

ISSN: 2651-4559
e-ISSN 2651-4567

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

TRABZON THEOLOGY JOURNAL



cilt **9** sayı **2**
volume issue

Güz/2022
Autumn

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 9, Sayı: 2, Güz 2022



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 9, Issue: 2, Autumn 2022

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Erol
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

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

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

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

Alan Editörleri/Field Editors

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

Yayın Kurulu/Editorial Board

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

Tashih/Redaction

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

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu
HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

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

Yazışma/Correspondence

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

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

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

Basım Tarihi

Aralık 2022

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

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

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

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

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

Bu dergi



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri

- Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmâm Rolü
The Role of the İjmâ' in Acceptance and Rejection of Hadiths
Esma Yılmazlar - Yavuz Köktaş 1-29
- Fetvahânenin Hazırladığı *Muhîtu'l-fetâvâ*'da Yer Alan Akaid Fetvaları ve Kaynakları
Aqid Fatwas and Their Sources in the Muhîtu'l-fatawa Prepared by the Fatwa Office
Emine Arslan 31-60
- Tibet'in Yerli İnancı Bön ve Taraftarları: Bir Giriş Denemesi
Tibet's Native Faith Bon and its Adherents: An Introductory Essay
Muhammed Ali Bağır 61-101
- Hicrî Dördüncü Asırda Meçhul Râvi Yaklaşımı: Ukaylî Örneği
The Approach of Unknown Narrator in the Fourth Century of Hijra: The instance of Ukaylî
Fatma Yıldız 103-126
- Dinlerde Kurtarıcı Düşüncesini İfade Eden Kavramlar Üzerine Bir İnceleme
An Investigation On Concepts Referring To The Saviour Thought In Religions
Muhammed Cihat Oruç 127-155
- Umudu Yordayan Bazı Sosyo-Demografik Değişkenler ve Dindarlık-Umut İlişkisi
Some Socio-Demographic Variables Predicting Hope and the Relationship between Religiosity and Hope
Fatih Kandemir 157-182
- Gülbâng Kelimesinin 'Temel Anlamı' ve Farsça Kaynaklardan Türkçeye Aktarımında Kullanılan Kelimeler (Hâfız Dîvânı Örneği)
The 'Basic Meaning' of the Word Gülbâng and the Words Used in Its Transmission from Persian Sources to Turkish (The Example of Hafez's Divan)
Mehtap Aydın Kaim 183-205

Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri (Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî Örneği <i>States of the Hereafter (Eschatology) in Mutazilah Theology: The Example of Ibnu'l-Malâhimî</i> Mehmet Fatih Özerol	207-240
Kur'ân'da İlâhî Otoriteyi İfade Eden İsimler -Esmâ-i Hüsnâ Rivâyeti Özelinde- <i>Names Expressing Divine Authority in the Qur'ân -Special to the al-Asmâ al-Husnâ Narration-</i> Fatih Özaktan	241-276
Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri <i>The Theological Views of Abu Hanifa According to Sa'id ben Muhammad al-Ustuwa'i</i> Züleyha Birinci	277-302
İslam Ceza Hukuku ile Çağdaş Ceza Hukukundaki Kusur İlkesinin Mukayesesi <i>Comparison of the Principle of Culpability in İslamic Criminal Law and Contemporary Criminal Law</i> Abdulguid Aykul	303-324
Bilinen Son Mevlid: Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi'nin <i>Behcetü'l-Âbidîn'i</i> <i>The Last Known Mawlid: Qaraalizâde Hayyat Omar Efendi's Behcet al-'Âbidîn</i> Duygu Kayalık Şahin	325-356
Emevî Dönemi'nde Siyasi Yaşam ve Edebiyata Etkisi Siyasi Şiir <i>The Effects to Political Life and Literature in Umayyad Period Political Poetry</i> Sedat Tuna	357-401
Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi <i>Evaluation of History of Islamic Sects Course Achievements in the Programs in the Accreditation Process within the Framework of IAA Criteria</i> Rifat Türkel.....	403-438
Kitap İncelemesi	
Dâvûd-i Karsî, Şerhu Risâleti usûli'l-hadîs li'l-İmâm el-Birgivî (thk. Halil İbrahim Kutlay), Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1437/2016, 216 sayfa Ahmet Eşer	439-443
Vefeyât	
Prof. Dr. Raşit Küçük Hocamızın Ardından! <i>Obituary: After Our Teacher Prof. Raşit Küçük</i> Cemal Ağırman	445-450

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 1-29

Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmâin Rolü
“The Role of the İjmâc in Acceptance and Rejection of Hadıths”

Esmâ Yılmazlar

Arş. Gör. Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Anabilim Dalı
Research Assistant, Artvin Coruh University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences
Artvin/Turkey
e-mail: esmayilmazlar@artvin.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0926-3339>

Yavuz Köktaş

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences
Rize/Turkey
e-mail: yavuz.koktas@erdogan.edu.tr
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9765-1712>
DOI: 10.33718/tid.1102973

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 13 Nisan / April 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Esmâ Yılmazlar, Yavuz Köktaş, “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmâin Rolü”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 1-29

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

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

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

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

Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmâin Rolü*

Öz

Teorik anlamda “ümmetin hata üzerinde birleşmeyeceği” prensibine dayanan icmâ, Kur’ân’ın sonraki nesillere aktarılması ve mushaf haline getirilmesi; sünnetten olanın ve olmayanın tespiti gibi konuların da temel dayanağını oluşturur. Bu yüzden İslâmî ilimlerin hemen hepsinde epistemik bir değere sahiptir. Bu çalışma, fıkıh ve hadis ilminde yer alan icmâin, rivâyetlerin kabul ve reddindeki işlevini konu edinmektedir. Rivâyetlerin icmâa uygun olması gerektiği tartışmaları, hicrî ikinci asırdan itibaren itikâdî ve fikhî ekollerin gündeminde olan bir husustur. Fakîhler, haber-i vâhidlerin sübutu ve delaletini zannî gördükleri için haber teorilerinde icmâin kat’îliğinden faydanmışlardır. Muhaddisler ise klasik hadis usûlündeki isnad ve rical tenkid kriterlerine göre hüküm verdikleri hadisleri tenkid, te’vîl ve izahlarında icmâa rol vermişlerdir. Bu araştırmayla icmâin hicrî ikinci asırdan itibaren rivayetlerin değerlendirilmesinde nasıl bir metoda konu olduğu ve kullanılan icmâin mahiyetinin anlaşılmasına katkı sunmak amaçlanmaktadır. Böylece icmâin iddia edildiği gibi muhaddislerin metin tenkidi yöntemlerinden biri olmadığı sonucuna ulaşılabacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Hadis tenkidi, Haber-i vâhid, İcmâa muhalefet, Muhaddis.*

The Role of the Ijmâ’ in Acceptance and Rejection of Hadīths

Abstract

Ijmâ’, which is based on the principle that “the ummah will not unite on a mistake” in the theoretical sense; also forms the basis of issues such as the transmitting Qur’an to the later generations and determination of what is in the sunnah and what is not. Therefore, it has an epistemic value in almost all Islamic sciences. This study deals with the function of ijmâ’ in the science of fiqh and hadīth in the acceptance and rejection of narrations. Discussions that narrations should be compatible with ijmâ’ have been on the agenda of schools of theology and jurisprudence since the second century of the hijra. Since the jurists (fuqaha) thought that the proof and signification of the al-khabar al-wâhids were speculative, they benefited from the certainty of ijmâ’ in their theory of khabar. Muhaddith, on the other hand, gave a role to ijmâ’ in the criticism, interpretation, and explanation of the hadīths that they judged according to the criteria of isnad and rical criticism in the classical hadith method. With this research, it is aimed to contribute to the understanding of the method used in the evaluation of the narrations since the second hijrī century and the nature of the consensus used. Thus, it will be concluded that ijmâ’ is not one of the methods of textual criticism of the hadīths as claimed.

Keywords: *Hadīth, Criticism of hadīth, al-Khabar al-wâhid, Contradiction with ijmâ’, Muhaddith.*

* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde devam etmekte olan “İcmâa Aykırı Hadislerin Değerlendirilmesi” isimli doktora tezinden üretilmiştir. Makalenin son şeklini almasında önemli katkıları bulunan dergi hakemlerine teşekkür ederim.

Giriş

Deliller sıralamasında Kur'ân ve sünnetten sonra yer alan icmâ, fıkıh ilmine ait bir terim olmakla birlikte İslâmî ilimlerin birçoğunda epistemik bir değer olarak kullanılmaktadır. Fıkıh ilmindeki ıstılâhî tanımı “Ümmet-i Muhammed’den olan müctehidlerin Hz. Peygamber’in vefatından sonra herhangi bir zaman dilimi içinde şer’î bir hüküm üzerinde ittifak etmele-ridir”¹ şeklindedir. Fıkıh ilminde icmân konusu şer’î amelî hükümler ile sınırlandırılırken diğer ilimlerde icmâ kavramının daha geniş alanda kullanıldığı görülmektedir. Mesela nahiv ilminde icmâ, “Belli bir zamandaki Arap toplumunun ya da nahiv/sarf âlimlerinin dille ilgili belli bir kullanım, mesele ya da hüküm hakkındaki ittifakı”² nı ifade etmektedir. Tefsir ilminde, Kur'ân lafızlarının anlaşılmasında, sebab-i nüzul, Mekkî-Medenî âyetlerin tespiti ve nesih gibi pek çok konuda icmâ yer almaktadır.³ Kelâm ilminde, usûlî ve fer’î meselelerde gerçekleşen icmâ kimi zaman sahâbe icmânını kimi zaman da mütekellimlerin ictihâdî icmânını ifade etmektedir. Ayrıca icmâ, kelâm ilminde müstakil bir delil olmaktan ziyade destekleyici bir delil olarak işlev görmektedir.⁴

Hadis ilmi içerisinde de icmâa çeşitli konularda başvurulduğu görülmektedir. Zayıf hadisi takviye unsuru olarak; mevzû hadisin, neshin tespitinde ve umumun tahsîsinde destekleyici bir karine olarak icmâ referans alınmaktadır. İcmâ, ayrıca hadislerin te’vîlinde ve müteâriz iki hadisin tercihinde rol oynamaktadır. Bu makalede bir hadisin icmâa muhalif olmasının fıkıh usûlcüleri ve muhaddisler nazarında ne ifade ettiğinin çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır. Hadis ilmi içerisinde kullanılan icmân, ıstılâhî anlamından ziyade sözlük anlamıyla kullanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Hadis ilminde, özellikle fikhî hüküm bildiren hadislerle ilgili meselelerde ıstılâhî anlam kastedilmiş olsa da genel olarak çoğunluğun hüküm, yorum ve uygulamadaki ittifaklarını ifade etmektedir.

1 Zerkeşî, *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, 6/379; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakmin ilmi'l-usûl*, 1/193; Dönmez, “İcmâ”, (Erişim 28 Şubat 2022). İcmân yaygın ve sonraki dönemlerde kabul gören tanımı bu şekilde olsa da icmâa katılım şekli, isnadı, katılacakların durumu, meşruiyeti ile ilgili deliller gibi pek çok husus tartışmalıdır. İcmâ ile ilgili detaylı çalışmalar için bk. Keleş, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*.

2 Yurttaş, “Bir Nahiv Usûlü Delili Olarak İcmâ Olgusu ve Hüccet Değeri”, 305.

3 Maden, *Tefsir İlminde İcmâ Anlayışı ve Kur'ân Yorumuna Etkisi*, 167.

4 Bulut, *Kelâm İlminde İcmâ Delili*, 274.

Hicrî ikinci asırda, rivayetler karşısında âlimlerin farklı telakkilerinin olduğu görülür. Âlimlerin bir kısmı, hadisin sıhhatini belirleyen tek ölçüt olarak isnadı esas alır. İbn Sîrîn (ö. 110/728), Evzâ'î (ö. 157/774) ve Şu'be b. Haccâc (ö. 160/777) gibi âlimler isnadı dinin önemli kaynaklarından sayarlar.⁵ Diğer taraftan Mekkeli fakîh ve muhaddis Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) "ümmetin hakkında icmâ ettiği şey bana göre isnattan daha kuvvetlidir"⁶ ifadeleriyle farklı telakkisini ortaya koyar. Benzer uygulamayı Mâlik'in doktrininde de görürüz, O, amel-i ehl-i Medîne delilini haber-i vâhîde tekaddüm eder. Yine aynı asrın önemli fakîh ve muhaddislerinden İbn Vehb'in (ö. 197/813) ifadeleri de dönemin farklı yaklaşımlarını yansıtmaları bakımından değerlidir. İbn Vehb, çok hadis biriktirmenin onu hayrete düşürüp şaşırttığını, hadisleri Mâlik ve Leys'e arz ettiğini ve onların yönlendirmeleri doğrultusunda hadislerden hangisini alıp hangisini terk edeceğine karar verdiğini ifade eder ve onlar olmasaydı yolunu şaşırmış olacağını ekler.⁷ Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki âlimlerin bir grubu yalnızca hadis rivayeti ile meşgulken bir grubu da rivayetlerin fikhî yönüyle ilgilenmektedir. Bu tavır aynı zamanda muhaddisler ve fukahânın hadisleri değerlendirmedeki yöntem farklılığını yansıtır.

Hadislerin kabulünde, fıkıh usûlcüleri ile hadis usûlcüleri arasındaki temel fark, ilkinin hadisleri, Kur'ân, sünnet, icmâ, akıl gibi unsurlara arz etmeleridir. Cessâs'ın aktarımıyla fukahâ, haber-i vâhidin kabul şartlarından biri olarak tek başına isnadı yeterli görmez.⁸ Özellikle Hanefî ve Mâlikîler bu vasıflarıyla öne çıkmaktadır. Şâfiî ve Hanbelîler ise haber-i vâhidleri kabul yöntemlerinde muhaddislerin yöntemine daha yakındır. Zaten müteahhirûn dönemi muhaddislerinin sahih hadis kavramında Şâfiî'nin etkisi çok güçlüdür. O, sünnetin yegâne kaynağını merfû muttasıl hadislere hasretmiştir. Dolayısıyla hadis usûlü ilmi, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini en doğru şekilde tespit etme çabasının ürünüdür. Muhaddisler, isnadın âdil ve zabt sahibi râvilerce muttasıl bir biçimde Hz. Peygamber'e ulaşmasını, metnin ise şâz ve illetten sâlim olmasını

5 İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1/360-361.

6 el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 3/314. Atâ, tâbiîn arasında hadise en bağlı kişi kabul edilir dolayısıyla buradaki sözlerini icmâ edilen sünnet olarak yorumlamak daha isabetli olabilir. Şâfiî'nin Atâ hakkındaki değerlendirmesi için bk. el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/500.

7 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, 3/236.

8 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/179.

gözetmişlerdir. Ancak hadis ilminin aktüel seyri, farklı anlayış, yorum ve metodları da ilme dâhil etmiştir.⁹ Böylece senedi sahih bir hadisin icmâa muhalif olması sebebiyle te'vîl edilmesi, bir hadisin mevzu olduğunun metninden anlaşılacak buna sebebiyet veren râvinin tespit edilmesi¹⁰ gibi birtakım yöntemler geliştirilmiştir. Ancak bu yöntemler, muhaddislerin usûlünün genel karakteristiği dışında, münferit uygulamalar olarak değerlendirilmek daha uygun olacaktır.

Modern hadis ilmi çalışmalarında icmâa arz genellikle metin tenkidi yöntemlerinden biri olarak sunulmaktadır.¹¹ Bu çalışmayla fukahânın ve muhaddislerin hadisleri değerlendirmede icmâi hangi ölçüde kriter aldıkları tespit edilecektir. Bu yapılırken hadis ve fıkıh ilimlerinin kendilerine ait terminolojileri kullanılmaya çalışılmış, fukahânın yöntemi için haber-i vâhid, muhaddislerin yöntemi için ise hadis/rivayet ifadeleri kullanılmıştır.

Fıkıh usûlcülerinin ve muhaddislerin hadisleri değerlendirmede icmâi kullanma yöntemlerine geçmeden önce icmâin tarihsel sürecine değinmek önem arz etmektedir. Çünkü icmâin ıstılâhî anlam kazanana kadar geçirdiği süreç ve bu süreçte hadislerle ilişkisi, sonraki dönemlerde hadis ilmindeki kullanımı konusuna da zemin oluşturacaktır. Bu konunun ardından hadislerin kabulünde icmâin rolü, fukahâ ve muhaddisler nazarında ele alınacaktır.

1. İcmâ Olgusuna Giriş

Resûlullah (s.a.), yaşadığı dönemde istişareye önem vermiş, birta-

9 Hadis ilminin geçirdiği değişimle ilgili makaleler için bk. Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", 105-120; Kahraman, "Kelâmındaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", 89-110.

10 Kuzudışli, "İsnâdın Yapısını Kavramak: Mustafa el-Azamî'nin Menhecü'n-Nakd Örneği", 231 vd.

11 Modern dönem hadis çalışmalarında icmâa arzı konu edinen metin tenkidine yönelik eserler için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*; Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*; Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki*, 67, 283; Polat, *Metin Tenkidi*, 312; Köktaş, *Fıkıh ve Hadis ya da Doktor ve Eczacı*, 261-281; Dümeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, 312 vd.; el-Hatîb, *Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metni: dirâse fî menâhici'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn*, 325 vd., 435 vd.; İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*; Durays, "Metin Tenkidi ve Cerh-Ta'dil Âlimlerine Göre Hadis Râvileri Hakkında Verilen Hükümlerle İlişkisi", 1186-1223; Mazharî, "Cerh ve Ta'dil Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri"; Çoban, "Hadiste Metin Tenkidi ve Cerh-Ta'dil Âlimlerinin Râvi Değerlendirmelerine Etkisi", 567-571 .

kım meseleleri ashabına sormuş¹² ve ümmetine cemaatten ayrılmamalarını tavsiye etmiştir. Kendisinden sonra ashâb ve özellikle Hulefâ-yi Râşidîn, onun istişareye dayalı hüküm verme hususundaki tavsiyelerine riayet ederek meseleleri birlikte karara bağlamışlardır. Sünnetten ayrı kalmamak, sünneti muhafaza etmek ve doğru şekilde gelecek nesillere aktarmak; ortaya çıkan yeni problemleri de sünnet merkezli çözmek gayesiyle istişare ve şura kurumunu işletmişlerdir. İcmâ, sahâbenin, Kur'ân ve sünnetin hüccetliği ve ikisinin de muktezasıyla amel etmenin vacip olduğu hususunda ittifak etmeleri ve kendilerine muhalefeti yine ittifakla reddetmelerinin neticesinde meydana gelmiştir.¹³ Sahâbenin bu ittifakları doğal olarak Kur'ân ve sünnet müktesebatına dayanmaktadır. Sahâbe icmâının tartışılmaz bir otoritesi vardır ve bu otorite Kitap ve mütevâtir haberle eşdeğerdir.¹⁴ Hatta kimilerine göre teşrî yetkisine sahip tek icmâ türü, sahâbe icmâıdır. Daha çok Zâhirîlerin temsil ettiği bu görüş sahipleri, sonraki dönemlerde meydana gelecek bir icmâ mümkün görmezler. Çünkü icmâ, tevkîfe dayalıdır; tevkîfe şahit olanlar ise yalnızca sahâbedir.¹⁵ Kat'î bilgi konumundaki bu ittifaklar Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halife seçilmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in mushaf haline getirilmesi gibi meselelerde hilafa yer bırakmayan bir bilgi kaynağını oluşturmaktadır.

Âyet ve hadislerde yer alan “müminlerin yolundan gidilmesi¹⁶, ümmetin âdil ve en hayırlı ümmet olduğu¹⁷, ülû'l-emre itaatın emredilmesi¹⁸, ümmet-i Muhammed'in dalalet üzerine birleşmeyeceği¹⁹, cemaate sarılmanın tavsiye edilmesi”²⁰ gibi meseleler, ümmetin tamamının ve çoğunluğunun ittifaklarının epistemik bir değeri olduğuna delâlet etmektedir. Âyet ve hadislerdeki bu ilkeyi ashâbın tavsiyelerinde de görmek mümkündür. Meselâ Hz. Ömer (ö. 23/644), Kûfe'ye atadığı Kâdî Şüreyh'e (ö. 80/699 [?]) yazdığı mektupta, Kur'ân'da ve sünnette bulamadığı bir me-

12 Buhârî, “Mesâcid”, 54; Müslim, “Mesâcid ve mevâdiu's-salât”, 97.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 814.

14 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/271.

15 İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 1/76, 12/280; a.mlf., *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/120.

16 en-Nisâ 4/115

17 el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110

18 en-Nisâ 4/59.

19 Tirmizî, “Fiten”, 7; İbn Mâce, “Fiten” 8; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1.

20 Tirmizî, “Fiten”, 7.

sele için sâlih kimselerin ve âdil imamların verdikleri hükümlere göre hareket etmesi yönünde bir tavsiyede bulunmaktadır.²¹

İlk dönemlerde kullanılan icmâ ve icmâa delâlet eden tabirlere baktığında ümmetin tamamının ittifaklarından çok bölgesel/mezhepsel ittifakları ifade ettikleri görülür. Bu tabirler genellikle bir beldede yaygın olan tatbika ya da bir mezhep içinde kabul görmüş görüşlere delâlet eder. Fakat ümmetin tamamının ittifaklarının yanında bu tarz ittifakların da kullanılması pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Çünkü âlimler, bölgesel/mezhepsel icmâları, bazı durumlarda Kitap ve sünnet delilinin önüne geçirmişler ve kendisine muhalif bir haber-i vâhid olması durumunda, haber-i vâhidi delil olmaktan çıkarabilmişlerdir.²²

Bölgesel ittifaklarla ilgili tartışmaların odağında özellikle Mâlik (ö. 179/795) ve onun doktrini bulunmaktadır. Mâlik ve talebeleri, vahyin indiği, Hz. Peygamber'in her haline vakıf olan sahâbenin bulunduğu ve sünnetin nesilden nesile tevarüs ettiği merkez olması bakımından Medine şehrine özel bir önem atfederler. "Amel-i ehl-i Medîne" deliliyle Medinelilerin ittifak ettikleri tatbikleri, ürettikleri ittifakları bütün beldeler için bağlayıcı kılmakla birlikte bunları haber-i vâhidin de önüne geçirirler.²³

Diğer yandan Şam bölgesinin ikinci asırdaki önemli fakîh ve hadis otoritelerinden olan Evzâî'nin (ö. 157/774) usûlünde icmâa delâlet eden tabirler; "Müslüman cemaatin görüşü, Müslüman âlimlerin icmâi, Müslüman imamların icmâi, eskiden beri Müslümanların uyguladığı, sünnet-i mâziye" şeklinde yer almaktadır. Ancak kullandığı bu tabirlerin çoğunlukla bölgesel icmâlara, kimi zaman da ümmetin icmâna delâlet ettiği görülmektedir.²⁴ Fakat genel olarak bulunduğu bölgenin tatbîkîni, âlimlerinin görüşlerini kastetmektedir.

Hicri ikinci asır dolaylarında ekoller, icmâ-tatbîk-sünnet delille-

21 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkiîn an rabbi'l-âlemîn*, 2/157; İbn Abdülber'in eserinde geçen rivâyete göre "salih kimseler ve adil imamlar" yerine "ümmetin icmâ ettikleri" lafzı geçmektedir. Bk. İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, 2/846.

22 Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 308.

23 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-tarih*, 1/695-697; Muhammed Yusuf Musa, "İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma", 131-154.

24 Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 245.

rine ortak bir değer atfetmekle birlikte bu delilleri kullanma noktasında yorum farklılıklarına sahiptir. Mesela, Evzâî, Resûlullah'ın Hayber'de öldürülen Müslümanlar için ganimetten pay ayırdığını ve bu uygulama üzerinde ümmetin imamlarının icmâi olduğunu iddia eder. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ise, Evzâî'ye itiraz eder; ona göre Evzâî'nin delil aldığı hadis sazdır, aynı zamanda bilinen sünnet ve uygulamanın hilafıdır.²⁵

Mâlik ve talebeleri tarafından kullanılan ittifak tabirleri, gerçek bir icmâa delâlet etmekten uzaktır. Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Ebû Yûsuf, Şeybânî (ö. 189/805) ve Şâfiî gibi âlimler başta amel-i ehl-i Medine olmak üzere bu tür delillere itiraz ederler. Özetle itiraz ettikleri husus şudur: Bu ittifakların, kaynakları muğlaktır hatta çoğu zaman otorite sahiplerinin kendi re'yelerine dayanmaktadır. Kullanılan bu tabirler ancak ümmetin gerçek icmâi olduğunda ve kadîmi temsil ettiğinde, yani kaynağı sünnet olduğunda bağlayıcı olabilirler.²⁶

Hicri ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başlarında icmân mahiyeti ile ilgili tartışmalar başlamış, üçüncü asrın sonlarında da teorisi şekillenmiştir. İcmân teorisinin oluşma sürecini Şâfiî'nin, *Cimâu'l-ilm* adlı eserindeki Iraklı muarızıyla uzun tartışmalarında görmek mümkündür. İkisinin de bölgesel ittifakları geçersiz sayarak icmâa katılacakların ümmetin tamamını mı yoksa sadece müctehidleri mi kapsayacağı yönündeki tartışmalarının icmâ teorisinin zeminini oluşturduğu söylenebilir.

İcmân teorisinin hicri üçüncü asr sonlarında oluşmasına ve hem teoride hem pratikte hakkında pek çok ihtilaf ve tartışmanın bulunmasına rağmen dinin kaynakları arasında zikredilmesi ikinci asrın başlarına rastlamaktadır. Şer'î delillerin teessüsünün henüz tamamlanmadığı dönemlerde, fıkıhın kaynakları ya da hakikatin bilinme yolları şeklinde sunulan deliller arasında icmân da yer alması önemlidir. Câhiz'in (ö. 255/869) aktarımına göre ilk olarak Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) bu şekilde bir formülden bahsetmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 395/1005) *el-Evâ'il*'inde yer alan bu bilgiye göre hakikatin bilinme yolları; Kitâb, üzerinde icmâ edilen haber, aklın hücceti ve ümmetin icmâi şeklinde sıralanmaktadır.²⁷ Vâsıl b. Atâ'nın vefatından sonra dünyaya gelen Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

25 Ebû Yûsuf, *er-Red 'ale's-Siyeri'l-Evzâ'i*, 23-24.

26 Ebû Yûsuf, *er-Red 'ale's-Siyeri'l-Evzâ'i*, 11, 21, 22; eş-Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, 2/556-557, 620; el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkiîn an rabbi'l-âlemîn*, 4/477.

27 el-Askerî, *el-Evâ'il*, 374.

(ö. 189/805) de fıkhnın kaynaklarının tertibinde icmâa yer verir. Cessâs'ın aktarımına göre Şeybânî, "Kitâb, Resûlullah'ın sünneti ve ona benzeyenler, sahâbenin icmâi, ihtilaf ettikleri ve ona benzeyenler, Müslümanların güzel gördükleri şeyler ve benzerleri şeklinde" bir sıralamayı benimsemektedir.²⁸

Hicri dördüncü asırdan itibaren icmâın fıkhn usûlü eserlerinde temellendirilmesi, bağlayıcılığı, katılım şartları, senedi ve türleri müstakil bir başlık altında tartışmaya açılmıştır. Aynı zamanda fikhî ve itikâdî konularla ilgili icmâların da müstakil eserlerde derlendiğini görmekteyiz. İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 318/930 [?]) *el-İcmâ*, İbn Hazm'ın ((ö. 456/1064), *Merâtibü'l-icmâ*, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Nakdü Merâtibi'l-icmâ* adlı eserleri bu derlemelerin örneklerindedir.

2. Fıkhn Usûlcülerinin Haber-i Vâhidi Kabul Şartlarından Biri: İcmâa Uygunluk

Fikhî mezheplerin haberleri kabul yönteminde icmâın rolüne geçmeden önce Hanefilik üzerinde etkileri bulunan Mu'tezile mezhebinin bir haberin icmâa muhalif olmaması gerektiğine dair görüşlerine yer vermek isabetli olacaktır. Mu'tezile'nin kurucu imamı vasfıyla tanınan Vâsıl b. Atâ'nın, hakikatin bilinme yollarında icmâa yer verdiğine değinmiştik. Bu görüşünün mezhebi tarafından da kabul gördüğünü, özellikle mezhebin mümeyyiz bir vasfı olarak hadislerin belli tenkid kriterlerine arz edilmesi uygulamasına dâhil olarak icmâa sıkça başvurulduğunu söylemek mümkündür. Rasyonalist Müslümanlar şeklinde de vasedilen Mu'tezile nezdinde mütevâtir ve üzerinde icmâ edilen sünnetin epistemik bir değeri bulunurken sıhhatinde icmâ bulunmayan rivayetlerin Kur'ân'a, icmâa ve akla arz edilmesi gerekmektedir.²⁹ Rivayet sistemindeki kimi hadislerdeki çelişkiler, kimilerinin de Hz. Peygamber'e aidiyetini mümkün görmemeleri onları, bu hadislerin uydurulduğu ya da râvinin sehv ve hatasından kaynaklandığı neticesine sevk etmektedir.³⁰

Hicrî üçüncü asır sonlarında Mu'tezile imamı Cübbâî (ö. 303/916) ve hadisçi Burkânî (ö. 309/921) arasında geçen meşhur münazara, mezhebin bahsedilen mümeyyiz vasfını göstermesi açısından kayda değerdir.

28 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/271.

29 Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*, 17.

30 el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 2/73.

Aynı isnada sahip iki hadisten birisini kabul edip diğerini reddeden Cübbâ'ye "Nasıl olur da aynı senetle gelmiş iki hadisten birisine sahih, diğerine bâtil dersin?" şeklinde soran Burkânî şu cevabı almıştır: "Ben bunları isnadlarından dolayı sahih veya bâtil saymadım. Birinin üzerine icmâ vaki olduğu için sahih saydım. (Hadisin râvisi) Ebû Hüreyre de Müslümanlardan bir adamdır (hata yapabilir). Diğerini de Kur'an, Müslümanların icmâ ve akıl delili butlanına delâlet ettiği için bâtil saydım."³¹ Mu'tezile'nin sahih hadis tanımlamasına bakıldığında Cübbâ'nin bu tavrını daha iyi anlamak mümkündür. Onlara göre sahih hadis, güvenilir bir isnada sahip olmakla birlikte, içinde tezatlar ve çelişkiler barındırmamalı ve zayıf bir asla da dayanmamalıdır.³² Dolayısıyla teorik olsun pratik olsun pek çok yerde hadislerin kabul edilebilmesi için Kur'an, sünnet, icmâ ve akla uygun olma şartını ileri sürdükleri görülmektedir.³³

2.1. Hanefî Usûlünde Haber-i Vâhidi Kabul Kriterlerinden Biri: İcmâa Uygunluk

Hiz. Peygamber'den isnad vasıtasıyla aktarılan hadis sisteminde birbirleriyle ve Kur'an, sünnet gibi asıllarla çelişkili rivâyetlerin bulunduğu düşünün bir diğer ekol ise Hanefîlerdir. Rivayetleri değerlendirirken izledikleri metotlar itibariyle ehl-i re'y grubundan sayılan Hanefîlerin hadisin kabul şartları arasında Kur'an, sünnet, icmâ gibi prensiplere uygun kriterleri ön plana çıkmaktadır. Cessâs, üç çeşit râvinin haberiyle ilgili tasnifinde âdil, zâbit ve itkân sahibi bir râvinin getirdiği haberin asıllara (Kitâb-sabit sünnet-ittifak) muâriz olmaması gerektiğini ileri sürer.³⁴

Hanefî usûlünde isnadın tek başına yeterli bir kriter olarak görülmemesi isnadla ilgili farklı koşulları da gündeme getirmiştir. Bu bağlamda rivâyet sistemlerinde ictihad ve re'y ehli, fakîh bir zümreyi usûllerine dâhil etmişler böylece hadislerin yanlış anlaşılması, yorumlanması, biçim açısından hatalara maruz kalmasının önüne geçmeyi amaçlamışlardır.³⁵ Ne tür rivâyetlerin delil olduğu, rivâyetlerden istidlâl etme metodları gibi

31 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 279 vd. Cübbâ'nin reddettiği hadisle ilgili yorumlar için bk. Ünal, "Geleneksel Hadis Yorumunda Şarih'in Hadisin Anlaşılmasına Katkısı Hz. Âdem-Hz. Musa Tartışması Örneği", 89-112.

32 Câhiz, *el-'Usmâniyye*, 143.

33 Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*, 122, 127, 128 vd.

34 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/135-136.

35 Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet -Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 95.

pek çok usûl kaidesi İbn Mes'ûd, Alkame, İbrâhim en-Nehaî ve Hammâd b. Ebî Süleymân'dan tevârüs eden ilmî mirasla birlikte Ebû Hanîfe'ye aktarılmış onun tarafından da uygulamalı bir şekilde öğrencilerine nakledilmiş,³⁶ öğrencilerinden İsâ b. Ebân (ö. 221/836) tarafından ise formüle edilerek³⁷ doktrinin temelleri oluşturulmuştur.

