tan Abdullah İbn-i Selam gibi kimseler de buna şahitlik ettikleri halde<sup>105</sup> servet ve saltanatlarına güvenip büyüklük taslayarak<sup>106</sup> gerçekleri kabule yanaşmıyorlar, iddialarıyla Hz. Peygamber'e iftira atıyorlardı. Yüce Allah bu şekilde Hz. Peygamber'i itham edenlerin kendilerinin müfteri olduğunu ve bu çirkin fiillerinden dolayı kalplerinin mühürlendiğini bildirmiş<sup>107</sup> ve Kur'an'ın onlar için bir pişmanlık sebebi olacağını haber vermiştir.<sup>108</sup>

Allah Teâlâ müşriklerin bu iddialarını birçok ayette dile getirdikten sonra son olarak "Yoksa "Onu Muhammed uydurdu" mu diyorlar? Hayır o, kendilerine senden önce hiçbir uyarıcı gelmemiş olan bir kavmi uyarman için, doğru yolu bulsunlar diye Rabbin tarafından indirilmiş gerçektir."<sup>109</sup> buyurarak onların asılsız iddialarına son noktayı koymuş,

---

<sup>103</sup> Hûd 11/14.

<sup>104</sup> bk. el-Hakka 69/44-46; el-Ahkâf 46/8.

<sup>105</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/226.

<sup>106</sup> bk. Ahkaf 46/10.

<sup>107</sup> bk. Şura 42/24.

<sup>108</sup> el-Hakka 69/49, 50.

<sup>109</sup> es-Secde 32/3.

gerçek müfterinin Hz. Peygamber değil, müşriklerin kendileri olduğunu haber vererek onları doğru yola çağırmış, böylece Hz. Peygamber'i teselli ederek onların sözlerine aldırış etmemesini istemiştir.

### 8. “Kur’an İyi Bir Şey Olsaydı Önce Kendileri Kabul Etmeleri Gerekirdi” İddiası

İslam'ın ilk dönemlerinde Müslüman olanlar arasında Mekke'nin seçkinlerinin de yer almasına rağmen, Müslümanların çoğunluğunu ezilen, hakları çiğnenen, güçsüz ve fakir insanlar oluşturmaktaydı. Mal ve servetlerine güvenerek kendilerini her konuda önde gören müstebkir Mekke müşrikleri, dünyalık olarak kendilerinden aşağı konumdaki Habbab, Süheyb, Bilâl ve Ammar gibi fakirlerin Kur'an'ı dinleyerek Müslüman olmalarını hazmedemiyorlar,<sup>110</sup> kabul etmedikleri her şeye uydurma diyerek Kur'an'ı dinlemek isteyenlere de engel olmaya çalışıyorlardı.

*“İnkâr edenler, inananlar için, “Eğer o Kur’an iyi bir şey olsaydı, onlar onu kabulde, bizi geçemezlerdi” dediler. Onunla doğru yolu bulamadıkları için; “Bu eski bir uydurmadır” diyecekler.”<sup>111</sup>*

Ayette işaret edildiği gibi, Beni Amr, Katafan, Temim, Esed, Hanzale ve Eşca kabileleri, Müslüman olan Gıfar, Eslam, Cüheyne, Müzeyne ve Huzaa kabileleri için “Şayet Muhammed'in getirdiği hayır olsaydı deve çobanları bizi geçemezdi. Çünkü biz onlardan daha

<sup>110</sup> Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 372.

<sup>111</sup> Ahkaf 46/11.

şerefliyiz.” diyorlardı.<sup>112</sup> Ömer b. Hattab’ın kendisinden önce Müslüman olan Zinnire adında bir cariyesi vardı. Ömer onu yoruluncaya kadar dövüyordu. Kureyşli inkârcılar, “Bu işte bir hayır olsaydı Zinnire hayırda bizi geçemezdi.” diyorlardı.<sup>113</sup>

Yüce Allah Kur’an’da “Böylece insanların bazısını bazısı ile denedik ki, “Allah aramızdan şu adamları mı iman nimetine layık gördü?” desinler. Allah şükreden kullarını daha iyi bilen değil mi?”<sup>114</sup> buyurmak suretiyle müşriklerin yanılıklarına dikkat çekmektedir.

Müşriklerden bazıları Kur’an’ı dinliyorlar, ancak hikmetli manaları, emir ve nehiyleri anladıklarında kibirlenerek nefretle oradan dağılıyorlardı. Kur’an, hiçbir delile dayanmaksızın Allah’ın âyetleri hakkında tartışanların, kibirlenerek büyüklük taslayanların asla amaçlarına ulaşamayacakları ve bir şey elde edemeyeceklerini bildirmiştir.<sup>115</sup>

Böylece servet ve saltanatlarına güvenerek inkârda ısrar eden Arap müşriklerinin, Allah’tan gelecek her iyi ve güzel şeyin öncelikle kendilerine gelmesi gerektiği konusundaki iddialarının yanlış olduğu, insanların Allah katındaki değerlerinin dünyevî üstünlüklere bağlı olmadığı bildirilmiş ve müşriklerin kendilerinin kabul etmediği her şeyin yanlış olduğunu iddia etmelerindeki mantıkî tutarsızlık ortaya konmuştur.

---

<sup>112</sup> Nâsîrüddîn Ebû Sa’îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl* (İstanbul: Dâru’t-Tabaatu’l-Âmira, 1303), 2/428; Zühaylî, *Tefsîrü’l-Münîr*, 13/271.

<sup>113</sup> Zühaylî, *Tefsîrü’l-Münîr*, 13/271.

<sup>114</sup> el-En’am 6/53.

<sup>115</sup> el-Mü’min 40/56.

## 9. “Kalplerinin Kur’an’a Karşı Kapalı Olduğu” İddiası

Kur’an hakkında çok çeşitli iddialarda bulunan Mekke müşrikleri bu sefer de kalplerinin Kur’an’a kapalı olduğunu iddia ederek içlerindeki asıl gerçeği ortaya çıkarmışlar ve ne kadar mükemmel bir kitap olursa olsun Kur’an’ı dinlemeye ve anlamaya hiç niyetlerinin olmadığını itiraf etmişlerdir.<sup>116</sup> Onların bu iddiaları âyette şöyle dile getirilmiştir:

*“Dediler ki, “Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz örtüler içerisindedir. Kulaklarımızda bir ağırlık, seninle bizim aramızda da bir perde vardır. O halde sen (istediğini) yap, şüphesiz biz de yapacağız.”*<sup>117</sup>

Âyette açıkça ifade edildiği üzere müşrikler Kur’an’a karşı kalplerinde bir sevgi bulunmadığı için onu kabul etmediklerini ve Hz. Peygamber’i engellemek için ellerinden geleni yapacaklarını, onun da kendileri için ne yapabilecekse yapmasını istiyorlardı.<sup>118</sup> Aslında onlar Kur’an’ın i’cazı karşısındaki acizyetlerini itiraf ediyorlar, ne kadar mükemmel olursa olsun, Kur’an’a karşı kulaklarının tıkalı, kalplerinin ve akıllarının kapalı olduğunu, bu nedenle onu hiçbir zaman kabul etmeyeceklerini itiraf ediyorlardı.

Esasen kitlelerin muhakemeye muktedir olmayışları, kendilerini tenkit fikrinden yani doğruyu yanlıştan ayırabilme ve tam hüküm verme kabiliyetinden mahrum etmekteydi.<sup>119</sup>

Şüphesiz ki Kur’an, ilâhî rahmetin insanlar üzerine tecelli etmesidir. Ancak bu rahmetten gerektiği gibi yararlanabilmek için,

<sup>116</sup> bk. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü’s-Siyer ve’l-Meğâzi)*, 152.

<sup>117</sup> Fussilet 41/5.

<sup>118</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/141.

<sup>119</sup> bk. Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi* (İstanbul: Yağmur Yay., 1979), 77.

öncelikle onu gönülden istemek, ona samimiyetle kulak vermek ve mesajını anlamaya çalışmak gerekir. Zira bu, imanın vazgeçilmez şartıdır. İşte Mekke müşrikleri bu temel esasa uymayarak, akıl ve iradeleriyle tercihlerini haktan yana değil, inatla batıldan yana yapmışlardır.<sup>120</sup>

Müşriklerin Kur'an karşısındaki bu tavırları İsrailoğulları'nın Tevrat karşısındaki tutumlarına benzemektedir. Zira Hz. Musa'nın davetine karşılık olarak İsrailoğulları "Kalplerimiz kılıflıdır"<sup>121</sup> diyerek sözlerinden bir şey anlamadıklarını söyledikleri gibi inkârcılığın kendilerinde bir karakter haline geldiği Mekke müşrikleri de Hz. Muhammed'in davetine karşı kulak tıkamışlardır.

Medine döneminde İslam'a karşı teveccühlerin hızla artması göstermektedir ki nefsini inatlaşma ve peşin hükümlerden koruyup akıl ve irade ile Kur'an'a yönelen bütün insanlar ön yargısız olarak ona kulak verdiklerinde ilahî mesajları tereddütsüz kabul ederek imanla şereflenmişlerdir.

### 10. "Kur'an Arapça Olmasaydı" İddiası.

Müşrikler önceki kutsal kitaplardan farklı olarak Kur'an'ın Arapça gönderilmiş olmasını da eleştiri konusu yapıyorlar, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin kurala ters düştüğünü iddia ederek akıllarınca bunu Kur'ân'ın aleyhinde bir malzeme olarak kullanıyorlardı. Allah Teâlâ onların bu iddialarına şöyle cevap vermektedir:

<sup>120</sup> Ay, Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar, 161, 162.

<sup>121</sup> el-Bakara 2/88.



*“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklaşın...”<sup>122</sup>*

Kur’an’ın Arapça olarak indirilmesinin temel sebebi; ilk muhataplarının Araplar olması ve son peygamberin onlar arasından seçilmiş olmasıdır. Bunun tabî bir sonucu olarak önce onlar ıslah ve irşad edilecek, sonra da onların aracılık ve örneğinde diğer kavimler İslâm’a gireceklerdi.<sup>123</sup> Öteden beri her peygamber emrolunduğu şeyleri kavmine anlatması için, içinde yaşadığı toplumun dili ile gönderilmiştir. Şüphesiz ki ilahî kitabın, peygamberin diliyle gönderilmesinden tabî bir şey olamazdı. Zira Hz. Peygamber içinde yaşadığı topluma, onların diliyle, Arapça olarak hitap ediyordu. Esasen küfür ve inkâr içerisinde bocalayan müşrikler Kur’an hangi dilde gönderilirse gönderilsin, itiraz ederek kabule yanaşmayacaklardı. Çünkü onların kulakları gerçekleri kabule kapalıydı. Yüce Allah bu gerçeği şu âyetle ifade etmektedir:

*“Eğer biz onu başka dilde bir Kur’an yapsaydık onlar mutlaka, “Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?” derlerdi. De ki, o, inananlar için bir hidayet ve şifâdır. İnanmayanların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur’an onlara kapalı ve anlaşılmaz gelir. (Sanki) onlara uzak bir yerden sesleniliyor.”<sup>124</sup>*

Taberî’ye (öl. 310/923) göre bu âyet Kureyş’in “Keşke Kur’an’ın bir kısmı, Arapça bir kısmı da başka dillerde indirilseydi.” demeleri üzerine indirilmiştir.<sup>125</sup> Şüphesiz Kur’ân-ı Kerîm, mânalarının

<sup>122</sup> İbrahim 14/4.

<sup>123</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/203.

<sup>124</sup> Fussilet 41/44.

<sup>125</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru’l-Hicr, 2001), 20/448; Zühaylî, *Tefsîrü’l-Münîr*, 12/510.

anlaşılması ve hükümlerinin yerine getirilmesi için indirilmiş bir kitaptır. Kur'an'ın ilk muhatapları Arap toplumu olduğuna göre onun Arapça olarak indirilmesinden doğal bir şey yoktur. Kur'an başka bir dilde indirilseydi belki o zaman onlara itiraz hakkı doğacak, yabancı bir dilde indirilen kitabı anlayamadıkları için inkâr edeceklerdi. Oysa Kur'an Arapça olarak nazil olmuş ve ihtiyaçlara cevap vermek üzere parça parça indirilmiştir. Böylece Araplar'ın kolayca anladıkları, ihtiyaçlarını karşıladıkları evrensel mesajlar onlar aracılığı ile insanlığa ulaşmıştır. Ayrıca Kur'an'ın Arap dili ile indirilmiş olması onun sadece Araplar'a indirilmiş olduğu anlamına gelmez. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) bütün insanlığın peygamberi, Kur'an da bütün insanlığa hitap eden evrensel bir mesajdır.<sup>126</sup>

Şüphesiz ki Kur'an'ın Arabistan'da ve Arapça olarak indirilmesinin coğrafi, sosyolojik, psikolojik ve dil ile ilgili sebepleri bulunmaktadır. Arap yarımadası, coğrafi konum itibarıyla Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarının birbirine en çok yaklaştığı, dünya ticaret yollarının kesişim noktasında yer almaktadır. Siyasî güçlerin aksiyon ve reaksiyonlarının toplandığı bir merkezde bulunan Araplar, bu kıtalarda yaşayan insanları ve bunların yaşantılarını tanımaktadır ve yüzyıllar boyunca kendilerine ait özelliklerini muhafaza etmişler ve dillerinin safiyetini korumuşlardır.<sup>127</sup>

Arapça, harflerindeki güzellik ve sağlamlık, kelimelerindeki ahenk, anlamlarındaki zenginlik, iştikaklarındaki çeşitlilik ve daha pek çok özellikleri ile diller içinde en güçlü ve sağlam bir beyan aracı olarak dikkat çekmektedir. Kur'an, bu dilin en güzel, en açık ve en seçkin lehçeleri üzere nazil olmuştur. Ayrıca Kur'an'ın nazmı,

<sup>126</sup> bk. Âl-i İmrân 3/138; el-A'râf 7/158; Sebe' 34/28; er-Ra'd 13/37.

<sup>127</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/203.

Arapçaya o kadar yüksek bir insicam, salabet, halavet ve güzel bir ifade üslubu kazandırmış ki, onun Allah kelâmı olmasından kaynaklanan bu hususiyetleri şair ve edebiyatçıları bir benzerini getirmekten aciz bırakmıştır.<sup>128</sup>

Görülüyor ki, müşrikler Kur'an'ı okuyup anlamalarına, eşsiz fesahat ve belâgatını kabul etmelerine rağmen, sırf inatlarından dolayı onu inkâr ederek kabul etmemek için bahaneler uydurmuşlardır.<sup>129</sup> Yüce Allah, müşriklerin ileri sürdükleri fikirlerin hiçbir tutarlı tarafı bulunmadığını dile getirirken, “*Böylece biz onu (Kur'an'ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik. Sana gelen bu ilimden sonra eğer sen onların hevâ ve heveslerine uyarsan, Allah tarafından senin için ne bir dost vardır, ne de bir koruyucu.*”<sup>130</sup> buyurarak Hz. Peygamber'i onların bu iddialarından etkilenmemesi hususunda açık bir şekilde uyarmaktadır.

Ayrıca Allah Teâlâ, Kur'an'ın ilahî bir kitap olduğu konusunda Tevrat'ı şahit göstererek Araplar'ın yakınlarında olan ve temas halinde buldukları Yahudilerin buna tanıklık edeceklerini bildirmiş, Tevrat'ın Hz. Musa'ya gönderilmiş ilahî bir kitap olduğu gibi, Kur'an'ın da aynı şekilde insanları uyarmak üzere Hz. Muhammed'e Arapça olarak gönderilmiş, ilahî bir kitap olduğunu haber vermiştir.<sup>131</sup>

### 11. “İki Şehrin Büyüklerinden Birine İnseydi” İddiası

Peygamberliğin Hz. Muhammed'e indirilmesini hazmedemeyen müşrikler Kur'an'ın kendilerine değil de malı ve serveti olmayan,

<sup>128</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/29, 30.

<sup>129</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/254.

<sup>130</sup> er-Ra'd 13/37.

<sup>131</sup> bk. el-Ahkaf 46/12.

himayeye muhtaç birisine indirilmesini de yanlış buluyorlardı. Onlara göre, Kur'an gerçekten ilahî bir vahiy olsaydı ne bir servet ne de statü sahibi olmayan Muhammed (as)'a değil, yüksek itibarlı bir şahsa inmeliydi.<sup>132</sup> Zira onlar için değerli olan; soy sop, zenginlik, iktidar, sosyal statü gibi maddî ve dünyalık şeylerdi. Bunun için "Bu Kur'an iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!"<sup>133</sup> diyorlardı. Müşriklere göre Kur'an, Mekkeliler'den Ebû Cehil'in amcası Velid b. Muğire,<sup>134</sup> Atebe b. Rebia; Taiflilerden Habib b. Amr es-Sekafî, Ebû Mes'ud es-Sakafî<sup>135</sup> gibi ileri gelen kimselere gelmeliydi.

Müşrikler, Kur'an'ın güzelliğini hissediyorlar, ancak onu bir türlü Peygamber'e yakıştıramıyorlardı. Onlar büyüklüğün dünya malı ve makamı ile olduğunu sanıyorlar, dünyaca zengin gördükleri kimseleri Peygamber'den büyük saydıkları için Kur'an'ı da onlara layık görüyorlardı.<sup>136</sup> Peygamberlik görevini kime vereceğini herkesten iyi bilen Yüce Allah, müşriklerin bu eleştirisine şöyle cevap vermiştir:

"O zikir (Kur'an) içimizden ona mı indirildi?" Hayır, onlar benim zikrimden şüphe içindedirler. Hayır, henüz azabımı tatmadılar."<sup>137</sup> Şüphesiz ki Kur'an müşriklerin gözlerinde büyük olan insanlara değil, Allah katında en seçkin, hem kalp hem de bedence temiz, soy itibariyle en şerefli olan kimseye indirilecekti.<sup>138</sup>

<sup>132</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/732.

<sup>133</sup> ez-Zuhruf 43/31. Bu iddianın sahibi Velid b. Muğire idi. bk. Vâhidî, *Esbâbü nüzü'l-Kur'ân*, 544.

<sup>134</sup> Zühaylî, *Tefsîrül-Münîr*, 13/122.

<sup>135</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/189; Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 4/172.

<sup>136</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/51.

<sup>137</sup> Sâd 38/8.

<sup>138</sup> Sâbûnî, *Muhtasar-ı tefsîr-i İbn Kesîr*, 3/234.

Müşriklerin çoğu Kur'an'ı içlerinden tasdik ettikleri halde, dünyevî menfaatlerinin ve sosyal statülerinin kaybolacağı endişesiyle reddediyorlardı. Mekkelilerin İslâm'a muhalefesinde kabile rekabetinin de önemli bir yeri vardı.<sup>139</sup> Ebû Cehil, Hz. Peygamber'in mensup olduğu Abdi Menâf oğullarının Mekke'de kendilerine itibar kazandıran birçok görevlerinin olduğunu, bunların yanı sıra içlerinden bir de peygamber çıkmasının kabileleri için tamamen onur kırıcı ve kabul edilemez bir şey olduğunu söylüyordu.<sup>140</sup>

Müşriklerin kabul etmeye yanaşmadıkları bir gerçek var ki, o da insanlara rızıkları, maddî ve manevî makamları paylaştıran Allah'tır.<sup>141</sup> İnsanların bir kısmını diğerine kuvvet ve zayıflık, ilim ve cehalet, şöhret ve unutulmuşluk, zengin ve fakirlik noktasında üstün kılan ancak O'dur.<sup>142</sup> O, rahmeti ile bütün canlıları rızıklandıran, istediğini istediğine veren, istediğinden de alandır. Görülüyor ki müşrikler bu iddialarıyla Hz. Muhammed'e vahyin gelmesine karşı çıkmakla hem Hz. Peygamber'i küçümseyip onu alaya almışlar hem de Allah'ın iradesine karşı gelmişlerdir.

<sup>139</sup> İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 98.

<sup>140</sup> bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/316; Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 370; Sâbûnî, *Muhtasar-ı tefsîr-i İbn Kesîr*, 1/462.

<sup>141</sup> "Rabbînin rahmetini onlar mı bölüşüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştık; birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbînin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır." ez-Zuhuruf 43/32.

<sup>142</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 13/125.

## 12. “Kur’an’ın Büyü Olduğu” İddiası

Hz. Peygamber’e her seferinde kâhin ve sâhir şeklinde ithamlarda bulunan Mekke müşrikleri Kur’an’ı da büyü olarak nitelendiriyorlardı:

“Âyetlerimiz onlara açıkça okunduğu zaman, o küfredenler kendilerine geldiğinde Hak (kitap Kur’an) için, düşünmeden “Bu, apaçık bir büyüdür”, dediler.”<sup>143</sup>

Kur’an’ın ilk muhatapları âyetleri işittiklerinde, onların sıradan sözler olmadığını anlayarak eşsiz güzelliklerine hayran kalmışlar,<sup>144</sup> bazıları ise Kur’an’ı yeterince dinleyip muhtevasını anlamadan bu güzelliğin sihir olduğunu iddia ederek Kur’an’ın eşsiz güzelliğinden etkilenen insanların İslam’a girmesini engellemeye çalışmışlardır.

Müşrikler Hz. Peygamber hakkında sihirbaz iddiasında bulunurken, onun bu işi Kur’an âyetleriyle yaptığını; âyetleri okuyarak karı ile kocanın, ana baba ile çocukların arasını açtığını iddia ediyorlardı.<sup>145</sup> Âyetlerdeki tekrarlardan anlaşıldığı üzere müşrikler Firavun<sup>146</sup> ve diğer kavimlerin de dile getirdikleri<sup>147</sup> bu iddiayı her

<sup>143</sup> el-Ahkaf 46/7.

<sup>144</sup> Müşriklerden Velid b. Muğire Kur’an’ın ne sihir de de kehanet olmadığını itiraf ederek Kur’an’a karşı hayranlığını itiraf edenlerdendir. bk. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü’s-Siyer ve’l-Meğâzi)*, 206-208.

İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü’s-Siyer ve’l-Meğâzi)*, 150, 151; Vâhidî, *Esbâbü nüzüli’l-Kur’ân*, 701; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/489, 490; Köksal, *İslam Tarihi*, 54-57.

<sup>145</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü’s-Siyer ve’l-Meğâzi)*, 150, 151; Vâhidî, *Esbâbü nüzüli’l-Kur’ân*, 701; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/489, 490; Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İstanbul: Şamil Yay., 1989), 54-57.

<sup>146</sup> el-İsrâ 17/101; Mü’min 40/23, 24; ez-Zuhruf 43/49.