Günümüze usûle dair bir eseri ulaşmadığı halde görüşlerinden Cessâs'ın aktarımıyla haberdar olduğumuz İsâ, haberlerin reddedildiği durumları sıralarken; insanların bilmediği, şâz olan ve amelin hilafına hüküm bildiren haberin reddedileceğini savunmaktadır.³⁸ İsâ b. Ebân özellikle muâriz hadislerde ihtilafı giderme yöntemi olarak icmâa etkin bir rol vermektedir. İki çelişkili hadisten birisinin üzerinde icmâ oluşması hüküm için yeterli bir neden sunmaktadır ve icmâa muhatap olmayan diğer hadisin neshini gündeme getirmektedir.³⁹

Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencisi Ebû Yûsuf da şu ifadeleriyle arz yöntemlerini ortaya koymaktadır: "*Rivâyet gittikçe artmakta ve onlar içinde ma'ruf olmayan, ehl-i fikhın tanımadığı, Kitab'a ve sünnete muvafık olmayanlar da ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde hadisin şâz olanından kaçın. Sana lazım olan cemaatin üzerinde olduğu, fukahanın bilip tanıdığı, Kur'ân'a ve sünnete muvafık olan hadistir.*"⁴⁰

Mezhebin devam eden sürecinde icmâa aykırı hadislerin reddedilmesine yönelik tavrın korunduğu görülür. Hadisçi kimliğiyle ön plana çıkan Tahâvî (ö. 321/933) dahi kimi rivayetleri icmâa aykırı olduğu gerekçesiyle reddeder.⁴¹ Özellikle Cessâs usûlünde icmâa büyük bir yer ayırır ve her fırsatta icmâın haber-i vâhide tekaddüm ettiğini ifade eder.⁴² De-

36 Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 19-20.

37 Bedir, haberlerin kabulünde isnad dışı kriterleri ilk formüle eden kişinin İsâ b. Ebân olduğu tespitinde bulunmaktadır. Bk. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet -Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, 94.

38 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/113.

39 Turhan, "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi", 1835 vd.

40 Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâî*, 31.

41 Cessâs, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulema*, 3/294. Mesela Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamber'i sandaletlerin üzerine mesh alırken gördüğü rivayetteki hükme, mestin üstünün yırtılması durumunda meshin sahih olmayacağı icmâından dolayı itiraz etmektedir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1/268.

42 Bu görüş ve Cessâs'ın icmâdan dolayı terkedildiği iddiasındaki bazı rivayetler için bk.

bûsî gibi mezhebin önde gelen ismi de aynı metodu devam ettiren Hanefî âlimlerdendir.⁴³

2.2. Mâlikî Usûlünde Haber-i Vâhidi Kabul Kriterlerinden Biri: İcmâa Uygunluk

Mâlik'in sisteminde de hadislerin kabulünde icmâın, yaygın amelî -daha önce de geçtiği üzere- önemli bir yeri bulunmaktadır. Hadisleri amel-i ehl-i Medîne'ye arz eden Mâlikîler yaygın amel ve icmâ karşısında isnada ihtimam göstermezler ve bu durum mezhebin en mümeyyiz özelliğidir. Mâlik, Medine amelî karşısında haber-i vâhide ihtimam göstermez. Ezanın okunuşu ve sâ' ve müd ölçüleri hakkındaki ihtilaf bunun en belirgin örneklerindedir. Rivâyet edildiğine göre Ebû Yûsuf, ezanın terci' şeklinde okunması konusunda, Mâlik'e, herhangi bir hadis dayanağının olmaması sebebiyle itiraz etmektedir. Ancak Mâlik bu itirazı şaşırı bulur. Çünkü Hz. Peygamber'den bu yana günde beş defa okunan ezan, nesilden nesile Medine'de uygulanan şekliyle süregelmiştir. Mâlik'e göre bu durum hadisten daha sahihtir. Aynı şekilde sâ' ve müd ölçüleri de Medine'de kullanıldığı şekliyle Hz. Peygamber'in uygulamasını devam ettirmektedir ve bu durum da hadisten daha güvenilirdir. Bu delillendirme karşısında Ebû Yûsuf'un da bahsedilen iki konuda Medine amelini benimsediği iddia edilmektedir.⁴⁴

Bu minvalde İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) ifadeleri konuyu yeterince açık ifade eder niteliktedir. Ona göre sebebi olmadan hiçbir âlim bir hadisi sâbit sayıp daha sonra da reddetmez. Ancak kendisine benzer bir hadis tarafından ya icmâ ile ya da aslına göre boyun eğmenin gerekli olduğu amel sebebiyle neshedildiyse yahut isnadı ta'n edilmişse bir hadis reddedilebilir.⁴⁵ Mesela İbn Abdülber, Hz. Âdem ile Hz. Musa'nın ruhlarının semada tartışmasıyla ilgili hadisi icmâa muhalif olduğu gerekçesiyle te'vîl eder.⁴⁶

Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1994, 1/175 vd.; 3/117.

43 Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, 197.

44 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, 2/124.

45 İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, 2/1080.

46 İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 8/259-260.

2.3. Şâfiî Usûlünde Haber-i Vâhidi Kabul Kriterlerinden Biri: İcmâa Uygunluk

Şâfiî'nin bölgesel amel ve icmâ iddialarına sert tenkidleri, merfû ve isnadı sahih hadisleri tek başına güvenilir görmesi, nihâyetinde onun hadislerin icmâdan dolayı terkedilmesine karşı olduğuna delâlet etmektedir. *er-Risâle*'de müteaddid yerlerde ümmetin sünnete zıt bir icmâda birleşmelerinin mümkün olmadığını, böyle bir sünnete kesinlikle rastlamadığını, bir sünnetin bütün ümmet tarafından bilinmemesinin mümkün olmadığını belirtir.⁴⁷

Şâfiî, teorik olarak icmâi hadislerin kabulü için bir kriter saymasa da neshedilen hadisler konusunda icmâa müracaat etmiştir.⁴⁸ Şâfiî'nin icmâi kullandığı bir diğer konu da iki muâriz hadisin tercihidir. Sabah namazının vaktiyle ilgili farklı hüküm bildiren iki hadisin tercihinde kullandığı yöntem icmâi da devreye sokmaktadır. İlim ehlinin nazarında meşhur olan ve sahâbenin büyük çoğunluğunun ameli doğrultusunda bulunan rivayeti tercih ederek bu usûlünü ortaya koymuştur.⁴⁹

Şâfiî'nin hadislerin kabulünde ortaya koyduğu bu şartların mezhebin sonraki mensupları tarafından kabul görüp uygulandığı söylenemez. Mesela erken dönem Şâfiî âlimlerinden, aynı zamanda *er-Risâle* şârihi Ebû Bekir es-Sayrafî (ö. 330/932) icmâın bir haberin hatalı olduğuna ya da hükmünün kaldırıldığına delâlet edebileceğini ifade etmektedir.⁵⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) sikanın haberinin beş yerde reddedileceğini maddelendirmekte ve bunların arasında icmâa muhalefeti de zikretmektedir.⁵¹

Çok yönlü ilme sahip Gazzâlî (ö. 505/1111), bir müctehidin ilk olarak icmâa başvurması gerektiğini, bir konuda icmâ varsa nasslara bakmaya gerek olmadığını düşünür. Ona göre nasslarda nesh ihtimalinin bulunması icmâ ile nassların teâruzu halinde icmâın tercihinin gerektirir.⁵²

47 Şâfiî, *er-Risâle*, 1/471.

48 Şâfiî, *er-Risâle*, 1/137; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadîs*, 8/642-643.

49 Şâfiî, *er-Risâle*, 1/282-283.

50 Zerkeşî, *Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, 5/287.

51 Şîrâzî, *el-Lümâ' fi usûli'l-fikh*, 82.

52 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 139.

2.4. Hanbelî Usûlünde Haber-i Vâhidi Kabul Kriterlerinden Biri: İcmâa Uygunluk

İcmâa muhalif rivayetlerin reddedilmesi hususu Ahmed b. Hanbel'in prensiplerine de aykırıdır. Çünkü Şâfiî gibi Ahmed b. Hanbel'e göre de muhalifi bilinmiyor diye sahâbe kavillerine icmâ diyerek hadisleri reddetmek doğru değildir. İkisi de icmâ iddiasını ihtiyat gerektiren bir mesele olarak görür çünkü icmâ iddiasında bulunan kişiye muhalif görüşün ulaşmamış olması her zaman ihtimal dâhilindedir.⁵³ Ahmed b. Hanbel'in, hadisleri diğer bütün tatbîkât, re'y, sahâbe kavli ve icmâ gibi delillerin üzerinde görmesi, onun sahih bir hadis konusunda Şâfiî ile aynı çizgide olduğuna delâlet eder. Esasında Ahmed b. Hanbel icmâi mümkün görmekte birlikte icmâ iddiaları ve hadislerin kabulü hususunda âlimleri temkinli olmaya davet eder. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), her ne kadar icmâ iddialarına ihtiyatla yaklaşılması gerektiği görüşünde olsa da icmâi isnad merkezli değerlendirmelerinde destekleyici bir karîne olarak kullanmaktadır.⁵⁴

Hanbelî mezhebinin usûl eserlerinde de icmâa muhalif olan bir haberin ya senedinin batıl olduğu ya da neshedildiği yönünde yer alan malumatlar mezhebin genel olarak bu görüşte olduğunu teyit eder niteliktedir.⁵⁵

3. Muhaddislerin Hadisleri Kabul Yönteminde İcmâ

Muhaddislerin bilgi kaynakları arasında hadisler, merkezî bir yerde bulunmaktadır. Hadislerin sahihini zayıfından ayırma konusunda meleke

53 el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkiîn an rabbi'l-âlemîn*, 2/53-54.

54 Ebu Bekir b. Tayyib el-Kâfi, Ahmed b. Hanbel'in cerh ve ta'dîl yöntemini ele aldığı eserinde "Kat'î icmâa muhalefet" başlığı altında üç örnek zikreder. Bu üç örnekten birisi bizim de zikredeceğimiz cennet serçelerinden bir serçe hadisi olurken; diğer iki örneğin icmâa muhalefetten dolayı tenkit edildiği tespitinde bulunmak için daha fazla delile ihtiyacı bulunduğu kanısındayız. Örnekler için bk. *Kâfi, Menhecü'l-İmam Ahmed fi't-ta'lîl ve eserühü fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, 516-519."publisher": "Dârü İbn Hazm", "publisher-place": "Beyrut", "title": "Menhecü'l-İmam Ahmed fi't-ta'lîl ve eserühü fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl", "author": [{"family": "Kâfi", "given": "Ebu Bekir b. Tayyib", "dropping-particle": "el-"}], "collection-editor": [{"family": "Muhammed Abdünnebi", "given": ""}], "issued": {"date-parts": [{"2005"}]}, "locator": "516-519", "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

55 el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 3/150.

sahibi olan muhaddisler,⁵⁶ râvi ve isnadı esas alarak tetkik süzgecinden geçirdikleri sahih hadislerle ameli vacip görürler. Hadisin metniyle ancak ihtilâf, tahrîf, tashîf, idrâc, kalb, şâz ve illet gibi kusurları tespit için ilgilenirlerken hadisleri ayrıca Kur'ân'a, sünnete, icmâa ve akla arz etmeyi gerekli görmezler.⁵⁷ Hadislerin muhtevasıyla ancak isnad tenkidinin ardından ilgilenirler. İsnadına göre hüküm verdikleri hadisleri ihtilâfî'l-hadis, müşkilü'l-hadis ve nâsîh ve'l-mensûh ilimleri bağlamında değerlendirmeye alırlar. Bu değerlendirmelerinde kimi zaman icmâa muhalefeti de zikrettikleri görülür.

Mesela, Ahmed b. Hanbel, râvileri tenkit ettiği ilel türü eserinde, Talha b. Yahyâ et-Teymî'nin münker hadisler nakleden Büreyd b. Ebî Bürde'den daha sevimli bulduğunu ifade eder ve Talha'nın "cennet serçelerinden bir serçedir" hadisini rivâyette teferrüd ettiğini ekler.⁵⁸ Ahmed b. Hanbel'in hadisin içeriğine dair yorumu, ilmî mirasını derleyen Hallâl'in (ö. 311/923) alıntısında bulmaktayız. Bahsi geçen Talha rivâyeti Hz. Âişe'den şu şekilde nakledilmiştir:

"Resûlullah ensardan bir çocuğun cenazesine çağırıldı. Ben: 'Ey Allah'ın Resûlü! Ne mutlu ona, cennet serçelerinden bir serçedir. Hiçbir kötülük işlemedi ve kötülük ona erişmedi' dedim. Resûlullah (s.a.s.) da: 'Ey Âişe ya böyle değilse! Şüphesiz Allah bazı kimseleri daha babalarının sulblerinde iken cennet için yaratmış, bazılarını da daha babalarının sulblerinde iken cehennem için yaratmıştır' dedi."⁵⁹

Hallâl'in aktarımına göre Ahmed b. Hanbel bu rivayet karşısında, "Bu hadis mi?" diye sormuş ve "Mümin çocukların öldüklerinde cennette olmalarından şüphe eden mi var? O çocukların babaları için cennet umulurken, çocukları için nasıl umulmasın? İhtilaf konusu olan sadece müşriklerin çocuklarıdır" diyerek itirazını dile getirmiştir.⁶⁰ Bu ifadeleri, Ahmed b. Hanbel'in, rivayeti icmâa muhalif gördüğü konusunda kanaat oluşturmaktadır. Çünkü ona göre mümin çocuklarının öldüklerinde cennete gideceklerinde ihtilaf yoktur.

56 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 431.

57 Türcan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", 302-303.

58 Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, 2/11.

59 Müslim, "Kader", 3; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

60 İbn Kudâme, *el-Müntehab min İleli'l-Hallâl*, 53-54.

Sonraki dönemlerde “cennet serçelerinden bir serçe” hadisini icmâa muhalif görenlerden birisi de İbn Abdülber’dir (ö. 463/1071). O, hadisi icmâ ve diğer hadislerden dolayı reddeder; hadisin râvisi Talha b. Yahyâ’nın da kendisiyle ihticâc edilemeyecek zayıf bir râvi olduğunu ve bu hadisinde teferrüd ettiğini de ekler.⁶¹ Fakat âlimler, Talha b. Yahyâ’nın tercemesinde ihtilafa düşmüştür.⁶² Onu sika kabul edenler dolayısıyla da hadisin isnadını sahih addedenler, ölen müslüman çocuklarının cennette olacağı icmâna muhalif olmasından dolayı farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Kimileri hadis karşısında tevakkuf etmeyi seçerken kimileri de te’vîl etme yoluna gitmiştir.⁶³

Ahmed b. Hanbel ile ilgili yukarıda işaret edilen örnekte isnad tenkidıyla birlikte bir hadisin icmâa da aykırı olduğu neticesi çıkmaktadır. Aynı duruma Müslim’de de şahit olmaktayız. Üçüncü asır muhaddisi Müslim b. Haccâc’ın (ö. 261/875) günümüze yalnızca bir bölümü ulaşan *Kitâbü’t-temyîz* isimli eserindeki “Âlimlerin ittifakla muhalefet ettikleri, destekleyicisi olmayan fasit bir rivayet” başlığı oldukça dikkat çekicidir. O, Arafat’a tan yeri ağardıktan sonra güneş doğana kadar gelen kişinin haccının geçerli olacağını bildiren rivayeti, aksine pek çok rivayetin olması, sahâbe ve tâbiîn uygulamalarının aksine süregelmesi nedeniyle fâsîd sayar.⁶⁴ Burada Müslim’in Hz. Peygamber’den gelen haberler, sahâbe ve tâbiîn uygulamaları ve âlimlerin ittifakı kullanımları icmâa delalet etmektedir. İcmâ, burada üzerinde ittifak edilen sünnetten başka bir şey değildir. Müslim hadisin tenkidinde icmâı, destekleyici bir karine olarak kullanmıştır.

61 İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta mine’l-meânî ve’l-esânîd*, 6/351.

62 طلحة بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله التيمي المدني. Talha ihtilafı bir râvidir. Hakkında cerh ifadeleri de ta’dîl ifadeleri de kullanılmaktadır. Yahya b. Maîn, “sika”, Ebu Zür’a “sâlih” ifadelerini kullanmıştır. Bk. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/477. İbn Hibbân “ona itimat edilmez”, Buhârî, “münkerü’l-hadis” şeklinde değerlendirmiştir. Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/487; İbn Hacer Askalânî, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 2/28.

63 Birgivî, “Ahvâlü etfâli’l-müslimîn”, 105-106; Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* 16/207; Abdulvehhâb, *Şerhu’r-Risâle*, 1/194.

64 Müslim b. Haccâc, *Kitâbü’t-Temyîz*, 200; Müslim’in metin tenkidi yöntemleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Çalgan, “İmâm Müslim’in Kitâbü’t-Temyîz’i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi”, 4-51; Çilek, *İmâm Müslim ve Kitâbü’t-Temyîz Adlı Eseri*, 96 vd. Mehmet Çilek’in çalışmasını değerlendiren ve Çilek’in, Müslim’in icmâa arz yöntemi kullandığı iddiasına itiraz eden eleştiri metni için bk. Aslan, “Mehmet Çilek, İmâm Müslim ve *Kitâbü’t-Temyîz* Adlı Eseri, Ankara: Fecr Yayınları 2017. 164 sayfa.”, 170-176.

Müslim ile aynı asırda yaşayan Tirmizî (ö. 279/892), eseri *el-Câmi'u's-sahîh*'de rivâyetleri aktarırken usûle dair açıklamalara da yer vermesiyle özel bir öneme sahiptir. Hadislerin sıhhat derecelerini açıklarken, onlarla amel edilip edilmediğiyle ilgili de bilgilendirme yapar. Eserine dair bir yorumunda, topladığı bütün hadislerin ma'mûlün bih olduğunu, yalnızca iki hadisle âlimlerin amel etmediğini haber verir.⁶⁵ Ona göre âlimler, Resûlullah'ın korku ve yağmur olmadığı halde namazları cem' etmesiyle ilgili rivayet ve içki içenin dördüncü defa tekrar içtiğinde öldürüleceğine dair hadisle amel etmemişlerdir. Tirmizî'nin buradaki amel kullanımı icmâa delâlet etmekte ve bu iki hadis karşısındaki tavrında icmâ etkili olmaktadır.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) re'y taraftarlarına ve kelamcılara karşı hadisleri savunmak için kaleme aldığı *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* isimli eserinde muârizlarının Kur'ân'a ve icmâa aykırı gördükleri ve ta'n ettikleri hadisleri yorumlamış ve iddialara itiraz etmiştir.⁶⁶ Bununla birlikte o, senedi sağlam fakat terk edilmesi konusunda icmâ oluşmuş hadislere örnekler vermektedir. Ona göre hadisler şüphe, te'vîl ve nesih gibi durumlarla karşı karşıyadır fakat icmâ ise bütün bu ârizalardan salimdir.⁶⁷ İbn Kuteybe'nin, icmâa aykırı olarak verdiği örneklerden biri Resûlullah'ın sarığına mesh ettiğine dair rivayettir.⁶⁸ Bu rivayetle ilgili iki ihtimal sunar. Bunlardan biri, hadisin neshedilmiş olma ihtimalidir. İkincisi ise, râvinin Resûlullah'ı sarığına ve başına mesh ederken görüp kendisine ilginç gelen kısım olduğu için yalnızca sarığa mesh ettiğini nakletmiş olabileceği şeklinde bir te'vîldir.⁶⁹ İbn Kuteybe'nin, Mu'tezîle'den Câhiz'in (ö. 255/869) öğrencisi olmasına ve kelam ilmiyle ilgilenmesine rağmen senedi sahih fakat icmâa muhalif gördüğü rivayeti reddetmek yerine nesh ya da te'vîlle çözüme gitmesi önemi haizdir.

Muhaddis kimliği ile ön planda bulunan İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) da eserlerinde icmâa muhalefetten bahsettiği görülmektedir. Ancak o da diğer muhaddisler gibi icmâa, uydurma rivayetlerin tespitinde isnad tenkidine ek olarak destekleyici bir yöntem olarak başvurmuştur. Tek

65 Tirmizî, *el-İlelü's-sağîr*, 736.

66 İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 157, 295, 328.

67 İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 380.

68 Ebû Dâvûd, "Tahâre", 57; Tirmizî, "Tahâre", 75.

69 İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 381.

râvinin rivayet ettiği bir hadiste, itibar işleminin ardından mütabaat ve şâhidin bulunamaması halinde, “hadisin Kur’ân, sünnet ve icmâa muhalif olmasının, o haberin şüpheye mahal bırakmayacak derecede uydurma olduğunu” ifade eder.⁷⁰ O, eserlerinde, uydurma rivayetlerin tespitinde icmân otoritesinden faydalanmıştır. Mesela Hz. Peygamber’in nebiz ile abdest aldığına dair rivayetin Ebû Zeyd isimli râvisi için; teferrüd ettiğini ve hadisinin de Kur’an, sünnet, icmâ, kıyâs, akıl ve mantığa aykırı olduğunu belirtmektedir.⁷¹ Yine İbn Hibbân “imamın arkasında namaz kılanın Fatihâ sûresi okumasının fitrata aykırı olduğu”⁷² hadisi hakkında “Tüm Müslümanların icmâi bu rivayetin bâtil olduğuna delâlet etmektedir.” yorumunu yapmaktadır.⁷³

Hicri beşinci asra gelindiğinde Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071), haberleri üçlü bir taksimle formüle ettiği görülür. Kendisinden önce haberlerin taksimini yapan âlimler bulunmakla birlikte Hatîb el-Bağdâdî, bir muhaddis kimliğinden dolayı çokça referans gösterilmiştir.⁷⁴ Bağdâdî’nin taksimine göre haberler üç türdür: Birincisi, doğruluğu kesin olarak bilinenler -ki mütevâtir haber bu tür haberlerdendir-. İkincisi yanlışlığı kesin olarak bilinenler; akla, Kur’ân naslarına, mütevâtire ve ümmetin üzerinde icmâ ettiği sünnete muhalif olan haberlerdir. Üçüncüsü de yanlış ve doğruluğunu tespit için araştırmaya ihtiyaç duyulan rivayetlerdir.⁷⁵ Bağdâdî bir diğer eserinde, sika râvinin muttasıl bir isnadla rivayet ettiği hadisin reddedilme sebeplerini maddelendirir. Bu maddelerin ilk üç tanesi; aklın gereğine, Kur’ân nassına, mütevâtir sünnete ve icmâa muhalefeti oluşturmaktadır. Hatîb, bu türden bir muhalefete maruz kalan hadisin ya

70 İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, 1/155.

71 İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’d-du’afâ’ ve’l-metrûkîn*, 3/158.

72 San’ânî, *el-Musannef*, 2/136; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-Musannef fî’l-ehâdis ve’l-âsâr*, 1/330; Buhârî, *Cüz’ü’l-kırâati halfe’l-imâm*, 13; Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, 2/123.

73 İbn Hibbân, *Kitâbü’l-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’d-du’afâ’ ve’l-metrûkîn*, 2/5.

74 Hatîb el-Bağdâdî’nin haber taksiminin kendisinden önceki kaynakları hakkında bir takım tespitler bulunmaktadır. Eşit, Hatîb’in *el-Fakîh ve’l-mütefakkîh* isimli eserinde büyük oranda hocası Ebû İshâk eş-Şîrâzî’den (ö. 476/1083) etkilendiği, haberlerin kabulü ile ilgili kriterler için de aynı durumun söz konusu olduğu tespiti yapmaktadır. Bk. Eşit, “Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Fakîh ve’l-mütefakkîh Adlı Eserinin Özgünlüğü Üzerine Bir Değerlendirme”, 230-247. Hatîb’in hadislerin kabulünde metne dair şartlar ileri sürmesini İbn Hacer ve Süyûtî Eş’ârî kelamcısı Bakillânî’nin (ö. 403/1013) etkisine bağlamaktadırlar. Bunun için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni’s-Salâh*, 2/845; es-Süyûtî, *Tedrîbu’r-râvî*, 1/325.

75 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, 17.

aslıının olmadığı ya da mensûh olduğunu ifade eder. Sözlerinin devamında bu üç şartın İbnü't-Tabbâ'ın eserinin ilk bölümünde yer aldığını bildirir. Bahsettiği Muhammed b. İsbâ b. Necîh Et-Tabbâ' (ö. 224/839) ise erken dönemlerde yaşamış fakîh bir muhaddis olarak, icmâa muhalif, senedi sağlam bir hadisten söz etmesi bakımından kıymeti haizdir.⁷⁶

Hatîb el-Bağdâdî'nin sika ravinin hadisinin reddedilme gerekçelerinin ne kendi eserlerinde uygulandığını⁷⁷ ne de kendinden sonraki muhaddisler tarafından kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bu kaide ancak Hatîb'ten yaklaşık 4 asır sonra İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) eserinde mevzu hadisin vasıflarından biri olarak yer almaktadır. İbn Hacer'in bu kaideyi "kat'î icmâa muhalefet" şeklinde kayıtlandırmaktadır.⁷⁸ Bu kaydın, rastgele icmâ iddialarının sınırlandırılmasına yönelik bir hareket olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, Sehâvî (ö. 902/1497) ve Süyûtî (ö. 911/1505), kaideyi son şekliyle eserlerine dâhil etmişlerdir.⁷⁹

Mevzû hadis literatüründe isnad tenkidinin halihazırda yapılmış olması muhaddislere, muhtevayla ilgili "icmâa muhalefet" gibi tenkid içeren ifadeleri kullanmaları açısından daha rahat alan sağlamış olacak ki icmâa aykırı hadis nitelendirmelerinin daha sık yapıldığını görmekteyiz.⁸⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) Hızır'ın hâlâ yaşadığı ve dünyada olduğu konusunda nakledilen haberleri zikrettikten sonra bu rivayetlerin Kur'ân'a, sünnete, ulemânın icmâına ve akla aykırı olduğunu belirtmiş, her bir delilin muhalefet yönünü ayrı ayrı açıklamıştır.⁸¹ Yine aynı şekilde Hz. Ali'nin halifeliği ile ilgili rivayetlerin hepsi uydurma kabul edilmiştir çünkü ümmet Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir halife tayin etme-

76 et-Tabbâ' ve hadis ilmindeki yeriyle ilgili bir araştırma için bk. Tuzcu, "Adanalı Muhammed B. İsbâ B. Necîh Et-Tabbâ' (Ö. 224/839) ve Hadis İlmindeki Yeri".

77 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1/354; Brown'a göre Hatîb el-Bağdâdî hadislerin kabul kriterlerinin formülünü eserinde zikretmesine rağmen ne *Kifâye*'de ne de *Târîhu Bağdâd*'ta reddettiği hadislere bu kriterleri uyguladığı görülmektedir. İddia için bk. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", 276-277.

78 İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 1/90.

79 Sehâvî, *Fethu'l-muġîs*, 1/332; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 1/326.

80 Konuyla ilgili örnekler için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/82,187; Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, 2/113-114; el-Kârî, *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*, 191.

81 el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf*, 69 vd.

diğinde icmâ etmiştir.⁸² Hz. Peygamber'in kendisinden sonra ümmetine Hz. Ebû Bekir'i velî tayin etmesiyle ilgili rivayet⁸³ de bu icmâdan dolayı uydurma kabul edilmiştir.⁸⁴

Son olarak Süyûtî'nin (ö. 911/1505), muhaddislerin yöntemi- ni yansıtmaması açısından Endülüslü muhaddis İbn Dihye el-Kelbî'ye (ö. 633/1235) bir itirazı dikkate değerdir. İbn Dihye, Hz. Peygamber'in an- nesinin kabrinden diriltilerek iman ettiği ve tekrar vefat ettiği ile ilgili rivayeti⁸⁵ "Kur'ân ve icmân reddettiği mevzû bir hadis" ifadeleriyle red- detmiştir.⁸⁶ Fakat diğer yorumlara bakıldığında söz konusu rivayet, çoğu âlim tarafından "bâtıl, münker, mevzû" olarak nitelendirilmiş ve bunun müsebbibi olarak da isnaddaki râviler gösterilmiştir.⁸⁷ Bazı âlimler ise bu rivayetin mevzû değil zayıf olduğunu iddia ederek bu hâdisenin ak- len ve şer'an mümkün olabileceğini savunmaktadır.⁸⁸ Süyûtî, bu konuyu da incelediği risalesinde rivâyete mevzû ve zayıf hükmü verenleri değer- lendirmiş, kendisi tercihini zayıf hükmünden yana kullanmıştır.⁸⁹ Bura- da dikkat çeken husus, Süyûtî, İbn Dihye'yi "Kur'ân ve icmân reddettiği" yorumundan dolayı hadisçilerin metoduna uymamakla itham etmiş, de- vamında da İbn Hazm'ı hedef alarak hadisleri lafızlarına bakarak değer- lendirmesini eleştirmiştir.⁹⁰

Sonuç

İcmân prensipteki, aykırılıkları dışlayıcı, dinden olmayanı tasfiye edici, Kur'ân ve sünneti anlamada nihai merci fonksiyonu haber-i vâhidle- ri kabulde iki farklı yaklaşımla kıstas alınmıştır. Fakihlerin geneli nazarın- da haber-i vâhidler sistem araçlarından yalnızca birini oluşturmaktadır. Hükme ulaşırken diğer araçlarını da devreye sokmuşlardır. Bu sistemle-

82 Hatîb, *es-Sünnetu kable't-tedvîn*, 1/245.

83 Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 2/605, hadis no: 5738.

84 Itr, *Menhecu'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, 315.

85 Rivâyet meşhur hadis kitaplarında yer almamaktadır. Rivâyetin tahriri için bk. İbn Şâhîn, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*, 489.

86 Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*, 1/103.

87 Cûzekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, 1/380.

88 Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*, 1/245; İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a- ti'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, 1/332.

89 Süyûtî, *et-Ta'zîm ve'l-minne fi enne ebeveyi Rasûlillâh fi'l-cenne*, 17.

90 Süyûtî, *et-Ta'zîm ve'l-minne fi enne ebeveyi Rasûlillâh fi'l-cenne*, 9.

rinde icmâa güçlü bir epistemik değer atfetmişlerdir. Bundan dolayı icmâa uygun olmayan haber-i vâhidleri sistemlerinden çıkarmışlardır. Muhaddislerin sistemleri ise hadisler üzerine bina edilmiştir. Onların yegâne amacı hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit edip onları sağlam bir şekilde gelecek nesillere aktarmaktır. Bunun için hadislerin isnad ve metniyle ilgili çok teferruatlı bir sistem üretmişlerdir. Bu sistemden geçen her hadis başka bir delile ihtiyaç bırakmayacak şekilde kendileriyle amelin vacip olduğu bir otoriteyi temsil etmektedir.

Muhaddisler icmâi müstakil bir delil olarak sistemlerine dâhil etmeseler de onun epistemik gücüne kayıtsız kalmamışlardır. İsnadı sahih bir rivayetin icmâa muhalif olması durumunda hadisi te'vîl ederek bu teâruza çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bir metnin hadis olup olmadığının ve neshedilip edilmediğinin tespiti sahâbe dönemi ve tedvin dönemi sürecinin sonunda nihayete ermiştir. Sonraki asırlarda gerçekleşen icmâ, bir metnin Hz. Peygamber'e aidiyetini belirleme konusunda ancak destekleyici karinelere birini oluşturur. Örnekler üzerinde görüldüğü üzere icmâa aykırılık, isnad tenkidine ek olarak zikredilmiştir. İcmâa aykırı bir rivayetin isnadında problem olduğunu düşünenler rivayeti kolayca reddederken, isnadını sahih kabul edenler ise aynı hadisi te'vîl etmek durumunda kalmışlardır. Sonuç olarak hadis literatüründe bir rivayetin icmâa muhalefeti söz konusu olduğunda iki farklı ihtimal ortaya çıkar. Bunlardan birisi hadisin, neshe muhatap olması ya da hükmünün amelden düşürülmesidir. İkinci ihtimal, hadisin te'vîl edilmesidir.

Fıkıh ilmi ile hadis ilmini mecz etme gayesi güden beşinci asır âlimi Hatîb el-Bağdâdî, hadis usûlü eserinde isnadı sahih bir rivayetin reddedileceği durumları sıralarken icmâa muhalefete de yer vermektedir. Hadis ilmiyle meşgul kişilere, hadislerin muhtevasıyla da ilgilenmeleri gerektiği yönündeki teklifi muhaddisler tarafından itibara alınmamış olacak ki sonraki hadis usûlü eserlerinde sahih bir hadisin reddedilme nedenleri şeklinde bir tertibe rastlanmamaktadır.

Son olarak icmâ her ne kadar epistemik kuvvete sahip bir delil olsa da her ilim istifade edebileceği ölçüde bu delile başvurmuştur. Hadis ilminde yer alan icmâ, te'kid edici ve destekleyici bir delil olmaktan öteye geçememiştir. Üstelik hadis ilminde ve pratikte kullanılan icmâın teorik icmâdan farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Genellikle âlimler bir iki kişinin muhalefetini icmâa engel görmemişler, üzerinde ittifak olan uygulamaları ve sünnetleri icmâ şeklinde telakki etmişlerdir.

Kaynakça

Abdulvehhâb, el-Kādî Ebû Muhammed. *Şerhu'r-Risâle*. nşr. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâti. Dârü İbn Hazm, 2007.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Ab-bâs. Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422.

Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nûrettin 'Itr. Dımaşk: Matbaatu'l-Misbâh, 1 993.

Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. Riyad: Dârü'r-Râye, 1984.

Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdul-Bâkî vd. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Tehzîbu't-tehzîb*. Hindistan: Matbaatu'l-Dîrâtu'l-Maârifi'n-Nazzâmiye, 1326.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Evâ'il*. Tanta: Dârü'l-Beşîr, 1408.

Aslan, Muhammet İkbal. "Mehmet Çilek, İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz Adlı Eseri, Ankara: Fecr Yayınları 2017. 164 sayfa." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2018), 170-176.

Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Ebu Abdirrahman Âdil b. Yusuf el-Ğarazî. 2 Cilt. Suûdiyye: Dârü İbni'l-Cevzî, 2. Basım, 1421.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Surkî, İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet -Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.

Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ka'bî. *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Ebû Amr el-Hüseyn b. Ömer b. Abdurrahîm. Belhî: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Menâkıbü's-Şâfi'î*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1390.

Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. "Ahvâlü etfâli'l-müslimîn". *Resâilü'l-Birgivî*. ed. Ahmed Hadi el-Kassâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Brown, Jonathan A. C. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?" çev. Salih Kesgin. *Usûl-İslam Araştırmaları* 25 (2016).

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Cüz'ü'l-kırâati halfe'l-imâm*. thk. Fazlurrahman es-Sevrî. el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980.

Bulut, Erkan. *Kelâm İlminde İcmâ Delili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Usmâniyye*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Vüzâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulema*. thk. Abdullâh Nezir Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1417.

Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim. *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâ'ti'l-İslâmiyye, 1970.

Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim. *İlâmü'l-muvakkiîn an rabbi'l-âlemîn*. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1423.

Cûzekânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm b. Hüseyin el-Hemedânî. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. thk. Abdurrahmân b. Abdul-

cebbâr el-Feryevâî. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2002.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2010.

Çalgan, Mehmet Ali. "İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi". *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2021), 4-51.

Çilek, Mehmet. *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icma>

Durays, Hâlid b. Mansûr. "Metin Tenkidi ve Cerh-Ta'dil Âlimlerine Göre Hadis Ravileri Hakkında Verilen Hükümle İlişkisi". çev. Salih Kesgin. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1186-1223.

Dümeynî, Misfir B. Gurmullah. *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*. çev. İlyas Çelebi vd. İstanbul: Kitabevi, 1997.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Saîd. *er-Red 'ale's-Siyerî'l-Evzâ'î*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarabâd: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, ts.

Eşit, Davut. "Haţîb el-Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-mutefakkih Adlı Eserinin Özgünlüğü Üzerine Bir Değerlendirme". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1 (Mart 2020), 230-247.

Fesevî, Ebû Yûsuf Yakûb b. Süfyân b. Cuvvân el-Farisî. *el-Ma'rife ve't-tarih*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdu's-Selam Abdu's-Şafiî. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.

Hatîb, Muhammed Accâc. *es-Sünnetu kable't-tedvîn*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980.

Hatîb, Mu'tez. *Reddu'l-hadîs min ciheti'l-metni: dirâseti fî menâhicî'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn*. Ürdün: Ervika, 2017.

Itr, Nûreddin. *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzi, 1414.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. Mağrib: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dımaşkî. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Abdullah Muhammed es-Siddik. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah, 2020.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. nşr. Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balabân. thk. Şuayb el-Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. ed. Muhammed Abdülmûîd Han. Haydarabad: Dâiratü'l-Maâri-fi'l-Osmâniyye, 1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zayed. Halep: Dârü'l-Va'y, 1396.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Müntehabu min ileli'l-Hallâl*. thk. Ebû Muâz Târik b. Avazullah b. Muhammed. Riyad: Dârü'r-Raye, 1419.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407.

İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Mektebetü'l-Menâr, 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Mısır: Matbaâtü's-Saâde, 1974.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Darü'l-Fârâbî, 1439.

Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1965.

Kâfî, Ebu Bekir b. Tayyib. *Menhecü'l-İmam Ahmed fi't-ta'lîl ve eserühü fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. thk. Muhammed Abdünnebi. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005.

Kahraman, Hüseyin. "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 89-110.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1398.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

Keleş, Ekrem. *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma'*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. thk. M. Muhammed Ebû Ameşe ve Muhammed b. Ali b. İbrahim. 4 Cilt. Cidde: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1985.

Köktaş, Yavuz. *Fıkıh ve Hadis ya da Doktor ve Eczacı*. İstanbul: Rağbet, 2020.

Kuzudişli, Bekir. "İsnâdın Yapısını Kavramak: Mustafa el-Azamî'nin Menhecü'n-Nakd Örneği". *Muhammed Mustafa el-Azamî: Hayatı-Fikirleri-Katkıları*. ed. Bilal Aybakan. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.

Maden, Şükrü. *Tefsir İlminde İcmâ Anlayışı ve Kur'ân Yorumuna Etkisi*. İstanbul: Kitâbi Yayınevi, 2020.

Mazharî, Nasseruddîn. "Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkîdi Örnekleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/16 (2018).

Musa, Muhammed Yusuf. "İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd Arasındaki İhtilaf ve Yazışma". çev. Abdulkadir Şener. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI (1968).

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Kitâbü't-temyîz*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Suûdiyye: Mektebetü'l-Kevser, 3. Basım, 1410.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Özafşar, Mehmet Emin. "Hadis İlminde Alan Evrilmesi". *İslâmiyât* VI/4 (2003), 105-120.

Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. bsk., 2018.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Le'âlî'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *et-Ta'zîm ve'l-minne fî enne ebeveyi Rasûlillâh fi'l-cenne*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, 1317.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryâbî. Dârun Tayyibe, ts.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed eş-Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İhtilâfü'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed 'İzzu İnâyet. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddin İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Lümâ' fî usûli'l-fikh*. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-İlelü's-sağîr*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Turhan, Halil İbrahim. "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 3 (2017), 1825-1872.

Tuzcu, Recep. "Adanalı Muhammed B. İsâ B. Necîh Et-Tabbâ' (Ö. 224/839) ve Hadis İlmindeki Yeri". *Journal of Islamic Research* 24/1 (2013).

Türcan, Zişan. "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi". *Turkish Academic Research Review* 4/2 (Haziran 2019), 299-316.

Ünal, İsmail Hakkı. "Geleneksel Hadis Yorumunda Şarihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı Hz. Âdem-Hz. Musa Tartışması Örneği". *İslâmiyât* 10/3 (2007), 89-112.

Yıldırım, Enbiya. *Hadisçiler ve Çelişki*. İstanbul: Rağbet, 2009.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi -Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2. Basım, 2014.

Yurttaş, Tahsin. "Bir Nahiv Usûlü Delili Olarak İcmâ Olgusu ve Hücet Değeri". *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal* 4 (Haziran 2020), 300-318.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*. thk. Nûreddin Itr. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1987.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1414.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 31-60

Fetvahânenin Hazırladığı Muhîtu'l-fetâvâ' da Yer Alan Akaid Fetvaları ve Kaynakları
Aqid Fatwas and Their Sources in the *Muhîtu'l-fatâwa* Prepared by the Fatwa Office

Emine Arslan

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Kırklareli/Turkey

e-mail: emine.arslan@klu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3873-3475>
DOI: 10.33718/tid.1106768

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 21 Nisan / April 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Eylül / September 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Emine Arslan, "Fetvahânenin Hazırladığı *Muhîtu'l-fetâvâ'* da Yer Alan Akaid Fetvaları ve Kaynakları", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 31-60

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

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

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

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

Fetvahânenin Hazırladığı *Muhîtu'l-fetâvâ*'da Yer Alan Akaid Fetvaları ve Kaynakları

Öz

Fıkıh ve akaid ilmi başlangıçtaki yakın ilişkilerine rağmen zaman içerisinde birbirlerinden ayrı bir şekilde gelişme göstermişlerdir. Ancak akaidin bazı konuları furû' fıkıh kitaplarının siyer bölümünde, usûl kitaplarının ise hüsün ve kubuhla ilişkili meselelerinde işlenmeye devam etmiştir. Ayrıca akaid konuları diğer fikhî meseleler gibi fetva formunda da soruldukları için az ya da çok olarak fetva kitaplarında da yer almaya devam etmiştir. Osmanlı son döneminde *Muhîtu'l-fetâvâ* adında büyük bir Türkçe fetva mecmuası hazırlaması için Fetvahâne içinde Te'lîf-i Mesâil Şubesi ihdas edilince bu mecmuanın ilk kitabı akaid konularına hasredilmiştir. Akaid dışında sadece tahâret ve salât kitapları hazırlanabilmiş olan mecmuanın akaid bahsindeki yüz iki fetva Osmanlı şeyhülislam ve âlimlerinin bu konulardaki fetvalarından yapılan seçmelerden oluşmaktadır. Ağırlıklı olarak Ebussuûd Efendi'nin fetvalarını içeren *Fetâvâ-yı Veliyyüddîn* ile Ali en-Nisârî'nin *el-Fevâidü'l-'aliyye*, Osman b. Mehmed et-Tosyevî'nin *Fevâidü'l-fetâva Osmâniyye* ve Yenişehirli Abdullah Efendi'nin *Behcetü'l-fetâvâ* isimli eserlerinin mecmuada en çok fetva nakledilen kitaplar olarak öne çıktıkları görülmektedir. *Muhîtu'l-fetâva*'yı hazırlayan heyetin görevlerinden biri de fetvaların alındığı eserlerdeki nakillerin sıhhatinin gözden geçirilmesi, gerekli durumlarda eklemeler yapılması, bazen de tamamen farklı nakillerin getirilmesidir. Bu açıdan mecmuada yer alan fetvaların delilleri mahiyetindeki nukûl de Osmanlı'da akaid konusunda hangi eserlerin muteber kabul edildiğine dair önemli veriler sunmaktadır. *Muhîtu'l-fetâvâ*, Osmanlı Devleti'nin son döneminde dahî Fetvahânenin büyük bir fetva mecmuası hazırlama gücünü ve sorumluluğunu kendinde bulması, bu mecmuaya Akaid kitabıyla başlayıp bu bölümde de belki de son kez devletin resmî itikâd/kelâm düşünce sisteminin çerçevesinin üstünden geçmesi açısından ayrıca dikkate değerdir. Bu sebeple makalede *Muhîtu'l-fetâvâ* çerçevesinde, fetva faaliyetinin bir ürünü olarak akaid fetvalarının mahiyeti ve bu fetvalarda müracaat edilen eserlerin neler olduğu tespiti çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Akaid, Fetva, Osmanlı Devleti, *Muhîtu'l-fetâvâ*.

Aqaid Fatwas and Their Sources in the *Muhîtu'l-fatawa* Prepared by the Fatwa Office

Abstract

Despite their close relationship at the beginning, fiqh and aqaid developed separately from each other over time. However, some issues of aqaid continued to be covered in the sirah section of the books of furu' al-fiqh (branches of jurisprudence) and in the issues related to husn and qubh (good and evil) in the usul (source methodology in Islamic Jurisprudence) books. In addition, since the issues of aqaid continued to be asked in the form of fatwa like other fiqh issues, it continued to take place in fatwa books more or less. In the last period of the Ottoman Empire, when the Te'lîf-i Mesâil (editorial board) Branch was established in the Fatwa Office to prepare a large Turkish fatwa collection called *Muhîtu'l-fatawa*, the first book of this collection was devoted to the subjects of aqaid. One hundred and two fatwas in the subject of aqaid of the collection of which only taharah and salah books could be prepared apart from Aqaid, consist of selections from the fatwas of Ottoman sheikh al-Islam and scholars on these issues. *Fetâvâ-yı Veliyyüddîn*, which mainly

includes the fatwas of Ebussuûd Efendi, Ali en-Nisârî's work named *al-Fevâid al-aliyye* and Osman b. Mehmed Tosyevî's *al-Fetâvâ'l-Osmâniyye* and Yenişehirli Abdullah Effendi's *Behcet al-fetava* are the most popular fatwa books in the collection appear to be prominent. One of the duties of the board that prepared *Muhîtu'l-fatawa* is to review the authenticity of the narrations in the works from which the fatwas were taken, to make additions when necessary, and sometimes to introduce completely different narrations. In this respect, the nuqul, which are the evidences of the fatwas in the collection, also provides important data on which works on aqaid were regarded as acceptable in the Ottoman Empire. It is also noteworthy for *Muhîtu'l-fatawa* that Fatwa Office found the power and responsibility to prepare a great fatwa collection even in the frost period of the Ottoman Empire, and that it started this collection with the Aqaid book and went over the framework of the official akidah/theology thought system in this chapter, perhaps for the last time. For this reason, in this article, it will be tried to determine the nature of aqaid fatwas as a product of fatwa activity within the framework of *Muhîtu'l-fatawa* and what books are referenced in these fatwas.

Keywords: *Islamic Law, Aqaid, Fatwa, Ottoman Empire, Muhîtu'l-fatawa.*

Giriş

Ebû Hanîfe'nin "kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi" şeklindeki meşhur fıkıh tanımı ve akaid konularını içeren eserine verilen *Fıkhu'l-ekber* ismi, mezhepleşme sürecinin başlarındaki akaid ve fıkıh konuları arasındaki sıkı ilişkinin göstergelerinden kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin talebeleri ve onların talebeleri vasıtasıyla Maverâünnehir'e ulaşan fıkıh ve akaid bilgisi buradaki âlimler tarafından iki ayrı ilim dalı içerisinde olgunlaştırılmış ve Osmanlı topraklarında hem fıkıh/fetva hem de akaid/kelam/felsefe gelenekleri üzerinde etkili olmuşlardır. Fıkıh ve akaid konuları zaman içerisinde birbirlerinden uzaklaşsalar da özellikle bazı fetva kitaplarında sıklıkla bir araya gelme fırsatı bulmuşlardır. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin son döneminde Fetvahâne tarafından hazırlanan *Muhîtu'l-fetâvâ* bağlamında akaid fetvalarının yapısı, fetvaların alındığı eserler ve getirilen nakillerden bahsedildikten sonra soruların bir listesi verilecektir. Böylece Osmanlı Devleti'nin resmî kurumu olan Fetvahâne ma'rifetiyle hazırlanan fetva mecmuası çerçevesinde itikâdî alanda nelerin temel meseleler olarak kabul edildiğine ve hangi eserlerin de muteber addedildiğine dair bir fikir elde edilmiş olacaktır.

Fetva mecmualarında akaid fetvaları konusu özel olarak çalışılmış bir konu değilse de Pehlül Düzenli'nin "Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında Osmanlı Sünnîliği"¹ başlıklı makalesi elfâz-ı küfür ile tasavvufî ve itikâdî konular bağlamındaki fetvaları konu edinmesi sebebiyle akaide dair bazı fetvaları içermektedir. Yazıda Ebussuûd Efendi'nin, Şehzâde Bayezid dönemi ayaklanmaları, Hallâc-ı Mansûr, İbrahim Gülşenî, Bedreddin Simavî, Karamanlı Şeyh, Oğlan Şeyh, İbn-i Arabî, Hâkim İshak, Hubmesihçiler (Hz. İsa'ya olağandan fazla ağırlık veren müslümanlık anlayışının mensupları), Kızılbaşlar, Halvetîler, âşıklar, Şîîlik, ilhâd ve zındıklık hakkındaki fetvaları ele alınmıştır.

Ahmet Faruk Çelik'in *XVII. Yüzyıl Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva "Kitabu's-Siyer Örneği"*² isimli yüksek lisans tezi de yine fetva mecmualarında itikâd konusunu işlemeyi amaçlamış olmasa da *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* ve *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'nin siyer bahsindeki fetvaları ele alması sebebiyle akaide dair bazı meseleleri ihtivâ etmektedir. Bilhas-

1 Düzenli, "Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında Osmanlı Sünnîliği", 259-286.

2 Çelik, *XVII. Yüzyıl Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva "Kitabu's-Siyer Örneği"*.

sa *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'de yer alan; *Fî mâ yekûnü İslâmen mine'l-kâfir ve mâ lâ yekûn, Fî İslâmi's-sabiyyi ve'l-İslâmi teb'an, Bâbu mâ yete'allaku bi-tecdîdi'l îmâni ve'n-nikâhi, Fî mâ yete'allaku billâhi teâlâ ve'l-Kur'ân ve fî mâ yete'allaku bi'l-va'zi ve't-tefsîr, Fî'l-Kur'âni ve mâ yete'allaku bihi mine's-şetmi ve mine't-tefsîr ve'l-inkâri, Mâ yete'allaku bi-Peygamber ve Azrâil ve'l-melâiketi, Fî'l-ikrâri bi'l-küfri ve'r-rizâ bihi, Fî tahlîli'l-harâm, Fî's-şetmi bi'd-dîni ve'l-îmâni ve'l-mezheb, Fî tahkîri'l-ilmî ve la'nihi, Mâ yete'allaku bi's-şer' ve'l-ibâi anhu ve'l-inkâri ve'l-istihfâf, Fî'l-istimdâdi min ervâhi'l-meşâyih ve'l-i'tikâdi biha, Mâ yete'allaku bi'l-âhireti ve'l-haşr, Mâ yete'allaku bi-sebbi'l-enbiyâ-i ve tekzîbihim ve sebbi cihâr-i yâr ve kazf-i Âi-şeti ve't-tâ'n li'l-Hasani'l-Basrî ve Muâviye gibi başlıklar akaide dair bilgiler ihtivâ etmektedir.*

Çalışmanın konusu olan *Muhîtu'l-fetâvâ*'da kullanılan kaynaklar açısından mevcut literatüre bir göz atıldığında ise Osman Demir'in, bu alanda Osmanlı döneminde muteber kabul edilen eserlerin neler olduğuna dair yazılmış "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akaid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla"³ başlıklı makalesi dikkati çekmektedir. Demir'in bu makalesinde Osmanlı kelâmının tarihsel ve teorik arka planı ortaya konulduktan sonra Osmanlı kelâmı telif tarzı olarak şerh ve hâşiye literatürü, *Nesefî Akâidi, Şerhü'l-Mevâkîf* ve *Akâid-i Adûdiyye, Tecrîdü'l-i'tikâd, Akâid-i Adûdiyye*'nin şerhi ve *Risâle fî isbâti'l-vâcib* adlı eseri üzerinden devam eden Devvânî etkisi, *Fıkhü'l-ekber* ve *Vasiyye* üzerine yapılan tercüme ve şerh edebiyatı, Osmanlı'da kelâm ve felsefe ilişkisinde *Tehâfüt* geleneği, Fahreddin er-Râzî'nin etkisi, vahdet-i vücudçu eğilim, sultanların bilim ve düşünce hayatına olan katkıları ve Yeni İlm-i Kelâm akımı gibi konularda önemli bilgi ve yorumlar içermektedir.

Osmanlı kelâmına dair kapsamlı çalışmalardan bir diğeri de İsar yayınlarından çıkan ve 2015 senesinde aynı başlıkla düzenlenen sempozyumda sunulan seçme tebliğlerden oluşan *Osmanlıda İlmî Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*⁴ isimli eserdir. Osmanlı Kelâmına Genel Bakış, Kelâmın Ana Meseleleri, Osmanlı'da Kelâm ve Diğer Disiplinler, Osmanlı'da Kelâm Karşıtlığı ve Modernleşme gibi bölümlerden oluşan kitapta ayrıca bir bib-

3 Demir, "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akaid- Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla", 9-52.

4 Demir, *Osmanlıda İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*.

liyografya da yer almaktadır.

Osmanlı kelimelerine dair başka pek çok çalışma bulunmakla beraber yazının konusu *Muhîtu'l-Fetâvâ* merkezli akaid fetvaları ve kaynaklarıyla sınırlı olduğu için bu kadarıyla iktifa edilecektir.

Makalenin ana kaynağı olan *Muhîtu'l-Fetâvâ*'nın hazırlık süreci ve nüshalarına dair ilk tespitler ise İslam Demirci'nin "*Osmanlı Meşihat Makamına Bağlı Te'lif-i Mesâil Şubesinin Kuruluşu ve İslam Hukuku Alanında Yaptığı Çalışmalar*" isimli yüksek lisans tezinde bulunmaktadır.⁵ Demirci tezinin birinci bölümünde, Te'lif-i Mesâil Şubesinin kuruluşu, işleyişi, üyeleri ve mülgâ hale gelişi hakkında bilgi verdikten sonra şubenin İslam Hukuku alanında yaptığı çalışmaların ilk sıralarında *Muhîtu'l-Fetâvâ* ve onunla bağlantılı iki eser olan *el-Fetâva'l-Kâzimiyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye* ve *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye*'ye yer vermiştir. Demirci, *Muhîtu'l-Fetâvâ*'nın üç nüshasının şekil ve muhteva açısından özelliklerini belirtmiş, ayrıca bu nüshalardaki kitâb, bâb ve fasıl başlıkları ile kullanılan kaynakları da zikretmiştir.⁶

1. *Muhîtu'l-fetâvâ*'nın Hazırlık Aşamaları ve Mevcut Nüshaları

Bu makalenin ana kaynağı olan *Muhîtu'l-fetâvâ*'nın hazırlık aşamaları ve nüshaları hakkında bilgi vermek eserin nasıl bir çalışmanın ürünü olduğunu görmek açısından önemlidir. *Muhîtu'l-fetâvâ* Osmanlı'nın son döneminde Fetvahânedede teşkil edilen Te'lif-i Mesâil Şubesi⁷ bünyesindeki Hey'et-i Te'lifiyye tarafından hazırlanmaya başlanan bir fetva mecmuasıdır. Bu mecmuanın hazırlanacağı yer ve hazırlanış amacı 20 Şabân 1332/10 Temmuz 1330 tarihli Hey'et-i İftâiyye Nizâmnamesi'nin bir ve üçüncü maddelerinde, çalışma şekli de dokuzuncu maddede açıklanmaktadır. Söz konusu maddeler şu şekildedir:

"Madde 1: Fetvâhâne'nin Hey'et-i İftâiyye Dâiresini teşkil eden "Fetvâ Odası" Te'lif ve Taharrî-i mesâil nâmlarıyla iki şu'beyi muhtevîdir.

Madde 3: Te'lif-i mesâil şu'besi kütüb-i mütedâvilede tesâdüf edi-

5 Demirci, *Osmanlı Meşihat Makamına Bağlı Te'lif-i Mesâil Şubesinin Kuruluşu ve İslam Hukuku Alanında Yaptığı Çalışmalar*.

6 Demirci'nin tezinde *Muhîtu'l-fetâvâ* nüshaları için referans verdiği demirbaş numaralarının daha sonra değiştirildiği görülmektedir.

7 Bu şubenin kuruluşu, işleyişi ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Demirci, "Osmanlı Şeyhülislamlık Kurumunun Bir Birimi: Te'lif-i Mesâil Şubesi", 143-170.

lemeyen mesâilin suver-i celiyyesini ta'yîn edecek ve makâm-ı meşihat-
ce tensîb olunan mevzulara dâir mezâhib-i erba'aya mensûb bi'l-umûm
kütüb-i fikhiyye ve âsâr-ı ilmiyyeden istikrâ sûretiyle me'haz göstererek
cem' edeceği mesâil-i şer'iyeyi muhtevî müdevvenât-ı mahsûsa ve meşâ-
yih-ı İslâmiyyenin zîrine nakilleri bi'l-ilâve taht-ı intizâma alınacak bilâ-
tekrâr matbû' ve ğayr-ı matbû' fetvâlarından müteşekkil ve kütüb-i fikhiy-
yedeki tertîbe muvâfık *Muhîtu'l-fetâvâ* vücûda getirecektir.

Madde 9: Netâic-i mesâiyi Te'lîf Şu'besi üç ayda bir ve Taharrî-i
Mesâil Şu'besi her ay nihâyetinde Fetvâ Emânetine tevdi' eder ve Fetvâ
Emânetince keyfiyet makâm-ı meşihate bildirilir.”⁸

Muhîtu'l-fetâvâ'yı hazırlayacak hey'ette kimlerin olduğu ve maaş-
ları bahsi konuyla ilgili işâret-i 'aliyyenin ısdârıyla kesinlik kazanmıştır.
Buna göre Ali Haydar Efendi (ö.1935) reisliğe, müsevvidlerden Hüseyin
Necmeddîn, Hasan Fehmî, Ömer Nasûhî (ö.1971) ve Safvet Efendiler de
(ö.?) azalığa seçilmişlerdir.⁹

8 *Fetvâhâne-i 'Âlî Ecvibe-i Şer'iyeye Defteri* (Meşihat Arşivi, 378), 5.

9 Bu konudaki şeyhülislamlık yazısı ve işâret-i 'aliyye şu şekildedir: “Huzûr-ı âlî-i
cenâb-ı meşihatpenâhîye

Tasdîk-i âliye iktirân eden 30 Şabân 332 tarihli nizamnâme mücebince Fetvâ Oda-
sı'nda teşekkül mükarrer bulunan Te'lîf-i Mesâil Şubesi Riyâseti'ne bâ işâret-i aliyye
Ali Haydar Efendi dâîlerinin me'mûriyeti icrâ buyurulmuş olmakla şu'be-i mezkûre
azâlığına mütehayyirîn-i müsevvidînden Hüseyin Necmeddîn ve Hasan Fehmî ve
Ömer Nasûhî ve Safvet Efendilerin intihâblarıyla şubenin ol vecihle teşkîli ve hey'et-i
mezkûre maâşâtına iktizâ eden zamâimin Fetvâhâne idaresini tazyîk ve ihlâl etme-
mek üzere muhassasât-ı ilmiyye munhallât-ı umûmiyesinden icrâsına bezl u inâyet
ve âtifet buyurulması ve âtiyen ifâsı vazîfede tekâsül ve adem-i ihtimâmları görülecek
olan reis ve a'zâdan ve kâtiplerin müsevvidlik maâş-ı aslîleriyle Hey'et-i İftâiyye'ye
bi'l-ircâ' yerlerine müsvvidîn-i mevcûdeden ehliyet ve fazîletce mütemâyiz ve mesâil
ve ikdâmâtı meşhûd bulunanların intihâb ve tayinleri suretiyle intizâm-ı mesâînin
te'mîni zımında bu cihetin taht u nezâret ve murâkabede tutulması mâlen (?) ve
maslahata muvâfık olacağı mütâlâa kılınmış ise de icrâ-yı îcâbı menût-ı mütevakkıf-ı
re's-i sâmi-i müftî'l-enâmîleri bulunmuş olmağın ol bâbda ve her halde emr u fermân
hazret-i veliyyü'l-emrindir. Fî 9 M 334.

İşâret-i aliyye

Ol vecihle mûmâ ileyhimin me'mûriyetleri münâsib ve muvâfıkdır. Hey'et-i Te'lîfiyye-
de müstahdem buldukları müddetce reis Ali Haydar Efendi'nin maaşına beş yüz
kuruş zammıyla iki bine a'zâ Hüseyin Efendi'nin maaşına iki yüz elli ve Hasan Fehmi
Efendi'nin maaşına yüz elli kuruş zam olunarak bin beş yüze ve Ömer Nasûhî ve Saf-
vet Efendilerin maaşlarına iki yüz ellişer kuruş zammıyla bin iki yüz ellişer kuruş
ve Muhtâr Efendi'nin maaşına iki yüz kuruş zam edilerek bine ve kâtip Abdurrahîm
Efendi'ye yüz kuruş zammıyla maaşının yedi yüze iblâğı tensîb kılınmıştır. Fî 9 M.
334.” *Fetvâhâne-i 'Âlî Ecvibe-i Şer'iyeye Defteri* (Meşihat Arşivi, 378), 77.

Mevcut nüshalarından tamamlanma fırsatı bulunamadığı anlaşılan *Muhîtu'l-fetâvâ* Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 880, 884, 888¹⁰ ve 1270 (eski numarası 599)¹¹ demirbaş numaralarında parça parça bulunmaktadır. Eski numarası 181 yeni numarası 880 olan *Muhîtu'l-fetâvâ*'nın mukaddimesinde mecmuanın hazırlanış sebebi ve takip edilecek usûl şu şekilde açıklanmaktadır:

“Ma'lûmdur ki Saltanat-ı Seniyye-i Osmâniye'nin bidâyet-i teessüsünden beri şerî'at-i garrâya tatbîk edilerek o sâye-i âlîde nasîbedâr-ı izz ü terakkî olmak gayesi takip edilegelmiş ve bu ümniye-i kudsiyyenin te'mîni maksad-ı ulviyyesiyle meşîhat-i celîle-i İslâmiyye te'sîs edilerek Mezheb-i vasî'-i Hanefî üzere hüküm ve iftâya müdâvemet olunmuştur. Makâm-ı feyz-i ittisâm-ı meşîhati ihrâz eden meşâyih-i kirâm tarafından tahaddüs eden binlerce hâdisât ve muâmelât hakkında i'tâ edilen fetâvâ-yı şerîfe sûretleri büyük büyük mücelledât teşkil etmiş ve bazen bir hâdisâ hakkında meşhûr meşâyih cânibinden fetvalar testîr buyurulmuştur. Bu fetâvâ-yı şerîfeden husûle gelen mücelledât-ı âliyye müntesibîn-i ilm-i fikh için pek kıymetdâr bir hazîne-i ilmiyye vücûda getirmiş ise de ilm-i celîl-i fikh ile tevaggul eden her zât için bu kadar mücelledât ile tezyîn-i eydî-i istifâde etmek mümkün ve bu kadar fetâvâ-yı şerîfeden hangisinin hâdisât-ı rûz merre hakkında mâ-bihi't-tatbîk olacağını ta'yîn eylemek müyesser olamayacağı cihetle bu kere bi'l-umûm fetâvâ-yı şerîfeden müteşekkil mücelledât-ı fikhîyyeyi bi'l-mütâla'a mükerrerlerini ba'de't-terk cümlesini bir araya cem' ederek “*Muhîtu'l-fetâvâ*” nâmıyla bir mecelle-i celîle vücûda getirmek üzere Fetvahâne-i 'Âlîde irâde-i seniyye-i hilâfetpenâhîyi hâiz nizâmnâme ile bir Hey'et-i Te'lîfiyye teşkil edilmiştir ki her nasılsa nukûl-i şer'iyeye tamâmıyla mutâbık olduğu görülemeyen fetâvâ-yı şerîfeyi dahî nukûl-i fikhîyyesine tatbîkan tashîh ve imzâ-yı meşîhatpenâhî ile bâ-tevşîh bir mecmû'a-i mecelleye derc ettikten sonra oradan da *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya nakil edilerek bu mecelle-i celîlenin dâire-i

10 Kütüphane kaydında *Defter-i Fetvâ* şeklinde kaydedilen bu mecmûanın başındaki kayıttan *Muhîtu'l-fetâvâ*'nın tahâret bölümlerini ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca fetvâların başladığı ilk sayfada da *Muhîtu'l-fetâvâ* ibaresi bulunmaktadır. Eski numarası 189 olan defter Fetvâhânedeki takip edilen usûle uygun bir şekilde *Mü'min olan Zeyd bir emr-i zî bâle şurû' ettikde mubârek ve kâmil olmak için besmele ve hamdele ile bed' etmek lâzım olur mu? el-Cevâb: Olur.* fetvâsıyla başlamaktadır ve 31a'da bitmektedir. Bu eserin sayfa numaralandırması -defter formunda olmasına rağmen- mecmûalarda olduğu şekildedir.

11 *Kitâbü's-salât min Muhîtu'l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 1270/), 11 vr.

ihâtasını bir kat daha tevsî' etmek bu hey'etin cümle-i vezâifinden bulunmuştur."¹²

Otuz varaktan oluşan bu eserin sonunda üç mesele hakkında mezhep içinde müftâ-bih olmayan görüşün tercihi ya da diğer mezheplerden görüş alınması konusunda teklifler ve bunların halifenin iradesine sunulması söz konusudur. Her lâyihanın sonunda görüş belirten hey'et-i te'lifîyye azalarının da isimleri bulunmaktadır.¹³

Yukarıda yer alan mukaddimedeki izlenecek usûlde de belirtildiği üzere mecmuanın hazırlık çalışması olmak üzere Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi'nin (ö. 1920) döneminde *el-Fetâva'l-Kâzımıyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye*¹⁴ ve Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'nin (ö. 1921) döneminde de *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye*¹⁵ isimleriyle birer mecmua hazırlanmıştır.¹⁶ Her iki mecmua da *Muhîtu'l-fetâvâ*¹⁷ ile paralel olarak sadece itikâd, tahâret ve salâta dair fetvaları içermektedir. Ancak akaid konusunda her iki mecmuada sadece birer fetva kaydedilmiştir. Bunlardan da *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye*'de yer alan "Bir kimse abdestte lihyenin rub'una mesh etmek farzdır deyû i'tikâd edip dâimâ rub'-i lihyeye mesh eylese ol kimsenin fukahânın tercihleri hilâfına olan rivâyeti i'tikâd ve bilâ-zarûretin bununla amel etmesi câiz olur mu? *el-Cevâb: Olmaz.*"¹⁸ şeklindeki fetva *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya kaydedilmiştir. Tahâret ve salât konularında ise pek çok fetvanın bu mecmualardan alınarak *Muhîtu'l-fetâvâ*'da nakledildiğini söylemek mümkündür. *Muhîtu'l-fetâvâ*'nın hazırlanabilmesi için gerekli fetva kitaplarının Fetvahâ-nede toplandığı, zaman içerisinde bu durumun başkalarının istifadesini

12 *Muhîtu'l-fetâvâ*, (Yazma Eserler, 880), 1.

13 *Muhîtu'l-fetâvâ*, (Yazma Eserler, 880), 26b-30b.

14 Hey'et-i Te'lifîyye, *el-Fetâvâ'l-Kâzımıyye fî Islâhi'l-fetâvâ't-Türkiyye* (Yazma Eserler, 872/Eski numara 173), 1a-44 a.

15 Hocazâde Ali Haydar, *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâvâ't-Türkiyye*, (Yazma Eserler, 892/ Eski numara 193), 1b-43b.

16 Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları* kitabında diğer fetvâlarıyla birlikte *el-Fetâva'l-Kâzımıyye fî islâhi'l-fetâvâ't-Türkiyye*'deki fetvâlarını da yayınlamıştır.

17 Hey'et-i Te'lifîyye, *Muhîtu'l-fetâvâ*, (Yazma Eserler, 884). (Makalede bundan sonra numara belirtilmeksizin *Muhîtu'l-fetâvâ* denildiğinde bu nüsha kastedilecektir.)