<sup>147</sup> bk. eş-Şuarâ 26/153, 185.

seferinde dile getiriyorlar,<sup>148</sup> dışardan gelen insanlara Kur'an'ı dinlememeleri için uyarıda bulunuyorlardı.<sup>149</sup>

Kur'an'ı insanların gözünde değersiz göstermek için çeşitli yollar deneyen müşrikler bazen de insanların Kur'an'ın eşsiz güzelliğinden etkilenerek İslam'ı kabul etmemeleri için gürültü çıkarılmasını istiyorlardı.<sup>150</sup> Rasûlullah (s.a.v.) Mekke'de iken yüksek sesle Kur'an okuduğunda müşrikler, onu dinleyen insanları dağıtırlar; bir takım hurafeler ve hezeyanlar haykırarak,<sup>151</sup> “Şu Kur'an'ı dinlemeyin, asılsız yaygara, gürültü yapın.” derler<sup>152</sup> ve ıslık çalarak gürültü ederlerdi.<sup>153</sup> Ebû Cehil de “Muhammed'in yüzüne karşı bağırın ki ne dediği anlaşılmasın.”<sup>154</sup> diyordu.

Kur'an okunduğu zaman, Kusayy'ın torunlarından iki kişi okuyanın sağına, iki kişi de solunda durur, alkışlarla, ıslık çalarak ve şiirler okuyarak Kur'an'ın başka sözlerle karışmasına çalışıyorlardı.<sup>155</sup> Bu nedenle Allah Teâlâ mümin kullarına Kur'an okunurken susmalarını ve dinlemelerini emretmektedir.<sup>156</sup>

Kur'an, bir kâhin sözü olmadığı gibi<sup>157</sup> müşriklerin iddia ettikleri gibi büyü de değildir. O Allah'ın insanlığa ışık olması için gönderdiği

<sup>148</sup> bk. Sebe' 34/43; ez-Zuhruf 43 /30.

<sup>149</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzi)*, 205, 206.

<sup>150</sup> bk. Fussilet 41/26.

<sup>151</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/151.

<sup>152</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/555.

<sup>153</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzi)*, 205; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/643.

<sup>154</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 12/487.

<sup>155</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, 8/77, 79.

<sup>156</sup> “Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.” el-A'raf 7/204.

<sup>157</sup> el-Hâkka 69/41, 42.

bir hidayet rehberidir. Ancak onu dinlemeden üzerinde yeterince düşünmeden konuşanlar, hem kendilerini hem de peşlerinden giden insanları helâka sürüklemişlerdir. Kur'an'da Hz. Peygamber'in sihirbaz, Kur'an'ın da önceki sihirbazlardan intikal eden bir sihir ve beşer sözü olduğunu insanlar arasında yaymalarını tavsiye eden Velîd b. Muğîre<sup>158</sup> ve diğerleri şiddetli bir şekilde kınanmış ve hak ettikleri uhrevî ceza haber verilmiştir.<sup>159</sup>

Hz. Peygamber'in davetine engel olmak isteyenler, onun ve getirmiş olduğu Kur'an hakkında yalan yanlış iddialar ortaya atarak; her seferinde farklı şekil ve metotlarda mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Yüce Allah Kur'an ile onların bu asılsız iddialarını en güçlü ve etkili bir şekilde çürütmüş, böylece rasûlüne ve müminlere güven telkin etmiştir.

### 13. "Hz. Peygamber'e Kur'an'ı Bir İnsanın Öğretti" İddiası

Baştan beri Kur'an'ın mesajını kabul etmeye yanaşmayan Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı insanların gözünde değersiz göstermek için akıllarına gelen iftiraları atmaktan geri durmuyorlardı. Bu kez de Hz. Muhammed'e Kur'an'ın Hıristiyanlığı bilen bir kimse tarafından öğretildiğini iddia ederek onun aleyhinde propaganda yapıyorlardı.<sup>160</sup>

Kur'an'a yönelik iddialardan dolayı üzülen Hz. Peygamber'i Allah Teâla yine âyetlerle teselli etmiştir:

<sup>158</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/489, 490.

<sup>159</sup> el-Müddessir 74/19-29.

<sup>160</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebevîyye*, 1/393.



“Andolsun ki biz onların, “Kur’an’ı ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri kimsenin dili yabancısıdır. Bu Kur’an ise gayet açık bir Arapça’dır.”<sup>161</sup>

Bazı müfessirlere göre âyette ismi açıklanmadan Hz. Peygamber’in kendisinden Kur’an’ı öğrendiği iddia edilen kişi Mekke’de Amir b. Hadramî’nin Cevrâ veya Yeîş adında Rum asıllı okuma-yazma bilen ve kitap ehli bir köledir.<sup>162</sup> Bunun dışında, bu kişinin Ehl-i kitap’tan Bel’am isimli Mekkeli bir kılıç ustası, Yaîş ya da Cebr<sup>163</sup> isimli bir Hıristiyan köle veya Selmân-ı Fârisî olduğu şeklinde çeşitli rivayetler vardır.<sup>164</sup> Nadr b. Hâris ise bu kimselerin Huveytîb b. Abduluzza’nın kölesi Addas,<sup>165</sup> Alâ b. Hadremî’nin kölesi Yesar,<sup>166</sup> Ebû Fukeyhe er-Rumî olduğunu iddia etmiştir.<sup>167</sup> Ancak müfessirlerin bazılarına göre Hz. Peygamber’in kendisinden Kur’an’ı öğrendiği iddia edilen kişinin kimliği hakkında yürütülen tahminler tamamen spekülâtif nitelik taşımaktadır.<sup>168</sup>

Yukarıdaki âyette Hz. Peygamber’e Kur’an öğrettiği iddia edilen kimsenin isminin açıklanmasına gerek duyulmadan, sadece onun Arap olmadığı belirtilerek, Hz. Peygamber’e Arapça bir kitabın yabancı bir kimse tarafından öğretilmiş olduğu iddiasının tutarsız ve saçma olduğuna dikkat çekilmiştir. Zira Arapların bile benzerini

<sup>161</sup> en-Nahl 16/103.

<sup>162</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/260.

<sup>163</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-nebevîyye*, 1/393; Köksal, *İslam Tarihi*, 4/153.

<sup>164</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/466; Zühaylî, *Tefsîrül-Münîr*, 7/436. Selmân’ın Medine döneminde Müslüman olması nedeniyle rivayetin asılsız olduğu kaydedilmiştir. Bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/46.

<sup>165</sup> Köksal, *İslam Tarihi*, 4/153.

<sup>166</sup> Vâhidî, *Esbâbü nüzûli’l-Kur’ân*, 466.

<sup>167</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/201.

<sup>168</sup> Esed, *Kur’an Mesajı*, 2/552.

meydana getirmekten aciz kaldıkları, fesahat ve belagatiyle eşsiz olan bir kitabı, Arap olmayan bir kimsenin meydana getirmesi kabul edilebilecek bir iddia olmadığı gibi, daha önce hiçbir kitap okumamış<sup>169</sup> ümmî bir peygamberin<sup>170</sup> yabancı bir kimseden öğrendiği bilgileri Arapçaya çevirerek bir kitap meydana getirmesi de tutarlı bir iddia değildir. Şüphesiz ki o sadece kendisine vahyedilen Kur'an'ı insanlara tebliğ etmiştir.<sup>171</sup>

Böylece müşriklerin iddialarındaki tutarsızlık ve çelişki ortaya konmuştur. Okuma yazma bilmediği herkesçe yakinen bilinen bir peygamber hakkında böyle bir iddiada bulunarak her yönüyle eşsiz güzelliğe sahip olan bu yüce kitabın ona bir yabancı tarafından yazdırıldığını söylemek, şüphesiz ki akıl ve mantıkla izah edilebilecek bir husus değildir.

Müşriklerin bu iddialarına Allah Teâlâ, “Bu Kur'an, Allah'tan inmemiş de, başkası tarafından uydurulmuş değildir. Fakat o kendinden öncekileri doğrulayıcı ve Kitabı açıklayıcı olarak, indirilmiştir. Bunda hiçbir şüphe yoktur. (O) âlemlerin Rabbi tarafından.”<sup>172</sup> buyurmak suretiyle ayrıca cevap vermiş, âyetin devamında da Kur'an'ı kavrayamayan müşrikler, kendilerinden önce peygamberleri yalanladıkları için hüsrana düşen inkârcılara benzetilmiştir.<sup>173</sup>

Şüphesiz ki Kur'an'ın başkası tarafından uydurulması mümkün olmayan bir kitaptır. Kur'an, fesahat ve belâgatı, muhtevası, gaybdan haber vermesi, dünya ve ahiretle ilgili bilgi ve manaları içermesiyle

---

<sup>169</sup> Ankebût 29/48.

<sup>170</sup> bk. el-A'raf 7/158.

<sup>171</sup> bk. en-Necm 53/3.

<sup>172</sup> Yunus 10/37.

<sup>173</sup> Yunus 10/39.

eşsiz bir kitaptır. Kur'an, insanların sözlerine benzemeyen Yüce Allah'ın kelimidir.

Müşrikler, Kur'an'ı anlamadan, mahiyetini bilmeden onun asılsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun sebebi de kendi dinlerine uymayan şeylerden nefret etmeleri, atalarının dinini terk etmekten korkmalarıdır.<sup>174</sup> Kur'an, Allah'ın yardımı olmadan hiçbir insanın, kendi beşerî yetenekleriyle ulaşamayacağı zenginlikte sınırlar, gayb âlemine ilişkin bilgiler ve gerçekler içermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın insanın değil, Allah'ın sözü olduğunu kanıtlayan delil, yine Kur'an'ın kendisidir.<sup>175</sup> Gökerin ve yerin sırrını bilen yüce Allah, müşriklerin Hz. Peygamber ve Kur'an hakkındaki söylediklerini ve hazırladıkları tuzakları da bilendir, Şüphesiz ki Kur'an'ı O indirmiştir, inkâr edenlerin cezasını verecek olan da O'dur.<sup>176</sup>

Yüce Allah müşriklerin bu iddiasını da yalanlayarak, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e bir insan aracılığıyla öğretilmeyi Allah tarafından vahyedildiğini,<sup>177</sup> vahyi getiren elçinin Cebrail<sup>178</sup> olduğunu bildirmiş, Kur'an'ın bu şekilde vahyedilmesinin<sup>179</sup> tartışılacak bir konu olmadığını bildirerek<sup>180</sup> iddialarını reddetmiştir.

<sup>174</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/209.

<sup>175</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/128.

<sup>176</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/202.

<sup>177</sup> bk. en-Necm 53/3; el-En'am 6/50; el-A'raf 7/203; Yunus 10/109; Hûd11/12; İbrahim 14/13; en-Nahl 16/68; el-Kehf 18/110; Meryem 19/11; Taha 20/13, 38; el-Furkân 25/6; er-Rahman 55/1-2. vd.

<sup>178</sup> bk. eş-Şuarâ 26/193-195; el-Bakara 2/97.

<sup>179</sup> eş-Şûrâ 42/51. Vahyin geliş şekilleri için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1988), 48-50.

<sup>180</sup> "... Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti. Kalp, gördüğünü yalanlamadı, gördüğü şey hakkında onunla tartışıyor musunuz?" en-Necm 53/5-12.

Peygamberlik görevini yerine getirmek için olağanüstü çaba göstermesine rağmen, Mekke müşriklerinin bir takım iddialar ortaya atarak Kur'an'ı reddetmeleri, Peygamber Efendimizi büyük bir üzüntüye sevk etmiş, bundan dolayı “*Ey Rabbim! Kavmim şu Kur'an'ı terkedilmiş bir şey haline getirdi*”<sup>181</sup> diyerek üzüntüsünü rabbine arz etmiştir.<sup>182</sup>

Müşriklerin kendisi hakkındaki sözlerinden dolayı son derece üzüldüğünü bilen Yüce Allah, Hz. Peygamber'e “*Ey Muhammed! Biz çok iyi biliyoruz ki söyledikleri elbette seni incitiyor. Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler Allah'ın âyetlerini inadına inkâr ediyorlar.*”<sup>183</sup> buyurarak teselli etmiştir.

Müşrikler, kendilerine Allah'ın mesajını getiren elçiyi yalanlamakla esasen mesajın asıl sahibini yalanlamışlardı. Zira Yüce Allah, rasûlüne itaati kendisine itaat, ona başkaldırmayı da kendisine başkaldırı olarak kabul etmiş, Allah'ı sevmenin yolunun onun elçisine itaat etmek olduğunu bildirmiştir.<sup>184</sup>

Yüce Allah, davetini insanlara duyurmak için adeta kendisini parçalayan peygamberine, görevinin sadece tebliğ etmek olduğunu,<sup>185</sup> onların Kur'an'ı dinlememeleri ve peygamberliğini tasdik etmemelerinin sorumlusunun kendisi değil, hakka karşı kör ve sağır

---

<sup>181</sup> el-Furkân 25/30.

<sup>182</sup> Bazı müfessirler de Hz. Peygamber'in bu şikâyetini âhirette, o büyük yargılama sırasında dile getireceğini belirtmişlerdir. bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, 3/211; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/161; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/93.

<sup>183</sup> el-En'am 6/33.

<sup>184</sup> bk. en-Nisa 4/80; bk. Al-i İmran 3/31; el-Feth 48/10.

<sup>185</sup> bk. el-Gaşiye 88/21,22, bk. Hûd 11/12;

kesilen müşrikler olduğu bildirmiş,<sup>186</sup> bu hususta kimseye haksızlık edilmeyeceğini haber vermiştir.<sup>187</sup>

Allah Teâlâ, insanları Kur'an'dan alıkoymak için çabalayan inkârcıların hüsrana uğrayacaklarını,<sup>188</sup> onların er ya da geç<sup>189</sup> şiddeti biçimde cezalandırılacaklarını,<sup>190</sup> ahirette duyacakları pişmanlığın ise kendilerine fayda vermeyeceği haber verirken,<sup>191</sup> müminleri de onların hatalarına düşmeme konusunda uyararak âyetleri kabul kulağı ile dinlemeye, anlamaya ve itaat etmeye çağırmıştır.<sup>192</sup>

### Sonuç

Mekke müşriklerinin Kur'an hakkındaki iddialarını genel olarak değerlendirdiğimizde, hiçbirinin mantıklı, tutarlı ve kabul edilebilir iddialar olmadığı görülmektedir. Onların Kur'an'a yönelttikleri eleştirileri Kur'an'ın muhtevasına, onun fesahat ve belâgatına yönelik olmayıp, tamamen dünyevî menfaatlerini gözeterek önyargılarıyla ortaya attıkları birbiriyle çelişen iddialardır.

Esasen Kur'an'ın servet ve saltanat sahibi olmayı yaşamın yegâne gayesi olarak gören putperest bir toplumu tevhid inancına yöneltmesi, ahiret bilinci geliştirerek şirke dayalı kurulu düzenlerini ve çıkarlarını tehdit etmesi müşriklere ağır gelmiştir. Onlar Kur'an'ın emirlerini dünyevî çıkarlarına aykırı buldukları, itibarlarının

<sup>186</sup> el-En'am 6/25; ez-Zümer 39/41.

<sup>187</sup> bk. Fussilet 41/46.

<sup>188</sup> ez-Zümer 39/63.

<sup>189</sup> el-Mü'min 40/75-77; bk. ez-Zuhruf 43/41-44.

<sup>190</sup> Fussilet 41/41; el-Mümin 40/69-72.

<sup>191</sup> ez-Zümer 39/55-58.

<sup>192</sup> bk. el-Enfal 8/21; el-Bakara 2/285.

zedelenmesinden, zulüm ve haksızlığa dayalı otoritelerinin sarsılmasından kaygı duydukları için ona karşı olumsuz bir tavır takınmışlardır.

Kur'an, müşriklerin eleştirilerine cevap vermek için gönderilmiş bir kitap olmamakla birlikte yüce Allah, Kur'an'a yönelik olan asılsız ve tutarsız eleştirileri ve ithamları âyetlerle yalanlayıp çürütmüştür. Müşriklerin Kur'an hakkındaki iddiaları sadece kendi arzularına uymaları sonucu ortaya atılmış, hiçbir delil ve ispatı bulunmayan iddialardır. Müşrikler, kendi zanlarıyla ortaya attıkları iddialar ve uydurdukları bahanelerle haktan uzaklaşarak batıl inançlarını devam ettirmeye çalışmışlardır. Yüce Allah onlara ve bütün insanlığa evrensel bir kuralı hatırlatarak kesin bir bilgiye dayanmayan kişisel kanaatlerin gerçeğin yerini tutamayacağını bildirmiştir.

Kur'an, eşsiz fesahat ve belâgatıyla müşriklerin bütün iddialarını güçlü bir şekilde çürütmüş, böylece Allah Teâlâ bir yandan rasûlünü teselli ederken, bir yandan da Kur'an hakkında akla gelebilecek tüm şüpheleri gidermiştir. Her yönüyle mucize bir kitap olan Kur'ân-ı Kerim, müşriklerin iddialarına en etkili ve en mükemmel cevaplarla karşılık vererek onları düşünmeye ve tövbe etmeye davet etmiş, asılsız iddialarla Hz. Peygamber'e ve Kur'ân'a saldırmaya devam edenleri ise şiddetli uyarılarla tehdit etmiştir. Böylece Allah Teâlâ, hakkın karşısında batılın hiçbir varlık gösteremeyeceğini, müşriklerin bu mücadelelerinin sonuçsuz kalacağını göstermiştir.

Allah Teâlâ Hz. Peygamberi ve ona inanan müminleri destekleyerek eylemlerini kararlılıkla sürdürmeleri için onlara güven vermiştir. Âyetlerde Kur'an'ın ilk muhataplarına cevap verilmekle birlikte, tarihin her döneminde hiçbir delile dayanmadan, sadece dünyevî hırs ve arzularından dolayı gerçekleri yok etmeye çalışan,

onlarla körü körüne mücadele eden bütün insanlara seslenilmiş, apaçık delillerle ortaya konulan hakkın karşısında direnmenin kimseye fayda vermeyeceği bildirilerek, bütün insanlık Hakk'a teslim olmaya ve ebedî saadete çağrılmıştır.

**Kaynakça / References / المصادر**

- Alioğlu, Betül. *H. Peygamber'in Tebliğine Karşı Müşriklerin Tepkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Atay, Hüseyin. *İslâmdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı*. İlahiyat Fakültesi Dergisi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ts.
- Ay, Mahmut. *Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bayram, Enver. "Mekke Müşriklerinin Nübüvvet Karşısındaki Tutum ve Davranışları". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 919-939.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. İstanbul: Dâru't-Tabaatu'l-Âmira, 1303.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Cerrahoğlu., 1988.
- Çakır, Erkan. *Vahye itirazlar (Furkan Suresi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çamur, Mehmet. *H. Peygamberin Davetini Kabul Etmeyenlerin Argümanları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre H. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Ekin Yay, 1998.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi*. İstanbul: Ahmet Halit Kitapevi, 1947.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yay., 1999.
- Güç, Ahmet. "Put". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hamidullah, Muhammed. "H. Peygamberin Büyük Düşmanlarının Psikolojisi". çev. İsmail Yakıt. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yay., 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "Hübel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul, 1998.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neş., ts.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yay., 1982.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Eyyûb el-Hımyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd. Turâsü'l-İslam, 1955.



- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî)*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn-i Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. ed. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- Kalaç, Habîb. *Kur'an'a Göre Müşriklerin Ulul-Azm Peygamberlerden Talepleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karaman Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bîşr. *Kitâbu'l-asnâm*. thk. Ahmed Zeki Bâşâ. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1924.
- Kılıç, İsmail. *İtirazları ve Bunlara Verilen Cevaplar Açısından Kur'an'da Müşrikler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Köksal, Asım. *İslam Tarihi*. İstanbul: Şamil Yay., 1989.
- Köse, Feyza Betül. "Bir Entelektüel Müşrik Nadr b. Hâris el-Abderî ve Mücadelesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Bahar 2018), 69-85.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. İstanbul: Yağmur Yay., 1979.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yay., 1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi'l Kütübü'l-Arabîyye, 1991.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1996.
- Önkâl, Ahmet. *Rasulullah'ın İslam'a davet Metodu*. Konya: Kitap Dünyası Yay., 2006.
- Pırlanta, İsmail. "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebu Süfyan Örneği-". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 75-102.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Muhtasar-ı tefsîr-i İbn Kesîr*. Berut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Sağdıç, Sedat. *Zerkânî'nin Menahilü'l-İrfan Adlı Eseri Çerçevesinde Kur'an'a Yönelik Şüpheler ve Verilen Cevaplar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyî'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.

- Telli, Hasan. "Müşriklerin Liderlerinden Ukbe b. Ebû Mu'ayt ve Hz. Peygamber'e Karşı Mücadelesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 831-862.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşar Avad Maruf. Beyrut: Darü'l-Garbi'l- İslâmî, 1996.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Mîmân, 2005.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Yay., 1992.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2006.
- Zühaylî, Vehbe. *Tefsîrü'l-Münîr*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Risale Yay., 2005.

# Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt Özçelik

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Amasya University, Faculty of Theology, Department of Sufism  
Amasya, Türkiye  
mevlut.ozcelik@amasya.edu.tr  
ORCID: 0000-0003-1434-2135  
ROR ID: <https://ror.org/00sbx0y13>

# Merâhilü's-sâlikîn Bağlamında Seyr u Sülûk Mertebeleri

The Orders of Sayr u Sulûk in The  
Context of Marâhil al-Sâlikîn

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Kasım 2022 / 20 November 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Aralık 2022 / 22 December 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

## Atıf | Citation

Özçelik, Mevlüt. "Merâhilü's-sâlikîn Bağlamında Seyr u Sülûk  
Mertebeleri". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3  
(Aralık 2022), 387-444.