18 *Muhîtu'l-fetâvâ*, 30-31; *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâvâ't-Türkiyye* (Yazma Eserler, 892), 2b.

engellediği için yerlerine iadesinin istendiği de Fetvahâne kayıtlarından anlaşılmaktadır.¹⁹

Kütüphane kaydında *Fetvâ Defteri* olarak, 884 demirbaş numarası ile kaydedilen, *Muhîtu'l-fetâvâ*²⁰ ise Bâbü'l-i'tikad, Kitâbü't-tahâre ve Kitâbü's-salâttan oluşmaktadır. Makalede akaid fetvaları ele alınacak olan, o zamana kadar hazırlanabilmiş üç bölümü de ihtiva etmesi ve i'tikâd bâbını içeren tek nüsha olması hasebiyle bu *Muhîtu'l-fetâvâ*'dır. Mecmuanın 234 sayfadan oluşan kayıtlarının başında da 880 numaralı nüshadaki mukaddimededen farklı bir mukaddime bulunmaktadır.²¹ Bu mukaddimede Osmanlı Devleti'nin başlangıcından beri şeyhülislamların ve fukahânın çok sayıda Türkçe fetva mecmuası vücûda getirdikleri ancak matbû olmamaları sebebiyle pek çok kişinin bunlardan istifade edemediği belirtilmiştir. Bu sebeple halifenin irâdesiyle oluşturulan Hey'et-i Te'lîfiyye tarafından, bütün fetva kitapları tek tek gözden geçirilerek, tekrarlardan arındırılmış ve latîf bir tarzda fetvaların bir araya getirilmesi-

19 Söz konusu kayıt şu şekildedir: "İşbu tezkire kırâet olundu. Fetvâ Odasına aid Nizam-nâme'nin üçüncü maddesinde muharrer olduğu vecihle Fetvâhânenin Hey'et-i Te'lîfiyye Şubesi marifetiyle tedvîn edilmekte bulunan Muhîtu'l-fetâvâ'nın tertîb ve te'lîfi için tedârikine lüzûm görülen fetâvâ-i Türkiyye, Evkâf Nezâreti'nin inzimâm-ı re'y ve muvâfakatiyle kütüphanelerden alınarak bâ-senedât-ı mahsûsa şu'be-i mezkûreye tevdi' ve teslîm edilmiş ve bi-mennihî teâlâ eser-i mezkûrun tedvînine bi'l-mübâşere kütüb-i mezkûreden istifâde edilmekte bulunmuştur. Ma'lûm-ı hakîyk-ı melzûm-i fetvâpenâhîleri buyurulduğu üzere bir sınıf-ı mahsûsun istifâdelerine hâdim olabilen fetâvâ-yı mebhûsun-anhânın mütâlaaları için hâricden kütüphanelere mürâcaat vukûu ğayr-i melhûz olmasına ve fûnûn noktasından kütüb-i mevcûdenin tasnîfiyle kütüphanelerin ahîran ifrâğ olduğu şekli-i hâzıra ve kitapların mahal ve mevâzî'ı umûmiyetle değiştirilerek şurût-ı vâkıfın esâsen tağyîr olunmuş bulunmasına nazaran mevâkî'-i asliyelerinden kaldırılmaları mukarrer ve Fetvâhâne'de küll-i yevm eydî-i mütâlî'inde mütedâvil bulunan kütüb-i mezkûrenin talep olduğu vecihle başka kütüphaneye vaz'ı eyâdî-i müstefîdinden nez'i ile bilâ-lüzûm ihtibâslarına bâdî olacağından mezkûr kitapların Fetvâhâne kütüphanesine vaz'ıyla hemîşe nazar-ı tetkîk ve mütâlaada bulundurulmaları ğaraz-ı vâkıfne ve maslahat-ı âmmeye daha muvâfık olduğu mütâlaa edilmiş olmakla ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. Fî 20 Zilka'de 334." *Fetvâhâne-i Âlî Ecvibe-i Şer'iyye Defteri* (Meşihat Arşivi, 378), 78.

20 Bu eserin ismi cild kapağında hatâen *Fetva-yı Hayriye* olarak yazılmıştır ve eski demirbaş numarası 185'tir.

21 Kütüphane tarafından sağlanan dijital kayıtlar -muhtemelen sehven- Kitâbü't-tahâre'den başladığı ve Bâbü'l-i'tikâd sonlarda yer aldığı için eserin doğru bir şekilde tespitinde zorluk bulunmaktadır. Ancak Bâbü'l-i'tikâd'a verilen orjinal sayfa numaraları eserin başlangıcının bu bölüm olduğunu tasdik etmektedir. Ayrıca mecmûanın mukaddimesi de Bâbü'l-i'tikâd'ın başında yer almaktadır. Mecmûada defter usûlüne göre her sayfaya bir numara verilmiştir.

ne karar verildiği ifade edilmiştir. Bazı fetvaların izâha muhtaç olduğu ve nukûlünün her nasılsa sahîh bir şekilde yazılmadığından bahisle de bunun için ayrıca bir çalışma yapıldığı söylenmiştir. Mukaddimede bu çalışmanın, fetvaların sahîh nakillerinin çıkarılıp dönemin şeyhülislamının imzasıyla bir mecmuaya dercedildikten sonra *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya kaydedilmesinin yanında, nukûlü olmayan ya da eksik olan fetvalara gerekli eklemelerin yapılması şeklinde olacağı belirtilmiştir. Mukaddimenin son paragrafında bu mecmuanın bütün İslam âlemi için çok faydalı olacağına ifade edilmesi ise eserden beklentinin ne kadar yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Son olarak mukaddimede Kitâbü'l-i'tikat, Kitâbü't-tahâre ve Kitâbü's-salâtтан oluşan ilk cildin bitirilmiş olduğu, diğer kısımlarının da en kısa sürede tamamlanmasının ümit edildiği kaydedilmektedir. Fakat yukarıda ifade edildiği üzere diğer ciltlerin tamamlanması maalesef ki mümkün olamamıştır. *Muhîtu'l-fetâvâ*'da her üç bölüm için de ayrıntılı bir fihrist bulunmaktadır.

Malumdur ki pek çok şeyhülislam fetva mecmuası besmele hakkındaki bir fetva ile başlamaktadır. *Muhîtu'l-fetâvâ* da mukaddimeden sonra bir işe başlarken ne ile başlamak gerektiğine dair altı fetva kaydedilmiş²² ancak bunlar akaid bölümüne dâhil edilmemiştir.²³ Zira *Mecmû'a-i Cedîde*'den nakledilen besmele hakkındaki fetvanın dipnotunda belirtildiğine göre, bunlar hakîkî bir sual olmaktan ziyade her yeni şeyhülislam atandığında Fetvahâne görevlileri tarafından teberruken ilk sual olarak yöneltilip kaydedilen sorulardır. İlgili kayıt "*İşbu birinci fetâvâ-yı şerîfe meşâyih-i İslâmiyyeden bir zât-ı vahîdü's-sifât mesned celîl-i meşîhatpenâhîye nasb ve ta'yîn buyurulduklarında işe mübâşeret eylemek üzere teyemmünen Fetvâhâne-i 'âlîden ibtidâ' tahrîr ve takdîm olunması usûl-i kadîme-i mer'iyyeden olduğu*" Hâmiş-i *Mecmû'a-i Cedîde*.²⁴ şeklindedir.

2. *Muhîtu'l-fetâvâ*'daki Akaid Fetvalarının Kaynak Eserlerde Yer Aldıkları Konu Başlıkları

Muhîtu'l-fetâvâ'da akaid konusuna bir bölüm ayrılıp yüz iki fetva ve nukûlünün kaydedilmiş olması acaba bu fetvaların alındığı mecmua-

22 Bu fetvâların arasına *tenbih* kaydıyla Fetvâhânedeki fetvâlarda isim kullanılması gereken yerlerde kullanılacak kadın ve erkek isimleri sırasıyla yazılmış ve bu usûle riâyet edilmesinin istendiğine de dikkat çekilmiştir.

23 *Muhîtu'l-fetâvâ*, 3-5.

24 *Muhîtu'l-fetâvâ*, 4; Yakovalı Ali el-Murtaza, *İlâveli Mecmû'a-i Cedîde*, 1/4.

larda da müstakil akaid bölümleri var mıdır yoksa farklı başlıklar altında mı ele alınmışlardır ve fetva sayıları bu kadar fazla mıdır sorularını akla getirmektedir. Bu suallerin cevabını bulmak için öncelikli olarak mecmuada en fazla fetva nakledilen ve ağırlıklı olarak Ebussuûd Efendi'nin fetvalarının kaydedilip²⁵ önemli bir kısmına da nakil çıkarılan *Fetâvâ-yı Veliyyüddîn*'e göz gezdirmek faydalı olacaktır. Bu eserde yer alıp da *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya kaydedilen fetvaların bölümlerine bakıldığında bu fetvaların kitâbü'l-i'tikâd ya da bâbü'l-akâid gibi genel başlıklar altında değil de *Bâbü mâ yete'allaku bi'llâhi teâlâ, Mâ yete'allaku bi'd-dîn, Faslun fîmâ yete'alleku bi'r-rûhi, Fî beyâni'l-melâiketi, Bâbü'l-müteferrikât, Bâbü'l-helâl ve'l-harâm ve Bâbü'l-mezheb* gibi alt başlıklar altında kaydedildiği görülmektedir. Mecmuada *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya aktarılanlar haricinde de çok sayıda akaid-keîâm ve tasavvufa dair fetva bulunmaktadır.

Muhîtu'l-fetâvâ'da en çok fetva nakledilen mecmûların ikincisi olan *el-Fevâidü'l-'aliyye*'den²⁶ alınan fetvaların da *Mesâilün şettâ, Bâbü mâ yete'allaku bi-esmâillâhi teâlâ, Mâ yete'allaku bi't-tefsîri's-şerîf, Mâ yete'alleku bi-ahbâri'l-enbiyâi 'aleyhimi's-selâm, Mâ yete'alleku bi tercîhi'l-mufaddalât* gibi başlıklar altında bulunduğu görülmektedir.²⁷ *el-Fevâidü'l-'aliyye*'de de *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya kaydedilenlerden çok daha fazla akaidle ilgili soru bulunmaktadır.²⁸

Muhîtu'l-fetâvâ'da sıklıkla başvuru alan bir diğer eser olan ve Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) fetvalarının bir araya getirildiği *Behcetü'l-fetâvâ* ise *el-Mesâilü'l-müte'allika bi'l-i'tikâdât* başlığı ile başlamaktadır. *Behcetü'l-fetâvâ*'da yer alan, üçü birleşik olmak üzere dokuz fetvadan müteşekkil olan akaidle ilgili bütün meseleler mecmuaya kay-

25 Bazı fetvalarda ise herhangi bir şeyhülislam ya da âlime işaret edilmediği görülmektedir. Bunlar büyük ihtimalle Veliyyüddîn'in kendi fetvaları olmalıdır.

26 Nisârî, *el-Fevâidü'l-'aliyye min mesâili's-şer'iyye* (Yazma Eserler, 3888-1), 1b-180b.

27 Muhammed Key, *Nisâri Ali Bin Mehmed Efendi'nin el-Fevâidü'l-'aliyye mine'l-mesâili's-şer'iyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi* başlıklı yüksek lisans tezinde bu eserin genel özellikleri ve Nisârî Ali Efendi (ö.1110) hakkında bilgi verdikten sonra, fetvaların düzenleniş biçimleri, eserde atıf yapılan şahıs ve eserler ile Nisârî Ali Efendi'nin fıkah anlayışından bahsetmektedir. Tezde mecmuanın kitabü't-tahâret ve kitabü'l-gasb kısımlarının transkripsiyonu da yapılmıştır.

28 Mecmûada ayrıca *Hâtimetü'l-kitâb* başlığı altında yirmi varak kadar soru-cevap formunda değil de birçok şeyhülislamdan çeşitli konulardaki hükümleri ihtiva eden -kimi kere kaynak da gösterilerek- yazılmış ifâdeler de ayrıca dikkate değerdir.

dedilmiştir.²⁹

Mukaddimesinde *Fevâidü'l-fetâvâ Osmâniyye*³⁰ olarak isimlendirilen ancak *Muhîtu'l-fetâvâ*'da *Osman Efendi* olarak kaydedilen Osman b. Muhammed et-Tosyevî'ye (ö. h.1175) ait fetvalardan oluşan mecmuanın İstanbul Müftülüğü'nde bulunan müellif nüshasının³¹ ilk kısmında başlıksız olarak yer alan fetvaların da tamamı *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya kaydedilmiştir. Bu fetvaların müellifin oğlu Mehmed Saîd b. Osman el-İslambolî tarafından istinsâh edilen Atatürk Kitaplığı nüshasında bir fetva hariç olmak üzere hâmişe düzensiz bir şekilde ve nakilsiz olarak kaydedildiği görülmektedir.³² Bu eserden nakledilen beş fetvada *Osman Efendi*'nin yanında *Mecmûa-i Kebîre* kaynak olarak gösterilmiştir ancak bu eserin kime ait olduğunu tespit etmek mümkün olamamıştır. *Muhîtu'l-fetâvâ*'nın yazılış amacı Türkçe fetvaları bir araya getirmek olsa da mecmuaya dört Arapça fetva kaydedilmiştir ve bu fetvaların dördü de Osman Efendi'den nakledilmiştir. Söz konusu fetvalar; *İman ve İslâm aynı şey midir yoksa aralarında bir fark var mıdır? İman taât ile artıp masiyet ile azalır mı? Cebrâil (a.s.) Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e kaç kez vahiy getirmiştir? ve Güneş battığı zaman nereye gider?* meâlindeki sorulardan oluşmaktadır.

3. *Muhîtu'l-fetâvâ*'daki Akaid Fetvalarının Birincil Kaynakları

Muhîtu'l-fetâvâ'nın i'tikâd bölümünde on dokuz fetvâ mecmuasının ismi fetvaların alındığı eserler olarak kaydedilmiştir. İ'tikâd bâbında neden fetva mecmualarının birincil kaynak olarak kullanıldığı sorusunun cevabını "*İ'tikâdiyâtta müctehidîn yazdıkları mesâil mütekellimîn kelâm kitaplarında yazdıklarına muhâlif olsa ikisinden hangisi makbuldür? el-Cevâb: Müctehid kelâmıyla amel olur, kelâm kitaplarıyla amel olunmaz.*" Veliyyüddîn 'an Ahmed (Kemalpaşazâde)³³ şeklindeki fetva vermektedir.

Fetvaların bir kısmında birden fazla eserin kaynak olarak gösterildiği mecmuada en fazla sayıda fetva nakledilen eser yukarıda da bahse-

29 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ me'a'n-nukûl*, 1/3-5.

30 Tosyevî, *Fevâidü'l-fetâva Osmâniyye* (Meşihat Kütüphanesi, 310), 1b-320a.

31 Eser'in ilk sayfasında *Tosyevî Müsevvid Osman Efendi'nin cem' ve tertîb edip Tesvîdhâ-neye vakf eylediği kitâb-ı şeriftir* ibaresi bulunmaktadır.

32 Tosyevî, *Câmi'u'l-fetâva Osmâniyye* (Yazma Eserler, 002), 2a.

33 *Muhîtu'l-fetâvâ*, 72.

dildiği üzere *Veliyyüddîn* ismiyle zikredilen Ebussuûd'un talebesi ve fetva kâtibi Velî b. Yegân (ö. 998/1589-90) diye meşhur Velî ibn-i Yusûf'un fetva mecmuasıdır.³⁴ Sadece *Veliyyüddîn* ismiyle kaydedildiği için Ebussuûd'un fetvalarını bir mecmuada toplayan Veliyyüddîn Cârullah ya da Şeyhülislam Veliyyüddîn Efendi olabileceği akla gelse de yapılan karşılaştırmalar bunun doğru olmadığını göstermektedir. Evet, bazı fetvalar Cârullah'ın mecmuasında da nakilsiz olarak bulunmaktadır ancak *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya kaydedilen bütün *Veliyyüddîn* fetvaları -çoğu nakliyle beraber- sadece Velî b. Yegân'ın mecmuasında bulunmaktadır. Mukaddimedede belirtildiğine göre Ebussuûd Efendi'nin fetvalarının yanında Kemal Paşazâde'nin, Sa'dî Çelebi'nin ve Çelebi Cemâlî Efendi'nin (Zembilli Ali Cemâlî) fetvalarına mecmuada yer verilmiştir. Bu çalışmada *Veliyyüddîn* fetvalarının karşılaştırılmasında kullanılan nüshada fetvaların nakilleri de bulunmaktadır ki bunların Veliyyüddîn Efendi tarafından çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Fetvaların bir kısmında cevap yerine Ebussuûd'un *İrşâdü'l-akli's-selîm* isimli tefsir eserinden doğrudan alıntı yapıldığı görülmektedir. *Muhîtu'l-fetâvâ*'da yer alan Ebussuûd fetvalarının bir kısmı da *Veliyyüddîn*'de olduğu gibi bu şekilde aktarılmıştır. Eserde kırk fetvada *Veliyyüddîn* kaynak olarak gösterilmiştir. Bunların yirmi üçü *Veliyyüddîn 'an Ebissuûd* şeklinde, yedisi de *Veliyyüddîn 'ani'l-İrşâd* ya da (*İrşâd*) *Veliyyüddîn* şeklinde yine Ebussuûd'un eseri referans gösterilerek kaydedilmiştir. Ayrıca *Muhîtu'l-fetâvâ*'da Veliyyüddîn ismi verilmeksizin *Mecmûatü'l-müteferrikât 'an Ebî's-suûd* şeklinde ve Ebussuûd'un tefsiri *İrşâd*'ın tek kaynak gösterildiği birer fetva da *Veliyyüddîn*'de bulunmaktadır. Dolayısıyla Veliyyüddîn üzerinden ve müstakil olarak en fazla fetva aktarılan kişinin Ebussuûd Efendi olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir âlime işaret edilmeksizin sadece *Veliyyüddîn*'e nispet edilen altı fetvanın yanında *Veliyyüddîn 'an Sa'dî min hattihî* şeklinde iki, *Veliyyüddîn 'an Ahmed* ve *Veliyyüddîn 'an Şeyh Mehmed* şeklinde de birer fetva bulunmaktadır. *Veliyyüddîn*'e nispet edilmeksizin *Atîk Mecmûa li-Ahmed b. Kemâl* şeklinde kaydedilen iki fetvanın da *Veliyyüddîn*'de bulunduğu görülmektedir.

Muhîtu'l-fetâvâ'da bunların dışında *el-Fevâidü'l-'aliyye/Alî en-Nisârî: 24, Osman Efendi: 9, Behcetü'l-fetâvâ: 9, Mecmûa-i Kebîre: 6, Semhatü'l-ebrâr: 5, Fetvânâme-i Türkî: 4, Mecmûa li-Sa'dî Efendi: 3, Mecmûa-i Cedîde: 3, Rıza Efendi: 2, Atîk Mecmûa li-Ahmed bin Kemâl:2 ve Sunullah*

34 Velî b. Yusuf, *Fetâvâ-yı Veliyyüddîn 1*, (Esad Efendi, 1097), 1b-309b; *Fetâvâ-yı Veliyyüddîn 2*, (Esad Efendi, 1099), 310 a-716b.

Efendi, el-Fetâvâ'l-Hayriyye fî Islâhi'l-Fetâvâ't-Türkiyye, Mecmûa-i Vecîze, Mecmûatü'l-müteferrikât 'an Ebî's-suûd, Fetâvâ'z-Zeyniyye, Mecmûa-i Fetâvâ, Yapışdırma 'an Sa'd ile Şeyhülişlâm Mustafa Bâlî Efendi de birer fetvada kaynak olarak gösterilmişlerdir. Bir fetvada iki ya da üç mecmua-nın birden kaynak olarak gösterildiği de vâkidir.

4. *Muhîtu'l-fetâvâ'* da Yer Alan Akaid Fetvalarının Konuları

Muhîtu'l-fetâvâ''nin baş kısmında yer alan besmele ve istiâze hakkındaki altı fetva hariç tutulduğunda itikâd bölümünde sekizi birleşik olmak üzere yüz iki soru ve cevabının -büyük oranda nakilleriyle birlikte- kaydedildiği görülmektedir.³⁵ Bu soruların bir kısmı kısa sual ve tek kelimelik olur-olmaz gibi cevaplardan müteşekkil iken bazılarında hem sorular ve cevaplar hem de bu cevapların nakilleri kapsamlı tutulmuştur. Mecmuada yer alan fetvaların mevzularına bakıldığı zaman Akaid ilminin temel meselelerine yer verildiği tespit edilmektedir. İ'tikâd bâbı "*Mükellefin bilmesi gerekenler nelerdir?*" sorusu ile başlamaktadır. Müteakip sorular arasında klasik kelimelerden ilahiyât üst başlığı altına girebilecek olan; Allahü Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları, hayır ve şerrin ikisinin de Allah'tan olup olmadığı, günahların çeşidine göre tövbenin mümkün olup olmadığı, ihtiyâr-ı cüz'înin var olup olmadığı, ıslâh-ı âlemin Allah için vâcip olup olmadığı, Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olup olmadığı, Allah'ın kelâm-ı kadîmi hakkındaki sahîh görüşün ne olduğu, hüsün ve kubhun aklîliğinin Ebû Hânife ve Mâturîdîler tarafından makbûl olup olmadığı, iman tasdik olup olmadığı, imanda artma ve eksilmenin mümkün olup olmadığı, İslam davetinin ulaşmadığı kişilerin durumunun ne olacağı, Tevhîd ehli fırkalar ve filozofların durumu, din, İslam ve millet kavramlarının mahiyeti, ihtidâ eden kimsenin evlâdının durumu, kime zındık denileceği, dehrin ne olduğu, kâfir-yahudi-hristiyan olan kimsenin ayrıca amellerden de sorumlu olup olmayacağı vb. sorular mecmuadaki en fazla fetva verilen grubu oluşturmaktadır.

Hiz. Peygamberin mucizeleri, mi'râc hâdisesinin ne zaman ve kaç defa vuku bulduğu, Hızır (a.s.)'in nebî mi yoksa velî mi olduğu, Hz. Âdem, Hz. Süleyman, Hz. Musa hakkında sorular, Cebrâil (a.s.)'in kaç kere Peygamber Efendimize (s.a.v.) vahiy getirdiği gibi sorular ise nübüvvât üst başlığı altında değerlendirilebilir.

35 Bâbü'l-i'tikâd *Muhîtu'l-fetâvâ'* da 6-76 sayfaları arasında bulunmaktadır.

Cinlere peygamber gelip gelmediği, melekler ve cinlerin mahiyeti, veznin, ârâfın mahiyeti, şefâat, cennet ve cehennem el-ân mevcûd olup olmadığı, cennetin anahtarının ne olduğu, cennete fiziki beden ile mi girildiği, cennette kullanılan dil ve cennet ehlinin durumları, cehennem hayatı, kabirdeki halin keyfiyeti, kabir sualleri, kabir azabı, ahiret hayatı, illiyînin, haşrin mahiyeti, kâfirlerin hafaza meleşinin olup olmadığı, ölümler için Kur'ân okumanın hükmü gibi sorular da sem'iyât üst başlığı altında toplanabilecek fetva konularındandır.

Temel konulara girmedikleri için; bir kimsenin fukahânın tercihleri hilâfına olan rivâyete itikâd etmesi, tayy-i zamân-tayy-i mekân, kâfirin ve hayvanların hakkının müslümanın hakkından daha şiddetli kabul edilmesinden murâdın ne olduğu, bir mezhebe uyanın bu mezhep hakkındaki itikâdının ne olması gerektiği, güneş ve ayın battıklarında nereye gittikleri, sahâbenin fazilet dereceleri bakımından tertibinin nasıl olduğu gibi sorular ise muhtelif meseleler başlığı altında toplanabilir.

5. Muhîtu'l-fetâvâ'da Yer Alan Akaid Fetvalarında Delil Olarak Alıntı Yapılan Eserler (Nukûl)

Mecmua hem menkul (başka mecmualardaki fetvaların nakledildiği) hem de nukûllü bir fetva mecmuası olduğu için soru ve cevapların alındığı kaynak eserlerden başka bunların nukûlü olarak kullanılan eserlerden de bahsetmek gerekecektir. *Muhîtu'l-fetâvâ*'nın akaid kitabında yüze yakın eserden nakil getirilmiştir. Nakillerde bazen sadece müellif ismi verilirken bazen de sadece *Şerh* gibi neyin şerhi ya da kime ait olduğu belirtilmeksizin nakil verilmiştir. Kaynakların alanları kelâm/akaid, fıkıh (usûl ve furû), fetva, hadis, tefsir ve muhtelif şekilde tasnif edilecek olursa en çok başvurulan eser grubunu 34 farklı eserle kelâm kitaplarının oluşturduğunu söylemek mümkün olacaktır. En fazla başvurulan diğer kitapların alanları ve eser sayısı ise sırasıyla; fıkıh: 26, fetva: 11, hadis: 9 ve tefsir: 5 ve muhtelif sahalardaki eserler: 9 şeklindedir. Fıkıh ve fetva kitapları bir bütün halinde değerlendirilecek olursa da bunlar 37 farklı eserle en çok başvurulan kaynak grubunu oluşturacaktır.

Muhîtu'l-fetâvâ'nın nukûllerine bakıldığı zaman mukaddimede kaynak çıkarma usûlü hakkında verilen bilgilerin doğruluğu tasdik edilebilmektedir. Bu ifadeden kastedilen şudur: Mukaddimede bazı fetvaların izaha muhtaç olduğu ve nukûlünün her nasılsa sahîh bir şekilde yazılma-

dığından bahisle bunun için ayrıca bir çalışma yapılacağından söyleneğinden bahsedilmişti. Bu çalışmanın fetvaların sahîh nakillerinin çıkarılıp dönemin şeyhülislamının imzasıyla bir mecmuaya kaydedildikten sonra *Muhîtu'l-fetâvâ*'ya aktarılmasının yanında nukûlü olmayan ya da eksik olan fetvalara gerekli eklemelerin yapılması şeklinde olduğı da ayrıca ifade edilmişti. Akaid bahsinde mezkûr iki eserden sadece tek bir fetva nakledilmişse de bu durum akaid bahsinde kaynakların gözden geçirilmediğı ya da nakli olmayanlara nakil eklenmediğı anlamına gelmemektedir. Mecmuada en çok fetva aktarılan *Veliyyüddîn, el-Fevâidü'l-'aliyye, Behcetü'l-fetâvâ* ve *Osman Efendi* gibi kaynaklardan alınan fetvaların nakilleri *Muhîtu'l-fetâvâ*'dakilerle karşılaştırıldığında şu durumla karşılaşmaktadır: Bazı fetvalarda hem kaynak eserde hem de *Muhîtu'l-fetâvâ*'da herhangi bir nukûl getirilmemiştir.³⁶ Bu duruma *Veliyyüddîn*'den aktarılan bazı fetvalarda rastlanılmaktadır. Ebussuûd Efendi'nin *İrşad* isimli Arapça tefsirinden alıntı şeklindeki cevaplardan sonra da genellikle farklı bir nakil getirilmemiştir. Ancak bazı fetvalarda da kaynak kitapta nakil bulunmadığı halde *Muhîtu'l-fetâvâ*'da nakillerinin bulunduğu görülmektedir.³⁷ Her iki kaynakta da nakil olduğu halde bazen alıntı yapılan kaynaktaki nakle eklemeler yapıldığı³⁸ ya da tamamen kaynak eserden farklı nakillerin eklendiğı de görülmektedir.³⁹

36 *el-Fevâidü'l-'aliyye*'de 154b-155a'da yer alan fetvada olan ve fetvâ tablosunda 67 numarada verilen; "*Hakk sübhânehû ve teâlâ yevm-i kıyâmette benî âdemin cemî' eczâ-i munkatı'asını mine'z-zaferi ve's-şari ve eczâ-i munkali'ası ki dış ve bunun emsâli a'zâsını ihyâ ve îde etmesine kavlı var mıdır?*" şeklindeki sorunun cevabından sonra herhangi bir nakil getirilmediğı gibi bu fetvâya *Muhîtu'l-fetâvâ*'da da nakil getirilmemiştir.

37 Fetva tablosunda 100 numara ile kaydedilen "*Süile 'ani's-seyyid Cebrâil kem merraten nezele 'ale'n-nebiyyi sallalâhu 'aleyhi vesellem?*" ve 101 numara ile kaydedilen *Süile ani's-şemsi izâ garabet eyne tezhebü?*" şeklindeki soruların cevaplarında kaynak eser olan *Osman Efendi*'de nakil bulunmadığı halde *Muhîtu'l-fetâvâ*'da nakil bulunmaktadır.

38 Fetva tablosunda 85 numara ile kaydedilen ve *Behcetü'l-fetâvâ*'dan aktarılan "*Ehl-i cennet lisanı Arabî midir yoksa Fârisî midir?*" *el-Cevâb: Arabî ve Fârisiyye-i dürriyyedir.*" şeklindeki fetvanın nakli olarak kaynak eserde sadece *Kuhistânî*'den nakil bulunmakta iken *Muhîtu'l-fetâvâ*'da bunun yanında altı farklı eserden daha nakil getirilmiştir.

39 Fetva tablosunda 12 numarada kaydedilen *Mecmûa-i Cedîde* ve *Behcetü'l-fetâvâ*'dan aktarılan, İslam beldesinde âkılın bâliğ olan kişinin imanı ile ilgili fetvâda her iki kaynak mecmûada da farklı nakiller bulunmasına rağmen *Muhîtu'l-fetâvâ*'da bunların hiç birisi alınmamış onun yerine başka eserlerden nakil getirilmiştir.

6. *Muhîtu'l-fetâvâ*'da Yer Alan Akaid Soruları⁴⁰ ve Kaynak Eserler⁴¹

1	Zeyd-i mü'min bir emr-i zî-bâle şurû' ettikde mubârek ve kâmil olmak için "Bismillâhirrahmânirrahîm el-hamdü li'llâhi rabbi'l-âlemin" ile bed' etmek lâzım olur mu? el-Cevâb: Olur. (3-4)	Mecmûa-i Cedîde
2	Zeyd-i mü'min bir emr-i-zî bâle şurû' ettikde ne ile bed' etmek gerektir? (3)	Zeyl-i Ali Efendi
3	Zeyd-i mü'min bir emr-i-zî bâle şurû' ettikde ne ile bed' etmek gerektir ki mubârek ve kâmil ola? (3)	Fetâvâ-yı Feyziyye-Abdurrahîm-Osman Efendi-Hâmiş-i Behce-Ali
4	Zeyd-i mü'min bir emr-i-zî bâle şurû' eyledikde ne ile şurû' etmek lazımdır ki ebter olmayıp müteyemmin ve mübârek ola? (4)	Osman Efendi
5	İsti'âze murâd eden Zeyd-i mü'min muvâfıkan li'l-Kur'ân-ı Kerîm e'üzü billâhi mine'ş-şeytânî'r-racîm ile isti'âze evlâ ve müstahsen olur mu? el-Cevâb: Olur. (5)	Osman Efendi ve Mecmûa-i Kebîre
6	Akd-i güşâ-yı müşkilât-ı enâm olan meşâyih-i İslâm a'lâ'llâhü teâlâ şe'nehüm ilâ yevmi'd-dîni'l-kıyâm hazretlerinin mesned-dâru'l-ifâde muttaliu's-saâdelerinde istiftâ olunan fetâvâ-yı şerîfe 'unvânına teberrüken imlâda muhtâr-ı selef duâ-yı ekmel-i müsteclibü'ş-şeref nedir? (5)	Dîbâc min Abdullah Efendi
Bâbü'l-i'tikâd		
1	Mükellefe evvel vâcib olan nedir? (6-7)	Mecmûa-i Vecîze 'an Yahya Efendi ve mislühû fî Osman Efendi
2	Nefsini bilmeyen Rabbini bilmez derler. Mü'min kendini nice bilmek gerektir ki Rabbini bile? (7)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
3	"Men 'arafe nefsehû fekad 'arafe rabbehû" hadîs-i şerîf-i Rasûlillâh mıdır? Bu sûrette "men 'arafe nefsehû fekad 'arafe rabbehû" hadîs-i şerîf olduğu takdirce ma'rifet-i nefsdan ve ma'rifet-i rabden murâd nedir? (7)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd

40 Tabloda yer alan sorulara takip kolaylığı açısından numara verilmiş olup orjinal metinde numara bulunmamaktadır. Soruların yanında parantez içinde *Muhîtu'l-fetâvâ*'daki sayfa numaraları yazılmıştır. Ayrıca çok kısa olan cevâplar da soruların yanına eklenmiştir.

41 Eserler mecmuada geçtiği şekliyle kaydedilmiştir.

4	Hakk sübhânehû ve te'âlâ tevâtür-i ala'l-berâyâ birruhû ve tevâlînin vahdâniyyetine ve kemâl-i sun' ve kudretine kâil olan tâife kaç firkadır? (8-10)	Veliyyüddîn
5	Marifetullâh ve marifet-i sıfat nice olıcak 'indallâh ve 'inde's-şer' makbûl olur ve felâsifenin sülûk ettikleri tarik-i marifet nicedir ve hakîm-i bînâ İbn Sînâ'nın âhireti hali nicedir? (10-11)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
6	Din ve İslam ve millet nedir? (12)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
7	Süile ani'l-îmâni ve'l-İslâmi hel hümâ vâhidün em beynehumâ farkun em lâ? (13-14)	Osman Efendi ve Mecmûa-i Kebîre ve Fetâvâ'z-Zeyniyye
8	Hakîkat-i İslam ne idüğün bilmeyenler müslüman olur mu? (14)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
9	Hüsn ve kubh-i aklî Mezheb-i İmâm-ı A'zam ve Ma'turîdiyyeler indinde var mıdır? (14-18)	el-Fevâidü'l-'aliyye li-Ali en-Nisârî
10	Hakk subhânehû ve teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de Sûre-i Fâtır'da <i>أَوَلَمْ نُبَيِّنْ لَكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرْ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ</i> buyurdu. ⁴² Bu âyet-i kerîmeden hüsn ve kubh-i aklîye işâret çıkar mı? (18)	el-Fevâidü'l-'aliyye li-Ali en-Nisârî
11	Da'vet-i İslâm bâliğ olmayıp şâhik-ı cebelde ve dâr-ı harbde sâkin ve îman ve küfre i'tikâdî olmayan eşhâs ol halde fevt olsa nâr-ı cahîm ile muazzeb olur mu yoksa ma'zûr mudur? Sûret-i mezbûrede kayd olunan zamân-ı tecrübe ne miktardır? (19)	el-Fevâidü'l-'aliyye li-Ali en-Nisârî
12	Dâr-ı İslâm'da tevellüd edip müslim evlâdından Zeyd âkilen bâliğ olup kelimeteyn-i şehâdeteyni telaffuz eder oldukda Zeyd'in muvâcehesinde Hakk Teâlâ vardır ve her şeyin Rabbidir ve melâikeleri vardır. Kitaplar inzâl ve rasûller irsâl etmiştir. Ba'del-mevt ba's vardır. Hayır ve şer Hakk Teâlâ hazretlerindendir denilip ba'dehû Zeyd'e bu zikir olunan umûra inanıp tasdik ettin mi dediklerinde Zeyd inandım tasdik ettim dese bu mertbe ile Zeyd mü'min olmuş olur mu? el-Cevâb: Olur. Sûret-i mezbûrede Zeyd'in muvâcehesinde vech-i muharrer üzere sıfat ve beyân olundukta Zeyd zikir olunan vecih üzere inandım tasdik ettim demeyip belki ben bu umûra îmân vâcip olduğunu bilmez idim dese Zeyd'e tecdîd-i îmân ve nikâh lâzım olur mu? el-Cevâb: Olur. (20-21)	Mecmûa-i Cedîde ve Behcetü'l-fetâvâ
13	İman tasdik midir lisân-ı Arap'ta neden müstaktır? (21)	Veliyyüddîn 'ani'l-İrşâd
14	Zeyd-i sağîr mürâhik oldukda îmân ve ahkâmını ta'allüm vâcib olur mu? el-Cevâb: Olur. (22)	Mecmûa-i Kebîre ve Osman Efendi

42 Fâtır Sûresi 35/37.

15	Hind-i sağîre mürâhika oldukda Hind'in velisi üzerine Hind'e îmân ve ahkâmını ta'lîm vâcib olur mu? el-Cevâb: Olur. (22)	Osman Efendi ve Mecmûa-i Kebîre
16	Hakk subhânehû ve teâlâ hazretlerinin vahdâniyyetine ve Rasûlüllah aleyhi vesellem hazretlerinin risâletine ve getirdiği ahkâmın cem'ine ikrâr ve tasdîk eyleyenin îmânı şeytân aleyhi'l-la'nenin îmânına benzer belki amel vücûd bulmak gerekdir îmân sahîh ola diyen Zeyd'e şer'an ne lâzım olur? Terk-i amel üzere olıcak şeytan îmânın aynı hod olmaz ama çok farkı yoktur. (22-23)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
17	Müslim olan Zeyd'e ne millettensin deyû suâl oldukda millet-i Muhammed sallallâhu aleyhi vesellemdenim demek lâzım olur mu? el-Cevâb: Olur. (23)	Mecmûa-i Cedîde an Uryânî Ahmed Es'ad Efendi ve Behce
18	Müslim olan Zeyd'e ne millettensin deyû suâl oldukda millet-i Muhammed sallallâhu teâlâ aleyhi vesellemdenim demek mi gerekdir yoksa millet-i İbrâhim aleyhisselâmdanım demek mi gerek? (23)	Behcetü'l-fetâvâ
19	Mukallidin imanı mutlakan sahîh değildir cümle ulemânın ittifâkıyla diyen kimesneye şer'an nesne lâzım olur mu? (24)	Fetvânâme-i Türkî
20	Süle 'ani'l-îmâni hel yüzüdü bi't-tâ'ati ve yünkasu bi'l-ma'siyeti em lâ? (24)	Osman Efendi 'an İbn-i Nüceym ve Mecmûa-i Kebîre
21	Îmânın ziyâde ve noksan olmasına imkân var mıdır? (24)	Veliyyü'd-dîn 'ani'l-İrşâd
22	Kur'ân-ı azîm mahlûk mudur? (25)	Mecmûatü'l-müteferrikât 'an Ebissuûd.
23	Hakk subhânehû ve teâlânın kelâm-ı kadîmi hakkında mezheb-i hak üzere kavî-i tahkîk nedir? (26-28)	el-Fevâidü'l-'aliyye
24	Zeyd-i zimmî bi-'inâyetillâhi teâlâ İslâm'a gelmek ile evlâdının kaç yaşında olanının İslâmına hükmolunur? (28)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
25	Zındık şer'an ne asıl kimesneye itlâk olunur? (29-30)	Yapışdırma an Sa'd ve Fetvânâme-i Türkiyye
26	Dehr nedir? (30)	Veliyyüddîn ani'l-İrşâd
27	Bir kimse abdestte lihyenin rub'una mesh etmek farzdır deyû i'tikâd edip dâimâ rub'-i lihyeye mesh eylese ol kimsenin fukahânın tercihleri hilâfına olan rivâyeti i'tikâd ve bilâ-zarûretin bununla amel etmesi câiz olur mu? el-Cevâb: Olmaz. (30-31)	el-Fetâvâ'l-Hayriyye fî Islâhi'l-Fetâvâ't-Türkiyye
28	Kâfir mükellef bi'l-fürû' mudur değil midir? Tafsîl üzere beyân buyurula. (31-32)	el-Fevâidü'l-'aliyye-li Ali en-Nisârî

29	Esnâf-ı keferelerine üzerlerine savm ve salât ve sâir tâât-ı mefrûzanın farziyyetine i'tikâd etmek farz mıdır? el-Cevâb: Farzdır. Bu sûrette mezbûrûn tâât-ı mefrûzanın farziyyetine i'tikâd etmeseler yevm-i kıyâmette inkâr-ı tevhîdleriyle muâhâze olduklarında ol tââtın farziyyetine adem-i i'tikâdlarıçün muâhâze olunurlar mı? el-Cevâb: Olunurlar. (32)	Behcetü'l-fetâvâ
30	Yehûd ve nasârâ ve sâir enâf-ı keferelerine üzerlerine savm ve salât ve sâir tâât-ı mefrûzanın edâsı lâzım olur mu? el-Cevâb: Olmaz. (32-33)	Behcetü'l-fetâvâ
31	Kâfirlerin hafaza meleği var mıdır? el-Cevâb: Vardır. Birisi seyiyie yazıp âhari şâhid olur. (33)	el-Fevâidü'l-'aliyye-li Ali en-Nisârî
32	Ashâb-ı ta'lîm demekle ma'rûf tâife olup i'tikâdları bunun üzerine olsa ki ehl-i dîn olan mü'minin umûrunda bir müşkili olsa elbette müşkil hal eder bir muallim imâma hâcet mukarerdır. Ol muallim dahî günahdan sâlim ve ismet üzere olmak lâzımdır tâ ki kelimâtı câiz ve nasihati kalplere nâfiz ola. Ol muallim fî zamâninâ zâhir değıldir. Belki ehl-i İslâm ona muntazırdır. Ol imâm Muhammed bin Hasan Askerî'dir. A'dâdan havf idüb ihtifâ eylemişdir. Mehdî-yi sâhib-i zamândır. Hazreti Nuh ve Hazreti Musa aleyhimâsselâm gibi ömrü uzun olmuştur. El-ân hayattadır. Dünyaya zulm ve 'udvân dolduğu zaman zuhûra gelir. Dünyayı adl ve insâf ile doldursa gerekdir. Cümle mu'addalât ve cemî-i müşkilât Hazret-i Mehdî'nin zamanında hal olursa gerekdir. Her kim ki imâmını bilmeyip fevt olsa meytesi meyte-i câhiliyye olur dese sözleri ma'kûl, şer'an müselleme ve makbul müdür? Bu surette ... ⁴³ (33-40)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
33	Seyyid Şerif âmelehullâhu bi-lutfihi'l-latîf <i>Hâşiye-i Tecrîd</i> 'inin evvelinde vücûd-ı zâtî Bârî-i Teâlânın ehas evsâfıdır dediğine, sâir evsâfın ihtisâsda iştirâki olup ihtisâsda ziyâde ve noksân tasavvur olunmaz iken sîfe-i tafdil îrâdı sahîh olmaz deyû istişkâl oldukda bazı ulemâ vücûb-ı zâtî ma'den olup bu vasfın Bârî Teâlâ'ya sübût-ı ihtisâsında sıfat-ı uhrânın sübût-ı ihtisâsına ihtiyâc olunmayıp belki sâirin sübût-ı ihtisâsında bu vasfa ihtiyâc olunmağın vücûb-ı zâtî ihtisâsda eşedd ve akvâ olup sîga-ı tafdil îrâdı sahîh olur. Azhariyyet fi'l-ihtisâsa haml olunmağa ihtiyâc yoktur, olmaz deyû tevcîh olunmuş. Zeyd-i âlim kelime-i ehas manasında sahîh ise kulum felan âzâd olsun dese şer'an âzâd olur mu? (40-41)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd

43 İlişkili soru çok uzun olduğu için buraya alınamamıştır.

34	Esmâullâhi Teâlâ tevfikî iken Cenâb-ı celle şânühûye mevcûd, vâcib, kadîm, müessir, muhdes ıtlak olunur cevâzı ne vechiledir? el-Cevâb: İcma ile sabittir. İcmâ edille-i şer'iyedendir. (41)	el-Fevâidü'l-'aliyye
35	Hakk subhânehû ve teâlâya seyyid ıtlâkı câiz olur mu? (42)	Minhü eydan (el-Fevâidü'l-'aliyye)
36	Hakk subhânehû ve teâlâya muallim ıtlâkı sahîh olur mu? (42)	Ali en-Nisârî
37	Hakk subhânehû ve teâlâ nefisten münezzeh iken bazı a'râz-ı nefsâniyyeden olan sıfatlar ki rahmet ve ferah ve sürûr ve gazap ve haya ve mekr ve hud' ve istiğnâ gibi ne keyfiyetle ıtlâkı sahîh olur? (42-44)	el-Fevâidü'l-'aliyye li-Ali en-Nisârî
38	"İstevâ ale'l-arş"'dan murâd nedir? (44-45)	İrşâd "Veliyyüddîn 'an Ebissuûd"
39	Kur'ân-ı azîmde Sûre-i Burûc'da vâki' olan <i>lafz-ı muhît</i> 'den murâd nedir? (45)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
40	Hakk celle ve alâ hazretleri mekândan münezzeh olacak göklerde deyû itikâd etmek mi gerektir? Nice itikâd etmek gerektir? (45)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
41	Zeyd-i müslim Hakk-ı subhânehû ve teâlâ hazretlerinin hâşâ mekânda olması itikâdında olsa Zeyd'e tecdîd-i îmân ve nikah lazım olur mu?(45-46)	Mecmûa-i Cedîde 'an Şeyhülislam Hayri Efendi
42	Mümin olan hayr ile şer Allahtandır deyu itikad etmek mi gerektir yoksa hayr Allâhü Teâlâ'dan şer abdin nefsinden deyû itikad etmek mi gerektir? (46)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
43	Abde hayır ve şer Allâhü Teâlâ hazretlerinin cânibinden midir? (46-52)	Rıza Efendi ve Mecmûa-i Fetâvâ
44	Ehl-i sünnet ve cemâatten olan Zeyd ıslâh-ı âlem Bârî'ye vâcibtir deyû mu itikâd etmek gerektir yoksa değil deyû mu itikad etmek gerektir. (53)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
45	Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebi üzere ef'âl-i 'ibâdda ihtiyâr-ı cüz'î var mıdır? el-Cevâb: Vardır. Bu sûrette ihtiyâr-ı cüz'îyi inkâr edip abd için fi'l ve istitâ'at yoktur ve abdden sâdır olan efâlin hakîkatte fâili Hakk Teâlâ hazretleridir diyen Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Tecdîd-i îman ve nikah, rücû' etmez ise katlonulur. (53-54)	Behce

46	Zeyd Amr için ihtiyâr-ı cüz'îsin mahalline sarf etmekle mansıb-ı âlî eline girer. Eğer mahalline sarf eylemese eline girmek muhaldır ve her şahsın matlabı kendi elindedir. Esbâbâ mübâşeret etmekle eline girmek mukarrerdir dese Bekir dahî Amr'ın ihtiyâr-ı cüz'îsin sarf etmekle mansıb almak takdîr-i ezeliye mukarrer olmuş olmaz idi dese Zeyd-i mezbûr mücerred ihtiyâr-ı cüz'î sarf olunmayınca insanın her nasibi eline girmez dese hangisinin sözü sahihtir? (54-55)	Veliyyüddîn
47	Enbiyâ aleyhimü's-salâtü vesselâm hazerâtından ğayrı evliyâullâhdan olan kimseler bir aylık dahî ziyâde mesafeye bir günde varırlar gelürler deyû itikâd etmek câiz olur mu? el-Cevâb: Olur. Bu sûretde vech-i muharrer üzere kat'-ı mesâfe iddiâ ve cevâzına i'tikâd eden kimseler tadrîl veya tebdî' olunurlar mı? el-Cevâb: Olunmazlar. (55-56)	Behce
48	Zamân-ı kalilde mesâfe-i ba'idede tayy-ı mekân mucize-i enbiyâdan mıdır yoksa kerâmât-ı evliyâdan olur mu? (56)	el-Fevâidü'l-'aliyye
49	Rasûl-i ekrem sallallâhü aleyhi vesellem hazretlerine mevte şehâdet edip tasdîk hakkında mucize olmuş mudur? (56)	el-Fevâidü'l-'aliyye
50	Hazret-i Hızır aleyhisselâm nebî midir yoksa velî midir? el-Cevâb: Nebî ve velîdir. (57)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
51	Zeyd Rasûlüllâh sallallâhu aleyhi vesellemin şakk-ı kamer ettiğine inkâr eylese Zeyd'e şer'an ne lâzım olur? el-Cevâb: Küfür lâzım olmaz ayeti tevil ederse. (57-58)	İbn Kemâl
52	Enbiyâdan salavâtüllâhü ve selâmühü alâ nebiyyinâ ve aleyhim kable'l-bi'setihî ve ba'de bi'setihî sehven kebîre sâdır olmaz deyû musır olan kimesneye nesne lâzım olur mu? (58)	Veliyyüddîn 'an Sa'dî min hattihî
53	Adem peygamberin aleyhisselâtü vesselâm cennette buğday ekl eylediği kable'n-nübüvvet miydi yoksa ba'de'n-nübüvvet miydi? el-Cevâb: Kable'n-nübüvvet idi. (58-59)	Mecmûa li-Sa'dî Efendi ve Veliyyüddîn an Sa'dî min hattihî
54	Süleyman Peygamber aleyhissalâtü vesselâm ikinci namazını terk eylediği ve Musa Peygamber aleyhissalâtü vesselâm kıptîyi katl eylediği şer'an kebîre midir ve kebîredir deyû itikâd edip musır olan kimesneye şer'an ne lâzım olur? (59)	Fetvânâme-i Türkî ve Mecmûa li-Sa'dî Efendi ve Veliyyüddîn
55	Ecel bir midir sıla-i rahîm etmekle ömür ziyade olur deyû hadîs-i şerîf nakil olunur. Ecel bir olacak ziyade ne vecihle kâbil olur? (59)	İrşâd
56	Zeyd Amr'ı katl edicek Bekir Amr ecelinden mukaddem öldü deyû itikâd eylese ne lâzım olur? (60)	Veliyyüddîn

57	Hasta olmaksızın füc'eten mevt-i mümin hakkında alâmet hayr mıdır yoksa âsâr-ı gazaptan mıdır? (60)	Semha
58	Müminin imanla olmasına alamet var mıdır ve efdal eyyâmda ve hayırlı makamda olması meyyitin 'indellâh fazlına alâmet olur mu? (60)	Semha
59	Meyyit kabrine konulduktâ imâm-ı a'zam <i>Fıkh-ı Ekber</i> 'inde <i>i'âdetü'r-rûhi ile'l-cesedi hakkun kâinün</i> demiş. Bu terkîbin manası ruh kemâ kân girer cesede kabirde iken hulûl eder mi demektir yoksa mukârin olmak mıdır? (60-61)	Atîk Mecmûa li-Ahmed bin Kemâl
60	Zî rûhun sebab-i mahsûs ile kendisinde mevtini cenâb-ı Allâh'ın ezelde bilüp takdîr buyurmuş olduğu vakit manasına olan ecelin tasadduru ve tekaddüm ve teahhürü mümkün olur mu? (60)	(Bu fetvâ hamîşte yer almakta ve kaynağı bulunmamaktadır.)
61	Kabirde enbiyâ-ı 'izâm aleyhimisselâm hazerâtına suâl neden olur ve kabirde meyyitin hayatının keyfiyeti ne vecihledir? (61-62)	Semhatü'l-ibrâr.
62	Kabirde defn olunmayan mevtâyâ suâl nerde olunur? (62)	Semhatü'l-ibrâr.
63	Mü'min-i mutî'a olanlara azâb-ı kabr olunur mu? (62-63)	Semhatü'l-ibrâr
64	Kur'ân-ı Kerîm'de vâki' illiyyînden murâd-ı şerîf nedir? (63)	el-Fevâidü'l-'aliyye
65	Yevm-i cezâda ebrârın kitâb-ı a'mâli yemininden, keferenin kitâb-ı a'mâli şimâlinde verildiği emr-i mukarrer ama 'usât-ı mü'minînin ne taraftan verilir? (63)	el-Fevâidü'l-'aliyye
66	Rûz-i mahşerde Hakk celle ve 'alâ eczâ-i asliyyeyi cem' edip rûhu îade eder deyû ulemâ-i izâmın buyurdıkları kelimada eczâ-i asliyyeden murâd anâsır-ı erba'a mıdır? (63)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
67	Hakk sübhânehû ve teâlâ yevm-i kıyâmette benî âdemin cem' eczâ-i munkatı'asını mine'z-zaferi ve's-şari ve eczâ-i munkalî'ası ki diş ve bunun emsâli a'zâsını ihyâ ve îade etmesine kavl var mıdır? (63)	el-Fevâidü'l-'aliyye
68	Kâfirin hakkı ile dâbbenin hakkı müslim hakkından eşedir afv mercuv değildir demeden murâd nedir? (64)	Ali en-Nisârî
69	Rûz-i mahşerde vezn ne vechiledir? (64-65)	İrşâd fî Sûreti'l-A'râf, Veliyyüddîn
70	Yevm-i kıyâmette ay ile güneş tekvîr olup nâra atılır deyû rivâyetin sırrı nedir? (65)	el-Fevâidü'l-'aliyye
71	A'râf demekle müsemmâ olan nedir? el-Cevâb: Bir kavl üzerine bir sûr-i refî'dir bir kavl-i âhar üzerine bir derece-i mütevassıttır. Bu sûretde mezkûr mekânın ehli ne makûle kimesnelerdir? (65)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd

72	Zeyd îmân-ı kâmil ile giden kimesne Rasûlüllâhın sallallâhu aleyhi ve sellem şefâatine ihtiyacı vardır dedikte Amr îmân-ı kâmil ile gidicek asla ihtiyacı yoktur dese şer'an kimin kavli makbuldür? (65)	Ebissuûd Veliyyüddîn
73	Hakk sübhânehû ve teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'inde وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ buyurup ⁴⁴ ehl-i i'tizâl bu âyet-i kerîmeden şefâatin ehl-i kebâire adem-i vukûuna istidlâl ederler ne vechiledir (65)	el-Fevâidü'l-'aliyye
74	Mâ kavlü hazret-i şeyhülislam ve müftî'l-en'am e'azzeullahü'l-meliki'l-'allâm fi'l-cenneti ve'n-nâr hel hümâ mahlûkatâni el-ân mevcûdetâni ve izâ kânetâ mevcûdeteyni hel yatrau aleyhimâ el-'ademü beyyinû lenâ. (66)	Behce
75	Miftâhu cennet-i âliye nedir? (66)	Osman Efendi ve Mecmûa-i Kebîre
76	İnsan cennete 'urûkda olan kanı ile mi dâhil olur? (66)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
77	Cennette huriler dünyada teneffüs ettiği gibi teneffüs ederler mi? (66)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
78	Hadîs-i şerîf muktezasınca cennetin arzı kürsî olucak felek deverân ederken hûrî ve gılmân nice kâim olur? (66)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
79	Ehl-i cennetin Rabbü'l-izzetden celle zikruhû matlûb ve mütemennâsı nedir? (66-67)	Sunullah Efendi ve Osman Efendi ve Mecmûa-i Kebîre
80	Cennet-i a'lâda mü'minînden merfû' olan nefs-i ibâdet midir yoksa teklîf-i ibâdet midir? (67)	el-Fevâidü'l-'aliyye
81	Hakk sübhânehû ve teâlâ ehl-i cennetin tafsîli لَّهُمْ مَا يَشَاءُونَ buyurdu. Öyle olucak herkes murâd ettiğine vâsıl olur ve cümle mü'minînin mertebesi ve derecesi beraber olmak lâzım gelir? (67)	el-Fevâidü'l-'aliyye
82	Kevser ne demektir ve yevm-i âhirde ne vechile olur? (67)	(İrşad) Veliyyüddîn
83	لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ âyet-i kerîmesinde müstesnâ minh olanın cennet ve nâra ve arş ve kürsîye tenâvülü vardır demek câiz olur mu? el-Cevâb: Bilene olur. (67)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
84	Beyne'n-nâs meşhur olup ehl-i cinândır deyû hükm olunan aşere-i mübeşşeredir lâkin nice hadîs-i nebevîde ehli cennet olmasıyla hükmolunan çoktur Hüseyin radyallâhü anh gibi ve ezvâc-ı mutahharanın cümlesi gibi tevfiik ne vechiledir? (67)	el-Fevâidü'l-'aliyye
85	Ehl-i cennet lisanı Arabî midir yoksa Fârisî midir? el-Cevâb: Arabî ve Fârisiyye-i dürriyyedir. (68)	Behce

44 Enbiyâ Sûresi 21/28.

86	Hakk sübhânehû ve Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'inde; يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ سُعِيُّبٌ وَسَعِيدٌ ﴿٥٠١﴾ قَالُوا الَّذِينَ شَقُّوا النَّارَ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿٦٠١﴾ قَالُوا الَّذِينَ شَقُّوا النَّارَ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿٦٠١﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ ﴿٨٠١﴾ buyurdu. ⁴⁵ Bu nazm-ı şerîfeden mefhûm olan bazı şakî muhalledün fi'n-nâr olmayıp nârdan ihrâc olunalar 'usât-ı mü'minîn gibi ve dahî bazı su'adâ dahî muhalledün fi'l- cenne olmamak fehm olunur âhir-i nazm-ı şerîfin küll-i ehl-i cennetin muhalledün deyû tasrîhine muhâlif görünür. Tevfik ne vechiledir? (68)	el-Fevâidü'l-'aliyye
87	Bir mümin cehenneme girdiği takdirce azabın duymaz dese fi'l-vâki' öyle midir? (68)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
88	Her yevm ehl-i îmân ervâhîçün Fâtîha-i şerîfeler okunup ve mevtânın karîbleri vârisleri ruhlarîçün tasadduk eyleseler sevâbı mevtâyâ vâsıl olur mu? (69)	Mecmûa-i Fetâvâ ve Rıza Efendi
89	İftira gibi giybet gibi hakûk-ı 'ibâd kabilinden olan nesnelere istiğfâr ile tevbe ile mağfûr olmak mercuv olur mu? (69)	Veliyyüddîn
90	Her müznibin tevbesi makbûle olmamak ihtimâli yoktur diyene kimesneye ne lâzım olur? (69)	Veliyyüddîn
91	Zeyd müştêhâttan olan kızı Hind'i şehvetle mes ve takbîl ettikten sonra Zeyd nâdim olup ol zenbden tevbe ve istiğfâr eylese Zeyd'den tevbesi şer'an makbûle olur mu? el-Cevâb: Olur. (69)	Behce
92	Melâike ne vecih üzerine tâifedir. (69-70)	İrşâd Veliyyüddîn
93	Cin ne makûle tâifedir. (71)	İrşâd Veliyyüddîn
94	Cin tâifesine hazret-i hâtemü'l-enbiyâ Muhammedü'l- Mustafa sallâhü aleyhi vesellem hazretlerinden mukaddem rasûl geldi mi? (71)	Şeyhülislâm Mustafa Bâlî Efendi
95	Mezheb-i Hanefî hakdır sâir mezâhib hatadır deyû mu itikâd eylemek gerektir yoksa mezâhib-i erba'a dahî hakdır deyû mu itikâd eylemek gerektir? (71-72)	Fetvânâme-i Türkî
96	Mezâhib-i erba'adan birine iktidâ eden kimesne nice itikâd etmek gerek? (71)	Veliyyüddîn 'an Şeyh Mehmed
97	Hanefiyyü'l-mezheb olan kendi mezhebine ve ğayrların mezheplerine ne vecih üzerine itikâd eylemek gerektir? (72)	Veliyyüddîn 'an Ebissuûd
98	İ'tikâdiyâtta müctehidîn yazdıkları mesâil mütekellimîn kelâm kitaplarında yazdıklarına muhâlif olsa ikisinden hangisi makbuldür? el-Cevâb: Müctehid kelâmıyla amel olur kelâm kitaplarıyla amel olunmaz. (72)	Veliyyüddîn an Ahmed

45 Hûd Sûresi 11/105-108.

99	Rasûl-i ekrem sallâhu aleyhi vesellemin mi'râc-ı şerîfleri ne vakitte oldu ve dahî bir defa mıdır yoksa müteaddid midir? (72- 74)	el-Fevâidü'l-'aliyye
100	Süile anî's-seyyid Cebrâîl kem merraten nezele ale'n-nebiyyi sallalâhu aleyhi vesellem? (74)	Osman Efendi
101	Süile anî's-şemsi izâ garabet eyne tezhebü? (74-75)	Osman Efendi
102	Ashâb-ı kirâm rıdvânallâhü teâlâ aleyhim ecma'în hazretleri beynlerinde efdaliyyet hasebiyle tertîbleri beyân buyurulmuş mudur? (75-76)	el-Fevâidü'l-'aliyye

Akaid fetvalarının nukûlünde başvuru kitaplar arasında en fazla başvuru eser grubunu *Nesefi Akâidi* ve bu esere yapılan şerhler, haşiyelerin oluşturduğu görülmektedir ki bu durum Osmanlı dönemi akaid/kelam literatürü ile ilgilenenler için şaşırtıcı olmasa gerektir. Mecmuada bu grupta yer alan eserler ve referans sıklığı *Kestelî*: 5, *Akâidü'n-Nesefiyye*: 4, *Şerhu'l-Akâid li't-Taftazânî*: 4, *Şerhu'l-Akâid li'l-Beydâvî*: 3, *Şerh*: 2, *Şerhu Akâid*: 2, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefi*: 2, *es-Siyâlkûtî*: 2, *Şerhu'l-Akâid li-Ramazân Efendi*:1 şeklindedir. Bunların haricinde; *Dürrü'l-muhtâr*: 7, *Şerhu'l-Mevâkîf/Mevâkîf ma'a's-şerh*: 5+2, *Tefsîr-i Kebîr*: 6, *Mir'âtü'l-usûl*: 5, *Şerhu'l-Makâsid*: 5, *Tatarhâniyye*: 4, *Müsâyere*: 4 ve *Celâl, Dürer, İbnü'l-Abidîn, Kâdî, Kuhistâni, Tavzîh li-Sadri's-şerî'a* da üçer kez nakillerde kaynak gösterilmiştir.⁴⁶

Sonuç

Muhîtu'l-fetâvâ, Fetvahânenin Osmanlı'nın son yıllarında dahi büyük bir fetva mecmuası hazırlama gücünü ve sorumluluğunu kendinde bulması ve bunun için büyük bir hazırlık yapması, hey'etler kurup çalışma usûlünü belirlemesi, mecmuaya i'tikâd bâbıyla başlayarak resmî itikâd/kelâm düşünce sisteminin çerçevesini belirleyip, bir daha sınırlarının üzerinden geçmesi açısından dikkate değerdir. Tamamlanabilmiş tek cilt olan birinci cilt üç kitaptan oluşmaktadır. İ'tikâd dışındaki diğer bölümler *Kitâbu't-tahâre* ve *Kitâbü's-salât*tır. Mecmuada yer alan akaid fetvaları Ebussuûd Efendi'nin fikhın diğer alanlarında olduğu gibi akaid alanında da en önemli otorite olarak kabul edildiğini göstermektedir. El-

46 Nukûllerde sadece bir veya iki kez alıntı yapılan eserler sayıca fazla oldukları için buraya alınmamıştır.

bette bunda kendisinin akaide dair çok sayıda fetva vermiş olmasının da payı bulunmaktadır. Ali en-Nisârî'nin *el-Fevâidü'l'aliyye*, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin *Behcetü'l-fetâva* ve Osman b. Mehmed Tosyevî'nin *Fevâidü'l-fetâva Osmâniyye* isimli eserleri de bu konuda öne çıkan diğer eserlerdir.

Muhîtu'l-fetâva'yı hazırlayan heyetin görevlerinden biri de fetvaların alındığı eserlerdeki nakillerin sıhhatinin gözden geçirilmesi, gerekli durumlarda eklemeler yapılması, bazen de tamamen farklı nakillerin çıkarılması olduğu için eserde yer alan nukûl de Osmanlı'da Akaid alanında hangi eserlerin muteber kabul edildiğine dair önemli veriler sunmaktadır. Akaid kitabının nukûlünde en fazla başvurulan eser grubunu *Nesefî Akâidi* ve bu esere yapılan şerhler, haşiyeler oluşturmaktadır.

Bu sebeple genel olarak fetva mecmûları ve nakilleri, özel olarak da *Muhîtu'l-fetâva*, Fıkıh ve Akaid ilimlerinin kesişim alanı olan akaid fetvalarını ihtivâ etmeleri sebebiyle, bilhassa akaid/kelâm sahasında iştigal edenlerin daha fazla dikkatini hak etmektedir. Zira bu fetvaların ehemmiyeti ancak bu tür çalışmalarla daha net olarak ortaya konulabilecektir.

Kaynakça

Abdullah Efendi, Yenişehirli. *Behcetü'l-fetâvâ mea'n-nukûl*. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1266/1850.

Çelik, Ahmet Faruk. *XVII. Yüzyıl Osmanlı Merkez ve Taşrasında Fetva "Kitabu's-Siyer Örneği"*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Demir, Osman vd. (ed.). *Osmanlıda İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Me-seleler*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.

Demir, Osman. "Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akaid- Ke-lam Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hasıla". *Türki-ye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/27 (Şubat 2018), 9-52.

Demirci, İslam. "Osmanlı Şeyhülislamlık Kurumunun Bir Birimi: Te'lif-i Mesâil Şubesi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (Nisan 2007), 143-170.

Demirci, İslam. "Osmanlı Meşihat Makamına Bağlı Te'lif-i Mesâil Şu-besinin Kuruluşu ve İslam Hukuku Alanında Yaptığı Çalışmalar". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Düzenli, Pehlül. "Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında Osmanlı Sünnîliği" *Marife*, 3, (Kış 2005), 259 – 286.

Fetvâhâne-i 'Âlî Ecvibe-i Şer'iyeye Defteri. İstanbul: İstanbul Müftülü-ğü Meşihat Arşivi, 378.

Hey'et-i Te'lifiyye. *el-Fetâvâ'l-Kâzimiyye fî Islâhi'l-fetâvâ't-Türkiyye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 872, 1 a-44 a.

Hey'et-i Te'lifiyye. *Muhîtu'l-fetâvâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 880.

Hey'et-i Te'lifiyye. *Muhîtu'l-fetâvâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 884.

Hey'et-i Te'lifiyye. *Muhîtu'l-fetâvâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 888.

Hocazâde Ali Haydar. *el-Fetâva'l-Hayriyye fî islâhi'l-fetâva't-Türkiyye*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 892, 1b-43b.

Emine Arslan

Key, Muhammed. *Nisâri Ali Bin Mehmed Efendi'nin el-Fevâidü'l-aliyye mine'l-mesâilî's-şer'iyye Adlı Eseri ve Değerlendirilmesi. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.*

Kitâbü's-salât min Muhîtu'l-fetâvâ. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 1270, 11 vr.

Koca, Ferhat. *Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Mehmed b. Ali en-Nisârî. *el-Fevâidü'l-'aliyye min mesâilî's-şer'iyye.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi, 3888-1, 1b-180b.

Tosyevî, Osman b. Mehmed. *Câmi'u'l-fetâva Osmâniyye.* İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, 002, 1b-435 a.

Tosyevî, Osman b. Mehmed. *Fevâidü'l-fetâva Osmâniyye.* İstanbul: İstanbul Müftülüğü Meşihat Kütüphanesi, 310, 1b-320 a.

Velî b. Yusuf. *Fetâvâ-yı Veliyyüddîn.* Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1097 (1), 1b-309b. 1099 (2), 310 a-716b.