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.  
İntihal tespit edilmemiştir.  
*This article has been scanned by Turnitin.  
No plagiarism detected.*

## Etik Beyan | Ethical Statement

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

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

## Öz

Bu çalışma, 19. yüzyıl Rifâiyye-Sayyâdiyye şeyhlerinden Muhammed Bahâuddin er-Ravvâs'ın (öl. 1287/1870) *Merâhilü's-sâlikîn* isimli eseri bağlamında sâliklerin aşması gereken merhaleleri incelemeyi hedeflemektedir. Uzun yıllar Sultan II. Abdülhamid'in danışmanlığını yapan Ebü'l-Hüdâ Efendi'nin (öl. 1328/1909) şeyhi olan Ravvâs, İslâm'a ve tasavvufa sokulan bid'atleri ortadan kaldırarak İslâm'ı tecdid etme maksadıyla yazdığı bu eserinde tasavvuf yolunda aşılması gereken merhaleleri yaygın olan tasniflerden farklı olarak İslâm'ın şartları, sohbet, Allah'ı tanıma (mârifetullah), açıklık, ahlâk, farz olan ilimleri öğrenme, Allah'tan korkma, O'nun rahmetini ümit etme, sabır ve şükür şeklinde on aşamaya taksim etmiştir. Müellif, eserinde sadece Rifâiyye mensuplarını değil, bütün Müslümanları muhatap almakta; İslâm'ı mükemmel şekilde yaşamanın Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden birine uymakla, tasavvuf yolunda kemale ermeninse ancak kâmil bir şeyhe intisap etmekle mümkün olacağını savunmaktadır. Bu bulgular bütün sûfler gibi Ravvâs'ın da şeriata öncelik veren bir sûfi olduğunu göstermektedir. Eser bu yönüyle incelemeye değer görülmüştür. Doküman inceleme yönteminin kullanıldığı bu çalışma sözü geçen eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Atatürk Kitaplığı'ndaki nüshası ile tahkikli neşri mukayese edilerek gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Rifâiyye, Sayyâdiyye, Ravvâs, Tecdid

## The Orders of Sayr u Sulûk in The Context of *Marâhil al-Sâlikîn*

### Abstract

This study aims to examine the stages that disciples should overcome in the context of the book *Marâhil al-sâlikîn* by Mohammad Bahâuddin al-Ruwwâs (d. 1287/1870) one of the shaykhs of Rifâiyyah- Sayyadiyyah of the 19th century. Ruwwâs, whose shaykh of Abu'l-Hudâ (d. 1328/1909), who served as an adviser to the Sultan Abdulhamid II for many years, in this book he wrote with the aim of renewing Islam by eliminating the innovations introduced into Islam and sufism, the stages to be overcome on the path of sufism are divided into ten stages unlike the common classification as the conditions of Islam, conversation, knowing Allah, hunger, morality, learning the sciences that are obligatory, fearing Allah, hoping for His mercy, patience and gratitude. The author addresses not only the members of the

Rifâiyyah, but also all Muslims in his work; argues, that it will be possible to live Islam perfectly by following one of the Hanafî, Shafi'î, Mâlikî and Hanbalî schools, and achieving perfection on the path of sufism will only be possible by being subject to a perfect shaykh. These findings indicate that Ruwwās like all sufis was a sūfi who prioritized shariah. The work was considered worthy of examination in this aspect. This study, in which the document examination method was used, was carried out by comparing the copy of the aforementioned work in the Atatürk Library of the Istanbul Metropolitan Municipality with the critical edition.

**Keywords:** Sufism, Rifâiyyah, Sayyâdiyyah, Ravvās, Renewal (Tajdid)

## Giriş

İslâm'ın mânevî cephesini temsil eden tasavvuf yolunda sâliklere verilen eğitimin genel adı seyr u sülûktür. Sözlükte yola girmek, yolda yürümek, bir yere gitmek ve girmek gibi anlamlara gelen bu kavram ıstılahta vuslat-ı ilâhîye nâil olma gayesiyle bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde muayyen usul ve âdâb çerçevesinde gerçekleştirilen ruhî, mânevî ve ahlâkî yolculuktur.<sup>1</sup> Bu mânevî yolculukta sâlik cehâletten ilme, kötü ahlâktan iyi ahlâka, kendi varlığından geçip Allah'ın varlığında kaybolmaya doğru hareket eder<sup>2</sup> ve nihayet insân-ı kâmil vasfını kazanarak Hakk'a erişir. Seyr u sülûkten maksat kalbî hastalıkları izale ederek imanı hakiki iman seviyesine çıkarmaktır.

<sup>1</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 565; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 316; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 205.

<sup>2</sup> Mahir İz, *Tasavuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ (B.y.: Türedav Yayınları, ts.), 203.

Şer'î hükümlerin hakkıyla eda edilmesi ancak bu hale erişmekle; bu ise nefsi tezkiye ederek mutmainne makamına çıkarmakla mümkündür.<sup>3</sup>

Seyr u sülûk ruh ve bedenle gerçekleştirilen bir yolculuk olduğu için bu yola giren sâlik, sürekli hareket halinde bulunan ve kendisini vuslata eriştirecek amellerle meşgul olan yolcuya benzer.<sup>4</sup> Ancak bu meşguliyetler keyfî ve gelişigüzel faaliyetler olmayıp şeyhin denetiminde icra edilen ibâdet, zikir ve murakabe gibi bilinçli ve planlı amellerdir. Zira tasavvuf yoluna giren kişi, daha yolun başındayken iradesini şeyhin iradesine teslim ederek keyfiliği terk etmiştir. Bu nedenle şeyhsiz kemale ermenin imkânsız olduğu söylenmiştir.<sup>5</sup> Ehl-i Sünnet itikadı üzerine tesis edilen Rifâiyye'nin<sup>6</sup> pîri Ahmed er-Rifâî (öl. 578/1182), bu yolda rehbersiz yürümeye kalkışan müridin daha ilk adımda dalâlete düşeceğini söylerken<sup>7</sup> Abdülkâhir es-Sühreverdî (öl. 632/1234) müride ilk lazım olan şeyin

<sup>3</sup> Ahmed Fâruk es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 1/92.

<sup>4</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1997), 317; Mehmet Uyar, *Sûfi Benliğin İnşasında Nefs* (İstanbul: Litere Yayıncılık, 2017), 136.

<sup>5</sup> Abdülkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 2/572-573.

<sup>6</sup> Rifâiyye, Bâtînî ve Şîî fırkalara karşı Ehl-i Sünnet itikadını korumakla görevlendirilen bir aileye mensup olan ve soyu Hz. Hüseyin vasıtasıyla Resûlullah'a ulaşan Ahmed er-Rifâî tarafından sistemleştirilmiş sünnî bir tarikatır. Bk. Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 287; Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 127-130 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/127.

<sup>7</sup> Ahmed er-Rifâî, *el-Burhânü'l-müeyyed* (İstanbul: Mehran Matbaası, 1301), 21.

dinî konularda güvenilir, samimi ve yolu bilen bir şeyhe intisap edip nefisini onun eğitime teslim etmek olduğunu belirtmiştir.<sup>8</sup>

Seyr u sülûk usulleri tarikatlaraya göre kısmî farklılıklar arz etmekle<sup>9</sup> beraber bütün sūfler müridlere öncelikle zaruri olan şer'î hükümlerin öğretilmesi gerektiği konusunda birleşmişlerdir. Zira tasavvuf Kur'an ve Sünnet'le kayıt altına alınmış bir mâneviyat yoludur.<sup>10</sup> Bu yolda aslanan atılan her adımın, söylenen her sözün ve sergilenen her halin şeriatın hükümleriyle uyum içinde olmasıdır. Bu gerçeği ifade etmek üzere İmam-ı Gazâlî (öl. 505/1111), (tarikatin bir üst merhalesi olan) hakikati şeriate muhalif gören kimsenin imandan çok küfre yakın olduğunu söylerken<sup>11</sup> Rifâiyye'nin pîri Ahmed er-Rifâî şeriate muhalif olan bütün tarikatları zındıklık olarak değerlendirmiş;<sup>12</sup> Nakşibendiye-Müceddidiyye'nin pîri İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624) tarikatla şeriat arasında -usul farklılığı dışında- en ufak bir muhalefetin bulunmadığını dolayısıyla şeriatın reddettiği her hakikatin zındıklıktan ibaret olduğunu dile getirmiş;<sup>13</sup> ünlü Mevlevî şeyhi İsmail Rusûhî Ankaravî (öl. 1041/1631) ise nefsânî arzuları terk etmeden, Allah'ın kitabına sarılmadan ve şeriate tâbi olmadan tasavvuf yolunda ilerlemenin

<sup>8</sup> Ebünneceb Abdülkâhir es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 28.

<sup>9</sup> Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 24; Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/128.

<sup>10</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/79.

<sup>11</sup> İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/80.

<sup>12</sup> Muhammed b. Hasan Vâdî es-Sayyâdî er-Rifâî Ebü'l-Hüdâ, *el-Hakikatü'l-bâhira fi esrâri's-şer'ati't-tâhira*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 111.

<sup>13</sup> İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/80.

imkânsız olduğunu, şeriatsız tarikatın dalâletten başka bir şey olmadığını ifade etmiştir.<sup>14</sup>

Bütün bunlar sûfîlerin tamamının şeriat zemininde seyr u sülûk yaptıklarının açık delilidir. Bununla beraber her devirde zâhîrî ve tasavvufî ilimlerden habersiz oldukları halde kendilerini tasavvuf ehlinden sayan bazı sözde sûfîler ortaya çıkıp birtakım yanlışlar yapmışlar ve tasavvuf yoluna bid'atlerin girmesine sebep olmuşlardır. Şu kadar var ki bu yanlışlar gerçek sûfîler tarafından düzeltilmiştir. Tasavvuf klasikleri denen eserlerin yazılma sebeplerinden biri işte bu hataların düzeltilmesidir. Çalışmaya konu olan eser de bu maksada binaen yazılmıştır. Nitekim Ravvâs, câhil müslümanlar ve din düşmanları tarafından dine bazı bid'atların sokulduğunu, tasavvuf yoluna da mutlak vahdet-i vücûd ve hulûl anlayışı gibi birtakım düşüncelerin girdiğini, bu nedenle söz konusu eserini genel olarak İslam'ı özel olarak da tasavvuf yolunu tecdid etmek maksadıyla yazdığını söylemektedir.<sup>15</sup>

### 1. Muhammed Bahâuddîn er-Ravvâs (öl. 1287/1870) ve *Merâhilü's-sâlikîn* İsimli Eseri

Müellifin tam adı Muhammed Bahâuddîn Mehdî b. Ali'dir. Rifâiyye'nin Sayyâdiyye şubesine mensubiyeti sebebiyle "Rifâî ve Sayyâdî", Hz. Hüseyin'in soyundan gelmesinden dolayı "Hüseyinî" nisbesini almış, pişmiş koyun başı satmakla meşhur olmasından dolayı

<sup>14</sup> İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî Mevlevîlik Yolunun Esasları*, çev. Tâhirü'l-Mevlevî (Konya: y.y., 2007), 61.

<sup>15</sup> Bahâuddîn Muhammed Mehdî el-Huzâmî er-Rifâî er-Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn* (Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1907), 4, 6, 8.



“Ravvâs” olarak tanınmıştır.<sup>16</sup> Ravvâs, 1220/1805 yılında Basra’nın Sûku’s-Şuyûh beldesinde doğdu. Çocuk yaşta babasından Kur’an okumayı öğrendi sonra “Molla Ahmed” adında sâlih bir zâtın ilim meclisine katıldı. Dokuz yaşında tecvid kurallarına göre ve kırâat-i seb’a üzerine Kur’an’i ezberledi. On üç yaşında tâun hastalığından ebeveynini ve kardeşini kaybedince Rifâiyye şeyhlerinden dayısı Abdullah İbn Yusuf (öl. 1238/1822) onu himayesine alıp eğitimiyle meşgul oldu. On beş yaşında (1235/1820) dayısıyla birlikte Haremeyn’e gitti. İki yıl Medine’de şer’î ilimlerin tahsiliyle meşgul oldu. Sonra Mekke’ye geçip hac ve umre vazifelerini yerine getirdi. Bir yıla yakın burada kaldıktan sonra tekrar Medine’ye döndü. On sekiz yaşında dayısını kaybetti. Bir müddet bölgedeki şeyhlerden ders aldıktan sonra 1238/1822 yılında Mısır’a gidip Ezher üniversitesine kaydoldu. Şeyh el-Emîr (öl. ?) ve Şeyh es-Sü’aylib (öl. ?) gibi sahasında uzman âlimlerden aklî ve naklî ilimleri tahsil etti.<sup>17</sup>

On üç yıl gibi uzun bir süre Ezher’de ders veren Ravvâs, sahih kaynaklardaki birçok hadisi farklı rivayet zincirleriyle ezberledi. Dinî ilimlerin yanında Arap edebiyatı ve şiirinde kendini geliştirdi. 1251/1835 yılında aldığı mânevî bir izinle Mısır’daki eğitim hayatını bırakıp kimsenin tanımayacağı şekilde ve yaya olarak seyahatlere başladı. Önce Basra’ya geçip orada müftülük yapan amcasının oğlu Seyyid İbrahim’le buluştu ve ondan Rifâiyye eğitimi aldı. Sonra büyük dedesi olan Rifâiyye’nin kurucu pîri Ahmed er-Rifâî’nin kabrini ziyaret edip ondan feyiz aldı. Ardından şeriatı tecdid ve

<sup>16</sup> Muammed Mehdî Bahâuddîn es-Sayyâdî er-Rifâî er-Ravvâs, *Bevâriku’l-hakâik* (Kahire, 2002), 24.

<sup>17</sup> Ravvâs, *Bevâriku’l-hakâik*, 5-6; Muhammed Ebü’l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Vesîletü’l-ârifin fi ahbâri Seyyidînâ el-Kutbi’l-Câmi’i’l-Mehdî Bahâuddîn âl-i Huzâm es-Sayyâdî er-Rifâî el-Hüseynî eş-şehîr bi’r-Ravvâs*, thk. Mahmûd Muhammed ed-Dürre (B.y.: y.y., 1422), 70-71; Muhammed Ebü’l-Hüdâ Efendî er-Rifâî es-Sayyâdî, *Kılâdetü’l-cevâhir fi zikri’l-Gavsî’r-Rifâî ve etbâihî’l-ekâbir* (Beyrut: el-Matbaatü’l-Edebiyye, 1301), 390.

Rifâiyye tarikatını neşretmek maksadıyla Hindistan, Horasan, İnan, Türkistan, Irak, Şam, İstanbul, Anadolu ve Rumeli gibi farklı bölgelere seyahatler yapıp ikinci haccını yapmak niyetiyle Hicaz'a gitti. Haccını yapıp bir müddet Medine'de kaldıktan sonra Şam'a geçti, Hanşeyhûn'un dışındaki Metkîn bölgesinde medfûn büyük dedesi ve Rifâiyye'nin Sayyâdiyye kolunun kurucusu İzzeddin Ahmed es-Sayyâd'ın (öl. 670/1271) kabri başta olmak üzere bölgedeki ulemâ, evliyâ ve meşâyihin kabirlerini ziyaret etti. Ardından 1270/1854'te Hanşeyhûn'da ikamet eden amcasının oğlu (ve ileride halifesi olacak Ebül'l-Hüdâ Efendi'nin<sup>18</sup> babası) Hasan Vâdî'yle buluşup bir müddet zâviyesinde misafir olduktan sonra Ma'arratü'n-Nu'mân'ın eski yerleşim yerlerinden Kefer-Sicnâ köyüne geçti. Orada Hasan Vâdî'nin şeyhi Seyyid Receb el-Huzâmî es-Sayyâdî (öl. 1280/1863-64) ile buluşup mâneviyatından istifade etti. Bu esnada ilk şeyhi Seyyid İbrâhim vefat etmişti. Bunun üzerine tarikat intisabını yenilemek için Bağdad'ta ikamet eden Seyyid Abdullah er-Râvî'nin yanına gitti, bir müddet hizmet ettikten sonra kendisinden hilâfet icâzeti aldı. Bundan sonra şeriatın ihyası ve Rifâiyye'nin neşri için yine farklı bölgelerde dolaşıp Ebül'l-Hüdâ Efendi'nin de aralarında bulunduğu birçok kimseye hilâfet verdi. Geride Merâhilü's-

<sup>18</sup> Ebül'l-Hüdâ Efendi, uzun yıllar II. Abdülhamid'in müşavirliğini yapmış ve padişah tarafından şahsına özel tekke inşâ ettirilmiş önemli bir isimdir. Bk. Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 411-412; Muharrem Varol, *II. Abdülhamid'in Danışmanı Ebül'l-Huda Sayyadî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri (1850-1909)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 32; Şit Tufan Buzpınar, "Sayyâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/217-218; Tahralı, "Rifâiyye", 294; Sariye Ölmez, *Ebül'l-Hüdâ es-Sayyâdî ve Tasavvufa Dair Üç Eseri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 22.

sâlikîn'nin de içinde olduğu çok sayıda eser<sup>19</sup> bırakan Ravvâs, 1287/1870 yılında 67 yaşında vefat etti ve Bağdat'ın doğusundaki Dekâkîn mescidinin haziresine defnedildi.<sup>20</sup>

Çalışmaya konu olan Merâhilü's-sâlikîn hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse; eser Rifâiyye müridlerinin mânevî kemâlâta erişmek için aşmaları gereken aşamaları konu edinmektedir. Eserin telif sebebi İslâm'a ve tasavvufa sokulan bid'atlerin ortadan kaldırılıp sünnet-i seniyyenin ihyası, Rifâiyye mensuplarından sadır olan kerametlere yöneltilen eleştirilerin cevaplandırılması ve Rifâiyye tarikatına mensup oldukları halde bu yolun prensiplerinden habersiz olan veya bu prensiplere uymayan kimselerin uyarılmasıdır.<sup>21</sup> Müellif yaşadığı çağın (19. yüzyıl)<sup>22</sup> bid'atlerin “sünnet”

<sup>19</sup> Eserlerinin bir listesi için bk. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifl-kütübi'l-Arabiyye* (Beirut: Müessesü'r-Risâle, 1993), 3/174; Ahmed Ferîd el-Mezîdî, “Mukaddime”, *Merâhilü's-sâlikîn ve yelîhi Refrefü'l-inâye*. mlf. Bahâüddîn Muhammed Mehdî el-Huzâmî es-Sayyâdî er-Ravvâs (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 16-17.

<sup>20</sup> Sayyâdî, *Vesiletü'l-ârîfin*, 72, 81-83; Sayyâdî, *Kılâdetü'l-cevâhir*, 390; Mezîdî, “Mukaddime”, 14-15; Hasen b. Abdülhakîm Abdülbâsıt, “Mukaddime”, *Tayyu's-sicl*, mlf. Muhammed Mehdî es-Sayyâdî er-Rifâî er-Ravvâs (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004), 13-16.

<sup>21</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 4-8. Ravvâs, Rifâiyye mensuplarında zuhur eden ateşe girme ve yırtıcı hayvanlara binme gibi kerametlerin bazı kıskanç fakihlerin iddialarının aksine gerçekleşmiş birer hakikat olduğunu söyler. Ona göre söz konusu hârikülâde olaylar, kendisinde görünenlerin kerameti değil esasen Ahmed er-Rifâî'ye sunulan ilâhî ikramlardır ve bunlar kesintisiz olarak devam edecektir. Bk. Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 6-7. Rifâiyye'deki kerametlere yöneltilen eleştiriler hakkında geniş bilgi için bk. Tahralı, “Rifâiyye”, 308-311.

<sup>22</sup> 19. Yüzyıl, Osmanlı'nın otoritesinin gitgide zayıflaması neticesinde ortaya çıkan iktidar boşluğunun istilacı güçler tarafından doldurulmaya çalışıldığı bir devirdir. Bu ortamda gerek itikadî gerekse siyasî açıdan istilacı güçlerle mücadele eden kesimlerin önde gelenleri sûfilere olmuştur. Afrika bölgesindeki tecdid

zannedilip bid'atçilere rahmet okunduğu bir dönem olduğunu bu nedenle İslâm'ın mutlaka tecdid edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre gerçek müceddid Sünnet'in ihyası ve bid'atlerin imhâsı kendisi vasıtasıyla gerçekleşen bütün sözleri sapıklıktan arınmış ve her hali Resûlullah'ın haline uygun olan kişidir. Ahmed er-Rifâî'nin ifadesiyle “şeriata muhâlif olan her yol zındıklık, prensipleri Resûlullah'ın ilim ve amellerinin nûruyla parlamayan her tarikat bâtıldır”. Allah'ın yolu Resûlullah'ın yolundan, yani onun sünnetinden ibarettir. Kurtuluşa erip (maddî-mânevî) ganimetlere kavuşmak ancak bu yola tâbi olmakla mümkündür.<sup>23</sup>

Eser ilk defa 1225/1907 yılında Muhammed Bedreddîn en-Nu'manî el-Halebî'nin tashihiyle Mısır'da basılmıştır. Bu baskının bir nüshası İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Kitapları bölümünde 251 numarada kayıtlıdır. Eserin diğer baskısıysa Ahmed Ferîd el-Mezîdî'nin tahkikiyle 2019 yılında Beyrut'ta yapılmıştır. Bu makale İstanbul'daki nüsha üzerinden yürütülmüş, gerektiğinde tahkikli neşrinden de yararlanılmıştır.

## 2. Merâhilü's-sâlikîn'e Göre Sâliklerin Aşması Gereken Merhaleler

Sûflere göre seyr u sülûk esnasında aşılması gereken birtakım merhaleler vardır. Makâme, menzil, medrece ve akabe gibi adlarla anılan bu merhaleler tasavvuf klasiklerinin temel konuları arasına girmiş ve farklı tasniflere tâbi tutulmuştur.<sup>24</sup> Örneğin Serrâc (öl.

---

hareketlerine örnek olarak bk. Kadir Özköse, “Sudan'da Tasavvufî Tecdid Hareketleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (2021), 197-217.

<sup>23</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 4-5.

<sup>24</sup> Uludağ, “Sülûk”, 38/127; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 127-128; Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze*

378/988) bu merhaleleri tövbe, vera‘, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâ olarak yediye<sup>25</sup> ayırırken; Necmüddîn-i Kübrâ (öl. 618/1221) tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rızâ şeklinde on merhaleden bahsetmiştir.<sup>26</sup> Bunlar dışında daha farklı sülûk makamlarından bahsedilse de Necmüddîn-i Kübrâ’nın tasnifi birçok sûfi tarafından kabul görmüştür.<sup>27</sup> Sayı ve sıralama bakımından kısmî farklılıklar içeren bu tasniflerde dikkatimizi çeken şey ilk makamın “tövbe”, son makamınsa “rızâ” sayılmasıdır.

Tasavvuf makamları *Merâhilü’s-sâlikîn*’de yaygın olan tasniften farklı olarak İslâm’ın şartları, sohbet, Allah’ı tanıma, açlık, ahlâk, farz olan ilimleri öğrenme, Allah’tan korkma, O’nun rahmetini ümit etme, sabır ve şükür şeklinde on merhaleye ayrılmıştır. Ravvâs, bu aşamaların Rifâiyye müntesiplerine has olmayıp bütün sûfler hatta topyekûn bütün Müslümanlar için geçerli olduğunu söylemektedir. Ona göre sûflerin yollarının tamamı Allah’a ve Resûlüne giden tek bir yoldan ibarettir. Bu nedenle meşrebi ve mezhebi ne olursa olsun bütün Müslümanların bu merhaleleri aşması gerekir.<sup>28</sup> Kanaatimizce sülûk merhalelerinin bu şekilde tespiti söz konusu eserin tarikat

---

*Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 129; Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 84. Bu tasnifler hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 301-322.

<sup>25</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma‘*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîs, 1960), 68-81.

<sup>26</sup> Necmüddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere Risâle ile’l-Hâm Fevâihu’l-Cemâl*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 44-68.

<sup>27</sup> Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 127.