Yakovalı el-Hâc Ali el-Murtaza b. Zübeyr. *İlâveli Mecmûa-i Cedîde.* İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1329.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 61-101

Tibet'in Yerli İnancı Bön ve Taraftarları: Bir Giriş Denemesi
"Tibet's Native Faith Bon and its Adherents: An Introductory Essay"

Muhammed Ali Bağır

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Sakarya University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions
Sakarya/Turkey

e-mail: malibagir@sakarya.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9700-8417>
DOI: 10.33718/tid.1140439

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 4 Temmuz / July 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Kasım / November 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Muhammed Ali Bağır, "Tibet'in Yerli İnancı Bön ve Taraftarları: Bir Giriş Denemesi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 61-101

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

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

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

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

Tibet'in Yerli İnancı Bön ve Taraftarları: Bir Giriş Denemesi

Öz

Tibet'te asırlardır yerleşik iki dinî gelenek vardır. Bunlardan en yaygın Tibet Budizmi (*Lamaizm*) adıyla günümüze ulaşan Budizm'dir. Diğer ise Tibet'te yerleşik olan, en genel anlamıyla Budizm öncesi hâkim dinî yapıyı ve Budizm'in bölgede üstünlük kurmasından sonra Budist olmayan inanç ve uygulamaları ifade eden ve Bön adıyla bilinen dinî gelenektir. Tibet'in yerli inancı olduğunu iddia eden Bön, Budizm öncesi zamanlarda ortaya çıktığını, farklı ve özgün bir inanç olduğunu savunmaktadır. Uzun zamandır bölgede Budizm ile mücadele ederek hayatta kalmaya çalışan Bön inancı, az sayıda da olsa taraftarlarıyla (*Bönpo*) günümüze ulaşabilmiştir. 1950'li yıllarda Tibet'in Çin hâkimiyetine geçmesiyle bölgeden Tibet Budistleriyle göç eden Bön taraftarlarının bir kısmı, sığındıkları Hindistan ve Nepal'de kurdukları yaşam yerlerinde hayatlarını sürdürmektedirler. Bu çalışmayla, Tibet'in yerli dini olarak bilinen ve yüzyıllardır Tibet coğrafyasında hayatta kalmaya çalışan Bön inancına bir giriş yapmak amaçlanmıştır. Makalede, Bön dininin tanımlanmasıyla ilgili tartışmalar, kurucusu, temel inanç esasları, ritüelleri ve günümüzdeki durumu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Dinler Tarihi, Bön, Tibet, Tibet Budizmi, Bönpo.*

Tibet's Native Faith Bon and its Adherents: An Introductory Essay

Abstract

Two religious traditions have been established in Tibet for centuries. The most common of these is Buddhism, which has survived under the name Tibetan Buddhism (*Lamaism*). The other is the religious tradition known as Bon, which refers to the dominant pre-Buddhist religious structure in Tibet and non-Buddhist beliefs and practices after Buddhism gained supremacy in the region. Claiming to be the indigenous faith of Tibet, Bon argues that it emerged in pre-Buddhist times and is a distinct and original faith. Bon belief, which has been struggling with Buddhism in the region for a long time, has survived to the present day with a small number of supporters (*Bonpo*). Some of the Bon followers, immigrated from the region with Tibetan Buddhists when Tibet came under Chinese rule in the 1950s, continue their lives in the habitats they have established in India and Nepal, where they have taken refuge. This study aims to provide an introduction to the Bon faith, which is known as the indigenous religion of Tibet and has been trying to survive in Tibetan geography for centuries. In the article, the debates on the definition of the Bon religion, its founder, basic belief principles, rituals and its current situation will be discussed.

Keywords: *History of Religions, Bon, Tibet, Tibetan Buddhism, Bonpo.*

Giriş

Deniz seviyesinden yaklaşık beş bin metre yüksekliğe sahip olması sebebiyle genellikle “dünyanın çatısı” olarak adlandırılan Tibet, günümüzde Çin Halk Cumhuriyeti'ne bağlı özerk bir bölgedir. Çince *Xizang* (Batı Hazinelerinin Evi) olarak adlandırılan bu topraklar, Tibetliler tarafından Tibet veya Tibet Platosu anlamına gelen *Pö* (Bod) adıyla bilinmektedir.¹ Kökeni tam olarak bilinmeyen bu kelimenin, “anayurt” ya da “aslî topraklar” anlamına geldiği ileri sürülmektedir. Bu kelimenin Tibet'in Budizm öncesi yerli dini olduğunu savunan Bön inancından türediği iddia edilmektedir. Bölgenin dışındakiler tarafından bilinen ismi “Tibet” ise muhtemelen Moğolca “*Thubet*” kelimesinden türemiştir. Bu topraklar, sakinleri tarafından genellikle “Karlar Ülkesi” anlamına gelen “*Kangçen*” (Tibetçe *Gangs can*) olarak da adlandırılır.² Çin'in Kasım 2020'deki son nüfus sayımından gelen resmî verilere göre Tibet Özerk Bölgesi'nin nüfusu 3.648.100'dür.³ 2010'daki nüfus sayımına göre 2.716.400 olan toplam nüfusun yüzde doksanını Tibetliler, yüzde sekizini Han Çinlileri, yüzde ikisini ise diğer etnik kökenlere mensup insanlar oluşturmaktadır. Yerel Tibetlilerin büyük çoğunluğu Tibet Budizmi'ne (*Lamaizm*) mensuptur. Yapılan bir araştırmaya göre, yaklaşık 400 bin kişi, kendilerini hem yerli bir inanç olarak görülen Bön dinine hem de Tibet Budizmi'ne mensup olarak tanımlamaktadır.⁴

Tibet'te asırlardır yerleşik iki dinî gelenek vardır. İlki, MS 7. yüzyılda Hindistan'dan gelip Tibet'e giren ve zamanla bölgede hâkimiyet kurup günümüze kadar baskın olan Tibet Budizmi'dir. İkincisi ise, bu makalenin de temel konusu olan ve Tibet Budizmi kadar bilinmeyen Bön inancıdır. Batı dünyasında Bön inancı hakkında ciddi çalışmalar yapılmıştır.⁵

1 Pommaret, *Tibet Yaralı Uygarlık*, 16-17.

2 Powers, *Introduction to Tibetan Buddhism*, 137.

3 National Bureau of Statistics of China, “Communiqué of the Seventh National Population Census (No. 3)”.

4 U.S. Department of State, “2019 Report on International Religious Freedom: China – Tibet”.

5 Bön hakkında Batıda yapılan çalışmaların değerlendirmesi için bk. Kvaerne, “The Study of Bon in The West: Past, Present, and Future”, 7-20; Çin'de yapılan çalışmaların değerlendirmesi için bk. Arizaga, “An Introduction to the Study of Bon in Modern China”, 327-335; Bibliyografya için bk. Martin, “Bon Bibliography: An Annotated List of Recent Publications”, 61-77; Martin, *Unearthing Bon Treasures*, 262-442; The Tibetan and Himalayan Library, “Bon Bibliography in THL Bibliographies”.

Ülkemizde ise sadece Tibet Budizmi hakkında az sayıda da olsa bazı çalışmalar yapılmış⁶ ancak Tibet'in yerli inancı Bön hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türk araştırmacıları arasında Ömer Hilmi Budda,⁷ İbrahim Sümer,⁸ Aliya Şarafullina⁹ ve Cengiz Erengil¹⁰ yaptıkları çalışmalarda Bön inancına değinmektedir. Ayrıca, Korhan Kaya,¹¹ Şinasi Gündüz¹² ve Mehmet Aydın¹³ sözlük ve ansiklopedi tarzındaki çalışmalarında Bön inancı hakkında kısaca bilgi vermektedir.

Bu çalışmayla, Tibet'in yerli dini olarak bilinen, uzun bir süredir aynı coğrafyada beraberce yaşadığı Tibet Budizmi'yle her ne kadar birçok alanda benzerlikler gösterse de kendisini müstakil ve daha eski bir gelenek olarak gören Bön inancına bir giriş yapmak amaçlanmıştır. Makalede, Bön dininin tanımlanmasıyla ilgili tartışmalar, kurucusu, temel inanç esasları, ritüelleri ve günümüzdeki durumu hakkında bilgi verilecektir. Makalede yararlanılan temel kaynaklar, Batılı araştırmacıların Tibet ve Bön dini hakkında özellikle Tibetçe kaynaklara ve Bön topluluklarına dayanarak yaptıkları çalışmalar ile Tibet kökenli araştırmacıların İngilizce olarak yazdıkları ya da İngilizceye tercüme edilen çalışmalardır. Çalışmada, Tibet Budizmi ve Bön inancıyla ilgili kelimeler ve kavramlar, transliterasyonda ortak bir kullanım olmadığı için mümkün olduğunca Türkçe telaffuzlar esas alınarak yazılacak, önemli görülenlerinin parantez içinde İngilizce ya da Tibetçe karşılıkları verilecektir.

1. Tibet'in Kadim İnancı Olarak Bön: Tanımlamayla İlgili Tartışmalar

Bön dini, en genel anlamıyla Budizm öncesi Tibet'te hâkim dinî ya-

6 Tibet Budizmi hakkında yapılan bazı Türkçe çalışmalar şunlardır: Muttalimova, *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde Kadın*; Şarafullina, *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde İnanç Esasları*; Sümer, *Lotusun İçindeki İnci*; Sümer, "Tibet Budizmi'nde Din Anlayışı", 327-341; Budda, *Dinler Tarihi*, 321-341.

7 Budda, *Dinler Tarihi*, 322, 324, 328, 337.

8 Sümer, *Lotusun İçindeki İnci*, 70-73, 80-82, 85, 89-90, 98, 186, 200, 211.

9 Şarafullina, *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde İnanç Esasları*, 43-48, 67, 73, 79.

10 Erengil, *Budizm*, 70.

11 Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, 44-45.

12 Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 69.

13 Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, 112-113.

pıyı ve Budizm'in bölgede üstünlük kurmasından sonra¹⁴ Tibet'teki Budist olmayan inanç ve uygulamaları ifade eder. Bu inanca mensup biri için *Bönpo* ifadesi kullanılır. Ancak, Bön inancının tam olarak neyi ifade ettiği hususunda, 20. yüzyılın başlarından itibaren Tibet inançları üzerine yapılan akademik araştırmalarda bir uzlaşa sağlanamamıştır. "Bön" ifadesiyle kastedileni üç temel noktada toplayabiliriz.

Bön, 19 ve 20. yüzyıllarda Batılılar tarafından ilk defa incelendiğinde daha çok "Şamanizm" kategorisi altına yerleştirilmiştir. İngiliz İmparatorluğu'nun devlet görevlisi olarak sömürgeci politikalar doğrultusunda bölgeye gönderilen Sarat Chandra Das¹⁵ ve Charles Bell¹⁶ gibi isimler, Bön inancını kara büyü, fetişizm, büyücülük, kehanet, şeytan çıkarma, kendinden geçme ve çeşitli doğaüstü güçler gibi kavramlarla ilişkilendirmişlerdir.¹⁷ Ancak, Bön inancı hakkında ilk defa sistematik bir araştırma yapan ve genellikle Tibet Budizmi'ne ait metinlerden yararlanan Helmut Hoffmann (1912-1992), bu dinin Tibetlilerin içinde yaşadıkları doğal çevreyle olan ilişkilerinden ortaya çıkan animistik-şamanistik özellikler gösteren

14 Kral Trisong Detsen (755-797) dönemi ve sonrasında Budizm'in Tibet'te hâkimiyet sağlaması ve devlet dini olarak kabul edilmesi hakkında bk. Sümer, *Lotusun İçindeki İnci*, 74-88 ve Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, 143-144.

15 Bengalli bir Tibet dili ve kültürü uzmanı olan Sarat Chandra Das (1849-1917), bölgede İngilizler için çalıştı. Tibet'teki toplulukların yaşamları, kültürleri ve inançları hakkında bilgi verirken Bönpolardan da bahsetti (Das, *Journey to Lhasa and Central Tibet*, 205-208, 215). Tibet'in kadîm dini olarak tanımladığı Bön'ü, bir tür büyücülük, fetişizm, şeytânî varlıklara tapınma olarak gördü. Yazara göre Bön, Budizm'in bölgeye girmesinden önce Tibetlilerin takip ettiği bir yoldur ve 20. yüzyılın başlarında hâlâ bazı bölgelerde mevcut olan bir tür şamanizmdir (Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, 879).

16 Hindistan'da İngilizler adına sömürge yöneticisi olarak çalışan Charles Alfred Bell (1870-1945), görev yaptığı yıllarda 13. Dalay Lama Thubten Gyatso ile tanışarak Tibet'le diplomatik ilişkiler kurdu. Tibet'in dinî yapısını anlattığı *The Religion of Tibet* adlı eserinde Bön'ü "The Old Faith" yani Tibet'in eski inancı başlığıyla tanıttı. Budizm'in Tibet'e girmesinden önce Tibetlilerin Pön (Bön) olarak bilinen inançları, Bell'e göre, bir tür şamanizm veya doğa güçlerine ibadettir. Budizm'in bin yıldan daha fazla bir zamandır Tibet'e hâkim olması nedeniyle bu inancın ne olduğuyla ilgili bilgi verebilecek kanıtların az olduğunu; eldeki kanıtların da bu inançta yer ve gök ruhları ile iyi ve kötü ruhlara tapınıldığına işaret ettiğini söyledi. Din adamlarının büyülü davullar kullanarak gökyüzünde seyahat etmelerinden bahsetti. Ayrıca gaipten haber verme, hastalık veya çeşitli belaları getiren şeytânî varlıkları kovma, çeşitli ruhları teselli etme, hayvanları hatta insanları kurban etme gibi uygulamaları Bön inancının temelleri arasında gösterdi (Bell, *The Religion of Tibet*, 8-10).

17 Bjerken, "Exorcising the Illusion of Bon 'Shamans': A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religion", 8, 11-13, 27-28.

bir inanç olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Tibetliler, coğrafyanın zihinlerinde yarattığı korkuyla baş edebilmek için doğa ruhlarına tapınmışlar, büyü ve kehanetten yararlanmışlardır. Hoffmann, orijinal Bön dininin bir zamanlar Sibiryaya, Asya'nın içleri, Doğu ve Batı Türkistan, Moğolistan ve Mançurya'da yaygın eski animist-şamanist inançların Tibet biçimi olduğunu iddia etmiştir. Kralın kutsal kabul edilmesi ve doğaüstü güçlere sahip olduğu anlayışına dayanan bu eski inançta, din adamları ritüelleri yerine getirirdi. En önemli ritüel, kurban törenleridir. Krala ya da büyük birine bağlılık yemini edildiğinde bu yemine koyun, köpek veya maymun kurbanı eşlik ederdi. Ayrıca, her üç yılda bir yapılan özel törenlerde, gök ve yer varlıklarını/ruhlarını yatıştırmak için at, yak (Tibet öküzü), eşek hatta insanlar kurban edilirdi. Ölen bir kişinin ruhunun ölüm sonrası mutluluk diyarına güvenli bir şekilde gidebilmesi için yak, at veya koyun cenaze törenleri sırasında din adamları tarafından kurban edilirdi. Ayrıca, ölümlere yiyecek, içecek ve değerli eşyalar eşlik ederdi. Bu ayinlerle ölen kişilerin ölümler diyarında mutluluğunu sağlamak ve yaşayanların refahı için onların yararlı etkilerini elde etmek umulurdu.¹⁸ Bu animist-şamanist inanç, Budizm'in bölgeye girmesiyle özellikle Şivacılık ve Budist Tantrik unsurlardan etkilenmiştir. Budizm'in bölgeye hâkim olmasından sonra uzak bölgelere çekilen Bön taraftarları, dinlerinin hayatta kalmasını sağlamak için manastır hayatı, dinî metinler, felsefe ve ikonografi¹⁹ gibi konularda Budizm'in temel unsurlarını kendi hayatlarına uygulamışlardır. Bön inancı böylece belli ölçüde dönüşüm geçirmiş ancak kutsal görülen eşyaların etrafında dönülmesi ve dua çarklarının döndürülmesini Budistlerin aksi istikametinde yapmaları gibi bazı uygulamalarla Budizm'le farklılaşma yoluna gitmiştir.²⁰ Buna göre Hoffmann, günümüz Bön inancını eski/antik Bön ve sistematik Bön olarak ikiye ayırır. İlk aşamada eski Bön, yaygın ilkel animist-şamanist bir dindir. İkinci aşamadaki sistematik Bön ise, Budist unsurların Tibet'e girmesi ve hâkim olmasıyla Bön inancının ka-

18 Hoffmann, *The Religions of Tibet*, 21-22; Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 9.

19 Bön'ün Tibet Budizmi'nden ikonografi alanında etkilenmesiyle ilgili en dikkat çekici örneklerden biri, Bön'ün kurucusu Tönpa Şenrab'ın Budizm'in kurucusu Buddha'nın *Bhumisparşa Mudra* duruşuna benzer şekilde temsil edilmesidir (Bk. Şekil 5). Konuyla ilgili bk. Gül, "Budist Sanatta ve İkonografide Buda'nın Temel Mudraları ve Fiziksel Özellikleri", 19.

20 Hoffmann, *The Religions of Tibet*, 15-17, 84; Kvaerne, "The Study of Bon in The West: Past, Present, and Future", 7-9; Samuel, "Shamanism, Bon and Tibetan Religion", 1/462-465; De Belt, *Ani-La The Nuns From Redna Menling*, 15-16.

demeli olarak asimile olmaya başlaması ve karma doktrini, altı kademeli âlem olarak ifade edilen yaşam formları anlayışı ve nirvana inancı gibi Budist kabulleri kendi dinine dâhil etmesiyle oluşmuştur. Bu sistematik Bön, Budist uygulamalardan farklı “şamanist” eğilimlerini de sürdürdüğü için “Tibet Budizmi'nin sapkın bir mezhebi” olarak da tanımlanmıştır. Dolayısıyla Hoffmann, Bön'ü “ilkel animistik-şamanistik bir inançtan sapkın bir Lamaizm mezhebine doğru derin değişiklikler” gösteren bir inanç olarak görür.²¹ Bön'ü, Lamaizm'in sapkın bir mezhebi olarak gören Hoffmann'ın konuyla ilgili çalışmaları önemli olsa da açıkça Budist kaynaklara dayanması sonraki birçok araştırmacının onun Bön dini hakkındaki görüşlerini reddetmesine neden olmuştur.²² Sonraki araştırmacılar Bön'ü kendi terimleriyle anlamaya çalışmışlardır.

İkinci bakış açısı, çalışmalarını genellikle Bön kaynaklarına ve mensuplarına dayanarak yapan David L. Snellgrove (1920-2016) ile özdeşleştirilir. Tibet'teki siyasal gelişmelerden dolayı 1950'lerin sonlarında Tibet Budistleriyle birlikte belli sayıda Bön din adamının ve taraftarının Hindistan'a göç etmesiyle Batılı araştırmacıların bunlara ulaşması ve Dunhuang²³ belgelerinin sistematik olarak incelenmesi, 1960'ların başlarından itibaren yeni bakış açılarının doğmasını sağlamıştır. İşte tam da böyle bir ortamda Nepal'e giden Snellgrove, Dolpo'daki Samling Manastırı'nda bulunan Bön topluluğuyla temasa geçmiştir. Tibetli tanınmış birkaç Bön din adamıyla tanışması ona Bön kitaplarının yolunu açmıştır. 1961'de bu din adamlarının üçünü Londra'ya davet etmiş ve onlarla birlikte Batı'da ilk kez Bön kutsal kitap külliyyatından *Kanjur*'un ilk bölümü olan *mDo*'ya ait bir metnin, yani *Zijid*'in (Tibetçe *gZi-brjid*) bir kısmını tercüme etmiştir. 1967'de “*The Nine Ways of Bon*”²⁴ adıyla neşredilen bu çeviri, Hindistan'da 1967'de yeniden kurulan Menri Manastırı'nın lideri, Bön bilgini *Lopön* (başkan, önder) Tenzin Namdak'a (d. 1926) danışılarak yapılması

21 Hoffmann, *The Religions of Tibet*, 97-98; Kvaerne, “The Study of Bon in The West: Past, Present, and Future”, 8-9.

22 Gurung, *The Emergence of a Myth*, 10-11.

23 Çin'in Gansu eyaletinde bulunan Dunhuang bölgesinin güneyindeki Mogao Mağaralarında, 1900'de Çinli Taocu din adamı Yuanlu Wang tarafından tesadüf eseri çok sayıda yazma keşfedildi. Çince, Tibetçe, Sanskritçe, Hotanca, Tangutça, Soğdca ve Uygurca olan bu metinler, özellikle Mahayana Budizmi'ne dair bilgiler sunması açısından son derece değerlidir. Dunhuang ve yazmalar hakkında yapılan Türkçe bir çalışma için bk. Can, *Dunhuang Uygur Metinleri Üzerine Açıklamalı Kaynakça*, 1-7.

24 Snellgrove (ed.), *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi-brjid*.

açısından son derece değerli bulunmuştur.²⁵ Snellgrove Bön inancını, bu dine mensup bilginlerle yaşayarak ve birlikte çalışarak anlamaya çalışmıştır. Eserin giriş kısmında kendi bakış açısını ortaya koyan Snellgrove, “ilahi yakarıшта bulunan din adamı” olarak tanımladığı *Bön* ile *Bönpo* (*Bön* takipçileri) ve Sanskritçe *Dharma*’nın karşılığı olarak *Çös* (*Chos*) ile *Çöspo* (*Çös* takipçileri) kavramları üzerinde durur. Tibetçede “Budizm” için ayrı bir kavram kullanılmadığını, bunun için *Çös* kavramının kullanıldığını söyler. Buna göre Tibetliler ya *Bönpo* ya da *Çöspo*’dur. Snellgrove’un burada *Bön* ile *Bönpo* kavramlarını da birbirinden ayırdığını görüyoruz. Ona göre aslında bir din adamı figürü olan *Bön* kavramı, zamanla bir dizi dinî uygulamaya atıfta bulunan ve Sanskritçe *Dharma*’nın karşılığı olarak kullanılan *Çös* kavramına karşı kullanılmaya başlanmıştır. Budistler Tibet’e ilk geldiklerinde Tibet’te aktif olan *Bön* (ilahi yakarıшта bulunan din adamları) ile çatışmışlardır. Budistler (*Çöspo*), kendi *Çös*’lerini (*Dharma*) oluşturmakla meşgulken bunların asıl rakipleri dinî uygulamalar anlamında kendi *Bön*’lerini oluşturmakla meşgul olan *Bönpolardı*. *Bön* ve *Çös* uygulamaları birbirine benzer bir süreçte gelişmiş hem *Bönpolardı* hem de *Çöspolar* aynı kültürel çevre içinde aynı edebî dili kullanmışlardır. İç içe geçerek yaşam bulduğu görülen inançlar ve uygulamalar, Budizm’in kralar tarafından tercih edilmesi ve bölgede hâkimiyet kurmasıyla Budistler tarafından daha iyi korunabilmiştir. İki gelenek arasındaki gerilime rağmen, Budizm’in bölgeye girişinden sonra oluşan *Bön*; karma, reenkasyon ve altı varoluş formu gibi yaygın birçok kabulü Budizm’den almıştır. Ancak yine de *Bön*, yeni dinden bazı fikirleri benimserken ondan ayrı bazı unsurlarını da devam ettirmiştir. Günümüzde Tibetlilerin uyguladığı *Bön*, Budist öncesi herhangi bir dine çok az benzer veya hiç benzemez, daha ziyade Tibet’te uygulanan Budizm’den farkı kalmayan bir Budizm biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Snellgrove, günümüze ulaştığı şekliyle *Bön*’ün Budizm’in bir biçimi olduğunu, Budist öğretileri ve uygulamaları kademeli bir şekilde bünyesine kattığını savunmaktadır.²⁶

Tibet dinleri araştırmacısı Norveçli Per Kvaerne (d. 1945) de Snellgrove gibi düşünür. Günümüze ulaştığı şekliyle *Bön* inancının, Hindistan’dan gelen Budizm’in Tibet’te hâkimiyet kurmasıyla şekillendiğini, Budizm ile öğretisi ve uygulama bakımından çok sayıda bariz benzerlikle-

25 Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, V, 2-4; Kvaerne, “The Study of Bon in The West: Past, Present, and Future”, 10.

26 Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, 1-4, 20-21.

ri bulunduğunu söyler. Dolayısıyla, Bön inancının aslında Budizm'in alışılmışın dışında, aykırı bir biçimi olarak tanımlanmasının uygun olacağını öne sürer. Kvaerne'ye göre, Bön inancı günümüzde Tibet'teki çeşitli Budist ekolleriyle özellikle de *Nyingma* ekolüyle yakından ilişkili olarak kabul edilir.²⁷ Bu noktada Kvaerne, Bön ile Tibet Budizmi arasındaki pek çok açık benzerliğin dikkate alınması durumunda, iki gelenek arasındaki ayrımın ne olduğunu sorar. Kvaerne, bu soruya verilecek cevabın, Bön inancını tanımlarken hangi bakış açısının benimsendiğine bağlı olduğunu söyler. Ritüeller ve diğer dinî uygulamalar ile meditasyon ve metafizik gelenekler büyük ölçüde benzerken kutsal tarih kavramları ve dinî otorite kaynakları tamamen farklıdır. Dolayısıyla, Kvaerne'ye göre soruya bu açıdan bakılırsa *Bönpoların* tamamen farklı bir dinî topluluk oldukları iddiaları haklı çıkar.²⁸

Üçüncü bakış açısı, Fransız Tibet bilimci Rolf Alfred Stein'in (1911-1999) ortaya attığı "isimsiz din" adlandırmasıyla bilinir. Bu tanımlamada, Stein tarafından "isimsiz din" olarak adlandırılan Bön, geniş ve ayırt edici bir özelliği olmayan düzensiz ancak yaygın bir inanç yapısına işaret eder. Bu yaygın inanç yapısında falcılık, özellikle dağlarla bağlantılı yerel aşkın varlıklar kültü ve ruhların mevcudiyetine inanç gibi unsurlar bulunur. Stein, MS 12. yüzyılın ortalarından itibaren Tibet Budizmi'ne ait geleneğin, Budizm'in bölgeye girmesinden önceki dönemlerde var olan Tibet'in yerli inancını Bön olarak sunduğunu, dolayısıyla bu metinleri inceleyen araştırmacıların Bön inancını Tibet'teki Budist öncesi din olarak tanımlarken bu geleneği takip ettiklerini söyler. Ancak Stein, Budizm'in bölgede hâkim olmasından önceki dönemlere ait metinlerin, Tibet Budistlerine ait bu anlatıları kanıtlamamasını ciddi bir sorun olarak görür. Tibet'in geleneksel kaynaklarında bu sistemsiz ve yaygın inançlara, her ne kadar büyük ölçüde her iki dinî gelenekle sonradan bir şekilde bütünleşmiş olmalarına rağmen, günümüzde adlandırıldığı şekliyle "Bön" ya da "Budizm" olarak atıfta bulunulmaz. Stein, *Dunhuang* belgelerini (çoğu MS 9. ve 10. yüzyıllardan kalma olsa da bir yazmanın içeriği ondan önce olabilir), *Klu 'bum* adlı eski bir metni, Eski Tibet Kroniğini, yazıtları ve *PT 0239* adı verilen yazmalarda geçen cenaze törenlerini ve kehanetlerle ilgili anlatıları inceledikten sonra bu yargıya ulaşır. Sonunda da bu düzensiz ancak yaygın dinî yapıyı "isimsiz din" olarak adlandırır. Belgelerdeki mitsel anlatılara

27 Kvaerne, "Bon", 2/1007; Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 10.

28 Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 13.

ve ritüellere odaklanarak, Budist olmadığını düşündüğü ve “isimsiz din” olarak adlandırdığı bu yaygın din ile hem Budizm’in bölgeye hâkim olmasından önceki hem de günümüzdeki sistemli yapısıyla Bön dini arasında ayırım yapar. Yaygın dini, Tibet halkının otantik ve yerli dinî yapısı olarak; Bön inancını ise Tibet’te belirli bir tarihsel dönemde, muhtemelen Yarlung Vadisi’nden gelen Yarlung Hanedanlığı’nın yükselişiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkan başta Hindistan’dan gelen olmak üzere Tibet dışı birçok dinî unsuru içeren belirli bir dinî gelenek olarak görür. MS 6. yüzyıldan 8. yüzyıla kadarki erken dönem Tibet kraliyetinde yaşanan dinî yapının, bugün var olan Bön dininden farklı bir yapıda olduğunu ileri sürer.²⁹

Araştırmacıların çeşitli kaynaklara dayanarak ortaya koyduğu bu tanımlamalar bir yana, günümüzde Hindistan, Nepal ve Tibet coğrafyalarında yaşayan ve kendilerini Tibet Budizmi’nden ayrı bir dinî yapı olarak gören Bön toplulukları, inançlarının ortaya çıkışını daha farklı bir şekilde anlatırlar. Bön geleneğine göre, *Yungdrung Bön*, yani bir başlangıcı ya da nihyeti olmayan şekilde adlandırılan bu inanç, içinde yaşadığımız zaman döngüsünde kurucusu *Tönpa Şenrab*’ın (Tonpa Shenrab) göksel âlemden inip insanlar arasında enkarnelendiği *Olmo Lungring*’de ortaya çıkmıştır. Kutsal bir yer olarak görülen *Olmo Lungring*, Tibet’in batısında olduğu düşünülen *Tazik*³⁰ adlı topraklarda bulunur.³¹ Geleneğe göre *Olmo Lungring*’in merkezinde dokuz svastika piramidi anlamına gelen *Yungdrung Gutseg Dağı* yükselir. Bön inancında svastika (gamalı haç), kalıcılığın ve ebedi oluşun sembolüdür, üst üste dizilmiş piramit şeklindeki

29 Stein, *Rolf Stein’s Tibetica Antiqua*, 231-237; Kvaerne, “The Study of Bon in The West: Past, Present, and Future”, 11-12; Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 10.

30 Tazik ifadesiyle kastedilenin neresi olduğu Bön literatüründe belli değildir (Karmay, *An Annotated Translation of The Treasury of Good Sayings*, 25). Ancak yine de Batılı araştırmacılar Bön geleneğindeki Tibet’in batısı kabulünden yola çıkarak Tazik ile kastedilenin İran (Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 115; Hoffmann, *The Religions of Tibet*, 109) ya da günümüzde Afganistan-Tacikistan’da yer alan, Tohâristan (Martin, *Unearthing Bon Treasures*, 31) toprakları olduğunu ileri sürmüşlerdir.

31 Yungdrung Bon Monastic Centre Society, “A Short Historical Outline of Bon Religion”; Bon Children, “Olmo Lungring: the imperishable sacred land”; Skorupski, “Tibetan gYung-Drung Monastery at Dolanji”, 29; Karmay, “A General Introduction to the History and Doctrines of Bon”, 171-172; Samten Gyaltsen Karmay (d. 1936), Dr. Snellgrove’un 1961’de Londra’ya davet ettiği üç Tibetliden biridir ve yaptığı akademik faaliyetlerle Tibet halk inançlarını ve Bön dinini Batı dünyasına asıl kaynaklarından tanıtan en önemli kişidir. Karmay’ın Batı’ya gelişi ve çalışmaları için bk. Snellgrove, “How Samten came to Europe”, 1-6.

dokuz svastika Bön dininde takip edilen dokuz yolu temsil eder.³² *Olmo Lungring*'in kutsal Kailasa Dağı'nın³³ batısında yer aldığını düşünen Bön geleneği, buranın güzel bahçeler ve karla kaplı dağlarla dolu olduğunu savunur. Bölgenin merkezindeki *Yungdrung Gutseg Dağı*'nın dört farklı yöne bakan dört köşesi vardır ve her birinden de dört nehir akar. Bazı araştırmacılar, bu anlatımlardan *Yungdrung Gutseg Dağı*'nın Kailasa Dağı olduğu sonucuna ulaşsa da *Bönpolar* bunu kabul etmez. Çünkü, geleneğe göre burası sıradan insanlar tarafından ziyaret edilebilecek fiziksel bir mekân değildir. İnsan, ancak Bön inancına ait uygulamaları yerine getirmek suretiyle aydınlanmayı gerçekleştirdikten sonra merkezinde *Yungdrung Gutseg Dağı*'nın bulunduğu *Olmo Lungring*'e ulaşabilir. Kailasa Dağı'nı ziyaret etmek, Bön taraftarlarının aydınlanmaya ulaşmasında yardımcı olabilir.³⁴

2. Bön Dini Kurucusu: Tönpa Şenrab

Geleneksel kabule göre, Bön dininin kurucusu Tönpa Şenrab Mi-bo'dur. Geçmiş çağlarda, göksel âlemde Bön öğretilerini çalışan Dagpa, Salva ve Şepa adında üç erkek kardeş vardı. Bunlar, çalışmalarını bittiğinde Bön dinindeki dört aşkın varlıktan biri olan Şenla Ökar'a acı içinde yaşayan canlılara nasıl yardım edebileceklerini sordular. Şenla Ökar, onlara dünyanın birbirini izleyen üç farklı döneminde insanlığa yol göstermek üzere insan suretinde yeryüzünde enkarne olabileceklerini ve bu sayede onlara ne yapmaları gerektiğini öğretebileceklerini bildirdi. En büyükleri Dagpa, yeryüzüne Tönpa Togyal adıyla insan suretinde indi, dünyada yaşayanlara yardımcı olup görevini tamamladı. Ortanca kardeş Salva, Tönpa Şenrab adıyla enkarne oldu ve içinde yaşadığımız mevcut dünya çağının rehberliğini yapmaktadır. En küçükleri Şepa'nın ise Tangma Medon adıyla gelecekte rehberlik yapmak üzere dünyaya gelmesi beklenmektedir.³⁵

Tönpa Şenrab, *Olmo Lungring*'de bulunan *Barpo Sogyé Sarayı*'nda

32 Karmay, "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", 172.

33 Kailasa Dağı, Tibet Budistleri, Bönpolar, Hindular ve Caynistler için kutsal görülen ve Himalaya'nın batısında bulunan yaklaşık 6700 metre yüksekliğinde bir dağdır. Dünyanın merkezi olarak kabul edilen bu dağa, arınmak için tavaf etmek suretiyle gerçekleştirilen hac yolculuğu yapılır (Taşpınar, *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm*, 120-124).