<sup>28</sup> Ravvâs, *Merâhilü’s-sâlikîn*, 7-8. Krş. Muhammed Mehdî Bahâüddîn Ravvâs, *Vâridâtü’l-ğayb*, thk. Abdullah Muhammed Muhsin er-Râvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2020), 103-104.

mensupları özelinde bütün Müslümanları muhatap almasından kaynaklanmaktadır. Önceliği itikadî ve amelî meselelere veren bu sıralama, tasavvufî hayatın şeriat zemini üzerine inşa edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

### 2.1. İslâm'ın Şartlarını Yerine Getirmek

Tasavvuf yolu ve bu yolun kurumsal hali olan tarikat, müntesiplerine İslâm'ı titizlikle yaşamayı öğreten bir mâneviyat yoludur. Bu yolda aslanan şeriatla tarikatın uyum içinde götürülmesidir. Bu nedenle tasavvuf yoluna giren kişi, seyr u sülûke başlatılmadan önce itikadî ve amelî yönden eğitime tâbi tutulur. Zira onlara göre öncelikle Ehl-i Sünnet ulemâsının görüşlerine göre itikat tashih edilip ibadetler yerine getirilmeli sonra yine bu fırkaya mensup şeyhlerin gözetiminde seyr u sülûk yapılmalıdır.<sup>29</sup>

Rifâiyye'nin en yaygın şubesi kabul edilen Sayyâdiyye'nin<sup>30</sup> önemli şeyhlerinden Ravvâs da aynı düşüncenin bir yansıması olarak Allah'a vuslat yolunda aşılması gereken ilk merhalenin İslâm'ın şartlarını yerine getirmek olduğunu söyler. Ona göre Allah'a ve Resûlüne imanı ifade eden kelime-i şehâdeti dille söyleyip muhtevasına inanmak bütün hayırların kapısıdır. Kelime-i şehâdet getirilmeden yapılan hiçbir amelin faydası yoktur. Müminle kâfir ancak bu kelimeyle ayırt edilir. Bu itibarla "Lâ ilâhe illa'llâh" sözü kalbin "Muhammadün Resûlüllâh" sözüyse yüzün nûrudur. Rûhun Allah'ın huzuruna yükselmesi, ancak kelime-i şehâdetin (kalben tasdik edilerek) söylenmesiyle mümkündür.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/121-122.

<sup>30</sup> Tahralı, "Rifâiyye", 294.

<sup>31</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 7-8.

Ravvâs'a göre "Lâ ilâhe illa'llâh" sözü bilinçli olarak söylenmeli; bu söz söylenirken Allah'tan başka ilahın olmadığı; ortağının, benzerinin, denginin ve zıddının bulunmadığı; O'nun diriltene, öldüren ve her şeye kadir olan zât olduğu düşünülmelidir. Bu sözde Allah'ın birliğini ifade eden "tevhid" inancı, "Muhammadün Resûlüllâh" sözündeysen Resûlüllah'ı tasdik etme fiili vardır. Resûlüllah'ın dostluğunu kazanmak ancak bu kelimeyi söylemekle; kalbin sükûnete erip güzel bir zikrin hâsıl olmasıysa bu kelimenin devamlı olarak zikredilmesiyle mümkündür.<sup>32</sup>

İslâm'ın şartlarından ikincisi olan namaz, nâfileleriyle birlikte sûfilerin üzerinde hassasiyetle durduğu bir ibadettir. Onların bu hassasiyeti nâfile ibadetlerin Allah'ın yakınlığına ve muhabbetine vesile olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>33</sup> Namaz hakkıyla kılındığında seyr u sülûkün nihaî hedefi olan "Allah'a vuslat" nimetinin kazanılmasını sağlar. Bu gerçeğe işaret etmek üzere Gazâlî namazı "mânevî yakınlıkların başı" olarak nitelendirmiş,<sup>34</sup> İmam-ı Rabbanî ise onu bütün ibadetleri kendinde toplayan ve Allah'a yakınlığa en fazla vesile olan ibâdet olarak değerlendirmiştir.<sup>35</sup>

Ravvâs, namazın dinin direği olduğu<sup>36</sup> ve Resûlüllah'ın geceleri ayakları şişinceye kadar namaz kıldığı<sup>37</sup> yönündeki rivayetlere

<sup>32</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 9.

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Komisyon (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311), 8/105.

<sup>34</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/145.

<sup>35</sup> İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/143.

<sup>36</sup> Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ahâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/136.

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 30/138; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 6/135.

dayanarak imandan sonra ibadetlerin en değerlisinin namaz olduğunu söyler. Ona göre namaz, beden nimetine şükretmek maksadıyla farz kılınmıştır. Kalbe imanın yerleşerek oradaki kötülük, bâtil, küfür, zulüm ve düşmanlık zulmetlerinin kaybolması durumunda namaz hem zâhirî hem de bâtinî nimetlere karşı şükür olur. Bu şükür sayesinde nimetler devam eder ve kalpteki zulmetler kalkar. Günün farklı saatlerinde namaz kılınmasının emredilmesi<sup>38</sup> bundan dolayıdır. Ravvâs, namazın ahlâksızlık ve kötülüklerden alıkoyacağını bildiren âyetten<sup>39</sup> ve bu âyeti tefsir eden hadisten<sup>40</sup> hareketle namazın ahlâksızlık ve kötülükleri bırakmaya vesile olan bir “mârifet” olduğunu söyler. Ona göre namazdayken namazın rükünleri dışındaki hareketlerin yasaklanması ve kıbleye dönme emri kulun mâsivâyâ iltifat etmeyip zâhiren ve bâtinen sadece Allah’a yönelik münâcât etmesi içindir. Kul, âdâbına uygun bir namaz kıldığında sadâkati mükemmelleşir, Allah’ın huzurunda durmaya layık olur, O’nun vaad ve tehditlerine olan inancı güçlenir; böylece bütün varlığıyla Allah yolunda mücâhede etmiş olur. İşte bu durumda kul, “Bizim uğrumuzda mücâdehe edenleri elbette ki yollarımıza eriştiririz.”<sup>41</sup> âyetinin sırrına erer, zâhirini ve bâtinini hidâyet nurları kuşatır, cennette peygamberler, velîler ve sâlihlerle beraber olma nimetine nâil olur.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Hûd, 11/114.

<sup>39</sup> el-Ankebût, 29/45.

<sup>40</sup> Süleymân es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *ez-Zühed*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. (Hilvan: Dâru’l-Mişkât, 1993), 135 (No. 126).

<sup>41</sup> el-Ankebût, 29/69.

<sup>42</sup> Ravvâs, *Merâhilü’s-sâlikîn*, 12. Ravvâs’a göre namaz Hanefî, Şâfi’î, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden herhangi birinin ahkâmına göre kılınmalıdır. Tamamı hak olan bu dört mezhebin imamları Resûlullah’ın şeriatını bizlere taşıyan, şeriatın bütün



Ravvâs, namazın günde beş defa kılınmasında bazı sırların bulunduğunu söyler. Ona göre bunun sebebi, Allah'ın huzurunda bulunma sebebiyle kalbe gelen nurların kesintisiz olarak devam etmesini sağlamaktır. Namaz kılan kişi, namaz kılmadığı vakitlerde Rabbinin huzurunda durup O'ndan dilekte bulunuşlarını hatırlayarak iki namaz arasında kimseye zulmetmez, düşmanlık yapmaz, hakârette bulunmaz, hiçbir mahluku aşağılamaz, Allah'a karşı gaflete düşüp zulme dalmaz; âhireti dünyadan daha hayırlı görür, bütün amellerini Allah'ın rızası ve O'nun kullarının faydalanması için yapar. İşte bu durumda namaz, sahibini her türlü ahlâksızlık ve kötülükten alıkoyan bir mârifete dönüşmüş olur. İmandan sonra İslâm'ın rükünlerinin en büyüğü olan namaz, işte bu şekilde tesirleri olan namazdır.<sup>43</sup>

İslâm'ın şartlarından bir diğeri zekât vermektir. Dünya kazançlarından muayyen bir miktarın yılda bir defa belli yerlere verilmesinden ibaret olan zekât<sup>44</sup> sûfilere göre bir nefis mücâhedesidir. Zira onda nefsin mal tutkusuna karşı güçlü bir muhalefet vardır.<sup>45</sup> İhlâsla verilmesi durumunda zekât kalpteki mal sevgisi, cimrilik ve bencillik gibi kötü sıfatların temizlenmesine vesile

---

hüküm ve sırlarını ihata eden hidâyet rehberleridir. Şeriatın bütün delilleri, hükümleri, usul ve furûa dair meseleleri onların mezheplerinde toplanmıştır. Onlar şeriatın naslarını, Sünnet'in fasıllarını ve dinî hükümlerin inceliklerini kendilerinden sonra gelenlerden daha iyi bilen âlimlerdir. Onlardan bize nakledilen aslî veya fer'î delillerin tamamı mutlaka Resûlullah'ın şeriatının aslından kaynaklanmaktadır. Bu itibarla dört mezhebin hükümlerini bırakıp bu konuda felsefe yapmak veya şahsî görüşlere meyletmek şeytanın tezyininden başka bir şey değildir. Hatta bu konuda bir hadise dayanmak bile fayda vermez. Bk. (Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 12-13). Krş. Ravvâs, *Vâridâtü'l-ğayb*, 103-105.

<sup>43</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 13.

<sup>44</sup> Abdülkâdir el-Cilânî, *Sırru'l-esrâr ve mazharu'l-envâr fîmâ yahtâcü ileyhi'l-ibrâr*, thk. Hâlid Muhammed Adnân ez-Zürâî vd. (Dımaşk: Dâru's-Senâbil, 1993), 110.

<sup>45</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/159.

olur. Bu nedenle zekât aynı zamanda bir kalp tasfiyesidir. Tasavvufun özünü teşkil eden zühd, “elin mülkten kalbin de mülkü araştırmaktan boşalması” olarak tarif edilmiştir.<sup>46</sup> Malı elden çıkarmanın en iyi yolu şer’î ölçülere göre zekât ve sadaka vermektir. Hücûvîrî’ye (öl. 465/1072) göre zekât, her nimetin şükrünün kendi cinsinden eda edilmesidir. Sağlık en büyük nimet olduğu için her organa karşılık bir zekât verilmelidir. Bu da ancak bütün organların Allah’a hizmette kullanılması, ibadetle meşgul edilip oyun ve eğlenceden engellenmesiyle mümkündür.<sup>47</sup>

Ravvâs Allah yolunda infak etmenin öneminden bahseden âyetlerden<sup>48</sup> hareketle zekâta birçok sırrın ve bereketin olduğunu söyler. Ona göre zekât, fakirliğin yoksulları yaratılış gayeleri olan Allah’a kulluktan engellememesi için farz kılınmıştır. Ravvâs, her Müslümanın sadaka verme mükellefiyetinin bulunduğunu bildiren hadise<sup>49</sup> istinaden zekâta, helal rızıkların kazanılıp infak edilmesine teşvik olduğunu söyler. Ayrıca o, İbn Abbâs’tan (r.a.) naklen gizli verilen sadakanın açıktan verileden, alenen verilen zekâtınsa gizli verileden daha faziletli olduğunu vurgular. Ona göre göre zekâtın açıktan verilmesinin daha faziletli olması veren kişinin bilinip örnek alınması, farzlar konusundaki ilâhî emrin ilân edilmesi ve nihayet Müslümanların bu hükme saygı duymalarının sağlanması sebebiyledir. Bu nedenle sâlik nâfilelerin gizli, farzların açıktan yapılmasını şeriâtın âdâbından bir edep olduğunu bilip bunu, bütün amellerinde kendine düstur edinmeli, sadece Allah için çalışıp O’nun

<sup>46</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/242.

<sup>47</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Osman el-Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İsmâil Abdülhâdî Kandîl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007), 2/557.

<sup>48</sup> el-Bakara, 2/261-261.

<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/464.

yolunda harcamalı, O'nun rızası olan konularda hem kendine hem de başkalarına faydalı olmaya çalışmalıdır. Böyle yaptığı takdirde o, Allah'ın rızasını ve Resûlüllah'ın şefâatini kazanarak her daim Allah'ın güvencesinde olmayı hak edecektir.<sup>50</sup>

İslâm'ın şartların bir diğeri oruç tutmaktır. Oruç günahlara karşı mânevî bir kalkan<sup>51</sup> ve nefsi dizginleyici bir vasıta<sup>52</sup> olarak nitelendirilmiştir. Bu nedenle bazı sûfiler genellikle oruç tutmak suretiyle gerçekleşen açlığı zühdün üç ana unsurundan biri saymışlar ve onu nefis için "beyaz ölüm" olarak nitelendirmişlerdir.<sup>53</sup>

Ravvâs, orucun hayvânî nefsin kahredilip tesirlerinin kırılması amacıyla farz kılındığını, zekâtta olduğu gibi onda da helal rızık kazanmaya teşvik bulunduğunu söyler. Ona göre oruçlu kişi Ramazan ayında ailesine ve kendisine bolca infak edip fakirlere sadaka vermeyi sever. İnfak ve sadaka ise sadece helal maldan verildiği takdirde kabul edilir. Şeriatın kişiyi sâlih amel işlemeye ve helal yoldan mal toplayıp helal yolda harcamaya teşvik etmesi işte bu sebeptendir.<sup>54</sup>

Ravvâs, kötü söz ve amel terk edilmediği müddetçe Allah'ın hiç kimsenin yemesini ve içmesini terk etmesine ihtiyacının olmadığı;<sup>55</sup> gıybet, yalan ve koğuculuk gibi bazı günahların oruçluyu iftar ettirmiş

<sup>50</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 15-16.

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/220.

<sup>52</sup> Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc en-Neysabûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/1018, "Nikâh", 16.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'z-zühdi'l-kebir*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sakafiyeye, 1996), 75; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/64-65.

<sup>54</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 16.

<sup>55</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 3/353.

(gibi) olduğu<sup>56</sup> yönündeki hadislerden hareketle kalbi ve organları günahlardan korumadıkça orucun tam manada tutulamayacağına dikkat çeker. Ona göre oruç kalpteki perdelerin kaldırılıp şeytanın kovulmasına ve böylece semadaki ilâhî sırların seyredilmesine vesile olur. Ravvâs, midesi dolu olan kişinin semanın sırlarına vakıf olamayacağı<sup>57</sup> ve doldurulan en şerli kabın mide olduğu<sup>58</sup> yönündeki hadisleri referans göstererek midesi dolu olan kişinin semanın sırlarını tefekkür edemeyeceğini ve oradaki hakikatleri basîret gözüyle göremeyeceğini dolayısıyla akıllı kimsenin midesini doldurmaktan sakınan kişi olduğunu savunur. Ona göre oruç tutan ârif kişi helal yoldan malını artırır, o maldan fakir ve muhtaçları yararlandırır, eliyle ve diliyle kimseye kötülük yapmaz. Bu haliyle o, her düştüğü yere fayda veren bereketli bir yağmura benzer.<sup>59</sup>

İslâm'ın şartlarından sonuncusu hac yapmaktır. Dinin tamamlanıp kemale ermesini ifade eden hac,<sup>60</sup> bedenî ve malî bir amel olması sebebiyle nefsin terbiyesi ve kalbin tasfiyesi konusunda son derece etkili bir ibadettir. Sûfilere göre makbul olan haccın bazı alametleri vardır. Dünyaya karşı zâhit olup âhirete rağbet etmek, eziyet vermekten kaçınıp eziyetlere katlanmak, güzel arkadaşlık yapmak, (gerektiğinde) azığını başkasına vermek, işlenen günahları

<sup>56</sup> Muhammed b. Ali Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vafî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/189.

<sup>57</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*, thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî vd. (B.y.: Dâru'l-Garbi'-İslâmî, 2007), 7/343.

<sup>58</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk el-Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 36.

<sup>59</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 17.

<sup>60</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/239.

terk etmek, hayırsız arkadaşları sâlih dostlarla, eğlence ve gaflet mekanlarını da zikir ve mânevî uyanıklık meclisleriyle değiştirmek bunlardan bazılarıdır.<sup>61</sup>

Ravvâs, Kabe'yi tavaf etmenin gitme imkânı olanlar üzerinde Allah'ın bir hakkı olduğunu bildiren âyete<sup>62</sup> ve imkânı olduğu halde hacca gitmeyen kişinin Yahudi veya Hıristiyan olarak öleceğini bildiren hadise<sup>63</sup> istinaden haccın şartının "istitâat" olduğunu söyler. Ona göre haccın birtakım âdâbı vardır: Hacca hazırlık esnasında tövbe etmek, borçları ödemek, hasımlarla helalleşmek, gereksiz konuşmaları bırakmak, bolca Kur'an okuyup Resûlullah'a salâtüselâm getirmek bunlardan bazılarıdır. Âdâbına riayet ederek haccını yapan kişi kötü vasıflardan arınıp güzel sıfatlarla donanır, mazluma yardım eder, sâlih kimselere uyar, Allah hakkındaki himmetini yüce tutar, dinî bir merasimin ancak emniyet, güven, gönül rahatlığı, temiz mal ve (emniyeti temin eden) güçlü (devlet) adamları sayesinde gerçekleşeceğine yakînen inanır; Allah yolunda dizilmiş safları görür, Allah'ın yardımının cemâat ile olduğu<sup>64</sup> bilinciyle toplumla birlikte hareket eder ve din kardeşlerinden ayrılmaz.<sup>65</sup>

Ravvâs hac ibadetinin ümmet-i Muhammed için bir inzivâ, hac seferininse âhiret yolculuğuna bir misal kılındığını; bu nedenle hacca giderken yapılan vedalaşmanın sekerât-ı mevt halindeki vedalaşma, memleketten ayrılmanın dünyadan ayrılma, ihrâma girmeninse kefen

<sup>61</sup> Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/197.

<sup>62</sup> Âl-i 'İmrân, 3/97.

<sup>63</sup> Ebû Mûsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), 3/167 (No. 812).

<sup>64</sup> Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 4/466.

<sup>65</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 18.

giyme gibi değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu düşüncelerle hacca giden kişi uyanık ve canlı olur; zulümden, isyandan ve kibirden uzaklaşır; kendinde başkalarına karşı hiçbir üstünlük görmez, kalbiyle ve bütün benliğiyle dünyadan yüz çevirir, sadece Allah yolunda infâk eder ve hesap gününde kurtuluş azığı olması için helal mal biriktirir. O halde sâlik bu denli önemli olan haccın hükümlerini iyice öğrenip amellerini ihlâsla yapmalı, hal ve hareketlerine dikkat etmeli, sözlerinde sâdik olmalı ve nefsinin her türlü noksanlıktan uzak tutmaya çalışmalıdır.<sup>66</sup>

## 2.2. Sohbet

Sohbet lügatte biriyle bir süreliğine beraber olmak, arkadaş olup ünsiyet kurmak,<sup>67</sup> bir araya gelmek, birlikte oturup yürümek,<sup>68</sup> “arkadaşlık yapmak, karşılıklı konuşmak” gibi anlamlara gelirken ıstılahta mürşid-i kâmildeki ruhî kabiliyetlerin müride sirayet etmesine vesile olan<sup>69</sup> mânevî arkadaşlık demektir. Tasavvuf yolunda sohbetle genellikle bu mânevî arkadaşlık kastedilmekle beraber daha başka sohbet türleri de bulunmaktadır.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 19.

<sup>67</sup> Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/350.

<sup>68</sup> Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/99.

<sup>69</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 577.

<sup>70</sup> Sohbet türleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkâdir el-Geylânî, *el-Gunye li-tâlîbî tarîki'l-Hakk*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 287-290; Uludağ, “Sohbet”, 37/350; Bülent Akot, “Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 33.

Sûfiler, sahabe-i kirâma verilen bütün mânevî derecelerin Resûlullah'la yapılan sohbetin bir semeresi olduğu kanaatinde dirler.<sup>71</sup> Bu nedenle sohbet her tarikatın değer verdiği bir eğitim metodudur. Sohbete en fazla değer veren tarikatlardan biri Nakşibendiyye'dir. O derece ki Bahauddîn Nakşibend (öl. 791/1389) yollarının sohbet yolu olduğunu söylemiş; bu yolun önemli isimlerinden İmam-ı Rabbânî ise sohbeti, şeyhle mürid arasındaki mânevî irtibatın gerçekleşmesine bir vesile saymış, manevî zindelik içinde dinlenen sohbetin onlarca erbaîn çıkarmaktan daha değerli olduğunu belirtmiştir.<sup>72</sup>

Bütün bunlardan sonra sohbetin bir şeyhe intisap ederek onunla mânevî arkadaşlık yapmak ve nefsin terbiyesini şeyhe havale etmek olduğunu söyleyebiliriz. Şeyhe teslimiyet şeyhin iradesinde fani olmayı gerektirdiğinden olsa gerek ki Ravvâs, sohbetin tarikatta aşılması hem en zor hem de en kolay merhale olduğunu, irfân ehlinin ancak bu merhalede bilinebileceğini söyler. O, sâdıklarla beraber olmayı emreden âyete<sup>73</sup> istinaden mutlaka âriflerin sohbetine katılmak gerektiğini; onlarla yapılan sohbetin sâlikteki kötü ahlâkı iyi ahlâkla değiştirerek onu Allah'ın huzuruna ulaştıran bir "köprü" olduğunu söyler. Ona göre sâdıklar imanlarını zulümle kirletmeyen, Rableriyle yaptıkları ahde sâdik kalan,<sup>74</sup> daima Allah'ın mânevî huzurunda duran, bâtılın boyunduruğundan kurtulup bütün varlıklarıyla Allah'a yönelen kimselerdir. Bir kavme benzeyenin

<sup>71</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960), 42.

<sup>72</sup> İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/516.

<sup>73</sup> et-Tevbe, 9/119.

<sup>74</sup> el-Ahzâb, 33/421.

onlardan sayılacağı<sup>75</sup> ve bir kavmi sevenin onlarla haşrolunacağı<sup>76</sup> haber verilmiştir.<sup>77</sup> Dolayısıyla âdâbına riayet ederek sâlihlerin sohbetine katılan sâlik onlardan sayılacak ve onlarla haşrolacaktır.

Tasavvuf yolunda sohbet kadar sohbetin âdâbı da önemlidir. Zira tasavvuf baştan sona edepten ibaret bir yoldur. Bu nedenle tasavvuf klasiklerinde sohbet âdâbına ayrı bir yer ayrılmıştır.<sup>78</sup> Şeyhle yapılan sohbetten istenen faydanın hâsil olması şeyhin tâlimatlarına uymaya bağlıdır. Aksi takdirde müridin şeyhten yararlanması imkânsızdır.<sup>79</sup> Aynı düşünceden hareketle Ravvâs sohbetin birtakım âdâbının olduğunu söyler. Ona göre bunların başı tövbedir, sonra her halini şeyhin haline benzetmek, ahlâkıyla ahlâklanmak, bütün amellerini işleyip bütün sözlerini kendine örnek almak gelir. Ancak sohbetinde bulunulacak şeyh kâmil, ârif, fâdıl, sünnet-i seniyyeye sımsıkı bağlı, Resûlüllah'ın sîretine göre yaşayan, dalâlet ve bid'atlerden arınmış, şerefli hasletlerle donanmış ve temiz karakterli biri olmalıdır.<sup>80</sup>

Kişinin, dostunun dini üzerine olduğunu bildiren<sup>81</sup> hadise dayanarak sayılan vasıflara sahip olmayan kimselerin sohbetine katılmanın caiz olmadığını savunan Ravvâs, sohbet âdâbının en önemlisinin gerçek bir şeyhe samimiyetle bağlanıp hükümlerine teslim olmak ve düşüncelerini benimsemek olduğunu söyler. Ona göre

<sup>75</sup> Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 4/44 (No.4041).

<sup>76</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 3/18.

<sup>77</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 19-20, 23.

<sup>78</sup> Uludağ, "Sohbet", 37/350.

<sup>79</sup> Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 36; İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 3/88-89.

<sup>80</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 19-20.

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/398; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 4/259.



bozuk bir kalp ve tenkitçi bir gözle şeyhin sohbetine katılmak Allah'a yaklaştırmak yerine O'ndan daha fazla uzaklaşmaya; hatta Allah'a ve evliyâyâ karşı düşmanlığın artmasına sebep olur. Ancak selim bir kalp, temiz bir niyet, güzel bir itikat ve hüsnüzanla iştirak edilmesi durumunda sohbet, birçok mânevî fethi nâil olmaya vesile olur. Ravvâs, âdâbına riayet edilmedikçe zâhiren şeyhin sohbetinde bulunmanın hiçbir faydasının bulunmadığını, şeyhin sohbetinden istifade edemeyen kişinin hakikati anlama, görme ve işitme konusunda kalplerini, gözlerini ve kulaklarını kullanamadıkları için hayvanlara benzeyen<sup>82</sup> ve nefislerini günaha daldırmaları sebebiyle hüsrana uğrayan<sup>83</sup> kimseler zümresine dahil olacağını; bu nedenle sohbeta katılacak kişinin ilâhî lütufları anlayacak uyanık kalbe, irfanları görecek basîrete, mârifetleri duyacak kulağa ve güzel ahlâkla donanmış nefse sahip olması gerektiğini savunur. Ona göre bu vasıflara sahip olması durumunda mürid kendisine açılan mânevî fetihler sayesinde ilâhî yakınlığa erişecektir.<sup>84</sup>

Ravvâs'a göre kalbin, gözün ve kulağın hakikati idrak edemeyişinin sebebi kalpteki perdelerdir. Bu perdeler kâfirler için "küfür" zulmetinden, müminler içinse "dünya sevgisi" ve ona dalmaktan kaynaklanır. Bu durum nefisteki ahmaklık ve kalpteki gafletin bir eseridir. Ayrıca övünme, akrabalık bağına kesme, haset, kin, hırs ve benzeri günahların tamamı dünya sevgisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kalbi dünyaya bağlı ve aklı Allah'tan habersiz olan kişinin sâlihlerin sohbetinden faydalanması imkansızdır. Zira bu kimselerin kalpleri o zatların hikmetli sözlerini anlayamaz, kulakları latif işaretlerini duyamaz ve gözleri manevî hal

<sup>82</sup> el-A'râf, 7/179.

<sup>83</sup> eş-Şems, 91/9.

<sup>84</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 20-21.

ve makamlarını göremez. Bununla beraber Ravvâs, kalpte yer etmediği müddetçe dünya malının insana zarar vermeyeceğini söyler.<sup>85</sup> Ona göre insanın kendisi ve ailesi için zarûri olan dünyevî lezzetlerden tamamen vaz geçmesi doğru olmaz. Aksine ona gereken dinine zarar vermeyecek ve kalbinin âhirete yönelik ilgisini azaltmayacak şekilde çalışarak helal rızık kazanıp ailesini fakirlikten kurtarmaktır.<sup>86</sup>

Görüldüğü üzere Ravvâs, “dünya sevgisi” hakkında sâlikleri uyarmakla beraber dünyadan tamamen soyutlanmanın doğru olmayacağı görüşündedir. Aslında bu düşünce sûfilerin genel kanaatidir. Onlara göre tehlikeli olan dünya malının bizatihi kendisi değil, onun kalbe yerleşen sevgisidir. Nitekim dünya sevgisinin her hatanın başı<sup>87</sup> olduğu bildirilmiştir. Bununla beraber sevgisi kalbi istila etmediği müddetçe dünya, aslında âhiretin kazanmaya bir vesiledir. Zira birer âhiret sermayesi olan ibadetlerin hakkıyla eda edilebilmesi dünyevî nimetlerin varlığına bağlıdır. Zekât ve hac gibi malî ibadetlerse tamamen dünya mallarıyla gerçekleştirilir. Bu nedenle Gazâlî dünyayı âhiretin ekim tarlası olarak görür ve dini tam anlamda yaşamanın ancak dünyevî nimetlerle mümkün olacağını söyler.<sup>88</sup> Ona göre asıl maksat olmadığı müddetçe dünya nimetlerinden yararlanmak insana zarar vermez<sup>89</sup> ve ibadetlere vesile olan nimetler zemmedilen dünya kapsamına girmez.<sup>90</sup> Nitekim bazı

<sup>85</sup> Ravvâs, *Merâhilû's-sâlikîn*, 21-22.

<sup>86</sup> Ravvâs, *Merâhilû's-sâlikîn*, 24.

<sup>87</sup> Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Ebi'd-Dünyâ, *ez-Zühhd* (Dımaşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1999), 26.

<sup>88</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 1/17.

<sup>89</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 4/238.

<sup>90</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/220-223. Daha geniş bilgi için bk. Mevlüt Özçelik, *İmam Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 287-295.

sûfiler kulu Allah'a karşı gaflete düşüren şeylerin tamamını dünya saymışlar,<sup>91</sup> zühdü de bu mânadaki dünyayı terk etmek olarak değerlendirmişlerdir.<sup>92</sup>

### 2.3. Mârifetullah

Sözlükte “Allah’ı tanıma” anlamına gelen mârifetullah ıstılahta Cenab-ı Hakk’ın varlığını ve birliğini bilmek,<sup>93</sup> Allah’ı yaşanan ruhî ve mânevî tecrübeyle kazanılan “hakka’l-yakîn” derecesindeki mârifetle gerçek anlamda tanımak<sup>94</sup> gibi mânaları ifade eder. Mârifetullah’ın kazanılmasına vesile olan “mârifet” herhangi bir kitaptan okuyarak veya birinden öğrenerek değil, ilâhî tecelliler sayesinde vasitasız olarak ortaya çıkar. Ancak bu tecellilerin meydana gelmesi de kendiliğinden olmayıp seyr u sülûk, riyâzet ve mücâhedelerin bir neticesidir.<sup>95</sup>

Mârifetullah, ilk dönemlerden itibaren birçok zâhid ve sûfînin ilgisini çekerek tasavvufun en temel konuları arasında girmiştir. İlimden ziyade amele önem veren sûfilere göre mârifetullah nefse istikamet üzere Allah’a kulluk yaptırıp<sup>96</sup> onu Resûlullah’ın sünnetine harfiyen tâbi kılmanın bir neticesi<sup>97</sup> ve insan başta olmak üzere bütün kâinatın yaratılış sebebidir.<sup>98</sup> İmam Gazâlî’ye (öl. 505/1111) göreyse

<sup>91</sup> Mekkî, *Kâtü'l-kulûb*, 1/419.

<sup>92</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/241; Gazâlî, *İhyâ*, 4/229.

<sup>93</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 413.

<sup>94</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 236; Bardakçı, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 218.

<sup>95</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifet İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 95-96.

<sup>96</sup> Beyhakî, *Kitâbü’z-zühdi’l-kebîr*, 152.

<sup>97</sup> Geylânî, *el-Gunye*, 2/52.

<sup>98</sup> Hücürî, *Keşfü’l-mahcûb*, 2/509.

mârifetullah Allah'ın zatını, sıfatlarını ve fiillerini tanımaktır.<sup>99</sup> Onun mahalli kalp<sup>100</sup> anahtarıysa nefsin tanınmasıdır.<sup>101</sup>

Ravvâs, Gazâlî gibi mârifeti “Allah’ı sıfat ve fiilleriyle tanımak” olarak değerlendirir. Ona göre mârifetullah âriflerin en büyük lezzetidir. Bu mârifetten yoksun olanların en büyük lezzetiye liderlik ve cimâ lezzetidir. Onlar bu iki lezzet konusunda hayvanlara müşterektir. Zira ahmak biri nazarî meseleleri idrakten âciz olduğu halde (hayvanlar gibi) liderlik ve cimâ lezzetlerini anlayıp onlara karşı muhabbet besleyebilir; hatta bu iki lezzet uğruna canını bile verebilir. Bu düşünceden hareketle Ravvâs, söz konusu iki lezzete müptelâ olanların mümtaz bir varlık olamayacaklarını; hayvanlardan daha aşağı oldukları bildirilen<sup>102</sup> kimselerin bu vasıftaki kişiler olduğunu iddia eder. Ona göre “fazilet” vasfını kazanmak ancak mârifetullaha erip Allah’ı sevme lezzetini idrak etmekle mümkündür. Bu idrak, kişinin aklen ve kalben sağlıklı olduğunun bir alâmetidir. Allah’a karşı gaflet sebebiyle kalbi hastalanan kişi, esasen kalbi olmayan kişi hükmündedir. Bu nedenle geçmiş kavimlerin helâkinde “kalbi olanlar” için bir öğüt olduğu bildirilmiştir.<sup>103</sup> Buradan hareketle Ravvâs, kalbi hasta olan kişinin Allah’ı tanıma ve O’nu sevme lezzetini tadamazken cimâ zevkini alabileceğini; iktidarsızlık sebebiyle bu zevki alamaması durumunda yönetici olmaya ve nereden geldiğini

<sup>99</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Asnâfü'l-mağrûrîn*, thk. Abdüllatif Âşûr (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 42.

<sup>100</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Abdülhalim Mahmûd (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.), 188.

<sup>101</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Kimyâü's-saâde* (B.y.: y.y., ts.), 124.

<sup>102</sup> el-A'râf, 7/179; el-Furkân, 25/44. Ayrıca bk. Hâris b. Ebî Üsâme, *Büğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine-i Münevvere: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1992), 2/806.

<sup>103</sup> Kâf, 50/37.

umursamaksızın mal biriktirmeye karşı hırslanacağını savunur. Ona göre bu durum bütün duygu ve düşüncenin uhrevî nimet ve mânevî lütuflardan maddî lezzetlere yöneltilmiş olmasından kaynaklanır ki bu da kalbin hastalanmasının bir neticesidir.<sup>104</sup>

Ravvâs mârifetullaha erişmeye mâni olan en büyük engelin dünya sevgisi olduğu görüşündedir. Ona göre Rifâiyye yolu dünya sevgisinden ve makam talebinden soyutlanmak, arzularına karşı muhâlefet ederek nefsi ezmek ve nefsânî davalardan vazgeçmek üzerine kurulmuştur. Bu yola girmek isteyen sâlik her şeyden önce kalbini dünya sevgisinden boşaltmalıdır. Kalbin mârifetullahla nurlanması ve sâlikin Allah'ın yardımıyla iyiliğe eren, sadece O'na tevekkül eden ve kalbinde dünyaya dair hiçbir değer bulunmayan sûfiler arasına girmesi ancak bu şekilde mümkün olur. Dünya sevgisiyle hastalanan kalpse ancak ölümü çokça hatırlamakla tedavi edilir. Zira ölümün çokça hatırlanması kalbin gafletten kurtulmasına ve dünyaya karşı zâhidliğe vesile olurken haddinden fazla dünyevî meşguliyet dünyaya karşı emelin artmasına, böylece kalbin uhrevî nimetlere karşı perdelenmesine sebep olur. Bu durumda hem dünya hem de âhiret harap edilmiş olur. Dünyaya rağbet edip bu konuda uzun emel sahip olan kişinin rağbeti ölçüsünde kalbinin köreltileceğini; dünyaya karşı zâhid olup uzun emeli bulunmayan kişinise vasıtasız olarak ilme ve hidâyete erdirileceğini<sup>105</sup> bildiren hadis bu gerçeğe dikkat çekmektedir.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 23-24.

<sup>105</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Câmi' li-şü'abi'l-îmân*, thk. Abdül'alî Abdülhamîd Hâmid (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 13/153.

<sup>106</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 24-25.

## 2.4. Açlık

Açlık tasavvuf yolunda nefsi terbiye etmek için uygulanan riyâzet ve mücâhedenin en önemli unsurlarındandır. Öyle ki bazıları açlığı, zühdün üç temel esasından biri saymıştır.<sup>107</sup> Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) tasavvufî ahlâkî kıl u kâlden değil açlık, dünyayı terk ve nefsin ülfet duyduğu şeylerden ilgiyi kesme sayesinde kazandıklarını söylemiştir.<sup>108</sup> Sûfilerin, açlığı nefis terbiye usulü olarak benimsemeleri Resûlüllah'ın yemek konusundaki tutumundan<sup>109</sup> kaynaklanmaktadır. Bununla beraber açlık mutlak mânada mideyi aç bırakmak değil, bir şeyhin denetiminde ve belli bir âdâb çerçevesinde yürütülen nefis terbiye usulüdür. Usul ve âdâbına riayet etmeden bilinçsizce çekilen açlığın nefsi terbiye etmede hiçbir tesiri yoktur. Nitekim Serrâc, bazılarının hiçbir şeyhe danışmadan ve âdâbına riayet etmeden günlerce aç kalarak mânevî bir hale erişmeye çalıştıklarından bahseder ve bunların yanılığında olduklarını söyler.<sup>110</sup>

Ravvâs, sûfilerin genel kanaatine uygun olarak açlığı oburluğu terk edip az yemek olarak tarif eder. Ona göre açlık, mizaca zarar verecek derecede az yemekle midenin düzenini bozacak derecede çok yemek arasında mutedil bir seviyede olmalıdır. Ravvâs bu görüşünü Allah katında en faziletli kişinin, açlığı ve tefekkürü en uzun süren kişi, Allah'ı en çok öfkeliendiren kişininse çokça yiyip içen ve uyuyan

<sup>107</sup> Beyhakî, *Kitâbü'z-zühdi'l-kebîr*, 75; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/64-65.

<sup>108</sup> Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 131; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/78.

<sup>109</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/80; Meâfirî, *el-Mesâlik*, 7/343.

<sup>110</sup> Tûsî, *el-Lüma'*, 527.

kişi olduğu<sup>111</sup> yönündeki hadise dayandırır. Ona göre çok yemek uykuya; çok uykuya ahmaklık, hantallık ve tembelliğe sebep olur. Bu nedenle kalplerin açlıkla temizlenmesi tavsiye edilmiştir.<sup>112</sup> Ravvâs, açlığın bu denli fazilete sebep olmasını onun, nefsi Allah'a boyun eğer hale getirerek ondaki şımarıklık ve azgınlığı ortadan kaldırmasına bağlar ve açlık kadar nefsin belini büken bir şeyin olmadığını iddia eder. Ona göre Resûlullah'ın, dünya bütün hazineleriyle kendisine arz edildiğinde bir gün aç bir gün tok olacağını; acıkınca sabredip yalvaracağını, doyunca hamd edip şükredeceğini söyleyerek onu reddetmesi,<sup>113</sup> nefse karşı açlık ve susuzlukla cihad etmeyi tavsiye edip bu husustaki sevabın Allah yolundaki mücâhidin sevabına denk olacağını müjdelemesi<sup>114</sup> ve açlıkla şeytanın yollarının daraltılmasını tavsiye etmesi<sup>115</sup> bundan dolayıdır. Ravvâs, açlık konusunda referans gösterdiği bu hadislerin ifrat ve tefritten uzak olduğu düşüncesindedir. Ona göre bu konuda takip edilmesi gereken, midenin yarısına kadar yiyip içilmesini tavsiye eden hadisi<sup>116</sup> dikkate alarak tam olarak doymaktan kaçınıp açlık tarafına meyletmektir. Bununla beraber Ravvâs, açlık konusundaki nebevî tavsiyede nefsi üzüntüye boğup mizacını bozacak veya beyni zayıflatacak derecede aç bırakmanın kastetilmediğini; aksine insanın âhiret yolculuğundaki bineği konumunda olan nefse bu şekilde açlık çektirmenin haram olduğunu söyler.<sup>117</sup> Ona göre açlığın miktarı konusundaki ölçü iki

<sup>111</sup> Meâfirî, *el-Mesâlik*, 7/344.

<sup>112</sup> Krş. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Abdütfettâh Ebû Guddê (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1391), 111-112; Gazâlî, *İhyâ*, 3/84.

<sup>113</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/134; Beyhakî, *Şü'abü'l-îmân*, 13/43.

<sup>114</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/80.

<sup>115</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/282.

<sup>116</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/80; Meâfirî, *el-Mesâlik*, 7/343.

<sup>117</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 25-26.

kişilik yemeğin üç kişiye, üç kişilik yemeğin dört kişiye yeteceğini ifade eden hadistir.<sup>118</sup> Burada farklı miktarların verilmesi, mizaçların farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bütün fertler hakkında yemeğin faydalı olan miktarına gelince; yemek ne mideyi tam doyuracak kadar çok olmalı ne de mizacın mutedil seviyesini bozacak, hastalanmaya, bedenin kuvvetten düşmesine, sağlığın tehlikeye girmesine, hislerin kaybolmasına ve aklın noksanlaşmasına sebep olacak derecede az olmalıdır. Bu ölçünün dışına çıkmak haramdır.<sup>119</sup>

## 2.5. Ahlâk

Resûlullah'ın (s.a.v.) gönderiliş gayelerinden biri olan güzel ahlâk,<sup>120</sup> tasavvufu özdeşleşmiş bir kavramdır. Bu gerçeği ifade etmek üzere bazı sûfîler, tasavvufun ahlâktan ibaret olduğunu söylemişlerdir.<sup>121</sup> Buna göre tasavvufun temel konuları arasında yer alan nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesinin nefsi her türlü kötü ahlâktan arındırıp iyi ahlâkla donatmak, kalbi bütün kötü sıfatlardan temizleyip iyi sıfatlarla süslemek olduğunu söylemek mümkündür.<sup>122</sup>

Resûlullah'ın ahlâkıyla ahlâklanma konusunda en dikkat çeken zümre olarak sûfîler,<sup>123</sup> ahlâkı tanımlamaya yönelik bazı tarifler ortaya koymuşlardır. Bunlardan en dikkat çekenini İmam Gazâlî'dir. O,

<sup>118</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 5/1359.

<sup>119</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 26-27.

<sup>120</sup> İmâm Mâlik, "Hüsnü'l-Hulk", 8 (2/904).

<sup>121</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 106, 137, 207; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2/397, 442; Gazâlî, *İhyâ*, 3/52.

<sup>122</sup> Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2007), 5.

<sup>123</sup> Şehâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 136.



ahlâkı “nefse yerleşen ve bütün fiillerin hiçbir tefekküre ihtiyaç duymadan ve zorlanmaksızın ortaya çıkmasını sağlayan bir hey’et” olarak tarif eder. Ona göre ahlâkın güzel veya kötü olması bu hey’etten sadır olan fiillerin şer’an ve aklen güzel olup olmamasına bağlıdır.<sup>124</sup> Binaenaleyh güzel ahlâkla kastedilen sadece aklın hoş karşıladığı davranışlar değil, şeriatın tasvip ettiği hal ve hareketlerdir. Bu nedenle güzel ahlâkın ancak iman edip İslâm’ın şartlarını yerine getirmekle elde edilebileceği söylenebilir.<sup>125</sup> Tasavvufta aslolan nebevî ahlâkla vasıflanmaktır. Bu ahlâklanmaysa Resûlullah’ın vârisi konumundaki müşid vasıtasıyla gerçekleşir. Buna göre tasavvuf yoluna girmenin müşid-i kâmil vasıtasıyla nebevî ahlâkla ahlâklanarak kemale ermekten ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890 [?]) “Tasavvuf, (bir şeyhe) inâbe değil, ahlâktır.”<sup>126</sup> derken bu gerçeğe dikkat çekmiştir.

Ravvâs’ın ahlâk hakkındaki görüşü Gazâlî’ninkiyle benzerlik arz etmektedir. Ona göre iyisi ve kötüsü bulunan ahlâk, nefse yerleştikten sonra ondan çok yavaş kaybolan veya hiç kaybolmayan nefsanî bir keyfiyettir. Bu keyfiyet fiillerin herhangi bir tefekküre ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden ortaya çıkmasını sağlar. Bazıları organların güzel olması durumunda ahlâkın da güzel olacağını söylemiştir. Ancak Ravvâs’a göre bu yanlış bir düşüncedir. Zira fizikî

<sup>124</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3/53. Gazâlî’nin ahlâk ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Mahmud Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî* (İstanbul: Han Neşriyat, 1983), 241-243; Özçelik, *İmam Gazâlî’ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*, 143-149, 235-237.

<sup>125</sup> Ahlâkın iman ve ibadetlerle ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Şaşa, “Büyük Günah Meselesi Bağlamında İnsanın Ahlâkîliği Problemi”, *Ahlâk ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, ed. Hasan Yerkazan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 39-53, 61.

<sup>126</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-süfiyye*, 207.

yapısı güzel olduğu halde kötü ahlâklı kimseler olabileceği gibi bir sırr-ı ilâhî sebebiyle fizikî yapısı çirkin olmasına rağmen güzel ahlâklı kimseler de olabilir.<sup>127</sup> Dolayısıyla fizikî güzellikle ahlâkî güzellik arasında doğru bir orantı bulunmamaktadır.

Ravvâs güzel ahlâkın faziletine dair birtakım rivayetleri sıraladıktan sonra Resûlüllah'a tâbi olmak isteyen kimsenin sünneti ihya edip bid'atleri ortadan kaldıran Ahmed er-Rifâî'nin yoluna intisap etmesi gerektiğini söyler.<sup>128</sup> Ona göre güzel ahlâk yaratılıştan gelen (halkî) ve kesbedilen (kesbî) olmak üzere iki kısma ayrılır. Ahlâkın bir kısmının yaratılıştan geldiğine delil “Allah, bir velîyi ancak cömertlik ve güzel ahlâk karakteri üzerine yaratmıştır.”<sup>129</sup> meâlindeki hadis; kesbî olduğuna delilse zamanla kâfirin Müslüman Müslümanın kâfir; cimrinin cömert cömertin cimri olabilmesidir. Ona göre bu değişimin sebebi insanların birbirleri arasına karışıp ahlâklarını benimsemeleridir. Güzel ahlâklı kimselerin arasına karışarak fiil, söz ve sohbetlerinde onlara uymak kötü ahlâkı iyiye çevirirken; kötü ahlâklı kimselerin arasına karışarak onlara uymaksa iyi ahlâkın kötü ahlâka dönüşmesine sebep olur. Ravvâs hangi tür ve yoldan olursa olsun ahlâkın değişmesinin zor bir hadise olduğunu söyler. Ona göre kötü ahlâkın bazısı neredeyse değiştirilemeyecek derecede güçlü, bazısı (ağır) mücâhedeyle düzeltilebilecek derecede güçlü, bazısıysa (hafif) mücâhedeyle

<sup>127</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 28.