34 Dakpa, *Opening the Door to Bön*, 5-6.

35 Dakpa, *Opening the Door to Bön*, 7-8; Skorupski, "Tibetan gYung-Drung Monastery at Dolanji", 30.

günümüzden yaklaşık 18 bin yıl³⁶ önce bir prens olarak doğmuş, gençken evlenmiş ve çocukları olmuştur. Otuz bir yaşında dünyayı terk etmiş, katı bir riyazet hayatı yaşayarak öğretisini etrafına yaymıştır. İnancını yayma çabaları şeytan *Kyapa Lagring* tarafından engellenmiştir. Anlatıya göre *Kyapa Lagring*, Tönpa Şenrab'ın atlarını çalmış ve onları Tibet'te bir vadiye getirmiştir. Bu iblisin peşine düşen Tönpa Şenrab çalınan atlarını geri almak için Tibet'e gelmiştir. Böylelikle, geleneğe göre Bön inancı Tibet topraklarına ilk defa bu vesileyle girmiştir. Tönpa Şenrab, Tibet'ten ayrılmadan önce, tüm öğretilerinin zamanı geldiğinde Tibet'te gelişeceği kehanetinde bulunmuştur. Onun en yakın müritlerinden *Muco Idem-drug*, Tönpa Şenrab'ın öğretilerinin Tibet'te yayılmasında büyük rol oynamıştır. Tönpa Şenrab, seksen iki yaşında ölmüştür.³⁷

Tönpa Şenrab'ın hayatına dair bilinen üç yazılı kayıt vardır: En eski ve kısa olanı *Dodus* (mDo'dus), diğeri iki ciltte toplam on sekiz bölümden oluşan *Zermik* (gZermig) adıyla bilinir. Bu kayıtların 10. ya da 11. yüzyıllara ait olduğu düşünülür. *Zijid* (gZhi-brjid) olarak bilinen üçüncüsü ise en önemlisidir ve on iki ciltte altmış bir bölümden oluşur. Geleneğe göre, bu eserdeki anlatılar Tönpa Şenrab'ın bizzat kendisi tarafından ifade edilmiş, birçok Bön âlimi aracılığıyla şifahen aktarılıp 14. yüzyılda Bön âlimi Loden Nyingpo tarafından yazıya geçirilmiştir.³⁸

Tönpa Şenrab, iki temel öğretisi üzerinde yoğunlaşır: Dört Yol Bir Hazine ve Bön'ün Dokuz Yolu.³⁹

36 Bazı Bön metinleri üzerinde yapılan araştırmalar farklı tarihler üzerinde durur. Örneğin, 1804'te yazılmış bir metni inceleyen Kvaerne, Tönpa Şenrab'ın 23 bin yıl önce; Tibet Budizmi ve Bön konularında önde gelen isimlerden Namkhai Norbu (1938-2018) ise yine kaynaklara dayanarak MÖ 1917'de doğduğunu söyler (Bellezza, "gShen-rab myi-bo, his life and times according to Tibet's earliest literary sources", 31).

37 Karmay, "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", 176, 180; Bön geleneğinde Tönpa Şenrab'ın ölümü tıpkı Budizm'de Buddha'nın ölümü gibi parinirvana olarak kabul edilir. Konuyla ilgili bk. Yungdrung Bön, "Parinirvana of Buddha Tonpa Shenrab Miwoche".

38 Gurung, *The Emergence of a Myth*, 4, 31-32; Bellezza, "gShen-rab myi-bo, his life and times according to Tibet's earliest literary sources", 32; Snellgrove, *Zijid*'in bir kısmını *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi-brjid* başlığıyla yayımlamıştır.

39 Skorupski, "Tibetan gYung-Drung Monastery at Dolanji", 31; Karmay, öğretilerin ikinci sınıfı hakkında bilgi verirken, bunların "Bön'ün Dokuz Yolu" olarak bilindiğini ancak bunun Güney Hazinesi, Kuzey Hazinesi ve Merkez Hazine olmak üzere üç farklı versiyonunun olduğunu belirtir. Bön'ün Dokuz Yolu hakkındaki *The Nine Ways of Bon* adlı çalışmanın Güney Hazinesi versiyonuna ait olduğunu, diğerlerinin ise henüz ça-

Dört Yol'un ilki, çeşitli büyü işlemleri ve tantrik uygulamalardan oluşan ezoterik bir öğreti *Çabkar'*dir (Chab-dkar). İkincisi, hastalık, ölüm ya da cenaze törenleri gibi normal hayatın akışında karşılaşılan durumlarda gerçekleştirilen ritüellerden oluşan *Çabnak'*dir (Chab-nag). Üçüncüsü, *Panyul* (Phan-yul), manastır hayatında uyulması gereken kuralları ve felsefi kavramların açıklamalarını içerir. Dördüncü yol *Ponse* (dPongsas) ruhsal egzersizler ve meditasyon uygulamaları hakkındadır. Hazine, *Sosog* (mTho-thog) ise ilk dört öğretinin temel olarak üzerinde durduğu hususlarla ilgilidir.⁴⁰

Tönpa Şenrab'ın öğretilerinin en bilinen sınıflandırması, onun hayatı hakkında oldukça geniş bir malumat sunan *Zijid'*de bulunur. İlk dördü sebep kalan beşi sonuç olmak üzere *Dokuz Yol* olarak adlandırılan bu öğreti şu şekildedir: İlki, Kehanet Yolu (*Phyva gshen theg pa*), dört kehanet yöntemiyle ilgilidir. Gaipten ya da gelecekte haber verme, astrolojik hesaplama, otacılık yapma ve olumsuzlukları ortadan kaldırmak için ritüeller gerçekleştirir. İkincisi, Görsel Dünyanın Yolu (*Snang shen theg pa*), bu dünyada yaşayan aşkın ya da şeytânî varlıkların kökeni, doğası ve çeşitli şeytan çıkarma yöntemleri hakkındadır. Üçüncüsü, Büyülü Güç Yolu (*Phrul gshen theg pa*), şeytânî varlıkların ve düşman enerjilerin dağıtılması için yapılan ayinler hakkındadır. Dördüncüsü, Varoluş Yolu (*Srid gshen theg pa*), ölüm ve cenaze törenleri hakkındadır. Ölüm sonrasında varlıkları kurtuluşa veya en azından daha iyi bir yeniden doğuşa yönlendirmeye yönelik yöntemlerle ilgilenir. Beşincisi, Erdemli Takipçiler Yolu (*Dge bsnyen theg pa*), keşiş olmayan sıradan *Bönpoların* takip edecekleri on ilke hakkındadır. Altıncısı, Keşişlerin Yolu (*Drang srong theg pa*), keşişlerin uymak zorunda olduğu manastır kuralları hakkındadır. Yedincisi, Ezeli Ses Yolu (*A-dkar theg pa*), dönüşümle ilgili öğretileri içeren tantracı bilgilerdir. Dönüşümün *mandala*⁴¹ aracılığıyla gerçekleştirilmesi ve tant-

lışılmadığını söyler (Karmay, "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", 179).

40 Karmay, "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", 179.

41 Mandala, genellikle daire ya da köşeli bir düzlemin üzerine şekil, resim veya bazı özel sembollerin işaretlendiği tablolardır. Çoğunlukla daire, kare veya dikey dikdörtgen şekiller tercih edilir. Kutsalı sembolize eden figürleri içerir. İlâhî bir evreni tasvir ettiği için kozmogram olarak da adlandırılır. Bu tasarımların evrene veya Buddha-*Bodhisattva* (aydınlanarak Buddha olmayı amaç edinen, Buddha olmak mümkünken canlıların iyiliği için aydınlanmış halde bekleyen) panteonuna işaret ettiği düşünülür. İçinde Buddhalar, *Bodhisattvalar* ve evrensel güçler resmedilir. Sistemli geometrik

rik uygulamalar hakkındadır. Sekizincisi, Ezeli Şen'in Yolu (*Ye gshen theg pa*), tantrik uygulamalar için uygun bir usta, uygun bir yer ve uygun bir sebep hakkındadır. Mandalanın yapısı ayrıntılı olarak açıklanır ve belirli yüce varlıklar üzerinde yapılacak meditasyonlar için talimatlar içerir. Dokuzuncu ve son yol ise Yüce Yol (*Bla med theg pa*) olarak adlandırılır. Büyük Mükemmellik/Tamlık yani *Zogçen* (Dzogchen) derecesine ulaşmayla ilgilidir. Bön geleneğindeki en yüksek öğreti Zogçen uygulamasıdır ve kişi aydınlanmaya bu yol sayesinde ulaşabilir.⁴²

3. Bön Dininin Temel İnanç Esasları ve Ritüelleri

3.1. Aşkın Varlıklar

Tibet Budizmi'nde⁴³ olduğu gibi Bön inancında da çok sayıda aşkın/

şekiller eş merkezli olarak tasarlanır, merkezinde en yüce Buddhanın ya da *Bodhisattvanın*, etrafında ise seçilen diğer Budist varlıkların tasvirleri yer alır. Mikrokozmos olarak görülen insan, mental olarak makrokozmosa, yani mandalaya girer ve mandalanın merkezine doğru yolculuk yapar; böylece tüm evrenle ve Budist varlıklar âlemiyle ilişki kurar. Mandala, Hint kültürüne dayansa da bugün Tibet Budizmi ve Bön inancında büyük bir yer edinmiştir (Karataş, "Tantrik ve Ezoterik Dini Geleneklerde Mandala", 1771, 1781-1782; Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, 249-250; Tibet Budizmi'nde mandala için bk. Oğuz, *Budizm'de Mandala Anlayışı*, 54-56 ve Oğuz - Karataş, "Hint Dini Geleneğinde Mandala Ritüel İlişkisi", 574-596).

42 Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, 9-12; Skorupski, "Tibetan gYung-Drung Monastery at Dolanji", 31; Namdak, *Bönpo Dzogchen Teachings*, 15-20.

43 Tibet Budizmi'nde yüce varlıklardan oluşan panteonun anlaşılmasında *Adibuddha* kavramına dikkat çekilmelidir. "İlk Buddha" olarak da anlaşılabilir *Adibuddha* ile tarihsel Buddha'dan farklı ve kaynağını evrensel bir akıldan alan, kendi kendine var olmuş bir Buddha'ya işaret edilir. *Adibuddha*'nın kişileştirilmiş haline *Dhyani Buddha* yani zamanın başlangıcından beri her zaman var olan kendi kendine doğmuş adı verilir. Beş büyük *Dhayani Buddha* vardır: Vairoçana, Akşobhya, Ratnasambhava, Amitaha ve Amoghasiddhi (Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, 17, 75). Ayrıca, Tibet Budizmi'nde *Avalokiteşvara* gibi çeşitli *Bodhisattvalar* da vardır. *Avalokiteşvara*, Tibet'te ülkenin koruyucu tanrısı, merhamet ve bilgeliğin bedenlenmiş hali olarak bilinir. Mahayana Budizmi'nin en bilinen eserlerinden *Lotus Sutra*'nın yirmi dördüncü bölümü *Avalokiteşvara* hakkındadır. Sıkıntıda olan bir kişinin *Avalokiteşvara*'nın adını andığında her türlü dertlerden kurtulacağı anlatılır (Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, 32, 42; *Lotus Sutra*, 37-38, 335-343; *Lotus Sutra*'da *Bodhisattva* anlayışı için bk. Karataş, "Budist Kutsal Metin Külliyyatında Lotus (Saddharmapundarika) Sutra", 615-620; Okudan, *Lotus Sutra ve Budist Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi*, 96-101). Tibet Budizmi'nde panteonu başta bu *Dhyani Buddhalar* ve *Bodhisattvalar* olmak üzere yerel Tibet kültüründe önceden kutsal sayılan figürler, şeytânî varlıklar ve *yidamlar* (koruyucu varlıklar) oluşturur (Sümer, *Lotusun İçindeki İnci*, 186-191; Şarafullina, *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde İnanç Esasları*, 65-66; Pommaret, *Tibet Yaralı Uygarlık*, 44-45). Budizm'deki, özellikle de Mahayana Budizmi'ndeki bu varlıklarla ilgili bk. Karataş,

üstün/yüce varlığa inanılır. Panteonda bulunan bu varlıklar barışçıl, öfkeli, aydınlanarak doğum ve ölüm döngüsünün ötesine ulaşan veya bu dünyadan olan dolayısıyla henüz tam olarak aydınlanmamış varlıklar olarak sınıflandırılabilir. Bön panteonunda aydınlanmış barışçıl varlıklar arasındaki en yüce merteye, "Dört Aşkın" varlığa aittir. Bu dörtlünün başında dişil bir varlık olan Satrig Ersang bulunur. Satrig Ersang, tüm varlıkların esas anası olarak görülür ve hikmetle özdeşleştirilir. Diğer üçü ise erildir: Şenla Ökar, Yüce Merhamet varlığıdır. Tüm canlı varlıklara duyduğu merhametten dolayı, onların kurtuluş yolunda başarılı olmaları için yardım etmiş ve bu sayede Bön öğretileri ve uygulamaları ortaya çıkmıştır. Tüm öğretmenlerin ustası olarak görülür. İkincisi, yaratıcı niteliği öne çıkan Sangspo Bumtri'dir. Yaratılışla ilgili anlatılarda tüm varlıkların asıl babası olarak görülür. Sonuncusu, Yüce Öğretici olarak kabul edilen, Tönpa Şenrab adıyla da bilinen Şenrab Mibo'dur. Bön dininin kurucusu olan Şenrab Mibo, içinde yaşadığımız dünyada sıradan bir kişi olarak enkarne olmuş, yeryüzüne inerek hayatının büyük bir kısmını Tazik topraklarında öğretisini insanlar arasında yayarak geçirmiştir.⁴⁴

Bön panteonunda aydınlanmış ancak görünüşü gazap dolu varlıklar sınıfında *yidam* adı verilen koruyucu varlıklar bulunur. Tibet Budizmi'nde de yer alan⁴⁵ bu *yidamların* etrafında Tantracı ritüeller ve meditasyon uygulamaları gerçekleştirilir. *Yidamlar* çarpık yüzlü çeşitli silahlar kullanan sayısız kollu figürlerdir. Alevlerle çevrilidirler, insan kemiklerinden yapılmış süsler giyerler ve Bön düşmanlarını ayaklarının altına alırlar. Bunların çoğu, benzer özellikteki bir eş tarafından kucaklanır, bu eşler genellikle daha az sayıda yüz, el ve bacak ile tasvir edilir. Bir çifti oluşturan bu varlıklar sırasıyla Baba (*yab*) ve Ana (*yum*) olarak bilinir. Ana *yidamların* başı, Magyü Sangçog Tartug'dur. Magyü'nün bedeni lacivert renklidir ve bedeninin arkasında yükselen iki kanatla tasvir edilir. Bedeni kırmızı olan eşi Kyema Marmo adındaki dişi güç tarafından kucaklanmış olarak gösterilir.⁴⁶

"Buddizm'de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme", 99-102.

44 Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 24-27; Yeru Bön Center, "Sangye-Bön Enlightened Deities"; Şenrab Mibo geleneksel olarak hem Bön inancının kurucusu hem de "aydınlanmış/uyanmış" biri (Sanskritçe *buddha*) olarak görülür (Gurung, *The Emergence of a Myth*, 14-15).

45 Sümer, *Lotusun İçindeki İnci*, 187.

46 Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 74.

Bön panteonunda, “İlahi Sığınağın Beş Yücesi” olarak kendilerine büyük saygı gösterilen beş *yidam* daha vardır. Bunların ilki, Velse Ngampa, aydınlanmış bedeni temsil eder. Yaygın olarak tapınılan ve ezici bir güç sahibi olduğuna inanılan Velse Ngampa, dokuz kafalı ve on sekiz kollu olarak tasvir edilir. Ellerinde düşmanları ve iblisleri yok ettiği farklı silahlar bulunur. İkincisi Lhago Togpa, konuşmayla ilişkilendirilir. Çok da yaygın olarak tapınılmayan bu *yidam*ın önemi, koruyucu *yidamlar* arasında çok önemli bir yeri olan Sipe Gyalmo’nun⁴⁷ eril eşi olmasından ileri gelir. Bön panteonundaki varlıklardan biri de akıl ile bağdaştırılan Trovo Tsoçog’dür. Gökyüzünde Yükselen Yüce Varlık olarak anılır ve üç başlı, altı kollu, lacivert renkli bedeni olan bir varlık şeklinde tasvir edilir.⁴⁸

Dördüncü *yidam* purpa, amel, iş ya da eylemle ilişkilendirilir. Purpa, Tönpa Şenrab’ın üstün eylem tezahürüdür (Bön geleneğinde bu beş yüce varlığın, Tönpa Şenrab’ın beş yönüne yani sırasıyla onun beden, konuşma, akıl, üstün eylem ve üstün vasıf yönlerine karşılık geldiğine inanılır. Bu unsurların her biri bir yüce varlık tarafından temsil edilir). Üstün eylem, günümüzde purpa adıyla elde tutulan merkezi bir figüre dönüşmüştür. Bu purpa sembolü, üst kısmında insan başı bulunan alt kısmı üç ağızlı bir hançerdir ve ritüellerde kullanılır.⁴⁹ “İlahi Sığınağın Beş Yücesi”nin sonuncusu ise üstün vasıf niteliğinin karşılığı olan Velçen Gekho’dur. Onun kutsal Kailasa Dağı’nda ikamet ettiğine inanılır. Bön geleneğine göre gökyüzünden korkunç görümlü bir yak suretinde Kailasa Dağı’na inmiş ve bu dağda ortadan kaybolmuştur. Zamanla Bön panteonunda koruyucu varlıklar arasında kabul edilmiştir. Kötü ruhların ve şeytanların hakkından gelen (*bDud’ul*) unvanıyla çok sayıda başı ve eli olan bir varlık olarak tasvir edilir.⁵⁰

47 Sipe Gyalmo hakkında bk. Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 107.

48 Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 75-77.

49 Karmay, “A General Introduction to the History and Doctrines of Bon”, 198-200; *Vajrasattva*, Tibet Budizmi’nde arınmayı, merhameti ve bilgeliği sembolize eden *Bodhisattvalardan* biridir. *Vajrasattva*’nın öfkeli biçimine *Vajrakilaya* ya da *Vajrakumara* adı verilir. *Vajrakilaya*’nın ayırt edici ikonografik özelliği, elinde *purpa* (Sanskritçe *Kila*) adı verilen bir hançerle tasvir edilmesidir. *Purpa*, tıpkı Bön geleneğinde olduğu gibi bir ritüel aleti olarak Tibet Budizmi’nin *Nyingma* ekolünde tantra törenlerinde kullanılır (Buswell & Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 644, 954-955; Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, 205; *Wikipedia*, “Vajrakilaya”).

50 Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 80-81.

3.2. Kutsal Kitap

Budizmden önce var olduğunu ileri sürse de Bön inancının kutsal kitap düzenlemelerinde Tibet Budistlerinden⁵¹ etkilendiği görülmektedir. Buna göre, Bön mensupları da kendi kutsal metinlerini ikiye ayırırlar: Tönpa Şenrab'ın Sözü'nün Çevirisi anlamında *Kanjur* (Bka-gyur) ve İncelemelerin Çevirisi anlamında *Tenjur* (Brten-gyur, bu eser Söze Dayalı Olarak Yapılan Çalışmalar anlamında *Katen bKa'-brten* olarak da bilinir). Bön *Kanjuru* dört ana bölümden oluşur: İlk bölüm, *mDo*, Budist Sutralarına tekabül eder. Manastır hayatında uyulması gereken kurallar, kozmogni ve çeşitli dua metinlerini içerir. İkinci bölüm, '*Bum*, Budist Mahayana Budizmi'ne ait önemli sutralardan biri olan *Pracnaparamita*⁵² metinlerinden oluşur. Budist Tantralarını içeren üçüncü bölüm, *rGyud*, Bön ezoterik öğretileriyle ilgilidir. Son bölüm olan *mDzod*'da Bön inancının en önemli öğretisi Büyük Mükemmellik yani *Zogçen* (Dzogchen) derecesine nasıl ulaşılabileceğiyle ilgili bilgiler bulunur. Bön *Tenjuru* ise üç metin kategorisine ayrılır: Dış dünyayla ilgili olan ilk metin grubu, Budist Vinaya, Abhidharma ve Sutralar üzerine yapılmış yorumlardır. Bu metinler Bön *Kanjur*'unun ilk iki bölümüne tekabül eder. İç âlemle ilgili ikinci bölüm, Tantralarla ilgili yorumları ve büyüler üzerine yapılan ritüelleri içerir. Bön *Kanjur*'undaki *rGyud*'un yorumudur. Son metin grubu ise Gizli Bölüm olarak adlandırılır. Çeşitli meditasyon uygulamalarını, gramer, mimari ve tıp üzerine yazılmış metinleri içerir.⁵³

Bön geleneğine göre, Tibet'e seyahati sırasında Tönpa Şenrab henüz hazır olmadıkları gerekçesiyle Bön'ün dokuz ilkesinden sadece sebeplerle ilgili ilk dört ilkesini Tibetlilere öğretti ve Tibet'e Bön öğretiler-

51 Tibet Budizmi'nin kutsal kitap külliyatını *Kanjur* ve *Tenjur* adında iki koleksiyon oluşturur. (Buda) Sözü'nün Çevirisi anlamına gelen *Kanjur* (Bka-gyur) 108 ciltten oluşur. Manastır hayatına dair keşişlik kuralları, Bodhisattvaların özellikleri, özel ayin ve tefekkürle ilgili öğretileri içerir. Öğretilerin Çevirisi anlamında *Tenjur* (Bstan-gyur) ise başta *Kanjur* olmak üzere Sutra ve Tantra metinlerinin yorumudur. Dilbilgisi, mantık, tıp, şiir ve astroloji ile din adamlarının hikayeleri ve çeşitli varlıkları öven ilahileri içerir. Yaklaşık 225 ciltten oluşur (Sümer, *Lotusun İçindeki İnci*, 97-101; Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, 55, 107).

52 Pracnaparamita ve bu edebiyatın en önemli metinlerinden *Vacraçchedika Pracnaparamita Sutra*'nın (Elmas Sutra) Türkçe çevirisi için bk. *Elmas Sutra-Vacraçchedika Pracnaparamita Sutra*.

53 Per Kvaerne, "The Canon of the Tibetan Bonpos, Part One", 23-27; Kvaerne, "Bon", 2/1008; Karmay, "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", 190.

rinin tamamının ileriki bir zamanda verileceğini söyledi. Tönpa Şenrab'ın ölümünden sonra, onun en yakın müritlerinden *Muco Idem-drug*, Tönpa Şenrab'ın yaşarken öğrettiği tüm öğretilerini düzenledi. MÖ 10. yüzyılda "dört büyük âlim" tarafından Bön öğretisinin sonuçla ilgili beş ilkesi ve diğer öğretiler Tibetçe olarak düzenlendi. *Bönpolar*, günümüzde uyguladıkları pratiklerin bu düzenlemeye dayandığını düşünürler. Dolayısıyla, eski dönemlerden itibaren gelişmiş bir Tibet edebiyatının olduğuna inanan *Bönpolar*, Tibet kültürünün MS 7. yüzyılda başladığını kabul etmez. Daha önce de söylediğimiz gibi, Budizm Tibet'e ilk olarak MS 7. yüzyılın ortalarında Hindistan'dan gelmiş ve özellikle Kral Trisong Detsen döneminde Budizm'in devlet dini olarak kabul edilmesiyle *Bönpolar* baskı yapılmıştır. Bön geleneğine göre, bu dönemde birçok Bön metni ve mekânı zarar görmüştür. Bön taraftarlarından Budizm'e geçmeleri istenmiş, bunu reddeden birçok *Bönpo* Tibet'i terk etmiş ya da ölüm cezasına çarptırılmıştır. Bu baskılar başladığında Bön ustaları, Bön metinlerinin birçoğunu doğru zaman geldiğinde keşfedilmeleri için saklamışlardır. "Gizli Hazine-ler" (*Bön ter*) olarak adlandırılan bu metinler, ilk olarak MS 913'te keşfedilmiştir. Ancak, asıl büyük keşifler ve keşfedilen bu metinlerin (*terma*) kodifikasyonu MS 1017'de *Tertön* (büyük hazineyi keşfeden) unvanlı Şencen Luga (Shen Chen Luga, 969-1035) tarafından gerçekleştirilmiştir. Şencen Luga, Bön öğretilerini sistemleştirmiş ve yaymıştır.⁵⁴ *Kanjur* ve *Tenjur* şeklindeki ikili sınıflandırmanın her ne kadar MS 11. yüzyılda olduğu düşünülse de bu metinlerin kanonik olarak kabul edilmelerinin 1450 yıllarında gerçekleştiği ileri sürülmüştür.⁵⁵

Bön *Kanjuru* ve *Tenjuru*'nu oluşturan kitaplarının büyüklüğü hakkında farklı çalışmalar yapılmış ve farklı rakamlar verilmiştir. Örneğin, Menri Manastırı'ndaki bir katalogta *Kanjur*'un 175, *Tenjur*'un ise 131 ciltten oluştuğu,⁵⁶ Sharu Manastırı'nda ise sırasıyla 140 ve 160 ciltten oluşan bir külliyyatın bulunduğu bilgisi verilmiştir.⁵⁷ Yine, *Kanjur* Çin'in Siçuan eyaletinde 1985'te 154 cilt, 1987'de 192 cilt olarak, *Tenjur* ise 1998'de 300 ciltten fazla olmak üzere farklı şekillerde basılmıştır.⁵⁸

54 Dakpa, *Opening the Door to Bön*, 13-15.

55 Kvaerne, "The Canon of the Tibetan Bonpos, Part One", 39; Karmay, "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", 189; Gurung, *The Emergence of a Myth*, 31.

56 Martin vd., *A Catalogue of the Bon Kanjur*, 10.

57 Martin vd., *A Catalogue of the Bon Kanjur*, 1.

58 Martin vd., *A Catalogue of the Bon Kanjur*, 2-3; Bön *Kanjuru*'na ve *Tenjuru*'na ait yaz-

3.3. İlkeler

Bön geleneği tüm düzenin kusurlu olan bu dünya âlemi ile en yüksek varlıkların bulunduğu mükemmel âlemden oluştuğunu düşünür. Var olan her canlı altı farklı alanda dünyaya gelir. Bunlardan aşkın varlıklara, insanlara ve titanlara (yarı tanrısal varlıklara) ait olanlar yüksek; hayvanlara, azap çeken ruhlara ve cehennemliklere ait olanlar ise alçak olarak nitelendirilir. Bu dünyada doğan hiçbir canlı mükemmel değildir. Varlıkların önceki hayatlarındaki kötü fiillerinin etkisi onları yeniden doğuma yönlendirir (Karma inancı). Bir kimsenin üstün ruhi olgunluklara ulaşması, tamamen arınması, kendisini bu kusurlu dünyaya bağlayan yasalardan kurtarıp yüksek gerçekliklere ulaşması ancak iyi amel ve erdemli bir hayatla mümkündür. Bunun yöntemleri de Tönpa Şenrab ve Bön bilgeleri tarafından öğretilir. Bu mertebeye erişmek isteyen bir insan, gönüllü olarak keşişliği benimsemelidir. Sıradan bir kimse de rûhî olgunluk arayışında olabilir. Ancak bir kimsenin en yüksek rûhî olgunluk seviyelerine ulaşmasının yolu manastır hayatına girmesinden geçer. Bu yüzden manastır hayatı Bön dininin önemli bir parçasıdır.⁵⁹

Sıradan insanlar ve manastır hayatına girenler tarafından yerine getirilmesi gereken bazı şartlar vardır.⁶⁰ Bunlar ikisi alt, ikisi de üst seviye olmak üzere dört farklı yemin olarak ifade edilir. Sekiz şarttan oluşan ve temel yeminler olarak bilinen *Nyenne*, sıradan insanlar tarafından yerine getirilir. On beş şarttan oluşan *Genyen* Yeminleri, bir keşiş ya da kadın keşişin manastır hayatına girişi esnasında yapılan yemindir. *Tsang-Tsug* Yeminleri, temel yeminlerin geliştirilmiş bir biçimidir ve yirmi beş

malar, bunların Tibetçe basımları ve Batı dillerine yapılan çevirileri hakkında katalog için bk. Martin vd., *A Catalogue of the Bon Kanjur*, 21-510; Kvaerne, "The Canon of the Tibetan Bonpos, Part Two", 96-144.

59 Skorupski, "Tibetan gYung-Drung Monastery at Dolanji", 36-37.

60 Budizm'de erkek ve kadın ayrı ayrı olmak üzere sıradan insanların, manastır hayatına yeni başlayanların ve manastırda bulunanların yerine getirmek zorunda oldukları belli sayıda şartlar vardır (*Pratimokṣa*). "Kurtuluş" veya "özgür kalma" anlamına gelen *Pratimokṣa*, teknik olarak keşişlerin kurtuluş için uyması gereken manastır kurallarıdır. Budizm'in farklı okullarında, manastır hayatına dair kuralların yazıldığı Vinaya-pitaka'nın farklı versiyonları bulunduğu için bu kuralların sayısı da değişir. Örneğin, *Pratimokṣa*'nın Tibet Budizmi'nde takip edilen yolu olan *Mulasarvastivada*'da keşişlerin 258, kadın keşişlerin 354 şartı yerine getirmeleri beklenir. Bk. Tsomo, "Pratimoksa", 2/667-668 ve Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 389-390; Manastıra giriş kuralları için bk. Turan, *Budizm'de Manastır Hayatı*, 57-76 ve Karataş, "Budizm'in Erken Döneminde Kadın", 238-240.

maddeden oluşur. Son olarak da manastır hayatı yaşayan keşişler için 243 şarttan oluşan *Drang Song*, kadın keşişler için 360 şarttan oluşan *Gelong Yeminleri* vardır.

Nyenne genellikle inançlarını en iyi şekilde yaşamak ve ruhi olgunluğa erişmek isteyen sıradan insanlar tarafından icra edilir ve sekiz şarttan oluşur. İlk dördü temel şartlardır: Cana kıymaktan, verilmeyeni almaktan, yalan söylemekten ve zinadan kaçınmak. Kalan dördü ise bunlara göre şekillenir: İçki içmekten, et yemekten, öğle yemeğinden sonra bir şey yemekten ve haz verici şeylerden (şarkı söylemek, dans etmek, sigara içmek ya da uyuşturucu kullanmak gibi) kaçınmak.

Toplamda on beş şartı bulunan *Genyen* ise keşişlik hayatlarına başlarken yerine getirilir. İlk beşi giyimle ilgilidir: Üstüne meşam adı verilen kolsuz bir gömlek giymek, altına diğer keşişler gibi etek giymek, atkı ya da şal kullanmak ve kolları uzun bir ceket giymek, deriden ayakkabı giymek. İkinci beş yemin, davranışlarla ilgilidir: Öfkeye kapılıp öldürmemek, nefesine uyup hırsızlık yapmamak, karmanın sebebini bilmediğinde umursamaz davranmamak, kibir ve gurura kapılıp küstahça davranmamak ve kıskançlığa kapılıp dedikodu yapmamak, yalan söylememek. Son beş şart ise düzenle ilgilidir: Abdeste benzer bir şekilde temizlik yapmak, tavaf ve secde yapmak, *tša-tša*⁶¹ ve *çörten*⁶² yapmak, ibadet esnasında saf su sunmak ve sonuncusu da ibadetlerde kullanılan materyaller gibi insanda faziletin oluşmasını sağlayan eşyalar kullanmak.⁶³

Manastır hayatına yeni başlayanlar, yirmi beş yeminden oluşan *Tsang-Tsug* Yeminlerini yerine getirmekle sorumludur. Manastıra kabul edildiğinde o kimsenin önce saçları kesilir, ardından da manastıra özgü elbiselerle bir keşişte bulunması gereken dilenci taşı, dilenci sopası, iğne kutusu, tespih ve tıraş bıçağı gibi değişik eşyalar kendisine verilir. Ayrıca kendisine yeni bir isim verilir. Daha sonra şu yirmi beş yemini yerine getirmesi beklenir: İlk dördü yukarıda açıklanan temel yeminlerdir. Altısı,

61 *Tša-tša*, kalıp halinde kilden yapılmış küçük dinî objelerdir. Bunlar güneşin altında kurutulup boyanır, sunu için kullanılır (Bk. Şekil 6).

62 *Çörten*, Tibet coğrafyasında Budizm'deki stupanın karşılığı olarak kullanılır. Anıtsal bir taş veya kerpiç yapı olan *çörten*, kutsal görülen kimselerin kalıntılarının bulunduğu yerlerdir. Bir *çörten*, bu kimselerin yaşamlarındaki önemli olayların yerlerine de işaret edebilir.

63 Rinpoche, *The Four Wheels of Bön*, 48-49; De Belt, *Ani-La The Nuns From Redna Menling*, 37, 88; Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, 131, 135.