<sup>128</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 30.

<sup>129</sup> Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm el-İrâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1148.

yok edilecek derecede zayıftır. Şayet kötü ahlâk ferdî çabayla değiştirilemeyecek derecede güçlenmişse sâlihlerin arasına katılmalı, onların ilim ve ahlâkından istifade ederek nefisle mücâhede yapılmalıdır. Bu şekilde yapılan mücâhede neticesinde kötü ahlâkın kuvveti azalacak ve zamanla yok olacaktır.<sup>130</sup>

## 2.6. İlim Tahsil Etmek

Nefis terbiyesi ve kalp tasfiyesi yoluyla insanı “kâmil insan” seviyesine çıkarmayı hedefleyen tasavvuf, ilimden ziyade amele önem veren bir yoldur. Ancak bu durum, tasavvufun ilme değer vermediği anlamına gelmez. Nitekim eserleriyle tasavvufun müstakil bir ilim dalına dönüşmesini sağlayan sûfîlerin çoğu, tasavvuf ilminden önce eser telif edecek düzeyde diğer İslâmî ilimleri tahsil etmişlerdir. Bununla beraber sûfîler, özellikle yolun başındaki müridin her Müslümana farz olan itikadî ve fikhî ilimleri öğrendikten sonra ömrünü öğrendiği ilimlerin tatbikine sarf etmesini istemişlerdir. Onlara göre müride birinci derecede lazım olan, itikadını tashih edip ibadetlerini yapacak derecede kelâmî ve fikhî meseleleri öğrenmektir.<sup>131</sup>

Tasavvufun aslını Kur’an ve Sünnet’e sıkıca bağlanmak olarak gören sûfîler,<sup>132</sup> tasavvufî hayatın şeriatın sınırları çerçevesinde kalmasına son derece riayet etmişlerdir. Zira tasavvuf adına yapılan hataların temel nedeni cehâlettir. Nitekim Serrâc sûfîlerin hatalarını müstakil bir başlık altında incelemiştir<sup>133</sup> ve bu hataların tamamının

<sup>130</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 31-32.

<sup>131</sup> İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/121-122.

<sup>132</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 365; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/145.

<sup>133</sup> Tûsî, *el-Lüma'*, 516-555.

cehâletten kaynaklandığına dikkat çekmiştir. Bu nedenle tasavvuf klasikleri diye bilinen eserler incelendiğinde bunların ilk bölümlerinin bilinçli olarak itikadî konulara ayrıldığı görülür. Bu durum farz olan ilimleri öğrenmenin müridler için seyr u sülûkün en önemli aşaması olduğunu göstermektedir.

Ravvâs'a göre her Müslümana farz olan<sup>134</sup> ilimler âhiretle ilgili olanlardır. Allah ve Resûlüne muhabbet etmek, Allah'tan korkmak, O'nun rahmetini ummak ve herkesin şer'î hükümlerle mükellef olduğuna inanmak bu ilimlerin konularından bazılarıdır. Âhret ilimleri kulun dünyevî ve uhrevî konularda Rabbiyle arasındaki muâmelelerini bilip kendisine farz olan ilâhî hükümleri yerine getirmesine, işlediği ameli ihlâslı olarak yapmasına; nefsinin tehlikelerini; şeytanın hile, tuzak ve aldatmacalarını, amellerin ıslah veya ifsat olma sebeplerini; kalbin, nefsin ve havâtırın hallerini bilmesine yarayan ilimlerdir. Ravvâs bu ilimler öğrenilmeden melek ve ruh tarafından gelen "ilham" ile şeytan ve nefis tarafından gelen "vesvese"nin ayırt edilemeyeceğini söyler. Ona göre Allah'a ve Resûlüne itaat etmek farz<sup>135</sup> olduğu için bu itaatin gerçekleştirilmesini sağlayan bilgileri öğrenmek de farzdır. Dolayısıyla farzlar, sünnetler, helal ve haramla ilgili bilgileri öğrenmek de farz olmaktadır. İşte bu ilimleri kendinde toplayan ilim "fıkıh", "şeriat", "hikmet", "sırat-ı müstakim" ve "sünnet" olarak adlandırılır. Bunların tamamına ise "âhret ilimleri" denir.<sup>136</sup>

Görüldüğü üzere Ravvâs, sûflerin genel kanaatine uygun olarak tasavvuf dışındaki şer'î ilimleri özellikle de kalamî ve fikhî ilimleri

<sup>134</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (B.y.: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/81.

<sup>135</sup> Âl-i 'İmrân, 3/32, 132; en-Nisâ, 4/59.

<sup>136</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 32-33.

öğrenmeyi tasavvufî hayat için zorunlu görmektedir. O, bazı âyet<sup>137</sup> ve hadislere<sup>138</sup> dayanarak insanın, Allah ve Resûlünün emirlerine uygun ve ihlâslı olarak yaptığı ibadetler sayesinde bilmediği birtakım ilimlere vâris kılınacağını, “ilm-i ledünnî” denen şeyin bu tür ilimler olduğunu söyler. Ona göre “yakîn”<sup>139</sup> olarak nitelendirilen bu ilim, ihlâslı ibâdetler sayesinde gayb âleminin hakikatine dair hazinelerin açılarak Allah’ın zâtı ve sıfatlarının yakînen bilinmesi neticesinde kazanılır. Âhiret yolundan ibaret olan, özünü zühd ve ihlâsın oluşturduğu tasavvuf işte bu ilimden ibarettir. Ravvâs, dünyaya karşı zâhid olan kimsenin kalbine hikmetin yerleştirileceğini<sup>140</sup> ve Allah’a kırk sabah ihlâsla kulluk yapanın kalbinden diline hikmet pınarlarının akıtılacağını<sup>141</sup> ifade eden hadisleri ilm-i ledünnînin gerçekliğine delil getirip kalbin zühd ve ihlâsla süslenmesi durumunda önündeki perdelerden kurtularak kurbiyyet makamına yükseleceğini, böyle bir kalbin sahibinin de sema ehli tarafından sevilen “makbul kullar” zümresine katılacağını iddia eder.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> “Allah’tan sakınınız ki Allah size ilim versin.” el-Bakara, 2/282.

<sup>138</sup> “Her kim bildiğiyle amel ederse Allah ona bilmediğini de öğretir.” Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâid*, 99.

<sup>139</sup> Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 96; Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/253.

<sup>140</sup> Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/424. Ayrıca bk. İbn Ebi'd-Dünyâ, *ez-Zühd*, 61 (No. 102).

<sup>141</sup> Ebü's-Serî Hennâd b. es-Serî ed-Dârimî, *ez-Zühd*, thk. Abdurrahmân Abdülcebbâr el-Ferîyâî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1406), 2/257.

<sup>142</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 33-34. Ravvâs'a göre zühd, Allah yolunda yürüyen bir ârifin uygulamakla emrolunduğu ilk sıfattır. Kalbe sahih bir zühd yerleşmesi durumunda kul dünyaya karşı hırslanmaktan tamamen soyutlanır, bütün amellerini sırf Allah için ihlâsla işlemeye başlar. İhlâsı kemale erince de her

Sûfiler dinî ilimleri, zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırıp tasavvufa bâtın ilmi, tasavvuf dışındakilere ise zâhir ilmi demişlerdir.<sup>143</sup> Bu ayırım, sûfilerin zâhirî ilimlere değer vermedikleri anlamına gelmez. Aksine onlar, zâhirî ilimlerin dinin temelini teşkil ettiğini, dolayısıyla tasavvufa dair ilimlerin zâhirî ilimlerle uyum içinde olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.<sup>144</sup> Ravvâs'ın da aynı kanaatte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, zâhirî ve bâtınî ilimlerin asıl itibarıyla aynı olduklarını savunur. Ona göre zâhirî ilimler Allah'ın kendisiyle amel edilmesinden hoşnut olduğu şer'î hükümleri kapsayan ilimler; bâtınî ilimlerse kalbin sadâkata erişmesini sağlayan ilimlerdir. Kul şer'î hükümleri Resûlullah'ın vazettiği şekliyle anlayıp onlarla ihlâslı olarak amel ederse “peygamberlerin vârisi”<sup>145</sup> olmayı hak eden âlimler arasına katılır. Ravvâs'a göre bu âlimler sünnet-i seniyyeyi ihya edip onu Allah'ın kullarına öğrettikleri için kendilerine Resûlullah'ın “halifelerim”<sup>146</sup> dediği kimselerdir. Binaenaleyh bir âlimin “peygamber vârisi” olabilmesi için zimmetinde bulunan din

---

halinde Allah'a döner, sadece O'na tevekkül edip yalnızca O'ndan korkar ve O'nun dışındaki hiçbir varlığı önemsemez olur. Bk. Muhammed Mehdî es-Sayyâdî Ravvâs, *Refrefü'l-'inâye*, thk. Abdülhakîm b. Selîm Abdûlbâsıt (B.y.: y.y., 1388), 32-33.

<sup>143</sup> Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188.

<sup>144</sup> İbn Haldun, *Şifâü's-sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 85; İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, 1/80; Uludağ, “Bâtın İlmi”, 5/189.

<sup>145</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce*, 1/81, “Fadâil”, 17.

<sup>146</sup> İrâkî, *el-Muğnî*, 18.

ilmini öğretme ve yayma vazifesini bırakmaması ve daima Allah'ı murakabe halinde olması gerekir.<sup>147</sup>

Ravvâs “peygamber vârisi” olarak kabul edilen âlimleri “âhîret âlimleri” olarak nitelendirir ve Ahmed er-Rifâî'den naklen onların Allah'tan korkma, O'na boyun eğme, tevazu, güzel ahlâk ve zühd olmak üzere beş alâmetinin bulunduğunu söyler. Ona göre dünya bütün süsleriyle kendilerine yönelse bile böyle âlimlere zarar veremez. Zira kalbine zühd yerleşmiş olan zâhid, takipçilerinin çokluğuyla gururlanmaz ve emânetten ibaret olan dünya mallarıyla sevinmez. Gerçek peygamber vârisleri dünyaya bu şekilde yaklaşan âhîret âlimleridir. Onlar Resûlullah'a tâbi olma, sözlerindeki sırları anlama, davranışlarını aynen taklit etme ve halleriyle hallenme konusunda zirveye çıkıp Allah'ı hakkıyla tanıyan kimselerdir.<sup>148</sup>

Ravvâs, âhîret âlimlerini iki sınıfa ayırır: Biri şer'î hükümleri öğrenip onunla amel etmesine rağmen Resûlullah'ın halleriyle vasıflanmayan, zâhirlerini ilmin nuruyla süsledikleri halde kalplerini ilmin hikmetinden mahrum bırakan bu nedenle de kalpleri kilitli olan zâhir ulemâsı; diğeryse şer'î ahkâmı bilen, onunla amel eden, Resûlullah'ın halleriyle hallenen böylece kalplerindeki kilitler açılarak varlık âleminin hakikatlerine vâkif olan bu nedenle de kendilerine “ulemâ-i bâtın” denen âlimlerdir. Ravvâs'a göre her iki zümre aslında bir tek kâfiledir. Aynı yolda oldukları için aralarında (ciddî) bir farklılık yoktur. Aralarındaki farklılık, sahâbe-i kirâm arasındaki farklılık gibidir. Kendilerine has meziyetleri sebebiyle bazı konularda ön plana çıkmalarına rağmen bütün sahabîler, “sahabîlik” makamında ortak oldukları gibi bu iki sınıf da “âhîret âlimliği”

<sup>147</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 34-35.

<sup>148</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 37.

konusunda ortaklırlar. Bununla beraber bâtın ulemâsı vuslata ermiş, zâhir ulemâsıysa vuslata ermek üzere hâlâ yola devam etmektedir. Allah'ı ayakta, oturarak ve yanları üzerinde zikretme, semavat ve arzın yaratılışı hakkında tefekkür etme özelliklerine sahip olan ve “akıl sahibi” olarak nitelendirilenler<sup>149</sup> “ulemâ-i bâtın” sınıfındaki âlimlerdir.<sup>150</sup>

Zâhir-bâtın ayrımı gözetmeksizin İslamî ilimlerle meşgul olan bütün âlimleri “âhiret alimi” olarak değerlendiren, bu yönüyle Ebû Nasr es-Serrâc'ı (öl. 378/988) andıran<sup>151</sup> Ravvâs bahsi geçen iki sınıfın dışında dinî ilimleri Allah'ın rızası dışında başka maksatlarla öğrenen, bütün gayretlerini dünyaya odaklayan bu nedenle kendilerine “dünya âlimleri”<sup>152</sup> denen bir âlim zümresinden bahseder ve ilmen zenginleştiği halde hidâyet bakımından fakirleşen kimsenin, ilmiyle ancak Allah'tan daha fazla uzaklaşacağını bildiren hadisin<sup>153</sup> bu tür âlimlere işaret ettiğini iddia eder. Ona göre dünya âlimleri ilimle sadece dünyayı isteyen, dini âlet ederek dünya nimetlerini yiyen, dünyaperestleri dost edinen, onlara ikram ve iltifat eden, onları sevip güler yüzle karşılayan; bununla beraber Hak'tan ve hak ehlinen yüz çevirip sâlihlerden uzaklaşanlar; Allah'ı bilen âlimlerse dünyaya karşı zâhid olan, dünyadan ve ehlinen yüz çeviren; buna karşın sâlihleri ve hak fehlini seven, Allah'ı zikreden ve insanlara nasihat edenlerdir. Ravvâs, içinde bulunduğu zamanın iman ehlinin en zelil olduğu

<sup>149</sup> Âl-i 'İmrân, 3/190-191.

<sup>150</sup> Ravvâs, *Merâhilû's-sâlikîn*, 40.

<sup>151</sup> Tûsî, *el-Lüma'*, 43-44.

<sup>152</sup> Krş. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/248; Gazâlî, *İhyâ*, 1/59.

<sup>153</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ömer es-Sefîrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ahâdisi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fethî Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/144.



dönem olduğu düşüncesindedir. Ona göre ümmetin zilleti âlimlerin hafife alınmasından, âlimlerin zilleti onların ilmi hafife almasından kaynaklanmakta; bu iki zillet neticesinde ümmetin başına felaketler gelmektedir. Bu zilletten kurtulmanın yoluysa ilmiyle âmil olan ve Resûlüllah'ın şeriatının muhâfızları konumunda bulunan âlimlere saygı göstermekten geçmektedir.<sup>154</sup>

## 2.7. Havf

Havf, sözlükte bir şeyden korkmak, bir durumdan kaygılanıp endişelenmek anlamlarına gelirken ıstılahta beğenilmeyen bir durumla karşılaşmaktan veya istenen bir şeyi elde edememekten kaynaklanan korku ve kaygı olarak tarif edilir.<sup>155</sup> Kişinin kendisini mânen güvende hissetmesi anlamına gelen “emn” duygusunun zıddı<sup>156</sup> olan havf, tasavvufun en önemli kavramlarındanıdır.

Kur'an'da Allah'ın rahmetini ümit etmeyle O'nun azabından korkma<sup>157</sup> yan yana zikredilmektedir. Ayrıca bir âyette Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi emredilirken<sup>158</sup> başka bir âyette Allah'ın mekrinden emin olunmaması gerektiğine işaret edilmiştir.<sup>159</sup> Bu nedenle korku ve ümit, dinî bir amelin olmazsa olmaz iki unsuru

<sup>154</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 40-42.

<sup>155</sup> Mustafa Kara, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 528-529; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 101; Râgıb İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 303.

<sup>156</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 303.

<sup>157</sup> el-İsrâ, 17/57.

<sup>158</sup> ez-Zümer, 39/53

<sup>159</sup> el-A'râf, 7/99

görülmüş,<sup>160</sup> Müslümanın daima korkuyla ümit arasında bir hal üzere olması gerektiğine dikkat çekilmiştir.<sup>161</sup> Gazâlî bu halin cennete veya cehenneme sadece bir kişinin gireceğinin söylenmesi durumunda bu kişinin kendisi olacağını düşünen Hz. Ömer'in hali olduğunu söyler.<sup>162</sup> Ona göre korku kişiyi amel işlemeye sevk etmeli, şehevî arzularından alıkoymalı ve kalbi dünyaya boyun eğmekten kurtarmalı; ancak ümitsizliğe sevk etmemelidir. Ölüm anına kadar korku ümide, ölüm anındaysa ümit korkuya baskın olmalıdır.<sup>163</sup>

Ravvâs, “korku” merhalesini anlatırken Allah korkusunun önemine dair âyet<sup>164</sup> ve hadisleri<sup>165</sup> sıraladıktan sonra Ahmed er-Rifâî'nin korkuyu, kötü edebi alışkanlık haline getiren nefsi edeplendirmek için yaratılmış bir “kırbaç” olarak nitelendirdiğini<sup>166</sup> aktarıp korkanları, dünyada musibete uğratılmamak için; âhirette cezaya çarptırılmamak için ve Allah'ı sıfatlarıyla tanıdıkları için korkanlar olmak üzere üçe ayırır. Ona göre Allah'tan hakkıyla âlimlerin korktuğunu bildiren âyet<sup>167</sup> en değerli korkunun âlimlere ait olduğunu göstermektedir. Âriflerin ve siddîkların korkusu bu tür korkunun en dikkat çekenleridir. Âriflerin korkusu kalplerin hızlı bir şekilde değişebilmesinden kaynaklanır. Siddîkların korkusunda ise her nefeste nefsi muhasebe altında tutma, her an Allah'ı murâkabe

<sup>160</sup> Tûsî, *el-Lüma'*, 91.

<sup>161</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 53.

<sup>162</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 2/337.

<sup>163</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 4/166.

<sup>164</sup> en-Nahl, 16/50; el-A'râf, 7/56; en-Nâziât, 79/40.

<sup>165</sup> Beyhakî, *Şü'abü'l-îmân*, 2/305; Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 3/84.

<sup>166</sup> Kuşeyrî bu sözü “Hayru'n-Nessâc” diye anılan Muhammed b. İsmail (öl. ?) adında bir sûfiye nispet etmektedir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/113.

<sup>167</sup> Fâtır, 35/28.

etme, “yakîn” dışındaki ilimlere dalmama, Kur’an’da ve Sünnet’te zikredilmeyip hakkında selef ulemâsı tarafından görüş bildirilmeyen konularda susup vera’ ile hareket etme vardır.<sup>168</sup>

Yukarıda bahsedildiği üzere son nefeste imansız gitme korkusu, sûfîlerin en temel korkularından biridir. Ravvâs’ın da aynı korkuya dikkat çektiği görülmektedir. Ona göre son nefeste imansız gitmesinden korkulan kimseler şu üç zümreden oluşur: Allah’ın dinine söz ya da amel türünden bid’atler sokanlar; nefislerini ön planda tutan, amellerini beğenip kendilerini insanların en hayırlıları zannedenler ve alenen günah işleyen, nefsin hevasına tâbi olan, şeytana itaat edip bu itaatı Kur’an ve Sünnet’e tebaiyetten daha çok beğenenler. Ona göre en çok korkulması gereken şey kalbin katılaşıp gaflete düşmesidir. Zira kalp kasvet ve gafletle kuşatıldığında sahibini insanlara zulmetmeye, bâki olan sâlih amelleri hafife alıp fâni olan şeylerle aldanmaya, hakka ihanet edip bâtılı sevmeye; Allah’a, âyetlerine ve Resûlüllah’ın emirlerine düşmanlık yapmaya sevk eder. Ravvâs, göz ağladığı halde kalpte katılık, kibir, ucub ve dünyaya rağbet gibi kötü sıfatların bulunmasını münafıklık alâmeti olarak değerlendirir. Ona göre Muhammedî ahlâka sahip olan kâmil insan, Allah’a boyun büküp O’nun korkusuyla ağlamasına rağmen tıpkı Resûlüllah gibi<sup>169</sup> sükûnet ve vakarlarını korur. Dolayısıyla korku sıfatıyla vasıflanmak isteyen kişi, bu konuda nifaka kaçacak davranışlardan sakınmalı, Resûlüllah’ın halini örnek almalı ve haddi aşmamalıdır.<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Ravvâs, *Merâhilü’s-sâlikîn*, 43-45.

<sup>169</sup> Müslim, “Fedâil”, 43.

<sup>170</sup> Ravvâs, *Merâhilü’s-sâlikîn*, 45-47.

## 2.8. Recâ

Recâ lügatte “yeis” denen ümitsizliğin zıddı olup “ümit, emel, beklenti, istek” anlamlarına gelir.<sup>171</sup> İstılahta ise recâ “kalbin ileride meydana gelecek sevilen bir şeye ilgi duyması, kulun kalben kendini Allah’ın lütfuna yakın görmesi, âhîret hayatının güzel olacağı düşüncesiyle sevinmesi ve rahmet-i ilâhînin genişliğini seyretmesi” şeklinde tarif edilmiştir. Recâ temenniden farklıdır. Zira temenni, sahibini tembelliğe sürükleyip onu gayret ve ciddiyetten uzaklaştırırken recâ kişiyi gayret ve ciddiyete sevk eder. Doğru bir recânın göstergesi sahibinin güzelce taatte bulunmasıdır.<sup>172</sup> Recâ korkuyla birlikte bulunduğu güzelidir; aksi takdirde temenniye dönüşür. Temenniye “aciz” kişilerin vasfıdır.<sup>173</sup>

Ravvâs, “recâ”nın yakîn mertebelerinin en büyüklerinden olduğunu söyler ve ölüm esnasında Allah’a karşı hüsn-i zan beslemeyi tavsiye eden<sup>174</sup> hadisinden hareketle özellikle ölüm anında recânın büyük önem arz ettiğine dikkat çeker.<sup>175</sup> Ona göre “recâ” ile “temenni” arasında fark vardır; recâ sâlih amelden sonra (Allah hakkında) hüsnüzanda bulunmak; temenniye ameli ihmal edip Allah’la aldanmaktır. Temenni ehlinin “ahmak” olarak nitelendirildiğini nakleden<sup>176</sup> Ravvâs, recânın birtakım âdâbının bulunduğunu söyler: Allah’a sâlih amel/ler ile zillet arz etmek,

<sup>171</sup> Süleyman Uludağ, “Recâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/502.

<sup>172</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/259-260.

<sup>173</sup> Ebû Abdullah eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beirut, 1999), 34.

<sup>174</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/359.

<sup>175</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 48.

<sup>176</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/350; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 4/219 (No. 2459).

(yapılan amelde) nefsi görmemek ve göz yaşları içinde dua ederek Allah'tan ümitvâr olmak bunların başlıcalarıdır. Ona göre recâ ile “duâ” arasında da fark vardır; Allah'tan bir hayrın dille istenmesi duâ, kalp diliyle istenmesi ise recâdır. Duâ, ihlâsla yapılmadığı ve kabul edileceğine yakînen inanılıp Allah'a hüsnüzan beslenilmediği takdirde kabul edilmez. Allah'ın sadece kabul edileceğine inanılarak yapılan duayı kabul edeceği<sup>177</sup> yönündeki hadis bu gerçeğe işaret eder.<sup>178</sup>

Ravvâs, recâ ve duânın ancak sâlih bir tövbeyle yapılması gerektiğini, bu nedenle tarikatta recâ ile tövbenin aynı merhale sayıldığını söyler ve Zebîdî'den (öl. 1205/1791)<sup>179</sup> naklen tövbeyi Allah'tan uzaklaştıran yoldan O'na yaklaştıran yola; hevâya uymadan Kur'an ve Sünnet'e ittibâya yönelmek olarak tarif eder. Günahtan sonra istiğfar edilmesi durumunda Allah'ın günahları bağışlayacağına<sup>180</sup> dair âyetten hareketle tövbenin sâlikler için en açık yol ve saadet anahtarı, bütün müminler için ise kurtuluş kapısı olduğunu söyler. Ona göre istiğfar tövbekârın azığı, sâlikin gıdası ve sığınağıdır. Tövbekâr tövbesinde gerçekçi ve sâdik olduğu takdirde işlediği günahlardan dolayı mutlaka nefsinden nefret eder, geçmişinden pişman olur ve Allah'a yönelenlerin yoluna tâbi olarak nefsinin tezkiyesiyle meşgul olmaya başlar. Nefsin tezkiyesi söz, ahlâk ve amelle birlikte icra edildiği takdirde ifsâd edilen şeyler ıslah edilmiş olur. Tövbesinde sâdik olan kişi, geçmişteki hatalarını telâfi etme

<sup>177</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/363.

<sup>178</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 48-49.

<sup>179</sup> Krş. Muhammed Murtaza *ez-Zebîdî, İthâfü's-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi esrâri İhyâi 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1994), 8/515. Krş. Gazâlî, *İhyâ*, 4/9.

<sup>180</sup> en-Nisâ, 4/110.

adına bütün vakitlerini pişmanlık ve hüznle geçirmelidir ki böylece her an uyanık olsun. İşte bu durumda tövbe-kâr gafletten uyanıklığa, günahattan tâate, tembellikten amele, ihmalkârlıktan zikre dönmüş olur. Tövbe konusunda başarılı olmanın yoluysa zikredenler ve sâlihler arasına karışıp söz ve hallerini örnek almaktan geçer.<sup>181</sup>

## 2.9. Sabır

Sabır sözlükte hapsedmek, korku ve endişe anında nefsi tutmak,<sup>182</sup> bir şeyi darlık içinde tutmak<sup>183</sup> gibi anlamlara gelirken ıstılahta nefsi, arzularından alıkoyup Allah'ın emri üzerinde tutmak<sup>184</sup> musibetler karşısında Allah'tan başkasına şikâyetle bulunmamak<sup>185</sup> şeklinde tanımlanır. Sabır mücâhede ve riyâzetle nefsi terbiye etmeyi esas alan tasavvuf yolunun en önemli unsurudur. Nitekim sûfilerden biri tasavvufu “(şer’î) emir ve yasak/lar altında sabretmek” şeklinde tarif etmiştir.<sup>186</sup> Sûfiler birçok sabır türünden bahsetmişlerdir. Örneğin Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) sabrı günahlar karşısında, ibadetleri işleme esnasında ve musibetler konusunda olmak üzere üç kısma ayırmış, bunların en faziletlisinin birinci kısımdaki sabır olduğunu söylemiştir.<sup>187</sup>

<sup>181</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 49-51.

<sup>182</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/706.

<sup>183</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 474.

<sup>184</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/132, 329.

<sup>185</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 151; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 131.

<sup>186</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/128.

<sup>187</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/334.

Ravvâs da birçok sabır türünden bahsetmektedir. Ona göre sabrın en üstün derecesi nefsi maksatlarına ulaşmaktan engelleyerek dizginlemektir. Bunun da en önemlisi onu mahlukâta zarar vermekten alıkoyup onların değerini bilen ve haklarına riâyet eden bir hale getirmektir. Ravvâs İbn Abbâs'ın (r.a.) sabrı farzları eda etme, haramlarından sakınma ve musibetlere tahammül etme konusunda olmak üzere üçe ayırdığını<sup>188</sup> nakledip bunlardan en faziletlisinin haramları terk konusunda gösterilen sabır olduğunu söyler. Ona göre fâsık biri yerine göre farzları eda konusunda sabredebildiği halde haramları terk konusunda sabredemez. Halka eziyet etmekten uzak durmak suretiyle gösterilen sabır sâlihlerin; insanlardan gelen eziyetlere karşı sabırsa mütevekillerin makamıdır. Ravvâs, bu sayılanların dışında bir de zenginlik ve sağlık nimetlerine karşı gösterilmesi gereken sabırdan bahseder. Ona göre sabrın en değerlileri arasında yer alan bu sabır, kişinin servetini ve sağlığını Allah'ın haramlarında kullanmaması şeklinde kendini gösterir ki akıllı kişinin bu tür sabra ihtiyacı, belalara ve fakirliğe karşı gösterilecek sabra ihtiyacından daha fazladır. Mal ve çocukların Allah'ın zikrine mâni olmaması<sup>189</sup> yönündeki uyarı bu konudaki sabra dikkat çekmektedir.<sup>190</sup>

Ravvâs, Ebû Tâlib el-Mekkî'den (öl. 437/1845) naklen sayılanlar dışında başa gelen musibetleri, fakirliği ve yapılan iyilikleri gizleme; tevazu gösterip Allah'a karşı zilletini arz edip âhireti dünyaya tercih ederek nefsi şöhretsizlik sahasında tutma gibi bazı sabır türlerinden bahseder.<sup>191</sup> Ona göre sabrın sevabına ulaşmak isteyen kişi, Allah'ın

<sup>188</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/332.

<sup>189</sup> el-Münâfikûn, 63/9.

<sup>190</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 53-55.

<sup>191</sup> Krş. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/333.

sabredenlerle beraber olduğu<sup>192</sup> hükmü gereğince sabredenlerin arasına karışmalı ve Allah'tan gelen her şeyi “hayır” olarak değerlendirmelidir. Ravvâs, hastalığın mümin için geçmiş günahlara kefâret olduğu yönündeki<sup>193</sup> hadise istinaden başa gelen her şeye sabretmenin kulluk edebinin tam mânada gerçekleştiğinin bir göstergesi olduğunu söyler. Ona göre sabreden kişi büyük bir sevaba, Allah'ın yardımına, rahmetine ve mânevî yakınlığına nâil olur.<sup>194</sup>

Ravvâs, kerametleri gizlemeyi bir tür sabır olarak değerlendirir; Ahmed er-Rifâî'nin, kadınların hayız hallerini gizledikleri gibi evliyâullahın da kerametlerini gizledikleri yönündeki sözünden hareketle sâlikin seyr u sülûk boyunca Resûlullah'ın edebiyetle edeplenip daima gönül kırıklığı içinde olması, kesinlikle şatahat türü sözlere meyletmemesi, nefsânî davalardan kaçınması ve şeriatın zâhirî hükümlerine teslim olup edep dairesinde kalması gerektiğini söyler. Ona göre şeriatın sınırını aşan kişinin ayağı kayar. Bu nedenle sâlik daima Resûlullah'ın halini, ahlâkını ve edebini düşünmeli, sadece onu taklit etmekle yetinmelidir. Zira o, kıyamet gününe kadar Allah'ın yolunun hakiki şeyhidir.<sup>195</sup>

Ravvâs, Allah'ın zâtı hakkında konuşmayıp bu konuda nasların zâhirleriyle yetinmeyi de en önemli sabır türleri arasında sayar. Ona göre bu konuda birçok insan ayak kayması yaşamış, hak yoldan ayrılmış, halk ile hâlîki, rızık verilen (merzûk) ile rızık vereni (Razzâk) bir sayacak derecede mutlak vahdet-i vücûd düşüncesine saplanmışlardır. Buna rağmen onlar sakat düşüncelerinin ve kınanmaya müstehak sözlerinin ehlüllâha ait olduğunu iddia etmişler,

<sup>192</sup> el-Bakara, 2/153.

<sup>193</sup> Beyhakî, *Şü'abü'l-îmân*, 12/312.

<sup>194</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 55-56.

<sup>195</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 56, 60.



bilmedikleri konuları kafalarına göre dillendirmişler; peygamberlerin, sahabîlerin, peygamber vârislerinin, sıddıkların ve mukarrebûn zümresindeki kulların girmedikleri konulara pervasızca dalmışlardır. Neticede şeytanın oyuncağı haline gelmişler, hakikat duvarını yıkıp zındıklık ve ilhâd yoluna sapmışlar, selef-i sâlihîn yolundan ayrılıp en kötü yola girmişler; buna rağmen vuslata erdiklerini iddia etmişlerdir; ancak onların vuslatları, cehenneme vuslattan ibarettir.<sup>196</sup>

## 2.10. Şükür

Şükür lügatte iyiliği bilmek, onu yaymak ve verene hamd etmek,<sup>197</sup> iyilik yapma övmek<sup>198</sup> gibi mânalara gelir. İstılahta ise “Allah’tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille mukabelede bulunma, Allah’a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma” olarak tarif edilmiştir.<sup>199</sup>

Hâris el-Muhâsibî’ye (öl. 243/857) göre şükürün aslı, bütün nimetlerin Allah’tan geldiğini kalple yakînen idrak etmektir. Bu idrak

<sup>196</sup> Ravvâs, *Merâhilü’s-sâlikîn*, 60. Ravvâs’a göre bu tür kimselerin çoğu, yoğun bir şekilde İbnü’l-Arabî’nin kitaplarını okumaktadır. Aslında İbnü’l-Arabî onların içine düştükleri hataları kitaplarında zikretmesine rağmen onlar akla ve şeriata sığmayan, hiçbir nazarî hikmetle örtüşmeyen, sahih irfanî kâidelere uymayan sapık görüşlerini ona nisbet etmektedirler. Ancak İbnü’l-Arabî onların zannettiği gibi değildir. Bk. Ravvâs, *Merâhilü’s-sâlikîn*, 61.

<sup>197</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü’l-lüğa*, thk. Muhammed ‘Ivaz Mür’ib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 10/10.

<sup>198</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 2/702.

<sup>199</sup> Mustafa Çağrı, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 259.

aynı zamanda dille yapılan şükür yerine de geçer. Bundan daha büyük şükürse başa gelen her belanın nimet sayılmasıdır.<sup>200</sup> Cüneyd-i Bağdâdî şükürü kişinin kendisini nimete layık görmemesi olarak değerlendirmiştir.<sup>201</sup> Gazâlî'ye göre şükürün ilim, hal ve amel olmak üzere üç rüknü vardır. İlim nîmetin nîmet veren Allah'tan geldiğini bilmek; hal verilen nimetten dolayı sevinmek; amelse (sahip olunan nimetle) nimeti verenin istediği ve sevdiği şeyleri yerine getirmektir.<sup>202</sup> Bazılarına göre bir nimetten dolayı dille hamd edip onun Allah'tan geldiğini idrak etmek avâmın; nimete dille şükredip o nimetin Allah'tan geldiğini kalple bilmek ve Allah'ın dinine hizmet edip organları haramlardan korumaksa havâssın şükrüdür.<sup>203</sup> Âriflere göre şükürün ilk hali hiçbir nimetiyle Allah'a isyan etmemek ve nimetleri nefse itaatte kullanmamaktır. “Şâkir” vasfına sahip olanların şükürü, her bir nimetle Allah'a itaat edip bütün nimetleri Allah'ın yolunda sarf etmektir. Gerçek şükürse her türlü ibadeti içine alan takvâdir.<sup>204</sup>

Ravvâs şükürün, “bütün nimetlerin yalnızca Allah'tan geldiğini ve bu konuda O'nun hiçbir ortağı ve destekçisinin bulunmadığını idrak etmek” şeklinde tarif edildiğini;<sup>205</sup> aslında bu tarifin, nimetin Allah'tan geldiğini idrak etmenin şükür sayılacağı yönündeki

<sup>200</sup> Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 67.

<sup>201</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/131.

<sup>202</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 4/81.

<sup>203</sup> Ebü'l-Leyâs Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tenbîhü'l-ğâfilîn bi-ahâdisi Seyyidi'l-Enbiyâ-i ve'l-Mürselîn*, thk. Yusuf Ali Bedyevî (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2000), 448.

<sup>204</sup> Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/345.

<sup>205</sup> Krş. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/342.

hadise<sup>206</sup> dayandığını söyler.<sup>207</sup> Ona göre şükür, “kalbî” ve “kavlî” olmak üzere ikiye ayrılır. Kalbî şükür nâil olunan nimette o nimetin gerçek sahibi olan Allah’ı müşâhede edip bütün nimetlerin O’ndan geldiğini idrak etmektir. Bu şükür ârif ve sıdıklara aittir. Kavli şükürse (nâil olunan nimet sebebiyle) Allah’a güzelce hamdüsenâ etmek ve ihsan ettiği nimetleri dile getirip açığa çıkarmaktır. Ravvâs, bunlar dışında da bazı şükürlerden bahseder: Bir nimetten mahrum olunması durumunda Allah’ın bir hikmete binaen bu nimeti vermediğine ve O’nun, kulları için sadece hayrı murad ettiğine inanmak, fakirliğini ve ihtiyacını Rabbinden başkasına arz etmemek, Allah’ın verdiği nimetleri haramlarda kullanmamak, bazen belânın nimetten daha faziletli olabileceğine inanarak her hal üzere Allah’a hamd etmek bunlardan bazılarıdır.<sup>208</sup>

Ravvâs’a göre hakiki şükür, ayakları şişinceye kadar namaz kılan Resûlullah gibi<sup>209</sup> Allah’a gerçek anlamda kulluk yapıp hiçbir şekilde inkâra kalkışmadan O’nu yakînî bir imanla zikretmektir. Şükürün birtakım âdâbı vardır: Dünyevî nimetlerde kendinden aşağıda olanlara bakıp elindeki nimetleri büyük görmek, uhrevî nimetlerde ise kendinden üsttekilere bakıp ibâdet ve zikri artırmak; Rabbine muhabbet, ibadet ve hizmet konusundaki gafleti sebebiyle nefesine öfkelenip onu aşağılamak bunlardan bazılarıdır.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvazillâh b. Muhammed vd. (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 3/123 (No. 2676).

<sup>207</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 74.

<sup>208</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 75-76.

<sup>209</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/138; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 6/135.

<sup>210</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 76.

Ravvâs, dalâletten arınmış sahih bir itikada sahip olunmasından dolayı yapılacak şükürün de en değerli şükür türlerinden olduğunu söyler. Ona göre Rifâiyye, her türlü dalâletten uzak ve sağlam itikat üzerine inşa edilmiş bir tarikattır. Bu yol Ahmed er-Rifâî'nin deyimiyile Cüneyd-i Bağdâdî'nin yolu olup onda, “kıdem” sıfatının sahibi olan Allah'ı “hudûs” sıfatıyla vasıflanan mahlukâttan kesin çizgilerle ayırmak,<sup>211</sup> Allah'ı zâtında ve sıfatlarında “hudûs” sıfatını andıracak her türlü nitelik ve işareten tenzih etmek, Resûlullah'ın ashâbının ve hidayet rehberleri olan ailesinin yolunu benimsemek vardır. Bu yolun mensupları itikadî konularda tahrife varacak ve hak ehlinin yolunda değişikliğe sebep olacak görüşlere asla meyletmezler. Bu konudaki her türlü günah, böyle bir tahrif ve tebdile kalkışanlara aittir. Her kim böyle bir iş yapacak olursa sapıtmış olur ve Allah'ın huzuruna çıkacak yüzü kalmaz.<sup>212</sup>

### Sonuç

19. yüzyıl Rifâiyye-Sayyâdiyye şeyhlerinden Muhammed Bahâuddin er-Ravvâs, yaşadığı çağın sünnetlerin unutulup bid'atlerin “sünnet” zannedilecek derecede rağbet gördüğü, tasavvufî düşüncede birtakım bozulmaların baş gösterdiği bir dönem olduğunu düşünmüş, bu nedenle tasavvuf özelinde sünnet-i seniyyeyi ihya etme gayretine girmiştir. Çalışmaya konu olan *Merâhilü's-sâlikîn* işte bu gayretin bir neticesidir. Eserde vuslat-ı ilâhîye erişmek isteyen müridlerin geçmeleri gereken aşamalar tasavvuf klasiklerindeki tasniflerden

<sup>211</sup> Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/21.

<sup>212</sup> Ravvâs, *Merâhilü's-sâlikîn*, 77. Ravvâs, nefisini tezkiye etmek isteyen bir müridin, silsilesi Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşan bir şeyhi taklit etmesi gerektiğini, bu taklidinse aslında Resûlullah'ı taklitten ibaret olduğunu söyler. Bk. Ravvâs, *Vâridâtü'l-ğayb*, 102.

farklı olarak İslâm'ın şartları, sohbet, Allah'ı tanıma, açlık, ahlâk, farz olan ilimleri öğrenme, Allah'tan korkma, O'nun rahmetini ümit etme, sabır ve şükür olarak on aşamaya ayrılmıştır. Müellife göre bu aşamalar Resûlullah'ın (s.a.v.) yolunun temel prensipleridir. Bu nedenle eser, Rifâiyye müridleriyle beraber bütün tarikat mensuplarını ilgilendirmektedir.

Ravvâs, Ahmed er-Rifâî tarafından kurulan Rifâiyye'nin şeriatı sınımsız bağlılığı esas alan Cüneyd-i Bağdâdî'nin yolundan ibaret olduğunu savunmuştur. O, bu düşüncesinin bir yansıması olarak çalışmaya konu olan eserde sâliklerin aşması gereken ilk merhaleyi “İslâm'ın şartları” olarak belirlemiştir. Bu tercih onun tasavvufî düşüncesinin şeriat merkezli olduğunun bir göstergesidir. Onun, şeriatı en doğru şekilde yaşayabilmek için mutlaka Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî'den ibaret olan dört mezhepten birine tabi olmayı şart koşması bu düşünceyi teyit etmektedir.

Ravvâs'ın bu eserde tasavvufun tartışmalı konularına yer vermediği, ele aldığı konuları işlerken Kur'an ve Sünnet'i referans aldığı, bunlara ilaveten zühd döneminden itibaren kaleme alınan tasavvufî eserlerden özellikle de *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* ve *Kûtü'l-kulûb*'dan önemli oranda yararlandığı görülmektedir. Bu durum, onun zâhirî ve bâtınî ilimlerde ileri derecede kendini yetirmiş olduğunun bir göstergesidir. Bu itibarla *Merâhilü's-sâlikîn*'in bütün Müslümanların istifade edebileceği bir kitap, müellifinin de Rifâiyye tarikatı özelinde tasavvufun aslî hüviyetiyle anlaşılmasına katkı sunacak önemli bir sûfi olduğunu söylemek mümkündür.

Ravvâs'ın, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okuyup onun düşüncelerini yanlış anlayan bu nedenle de Allah ile mahlûkatı bir sayacak derecede “mutlak vahdet-i vücûd” anlayışına saplanan sözde sûfîleri en ağır

ifadelerle eleştirmesi ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin temsil ettiği tenzihe dayalı tevhid anlayışına vurgu yapması onun tasavvufî düşüncesini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle Ravvâs'ın Gazâlî tarafından sistemleştirilen sünnî tasavvuf anlayışına bağlı kalan ve bu anlayışı ihya etmeye çalışan bir sûfî olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, tasavvuf adına yeni bir şeyler söylemeyi vaad etmemekte, aksine tasavvuf yolunu aslî hüviyetine kavuşturmayı hedeflemektedir.

Ravvâs, Osmanlı'nın en kritik döneminde padişahlık görevinde bulunan II. Abdülhamid Hân'a uzun yıllar özel danışmanlık yapan Ebü'l-Hüdâ Efendi'ye tarikat hilâfeti veren şeyhtir. Ancak ülkemizde Ebü'l-Hüdâ Efendi'yle ilgili çalışmalar yapılmasına rağmen onu yetiştiren sûfî hakkında akademik düzeyde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ortaya konan bu çalışma, söz konusu eksikliği bir nebze de olsa giderecektir. Bununla beraber Ravvâs'ın tasavvufî görüşlerinin tam olarak tespiti, bütün eserleri dikkate alınarak yapılacak yeni çalışmalarla mümkün olacaktır.

**Kaynakça/References/المصادر**

- Abdülbâsî, Hasen b. Abdülhakîm. “Mukaddime”. *Tayyu’s-sicl*. mlf. Muhammed Mehdi es-Sayyâdî er-Rifâî er-Ravvâs. 9-25. Dımaşk: Dâru’l-Beşâir, 2004.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu‘ayb el-Arnâvut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *ez-Zühd*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut, 1999.
- Akot, Bülent. “Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 30-39.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Nisâbü’l-Mevlevî Mevlevîlik Yolunun Esasları*. çev. Tâhirü’l-Mevlevî. Konya: y.y., 2007.
- Bardakçı, Necmeddin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü’z-zühdi’l-kebîr*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü’l-Kitâbi’s-Sakafiyye, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *el-Câmi’ li-şü’abi’l-îmân*. thk. Abdül’alî Abdülhamîd Hâmîd. 14 Cilt. Bombay: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu’l-Buhârî*. thk. Komisyon. 9 Cilt. Mısır: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emrîyye, 1311.
- Buzpınar, Şit Tufan. “Sayyâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü’l-lüğa ve sıhâhu’l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-’İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- Cîlânî, Abdülkâdir. *Sırru’l-esrâr ve mazharu’l-envâr fîmâ yahtâcü ileyhi’l-ebrâr*. thk. Hâlid Muhammed Adnân ez-Zürâî vd. Dımaşk: Dâru’s-Senâbil, 2. Basım, 1993.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbü’t-ta’rifât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983.
- Çağrıncı, Mustafa. “Şükür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî’de Ma’rifet İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Çamdibi, Hasan Mahmud. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*. İstanbul: Han Neşriyat, 1983.
- Dârimî, Ebü’s-Serî Hennâd b. es-Serî. *ez-Zühd*. thk. Abdurrahmân Abdülcebbar el-Ferîyâî. Kuveyt: Dâru’l-Hulefâ li’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1406.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *ez-Zühhd*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. Hilvan: Dâru'l-Mişkât, 1993.
- Ebû'l-Hüdâ, Muhammed b. Hasan Vâdî s-Sayyâdî er-Rifâî. *el-Hakikatü'l-bâhira fî esrârî's-şer'ati't-tâhira*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 5. Basım, 1997.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed 'Ivaz Mür'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Asnâfü'l-mağrûrîn*. thk. Abdüllatif Âşûr. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Münkiz mine'd-dalâl*. thk. Abdülhalim Mahmûd. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâü's-sâade*. B.y.: y.y., ts.
- Geylânî, Abdülkâdir. *el-Gunye li-tâlibî tarîkı'l-Hakk Azze ve Celle*. thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Hâris b. Ebî Üsâme. *Büğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine-i Münevvere: Merkezü Hıdmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1992.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. İ'sâd Abdülhâdî Kandîl. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007.
- İrâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm. *el-Muğni an hamli'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî. *ez-Zühhd*. Dımaşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1999.
- İbn Haldun. *Şifâü's-sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn-i Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fâruk es-Sirhindî. *el-Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017.
- İz, Mahir. *Tasavuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. B.y.: Türdav Yayınları, 3. Basım, ts.



- Kara, Mustafa. *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kara, Mustafa. "Havf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 528-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 7. Basım, 1323.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk. *Bahru'l-fevâid*. thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Havâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Meâfirî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*. thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî vd. 8 Cilt. B.y.: Dâru'l-Garbi'-İslâmî, 2007.
- Mekkî, Muhammed b. Ali Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vafî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mezîdî, Ahmed Ferîd. "Mukaddime". *Merâhilü's-sâlikîn ve yelîhi Refrefü'l-'inâye*. mlf. Bahâüddîn Muhammed Mehdî el-Huzâmî es-Sayyâdî er-Ravvâs. 3-17. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Âdâbü'n-nüfûs*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Risâletü'l-müstersidîn*. thk. Abdüfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1391.
- Necmüddîn-i Kübrâ. *Tasavvufî Hayat: Usûlu Aşere Risâle ile'l-Hâim Fevâihu'l-Cemâl*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Neysabûrî, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

- Ölmez, Sariye. *Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Özçelik, Mevlüt. *İmam Gazâlî'ye Göre Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Özköse, Kadir. "Sudan'da Tasavvufî Tecdid Hareketleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (2021), 197-217.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2007.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Ravvâs, Bahâüddîn Muhammed Mehdî el-Huzâmî er-Rifâî. *Merâhilü's-sâlikîn*. Mısır: Matba'atü's-Saâde, 1907.
- Ravvâs, Muhammed Mehdî Bahâüddîn es-Sayyâdî er-Rifâî. *Bevâriku'l-hakâik*. Kahire, 2002.
- Ravvâs, Muhammed Mehdî Bahâüddîn. *Vâridâtü'l-ğayb*. thk. Abdullah Muhammed Muhsin er-Râvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.
- Ravvâs, Muhammed Mehdî es-Sayyâdî. *Refrefü'l-'mâye*. thk. Abdülhakîm b. Selîm Abdülbâsit. B.y.: y.y., 2. Basım, 1388.
- Rifâî, Ahmed. *el-Burhânü'l-müeyyed*. İstanbul: Mehran Matbaası, 1301.
- Sayyâdî, Muhammed Ebü'l-Hüdâ. *Vesiletü'l-ârifîn fi ahbâri Seyyidînâ el-Kutbi'l-Câmi'l-Mehdî Bahâüddîn âl-i Huzâm es-Sayyâdî er-Rifâî el-Hüseynî eş-şehîr bî'r-Ravvâs*. thk. Mahmûd Muhammed ed-Dürre. B.y.: y.y., 1422.
- Sayyâdî, Muhammed Ebü'l-Hüdâ Efendî er-Rifâî. *Kılâdetü'l-cevâhir fi zikri'l-Gavsi'r-Rifâî ve etbâihî'l-ekâbir*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1301.
- Sefîrî, Şemsüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fi şerhi ahâdisi hayri'l-berîyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fethî Abdurrahmân. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tenbihü'l-ğâfilîn bi-ahâdisi Seyyidi'l-Enbiyâ-i ve'l-Mürselîn*. thk. Yusuf Ali Bedyevî. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2000.
- Sühreverdî, Ebünnecîb Abdülkâhir. *Âdâbü'l-mürîdîn*. thk. Âsım İbrâhim el-Keyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Sühreverdî, Şehâbüddîn Ebü Hafs Ömer b. Muhammed. *'Avârifü'l-ma'ârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Sülemî, Ebü Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü's-süfiyye*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.

- Şaşa, Mehmet. “Büyük Günah Meselesi Bağlamında İnsanın Ahlâkîliği Problemi”. *Ahlâk ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. ed. Hasan Yerkazan. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târık b. İvazillâh b. Muhammed vd. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tahrâlî, Mustafa. “Ahmed er-Rifâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. 127-130. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Tahrâlî, Mustafa. “Rifâiyye”. *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 285-334. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Ebû Mûsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'a Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Nevâdiru'l-usûl fi ahâdisi'r-Rasûl*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.
- Uludağ, Süleyman. “Bâtın İlmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Recâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/502. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. “Sohbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2. Basım., 2005.
- Uyar, Mehmet. *Sûfi Benliğin İnşasında Nefs*. İstanbul: Litere Yayıncılık, 2017.
- Varol, Muharrem. *II. Abdülhamid'in Danışmanı Ebû'l-Huda Sayyadî'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri (1850-1909)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 11. Basım, 2007.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâi 'ulûmi'd-dîn*.  
10 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1994.

# Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi  
Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Mersin University, Faculty of Islamic Sciences  
Mersin, Türkiye  
maydin@mersin.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3720-0458  
ROR ID: <https://ror.org/04nqdw39>

**Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi, yazar Dr. Serkan Çelikan (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 190 sayfa, ISBN: 9786258005561**

Imaginary Narrative Understanding and Criticism in Orientalist Thought, author Dr. Serkan Çelikan (Ankara: Fecr Publications, 2022), 190 pages, ISBN: 9786258005561

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Kasım 2022 / 29 November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık 2022 / 18 December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık 2022 / 31 December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

## Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Aydın).*

## Atıf | Citation

Aydın, Mustafa. "Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi, yazar Dr. Serkan Çelikan (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 190 sayfa, ISBN: 9786258005561". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2022), 445-453.

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Tarafli Körleme

*Double anonymized - Two External*

## İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

*This article has been scanned by Turnitin.*

*No plagiarism detected.*

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

## Öz

İslâm'ın ikinci kaynağı konumundaki hadisler, Hz. Peygamber'den itibaren hem ezberlenerek hem de yazılarak kayda geçirilmiştir. Onun vefatı ve daha sonra gelişen tarihi olaylar neticesinde hadislerin güvenilirliğini güvence altına almak amacıyla rivâyeti nakleden râvîlerin tespitine yönelik olarak isnad uygulaması geliştirilmiştir. İslâm ve özel olarak hadisler üzerine araştırma yapan ve kendilerine oryantalist denilen Batılı bilim adamları hadislerin geçirdiği bu tarihi süreçle ilgili olarak çeşitli iddialar ortaya atmışlardır. Onların iddialarından bazıları da hadislerin isnadı ve isnadda yer alan râvîlerin durumuna yöneliktir. Serkan Çelikan tarafından kaleme alınan *Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi* isimli kitapta bu iddialar incelenmekte ve bunlara bilimsel bir yöntemle cevap verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Râvî, Rivâyet, İsnad, Oryantalist, Müşterek Râvî.

## “Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi”: Book Review

### Abstract

The hadiths, which are regarded the second source of Islam, have been saved by both memorization and writing methods since the time of Prophet Mohammad. The death of Prophet and certain events that occurred in following periods resulted in that the isnad application has been developed for the determination of the narrators who transmitted the hadith in order to ensure the reliability of the hadiths. Western scholars, who are called orientalist doing studies and researches on Islam and specifically on hadiths, have put forward various claims about this historical process of hadiths. Some of their claims examined the isnad of hadiths and the situation of the narrators in the isnad. In the book titled “Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi” written by Serkan Çelikan, these claims are discussed and expressed with a scientific method.

**Keywords:** Hadith, Narrator, Narrative, Isnad, Orientalist, Common Link.

Hız. Peygamber'in Sünneti'nin yazılı vesikaları olan İslâm'ın ikinci kaynağı konumundaki hadisler, isnad ve metin olmak üzere iki kısımdan meydana gelmektedir. Hadis uydurma faaliyetlerine karşı bir tedbir olarak uygulanmaya başlayan isnad, çeşitli rivâyet lafızlarıyla bir hadisi nakleden râvîlerin isimlerinin yer aldığı hadisin baş tarafındaki bölümdür. Metin ise isnaddan sonra başlayan ve Hız. Peygamber'in bir sözünü, davranışını veya onaylamalarını aktaran kısımdır. Bir hadisin doğruluğunun tespiti için ilk olarak isnad incelemesi yapılmaktadır. Dolayısıyla isnadın ve isnadda yer alan râvîlerin durumu bir hadisin sıhhatini doğrudan etkileyen en önemli faktördür. Bu anlamda isnadın muttasıl, râvîlerin adâlet ve zabt sahibi olması gibi şartlar sahih hadisin şartları arasında sayılmıştır. Isnad uygulaması ile birlikte ricâl, cerh ve ta'dil gibi râvîlerin durumlarını inceleyen çeşitli ilim dalları gelişmiştir. Tarihi süreç içerisinde İslam üzerine araştırma yapmaya başlayan ve kendilerine oryantalist/müsteşrik denilen Batılı bilim adamları hadislerin tespiti, sübutu, kayda geçirilmesi ile ilgili birtakım iddialar ortaya atmışlardır. Bunlar arasında rivâyetlerin, Hız. Peygamber'e aidiyetinin isnada eklenen hayalî/uydurma râvîler aracılığıyla sağlandığı gibi hususlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda Dr. Serkan Çelikan tarafından *Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi* isimli bir kitap kaleme alınmış ve Fecr Yayınları tarafından 2022 yılında yayımlanmıştır.<sup>1</sup>

Çalışma 190 sayfa olup, giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde öncelikli olarak oryantalizmin tanımı yapılmış, tarihî gelişim sürecinden bahsedilmiş ve oryantalistlerin asıl hedeflerinin neler olduğu anlatılarak onların hadis ilmine yönelik

<sup>1</sup> Serkan Çelikan, *Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2022), 1-190.

faaliyetleri hakkında bilgiler verilmiştir (s. 16-17). Bu noktada çalışmanın merkezinde yer alan Oryantalist G. H. A. Juynboll ve onun isnadla ilgili geliştirmiş olduğu müşterek râvî ve ilgili birtakım kavrama ön hazırlık mahiyetinde değinilmiştir (s. 17-18). Bu konularda kısaca bilgi verildikten sonra, müşterek râvî teorisinin, Juynboll tarafından ortaya atılan ve muhaddislerin isnaddaki inktâi/kopukluğu gidermek için aslında olmayan hayalî râvîler üretmesi düşüncesi ile ilgili olduğu ifade edilmiştir. Daha sonra bu konuyla ilgili yapılmış olan çalışmalara dair literatür bilgisine yer verilmiştir. (s. 18-19) Çalışmanın amacı da hayalî yani varlığı şüpheli olduğu iddia edilen râvîler hakkında ricâl ve tabakât kitaplarından yararlanılarak ve onlar tarafından nakledilen rivâyetlerin incelenmesinden hareketle söz konusu iddianın doğruluğunun belirlenmeye çalışılması olarak ifade edilmiştir. Giriş bölümü çalışmanın yöntemi ve kapsamı hakkında bilgiler verilerek, bitirilmiştir (s. 19-21).

Birinci bölümde, çalışmanın daha iyi anlaşılmasına yönelik olarak “müşterek râvî” kavramının tanımı yapılmış ve müşterek râvî teorisi hakkında bilgiler sunulmuştur. Çalışmada tanımlandığı üzere bir hadis, Hz. Peygamber’den sahâbe ve tâbiûn tabakasına kadar tek râvî tarafından nakledilirken bazen çeşitli kollara ayrılarak dağılım göstermektedir. Bu dağılımın merkezinde yer alan râvîye yani rivâyetin ortak râvîsine müşterek râvî denilmektedir. (s. 26-27) Çalışmada, bu noktada Juynboll’ün teorisinin devreye girdiği belirtilmekte ve ona göre, Hz. Peygamber’in sözlerini sadece tek bir sahâbiye, onun da tek bir tâbiîye ve onun da tek bir tebe-i tâbiîne söylemeyi tercih etmiş olamayacağından hareketle isnadların, sonradan üretilen rivâyetlerin Hz. Peygamber’e aidiyetini sağlama aracı olduğu iddiası anlatılmaktadır. Buradan yola çıkarak onun,



isnaddaki inkıtâi ortadan kaldırmak amacıyla bazı râvîlerin olduğundan fazla yaşamış gibi gösterilmesi veya isnadın kullanılmaya başlandığı dönemlerde râvîler arasındaki zaman aralığını kapatmak için aslında var olmayan râvîler uydurulduğu iddiası aktarılmaktadır. (s. 27-28) Bu çerçevede isnad, metin ve gerçekte yaşamamış şahsiyetler uydurmakla itham edilen ve müşterek râvî olarak nitelenen İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760), Süleymân b. Mihrân el-A'meş (öl. 148/765), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/777), Mâlik b. Enes (öl. 179/795), Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi önde gelen muhaddislerin isimleri zikredilmiştir. (s. 29) Daha sonra konuyla ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Örneğin Ahmet Yücel'in, Juynboll tarafından müşterek râvî olduğu iddia edilen bir âlimin, rivâyet ve isnad uydurmasına gerekçe olarak ondan nakleden râvîlerin sayısının çok olmasının gösterilmesinin kabul edilemeyeceği, bunun sebebinin o âlimin döneminin önde gelenlerinden olduğu görüşü aktarılmıştır (s. 31). Birinci bölümde ayrıca bu teorinin dayanak noktasını oluşturan isnad zincirinde yer alan Tâbiûn ve Etbâu't-tâbiîn ile Hz. Peygamber döneminde yaşamış olmasına rağmen onu göremeyen muhadramûn nesli ve onların hadis ilimlerindeki konumları hakkında bilgiler verilmiştir (s. 33-44).

İkinci bölümde ise Juynboll tarafından varlığı şüpheli olarak iddia edilen râvîler konusu işlenmiş ve tespit edilebildiği kadarıyla bu râvîlerin sayısının on üç olduğu ifade edilmiştir. Bunların isimleri ise şu şekilde zikredilmiştir: Zirr b. Hubeyş (öl. 82/701), Süveyd b. Gafele (öl. 80/699), Zeyd b. Vehb (öl. 83/702), Ma'rûr b. Süveyd, Rib'î b. Hirâş (öl. 101/719), Kays b. Ebî Hâzim, Beyân b. Bişr, Ebû Amr Sa'd b. İyâs eş-Şeybânî (öl. 95, 96, 98/), Abduhayr b. Yezîd, Ziyâd b. İlâka, Tübey' b. Âmir (öl. 101/719), Atiyye b. Kays (öl. 121/739), Yûnus b. Meysere b.

Halbas el-Cüblânî (öl. 132/749). (s. 45) Daha sonra bu râvîlerin durumları önde gelen ricâl ve tabakât kitapları esas alınarak incelenmiş ve alanın uzmanı âlimler tarafından özellikle güvenilirlik durumları haklarında ortaya konulan görüşler ele alınmıştır. (s. 47-74) Örnek olması açısından çalışmada bu noktada incelenen âlimlerden bir tanesi Juynboll'ün iddiasına göre Kûfeli müşterek râvî İsmail b. Ebî Hâlid tarafından hocası olarak uydurulan Kays b. Ebî Hâzim'dir. Öncelikli olarak İsmail b. Ebî Hâlid'in durumu incelenip, âlimlerin onun hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmiş ve güvenilir (sika) bir râvî olduğu ortaya konulmuştur. Daha sonra aynı yöntemle hayalî olduğu iddia edilen Kays b. Ebî Hâzim ele alınmış ve Yahyâ b. Maîn gibi önde gelen cerh ve ta'dil âlimlerinin görüşlerinden referansla onun da aynı şekilde güvenilir bir râvî olduğu beyan edilmiştir. Ayrıca Kays'tan rivâyette bulunan tek râvînin İsmail b. Ebî Hâlid olmadığı ifade edilerek, ondan rivâyette bulunan diğer âlimlerin isimleri de verilmiştir. (s. 59-60) Böylelikle Juynboll tarafından hayalî oldukları savunulan râvîlerin durumları bilimsel bir yöntemle ele alınarak haklarındaki iddialar çürütülmüştür.

Üçüncü bölümde de yukarıda zikredilen ve Juynboll tarafından hayalî râvî oldukları iddia edilen on üç râvî tarafından nakledilen rivâyetler, temel hadis kaynaklarından tespit edilerek verilmiştir. Bu noktada rivâyetlerin isnadları incelenmiş, bu rivâyetlerin başka isnadlarla nakledilip edilmediği hususu araştırılmış ve böylelikle hayalî olduğu iddia edilen râvînin rivâyeti farklı isnadlarla da desteklenmiştir. (s. 75-178) Örnek olması açısından çalışmada Zeyd b. Vehb'in üç rivâyeti verilmiştir. Onun rivâyetlerinden birisi olan Cerîr b. Abdullah tarafından Hz. Peygamber'den nakledilen “*Merhamet etmeyene merhamet edilmez.*” (Buhârî, “Edeb”, 27) hadisi çok yönlü olarak ele alınmıştır. Konuyla ilgili Ebû Hüreyre ve Câbir b.

Abdullah'tan nakledilen diğer isnadlar ve rivâyetler de hem nakledilip hem de isnad şeması üzerinde gösterilerek okuyucunun daha iyi anlayabilmesi sağlanmıştır. (s. 96-98, 101) Böylece rivâyetlerin Juynboll'ün iddiasına göre Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında hayalî bir râvîye veya bir isnad uydurulmaya ihtiyacı olmadığı hem bilimsel bir yönle ve hem de akli temellendirmelerle ortaya konulmuştur.

Konu tüm yönleriyle ele alındıktan sonra sonuç bölümünde bu iddiaların oryantalistlerin önyargılı tutumlarından kaynaklandığı ifade edilmiş ve ricâl kitaplarında haklarında detaylı birçok bilgi bulunan râvîlerin bu durumlarının göz ardı edilmesinin de ilmi ve gerçekçi olmadığı belirtilmiş ve onların bu tavrı eleştirilmiştir. Ayrıca hayalî olduğu iddia edilen râvîlerin her birinin rivâyetleri arasından seçilen üç rivâyetin ve dolayısıyla toplamda incelenen otuz dokuz rivâyetin birbirlerini destekleyen rivâyetlerle sahih (li-zâtihi ve li-ğayrihi) ve hasen (hasen li-zâtihi ve hasen li-ğayrihi) yani makbûl olduklarının ortaya konulması, uydurma bir râvîye veya isnada ihtiyaç duymadıklarının tespiti açısından oldukça önemlidir. (s. 179-181)

İslâmî ilimler ve özel olarak hadisler üzerine araştırma yapan oryantalistlerin bazıları tarafından gündeme getirilen rivâyetlerin büyük bir kısmının hayalî yani uydurma râvîlerle desteklendiği iddiası kendileri açısından kayda değerdir. Böyle bir iddiaya yönelik olarak da oryantalistlerin bu iddialarının somut bir delile dayanmadığı, aksine varsayımlara dayandığı ve hadislerin aslında Hz. Peygamber'e ait olmayıp, sonradan üretildiği yönündeki genel oryantalist anlayışı temellendirmek amacı taşıdığı tespit edilmesi çalışmayı önemli kılan hususların başında gelmektedir. Çalışmada hayalî/uydurma olduğu iddia edilen râvîler hakkında cerh-ta'dil kitaplarından yararlanılarak, alanın uzmanı âlimlerin, söz konusu râvîler

hakkındaki görüşlerinin verilmesi de oldukça önemlidir. Bakıldığında bir râvî hakkında birden fazla âlim görüş beyan etmiştir. Hayalî olan bir şahsiyet için bu aklen mümkün değildir. Râvî hakkındaki tüm bu değerlendirmelerin göz ardı edilip, hayalî olduklarının iddia edilmesi bilimsel de değildir. Bu da çalışmada oryantalistlerin iddialarının tutarsızlığını ortaya koyan bir başka durumdur. Ayrıca yine çalışmada hayalî/uydurma olduğu iddia edilen râvîler tarafından rivâyet edilen ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e ait olmadığı savunulan rivâyetlerin - onlara göre hayalî olmayan râvîlerin yer aldığı- başka isnadlarla desteklenmesi ve söz konusu rivâyetlerin hayalî bir râvîye veya isnada ihtiyaçlarının olmadığı gösterilmesi, oryantalistlerin iddialarının çürütülmesi noktasında oldukça isabetli olmuştur. Yazar tarafından belirtilen çalışmanın sınırları göz önüne alındığında Juynboll'ün hayalî olduğunu iddia ettiği on üç râvînin naklettiği rivâyetler arasından seçilen üç hadis, oryantalistlerin iddialarının sağlam bir temele dayanmadığını göstermesi bakımından yeterlidir. Ayrıca bu konuda rivâyet merkezli bir çalışma (söz konusu râvîler tarafından nakledilen tüm rivâyetlerin ele alındığı) yapmak isteyenler için de önemli bir referans kaynağı olmuştur. Bununla birlikte çalışmada, müşterek râvî teorisine yönelik olarak, -Harald Motzki'nin görüşlerine değinilmiş olmakla beraber (s. 29-30)- oryantalistler başta olmak üzere, diğer bilim adamlarınca yapılan itirazlar daha kapsamlı bir şekilde ele alınıp, değerlendirilebilseydi, bu iddianın özellikle Batı'daki yansımalarını daha net bir şekilde görme imkanına sahip olunabilirdi.

Sonuç olarak, inceleme konusu olan kitabın başlığı içeriğiyle uyum içerisindedir. Çalışmanın konusu, amacı, yöntemi ve kapsamı iyi bir şekilde belirlenerek tespit edilmiştir. Çalışmanın dili sade ve anlaşılır olup okuyucuyu yormamaktadır. Ayrıca Juynboll tarafından

ortaya atılan iddialar, objektif bir şekilde sunulmakta, bilimsel bir yöntemle incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Bu noktada yazar tarafından, Juynboll'ün iddialarına yönelik olarak ortaya konulan bilgilerin iyi bir şekilde temellendirildiği görülmektedir. Bu da kaynak taramasının tam yapıldığını ve ciddi bir emek sarf edildiğini göstermektedir. Bu açıdan çalışma, hadislere yönelik olarak oryantalistler tarafından ortaya atılan iddialar ve bunlara bilimsel cevaplar konusunda bilgi sahibi olmak isteyenler için önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir.

#### Kaynakça/References/المصادر

Çelikan, Serkan. *Oryantalist Düşüncede Hayalî Râvî Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2022.

Çankırı Karatekin  
Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi



Sayı / Issue: 3  
ARALIK/DECEMBER  
2022

Telefon: 03762189500

e-posta: darulhadis@karatekin.edu.tr

Yeni Mah. Taş Mescit Cad. Meslek Yüksekokulu Yanı Merkez / ÇANKIRI