şu davranışlardan kaçınmaktır: Boş konuşmak, kötü söz söylemek, insanların arasını açmak, kötü zanda bulunmak, şeytânî düşüncelerde olmak, dinden çıkmak. Dört tanesi diyetle ilgilidir: Alkol almamak, et yememek, sarımsak yememek, öğleden sonra yemek yememek. Oturma şekli ve tasarruflarla ilgili yeminler altıdır: Yüksek bir yere oturmaktan kaçınmak, renkli oturma örtüsü sermekten kaçınmak, değerli taşlarla süslü koltuklara oturmaktan kaçınmak, altın ve gümüş kullanmamak, takı takmamak ve parfüm kullanmamak, şölenlere katılmamak. Son beş yemin çeşitli kurallarla ilgilidir: Bir keşiş saçını tıraş etmeli ve el tırnaklarını kesmelidir; temiz olmalı ve düzenli yıkanmalıdır; ancak bir keşişin kullanması gereken eşyaları taşımaları ve yalnızca bunları kullanmalıdır; yalnızca manastıra özgü elbiseler giymelidir ve yeni bir isim kullanmalıdır. Dördüncü ve son yemin türü, manastır hayatına tam olarak kabul edilmiş ve belli bir seviyeye ulaşmışlar içindir. Bunlar, çok daha ağır şartları içerir ve keşişler için 243 şarttan (*Drang Song*), kadın keşişler için ise 360 şarttan (*Gelong*) oluşur.⁶⁴

3.4. Zogçen (Dzogchen /Büyük Mükemmeliyet)

Tibet Budizmi'nin *Nyingma* ekolünde ve Bön geleneğinde en yüksek öğreti olarak görülen *Zogçen* uygulaması, kişiyi yaşarken aydınlanmaya götürdüğüne inanılan bir yoldur. Bu öğretilerde, tüm bilinçli varlıklarda mutlak bilginin var olduğu düşünülür. *Zogçen* uygulaması yoluyla bilinçli varlıklar bu bilginin farkına varabilir. Doğal durum olarak da bilinen bu mutlak bilgi durumu, tüm fenomenlerin temel doğası olarak da görülür. *Zogçen* öğretisine göre bu doğal durum, her bireyde o bireyin var olduğundan beri var olan içsel saflığı temsil eder. Başarılı bir *Zogçen* ustası bu doğal durumun ne olduğu hakkında doğru bir yönlendirme yapabilir. *Zogçen* öğretisinde başarılı bir usta, doğal durumu kendi içinde deneyimleyen ve bu halini istikrarlı bir şekilde devam ettirebilen kişidir. *Zogçen* öğretisi, her bireyin yaratılıştan getirdiği bir içsel saflığının, *bodhiçitta* adı verilen uyanış bilincinin ya da farkındalığının olduğunu savunur. Kişi bu bilinci bulmak için kendi iç âlemine dönmelidir. Bu öğretiyi yoluyla bireyin kendi içindeki gerçek doğasını oluşturan, doğuştan getirdiği saf ve açık farkındalık durumuna (*rig pa*) ulaşması ve bunu devam ettirmesi amaçlanır. *Bönpolar* için *Zogçen*, Bön'ün Dokuz Yolu'nun özüdür.⁶⁵

64 Skorupski, "Tibetan gYung-Drung Monastery at Dolanji", 37-38.

65 Jurkovic, "Prayer to Ta pi hri tsa - A short exposition of the Base, the Path and the Fruit

Zogçen, anlam ve terminoloji bakımından hem *Nyingma*'da hem de Bön'de esasen aynıdır ve her ikisi de MS 8. yüzyıldan günümüze kadar kesintisiz bir aktarım zincirine sahip olduklarını,⁶⁶ ancak öğretinin köken olarak farklı coğrafyalarda ortaya çıkıp Tibet'e geldiğini iddia eder. *Nyingma*'ya göre Hindistan'da ortaya çıkan bu öğreti, Tibet'e çeviriler yoluyla ve daha çok MS 8. yüzyılın ikinci yarısında Tibet'te Tibet Budizmi'ni kuran Padma Sambhava ve öğrencilerinden Vairotsana (Vairochana olarak da bilinir) sayesinde ulaşmıştır. 8. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Vimalamitra ve Srisimha adındaki büyük bilgiler tarafından uygulanan ve yaygınlaştırılan *Zogçen* öğretisi, 9. yüzyılda Tibet İmparatorluğu'nun dağılmasından kısa bir süre sonra çoğunlukla unutulmuştur. Ancak, 10. yüzyılda yapılan keşiflerle ortaya çıkarılan ve "Hazineler" olarak adlandırılan metinler sayesinde bu öğreti tekrar gündeme gelmiş ve en azından 10. yüzyıldan günümüze kadar *Nyingma*'da uygulanagelmıştır. Bön ise, bu öğretinin Tazik bölgesinde, MS 5. ila 7. yüzyıllar arasında hüküm süren Zhang Zhung krallığında ortaya çıktığını ve bu bölgeden Tibet platosuna geldiğini savunur. Zamanla Tibet'e yerleşen ve Tibetçeye tercüme edilen *Zogçen* öğretisi, bölgede yaygınlaşmış ve batıdaki rakiplerini gölgede bırakmıştır. Bön geleneği içinde çeşitli dönüşümler geçiren bu öğretinin günümüzdeki biçiminin büyük ölçüde, *Nyingma*'dakine benzer şekilde, keşfedilen "Hazineler"e dayandığı ileri sürülmektedir.⁶⁷

Bön geleneğinde *Zogçen*'nin üç farklı biçimi vardır. İlk ikisi, hazine metinlerine (*terma*), üçüncüsü ise bu öğretiyi uygulayan ustaların aktarımına (şifahi geleneğe) dayanır. *Zogçen*'nin ilk döngüsüne *A-khrid* denir. Bu öğreti, kişiyi (*khrid*) başlangıçta var olan ilk duruma (*A*) yönlendirir. Bu geleneğin kurucusu, genellikle *Dampa* (kutsal kişi) olarak bilinen Gongdzö Ritro Şenpo'dur (1038-1096). Tönpa Şenrab'a atfedilen metinlere yaptığı ilavelerle bir gelenek oluşturan Gongdzö, seksen oturumlu bir teknik oluşturmuştur. Görüş, tefekkür ve davranış olarak üç bölümden oluşan bu ilkeleri, birkaç haftada gerçekleştirilen seksen oturumda başarılı bir şekilde yerine getiren bir kişi *Togdan* (kavrayış sahibi) unvanını alır. Zaman-

in Bon Dzogchen teachings", 5-6; Rossi, *The Philosophical View of the Great Perfection*, 20-21.

66 Reynolds, *The Oral Tradition from Zhang-Zhung*, 3.

67 Germano, "Dzogchen", 4/2545-2546; Karmay, "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon", 213-214.

la düşürülen oturumların sayısı günümüzde on beşle sınırlandırılmıştır.⁶⁸

İkinci sistemin adı, *Zogçen*'dir. Buradaki *Zogçen* tabiri ile öğretinin genel anlamdaki adı olan *Zogçen* birbirlerinden farklıdır. Bu sistem, 1080'de büyük tertön Zhodton Ngodrub tarafından yeniden keşfedilen "*rDzogs-chen yang-rtse'i klong-chen olan*" (Büyük Mükemmellik olan En Yüksek Zirvenin Muazzam Genişliği) adlı metne dayanır. Bu metnin önemi, Lhodrak kentinde Khumthing tapınağındaki *Vairoçana*⁶⁹ heykelinin arkasında saklı bir şekilde bulunmasından kaynaklanır. 8. yüzyılda Lişu Tagring olarak bilinen bir Bön ustası tarafından yazıldığına inanılan metin, Bön *Tenjur*'unda yer alır. Bu öğretiyi, *Nyingma*'da uygulanan ve "*Semde*" olarak bilinen *Zogçen* tekniğiyle doğrudan ilgilidir.⁷⁰

Bön geleneği içindeki *Zogçen* öğretilerinin üçüncüsü ve en önemli meditasyon sistemi, Zhang-zhung topraklarından şifahi aktarımla biçimlenen *Nyan-rgyud*'dur (şifahi aktarım). Orijinal şekliyle ilk olarak Tönpa Şenrab tarafından ortaya konulduğuna inanılan bu tekniği, geleneğe göre, MS 7. yüzyılda Zhang-zhung topraklarında yaşayan ve *Zogçen*'i bir mağarada dokuz yıl boyunca uyguladıktan sonra aydınlanan Tapihritsa, Tibetli Bön ustası Gyerpung Nangzher Lodpo'ya öğretmiştir. Zamanla Tibetçeye çevrilen bu kurallar, *Bönplar* arasında yaygın bir şekilde uygulanmıştır. *Terma* metinlerinde yer almayan, doğrudan şifahi bir aktarım yoluyla Tönpa Şenrab'a dayandığı düşünülen bu öğreتيye ait metinler Bön *Kanjur*'unda kendine yer bulmuştur.⁷¹

68 Reynolds, *The Oral Tradition from Zhang-Zhung*, 16; *Zogçen* öğretisinin *A-Khrid* meditasyon tekniği hakkında bk. Kvaerne, "Bonpo Studies: The A Khrid system of Meditation", 19-50; Kvaerne, "Bonpo Studies: The A Khrid system of Meditation (Part II The Essential Teachings of the A Khrid System)", 248-332.

69 *Vairoçana*, Tibet Budizmi başta olmak üzere birçok Budist ekolünde beş *Dhyani Buddha*'dan biridir (Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, 17, 75, 206).

70 Namdak, *Bönpo Dzogchen Teachings*, 22; Kvaerne, "'The Great Perfection' in the Tradition of the Bonpos", 70-71; O'Donovan, "The Great Perfection of Non-Sectarianism: rDzogs chen in the Bon and Buddhist Traditions of Tibet", 58.

71 Namdak, *Bönpo Dzogchen Teachings*, 23-24; Kvaerne, "'The Great Perfection' in the Tradition of the Bonpos", 71; Nyan-rgyud sistemi için bk. Reynolds, *The Oral Tradition from Zhang-Zhung*, 17-192; Batı'da, Bön *Zogçen*'i üzerine yapılan çalışmalar için bk. Rossi, *The Philosophical View of the Great Perfection*, 33-36.

3.5. Cenaze Törenleri

Keşişlerin dinî faaliyetleri genel olarak iki türdür. İlki, Tönpa Şenrab ve önemli diğer figürlerin doğum ya da ölüm günleriyle ilgili dinî takvimi belirlemek ve metin çalışmaları yapmaktır. Bu faaliyetler, din adamı sınıfından olmayan sıradan insanların dâhil olmadığı çalışmalardır. İkincisi ise doğrudan sıradan insanlarla ilgilidir. Sıradan insanların aileleri için Bön keşişleri tarafından manastırlarda ya da bireylerin evlerinde ritüeller yapılır. İşte Bön inancında kişinin ölümünden sonra yapılan ölüyle ilgili ritüeller bu ikinci kategoriye girer; ölünün akrabaları tarafından bu keşişler görevlendirilir ve genellikle iki veya üç keşiş tarafından evin bir odasında cenaze ritüelleri icra edilir.⁷²

Bir *Bönpo* için ölümünden sonra üç ayrı tören yapılır. İlki, ölümden hemen sonra keşiş tarafından yapılan bilinç aktarımı (*pho-ba*) törenidir. *Bardo*⁷³ adı verilen ara durumdan kurtuluşla ilgili metinler okunur. Keşişler tarafından Tibet Budizmi'ndekine benzer metinlerin üç gün ve gece okunduğu bu törende, ölen kişinin bilincinin ölüm sonrasında barışçıl ve barışçıl olmayan varlıklarla karşılaşacağına ve okunan bu duaların ona yardımcı olacağına inanılır.⁷⁴ Bu evrede, asıl törene hazırlık da yapılır. Törende kullanılacak malzemeler bir araya getirilir, kötü ruhlar kovulur, bir mandala yapılır ve varlıklar çağrılarak onlardan mandaladaki yerlerini almaları istenir. Başta Kuntu bZangpo⁷⁵ olmak üzere diğer aşkın varlıklara

72 Kvaerne, *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*, 11.

73 Tibet Budizmi'nde ölen canlıların yeniden dünyaya gelene kadar geçici bir bedene yerleştikleri düşünülür. Bu ara varlık ya da ara seviyeye *bardo* adı verilir. *Bardo* durumundaki bir varlığın yaşadığı bu tecrübe, onun daha aşağı ya da yüksek seviyeli bir varlık olarak yeniden doğmasına sebebiyet verebilir. Tibet'in Ölümler Kitabı olarak bilinen *Bardo Thödol*, ölüm olayından tekrar doğuma kadar karşılaşılan koşulları ve geçirilecek bilinç hallerini ayrıntılı bir biçimde açıklayan ve bu durum karşısında ruha rehberlik yapan bir kitaptır. (Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, 35-36; Şarafullina, *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde İnanç Esasları*, 71-73). *Bardo Thödol*'un Türkçesi için bk. *Tibet'in Ölümler Kitabı*, 19-95.

74 Kvaerne, *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*, 11-12; Bön geleneğinde okunan *bardo* metinleriyle ilgili bk. Lauf, *Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead*, 156-169.

75 Kuntu bZangpo, Bön geleneğinde, her şeye egemen olan ve tüm bilgilerin kendisinden kaynaklandığı yüce varlık olarak kabul edilir. Cenaze törenlerinde yapılan ritüelin amacı, ölünün bilincini onunla yani nihai gerçeklikle birleştirmektir. Kuntu bZangpo, *Nyingma* okulunda Samantabhadra Bodhisattva olarak bilinir (Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 29; Kaya, *Buddhizm Sözlüğü*, 165-166).

dualar edilir.⁷⁶

İkinci ve asıl tören, ölümden üç gün sonra yapılır. Bu törende ölen kişinin bilinci nihai kurtuluşa yönlendirilir. Bu ritüelde, görevli keşiş bir dizi ritüel kartı (*tsag-li*, bk. Şekil 1) tutar. Ölen kişiyi temsil eden temsîlî bir kukla (*byang-bu*, bk. Şekil 2) önünde bu kartları tutarak ölünün bilinci çağrılır. Yaklaşık iki saat süren bu ritüelde ölünün nihai kurtuluşunun gerçekleştirilmesi amaçlanır. Tören, ölünün evinde gerçekleştirilir. Ceset, ritüelin yapıldığı evin küçük bir odasına, bir perdenin arkasına konulur. Üç keşiş, davul, çan ve zil sesleri eşliğinde ritüel boyunca çeşitli dualar eder. Ritüel, bir fidye (*glud*) sunulmasıyla başlar. Bu, ölüyü temsil eden bir adam şeklindeki küçük bir hamur figürüdür. Keşiş, bu figürü eline alır ve ritüeli tehdit edebilecek kötü ruhlara sunar. Yine dualar eşliğinde bu fidye evden çıkarılır. Böylelikle kötü ruhlar kovulduktan sonra ölünün bilinci çağrılabilir. Çağrılan bu bilincin, kuklaya yerleştiği ve onunla bedenleştiği düşünülür. Artık ölünün varlığı yaşayanlarınkı kadar gerçektir ve orada bulunur. Böylece, odada bulunan cesedin bilinç ya da ruhla bir ilişkisi kalmamıştır. Bunu, artık ölünün bedeni olarak görülen kuklaya arınma suyu serpilmesi ve ölüyü acılardan kurtaracağına inanılan altı harfin kukla üzerine çizilmesi izler.⁷⁷

Ritüel, ölen kişiye dünyevî ya da ruhsal niteliklerin tasvir edildiği adakların sunulmasıyla devam eder. Bu nitelikler, töreni yöneten keşiş tarafından kuklaya tek tek gösterilen ve yanına yerleştirilen ritüelde kullanılan kartlarda tasvir edilirler. Kartlar, kuklanın önüne yerleştirilir. Ölüye belli bir sırayla sunulan bu kartların dünyevî niteliklerle ilgili olanları, ölünün bu hayatta kullandığı ve şu anki durumunda özlem duyduğu tahmin edilen çeşitli eşyaların tasvirleriyle ilgilidir. Örneğin, ilk kart ölü için uygun bir kalacak yeri simgeler. Ruhsal niteliklerle ilgili olan kartlarda ise altı hayvan tasviri vardır: Yak, at, koyun, *khyung* (bir tür mitsel kuş), ejderha ve aslan. Bu hayvan tasvirlerinin her birinin bir anlamı olduğu bilinmektedir. Örneğin, yak kötü ruhlarla savaşır; at, ölen kişinin bineği olarak hizmet eder; koyunlar ise ölümler diyarına yol yapar. Böylece ölen kişinin ihtiyaç duyduğu dünyevî ya da ruhsal nitelikleri karşılanmış olur ve bu sayede ölü, varlıklarla artık yüzleşebilir. Keşiş, her biri ayrı bir kart üzerinde tasvir edilen dört grup aşkın varlığın tasvirlerini kuklaya göste-

76 Brauen & Kvaerne, "A Tibetan Death Ceremony", 13.

77 Kvaerne, *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*, 14-16.

rir. Bu kartlar aşkın varlıkların tasvirleri olduğu için sunu olarak görülmezler, bu yüzden diğer sunular gibi kuklanın yanına bırakılmaz, sunak üzerine yerleştirilirler. Ayinin bu kısmı, tüm aşkın varlıklara un, bisküvi, çay gibi yiyeceklerin sunulmasıyla devam eder. Sunular demir bir tabak içine konur. Daha sonrasında bu demir tabak içindeki sunular yakılır ve alev çanağı dışarıya atılır.⁷⁸

Ölen kişi artık dünyevî varoluş olarak adlandırılabilir şeyin ötesine geçmiştir. O şimdi, nihai kurtuluştan önceki varlık alanına girmeye hazırdır. Bu varlık alanı, dünyevî alanın ötesinde olduğu için, ölünün bir dizi kutsama ile güçlendirilmesi gerekir. Kuklayı tutan keşiş, töreni yöneten daha üst düzeydeki keşişin önünde çömelir. Baş keşiş, uygun bir kart ile kuklaya dokunarak kutsamaları gerçekleştirir. Bu kutsamalar sonrasında ölen kişinin artık doğum ve ölüm döngüsünden kurtulan, Budist terminolojide *bodhisattva* kavramına karşılık gelen, değişmez/ebedî manevi bir yüksek düzeye (*gyungdrung sems dpa*) ve böylece nihai kurtuluşa götüren on üç aşamalı yola ulaştığına inanılır. Bu on üç aşamanın her biri, bir kart ile sembolize edilir. Bu tür kartlardan oluşan bir sıra, cesedin yanından başlayarak ve çapraz olarak sunağa doğru olacak şekilde yere yerleştirilir. Kukla, ilk karta yerleştirilir ve daha sonra her aşamanın özellikleri okunur, dualar edilir ve bir kart ilerletilir. Kart sırasının sonuna Kuntu bZangpo'yu gösteren bir kart yerleştirilir. Ölen kişinin nihai kurtuluşu, ifade edilemez mutlak hakikatin kişileştirilmesi olan Kuntu bZangpo ile birleştiğinde gerçekleşecektir. Bununla birlikte, bu nihai birleşme gerçekleşmeden önce, doğum ve ölüm döngüsü içinde varoluşun altı durumunda yeniden doğuşun artık mümkün olmadığı gerçeği ritüel olarak kanıtlanmalıdır. Bunun için baş keşiş, kuklayı sol eliyle tutar ve yanan bir tütsü çubuğuyla ayinin başında bu kuklanın üzerine yazdığı altı harfi birer birer yakar. Her yeniden doğuş durumu ortadan kaldırıldığında, baş keşiş parmaklarını şıklatır. Ritüelin son kısmı, ölen kişinin bilincinin nihai bir kurtuluş durumuna aktarımıdır (*pho-ba*). Baş keşiş, üzerine giydiği palto ya da pelerin benzeri kıyafetini başının üzerine çeker ve meditasyona başlar. Baş keşiş bu meditasyonda ölünün bilincini önce kendisinininkiyle sonra da Kuntu bZangpo ile birleştirir. Ölen kişinin böylece kurtuluşa kavuştuğuna inanılır, hemen ardından da baş keşiş meditasyondan çıkar. Artık ölünün bilincini içermeyen kukla parçalanır ve yakılır. Külleri korunur ve *tsa-tsa* yapmak için kullanılmak üzere toprakla karıştırılır. Böylelikle

78 Kvaerne, *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*, 17-23.

ritüel tamamlanır ve keşişlere öğle yemeği ikram edildikten sonra küçük bir miktar para verilir.⁷⁹

Ölünün arkasından yapılan ayinlerin üçüncüsü, ertesi sabah erkenden güneş doğmadan önce, üç keşiş ve ölü yakınları tarafından evin arkasındaki bir alanda cesedin yakılması törenidir.⁸⁰ Ceset, önceden erkekler tarafından hazırlanan odunların arasında yüzü yukarı bakacak şekilde yatırılır. Cesedi kimin yakması gerektiğine dair bir kural yoktur, herhangi bir akraba bunu yapabilir. Yakma işleminden sonra, küllerin bir kısmı toprakla karıştırılıp manastırın arkasında yer alan penceresiz küçük bir yapıda muhafaza edilmek üzere *tsa-tsa* haline dönüştürülür. Ölen kişinin nihai kurtuluşu zaten elde ettiği varsayıldığından, cesedin yakılması ve sonrasında yapılan ritüeller ölünün yararından ziyade onun geride kalan akrabalarına fayda sağlar. Ölü yakma sonrasında, törene katılanlar üzerlerine kutsal su serperek, vücutlarına ve başlarına tütsü dumanı çekerek kendilerini arındırırlar.⁸¹

4. Günümüzdeki Durumu

7 Ekim 1950'de Tibet'e giren Çin Halk Cumhuriyeti, bölgeyi kısa süre içinde ele geçirmiştir. Tibet hükümeti, 23 Mayıs 1951'de on yedi maddelik anlaşmayla Çin'in hâkimiyetini tanımıştır. Ancak, sonraki süreçte yaşanan baskıcı politikalar neticesinde 10 Mart 1959'da Tibet'in birçok yerinde ayaklanmalar başlamıştır. Çin'in çok sert bir şekilde karşılık ver-

79 Kvaerne, *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*, 23-26; Ölümünden üç gün sonra yapılan bu asıl törenle ilgili anlatı, Per Kvaerne'nin iştirak ettiği 13 Ekim 1981'de Hindistan'ın Himaçal Pradeş bölgesindeki Solan kenti yakınlarındaki Dolanji yerleşim yerinde yaşayan Bön topluluğunda gerçekleştirilen bir cenaze törenindeki gözlemlerine dayanmaktadır (Kvaerne, *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*, 11-26); Kvaerne'nin anlatısıyla hemen hemen aynı olan ve 1972'de aynı yerde Martin Brauer'in yaptığı gözleme dayalı bir diğer anlatı için bk. Brauen & Kvaerne, "A Tibetan Death Ceremony", 12-22; Nepal'in Mustang bölgesi yakınlarındaki Bön topluluğunda gerçekleştirilen bir cenaze töreni için bk. Ramble, "Status and Death: Mortuary Rites and Attitudes to the Body in a Tibetan Village", 333-359.

80 Tibet Budizmi'nde her ne kadar farklı defin törenleri yapılsa da en dikkat çekici olanı, cesetlerin genellikle görevliler tarafından parçalanıp iskelet haline gelene kadar yırtıcı kuşlar tarafından yenilmek üzere "gökyüzü gömütleri" adı verilen kayalıklara bırakılması törenidir (Şarafullina, *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde İnanç Esasları*, 78-81; Kerrigan, *Ölümün Tarihi*, 8-10).

81 Kvaerne, *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*, 12; Ishii, "Bon, Buddhist and Hindu Life Cycle Rituals: A Comparison", 365-366.

diği bu ayaklanma sonucunda iki bin ila on bin arasında Tibetlinin öldüğü düşünülmektedir. 16 Mart 1959'da Tibet'in ruhani lideri 14. Dalay Lama Tenzin Gyatso'nun (d. 1935) Tibet'ten ayrılıp Hindistan'a gitmesiyle 80 bin civarında Tibetli erkek, kadın ve çocuk da Tibet'ten Hindistan ve Nepal'e sığınmıştır. Hindistan hükümeti ve çeşitli uluslararası kuruluşların yardımıyla, Himalaya Dağları boyunca farklı birçok yerde bir dizi mülteci kampı ve Hindistan'ın Dharamsala bölgesindeki McLeod Ganj yerleşim yerinde 1960'ta sürgündeki Tibet hükümeti kurulmuştur.⁸² Günümüzde, resmi temsil makamı olarak görülen Merkezî Tibet Yönetimi'nin (Central Tibetan Administration) 2010'da yayımladığı verilere göre 128 bin civarında sürgünde yaşayan Tibetli vardır.⁸³

Çoğunlukla Tibet Budizmi'ne mensup bu göçmenlerin arasında, her ne kadar sayıları az da olsa *Bönpolar* da vardı. Çoğunlukla yol işçisi olarak çalıştıkları Hindistan'ın Kulu ve Manali bölgelerine göç ettiler. Ancak, Hindistan ve Tibet arasındaki iklim farklılıkları ve hayır kurumlarından çok az yardım almaları nedeniyle zor şartlar altında yaşadılar. Tibet'teki en önemli Bön manastırı olan ve dinî merkez olarak kabul edilen Menri Manastırı'nın baş keşişi ve tüm *Bönpoların* 32. ruhani lideri Sherab Lodro (1935-1963) da dâhil olmak üzere göç eden pek çok kişi öldü. 1970'lerin ortalarından itibaren uygun bir mülteci yerleşimi kurmak için çaba gösterildi. Tenzin Namdak'ın çabalarıyla Dolanji'de 1967'de Bön inancına mensup Tibetli mülteciler için resmi olarak bir yerleşim yeri kuruldu. Tibet'teki ruhani merkez Menri Manastırı'nın Thobgyal adındaki bir köy yakınlarında bulunmasından dolayı, Dolanji'deki yeni yerleşim yeri *Thobgyal Sarpa* (Yeni Thobgyal) olarak adlandırıldı. Burada, 1959'da Çin tarafından yıkılan Tibet'teki bu ruhani merkezin adıyla Menri Manastırı tekrar kuruldu. Bu manastır ve diğer dinî yapılar, daha çok "*Bon Monastic Centre*" olarak bilinir. Hindistan hükümetince de tescil edilen *The Tibetan Bonpo Foundation* adıyla kurulan dernek yardımıyla Hindistan'ın farklı bölgelerindeki *Bönpolar* buraya yönlendirildi. Manali'den yaklaşık yetmiş aile buraya yerleştirildi ve her birine aile büyüklüğüne bağlı olarak bir ev

82 Pommaret, *Tibet Yaralı Uygarlık*, 102-108; Topaloğlu, *Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Çin'de Tibet Budizmi*, 26; Binder, *Dalai Lama*, 82-109.

83 Hindistan'da 94.203; Nepal'de 13514; Bhutan'da 1.298 ve dünyanın diğer bölgelerinde 18.999 olmak üzere toplam 128.014 (Central Tibetan Administration, "About CTA/Tibet in Exile").

ve küçük bir toprak parçası verildi.⁸⁴

1963'te ruhani lider Sherab Lodro'nun ölümünden sonra, 1969'da Tibet'ten gelen diğer dinî liderle yapılan toplantı sonucunda Lungtok Tenpai Nyima (1929-2017) yeni lider olarak belirlendi. Nyima, 2017'deki ölümüne kadar *Bön*polerin 33. ruhani lideri olarak görev yaptı. Trizin Lungtok Dawa Dargyal (d. 1972), 2017'de 34. ruhani lider olarak seçildi ve günümüzde bu görevine devam etmektedir.⁸⁵ Dolanji'deki Menri Manastırı dinî merkez olarak görülür, ancak daha da önemlisi buranın sürgünde yaşayan az sayıdaki *Bön*poler arasında dayanışmanın ve birlikteliğin merkezi olarak görülmesidir. Bu duygunun sebebi aslında 1959'dan önce Tibet'teki eski Menri Manastırı'na Bön taraftarlarınca gösterilen büyük saygıdır. Ancak sürgün hayatında Bön taraftarları için bir de kimlik problemi ortaya çıkmıştır. İşte Menri Manastırı, Bön kimliğinin oluşturulmasında/muhafaza edilmesinde çok önemli bir görevi yerine getirmektedir. Bön kimliğini temsil etmede, Bön ile Budizm arasındaki ilişkilerde ve sürgündeki Tibet Hükümeti ile görüşmelerde merkez konumdadır.⁸⁶

Tibetli Budistler ile Bön taraftarları arasında daha önceki yüzyıllarda görülen düşmanlık sürgünde değişmeye başlamıştır. İlk defa 1977'de sürgündeki Tibet hükümetinin parlamentosuna *Bön*polardan bir temsilci dâhil edilmiş ve 14. Dalay Lama, Bön'ü Tibet'teki dört Budist ekolle birlikte beşinci dinî okul olarak resmen tanımıştır. Bu durum, Bön ile Tibet Budizmi'nin ana okulları arasındaki dinî ilişkilerin eşit bir temele oturmasını sağlamıştır. Ayrıca 1987'de 14. Dalay Lama, Dolanji'deki Menri Manastırı'nı ziyaret ederek Bön ile iyi ilişkiler kurduğunu göstermiştir.⁸⁷

Dolanji'deki Bön nüfusunu genel olarak iki topluluk oluşturur: Menri Manastırı'nda çalışan ve eğitim gören erkek keşiş, kadın keşiş ve

84 Skorupski, "Tibetan gYung-Drung Monastery at Dolanji", 25-27; Szymoszyn, "Contemporary Bönpo Community In Tibetan Refugee Camps", 72-73; Liu, *Minority Within a Minority Being Bonpo in the Tibetan Community in Exile*, 93-95; Rikey, "Thobgyal Sarpa: the Only Tibetan Bonpo Settlement in India", 62-64.

85 Yungdrung Bon Monastic Centre Society, "Biography of His Holiness the 33rd Abbot of Menri, Lungtok Tenpei Nyima Rinpoche"; Yungdrung Bon Monastic Centre Society, "A Brief Biography of His Holiness the 34th Menri Trizin Lungtok Dawa Dargyal Rinpoche, the Spiritual Head of Yungdrung Bon".

86 Liu, *Minority Within a Minority*, 96-97; De Belt, *Ani-La The Nuns From Redna Menling*, 26.

87 Szymoszyn, "Contemporary Bönpo Community In Tibetan Refugee Camps", 74.

keşif adayı çocuklardan oluşan din adamları grubu ve sıradan Bön taraftarlarından oluşan topluluk. Araştırmacı Yu-Shan Liu'nun 2007'de Dolanji'deki yerleşimden sorumlu yetkililerden aldığı bilgilere göre Dolanji'deki *Bönpoların* sayısı bin altmış dördtür.⁸⁸ Hindistan hükümetinin gözünde Dolanji, şu anda sürgündeki Tibet hükümetinin idaresi altındaki otuz dokuz Tibetli mülteci yerleşiminden biridir. Ancak Dolanji, yerleşim nüfusunun çoğunluğunu Bön taraftarlarının oluşturduğu tek yerleşim yeri olması ve yerleşimin yapısına Bön kimliğinin hâkim olması nedeniyle ayırt edicidir. Dolanji'deki Bön topluluğu dışında, Tibet'ten göç ederek Nepal'in Tibet sınırı Dolpo'da ve Mustang bölgesindeki Lubra'da,⁸⁹ Bhutan'da ise Zhemgang'da⁹⁰ yerleşmiş Bön toplulukları vardır. Çin'de ise başta Tibet platosunun kuzey batısındaki Çinghay (Qinghai) eyaletinin Reb-gong⁹¹ ve doğusundaki Siçuan eyaletinin Songpan yerleşim yerleri⁹² olmak üzere Tibet'in ortasında ve batısında Bön taraftarları mevcuttur. Bunların, sayıları hususunda bir değerlendirme yapmak zor olsa da önemli bir azınlık olduğu söylenebilir.⁹³

Sonuç

Kendisini Tibet'in yerli ve kadim inancı olarak tanımlayan Bön'ün gelişiminde temel olarak biri Budizm öncesine diğeri Budizm sonrasına ait olmak üzere iki aşama olmalıdır. Bön inancı, ilk aşamada daha sistem-siz ve "saf" bir formdadır. Budizm'in Tibet'e hâkimiyet kurmasıyla dinî yapıyı değiştirdiği ikinci aşamada ise bu "yerli" inanç, Budizm'e bir reaksiyon olarak daha sistemli bir şekle bürünmeye başlamıştır. Bön adıyla

88 Liu, *Minority Within a Minority*, 68 (Bön yerleşimcilerin günlük hayatları ve Hintlilerle olan ilişkileri hakkında bk. 69-88).

89 Dolpo için bk. Kind, "Abducting the Divine Bride Reflections on Territory and Identity among the Bonpo Community in Phoksumdo, Dolpo", 271-272; Lubra için bk. Shneiderman, "Living Practical Dharma: A Tribute to Chomo Khandru and the Bonpo Women of Lubra Village, Mustang, Nepal", 73-74.

90 Tashi, *Contested Past, Challenging Future: An Ethnography of Pre-Buddhist Bon Religious Practices in Central Bhutan*, 13-19.

91 Huamaoji (Dpal-mo-skyid), *My Faith (dad-pa) is Growing Inside of Me: The Chos-thog chen-mo Ritual Dance in a Tibetan Bon Community in Amdo mTsho-sngon (Qinghai) Province*, 5-11.

92 Des Jardins, *A Preliminary Field-Report On The Bon Community of The Songpan Area of North Sichuan*, 20-22, 32-34.

93 Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, 22.

belirginleşen Tibet'in bu yerli inancı, zamanla Budizm'in birçok özelliğini benimsemiştir. Bu nedenle, günümüz Bön inancının Tibet'e yerleşen Budist anlayışın ve yerli Tibet uygulamalarının bir karışımı olduğu söylenebilir. Bön taraftarları, Budist uygulamalardan farklı yerli Tibet ritüellerini de devam ettirdikleri için asırlardır Budistlerce dışlanmışlardır. Dolayısıyla Bön geleneği yakın zamanlara kadar büyük ölçüde şamanistik bir inanç olarak düşünülmüştür. Ancak, son dönemlerde özellikle Bön toplulukları ve Bön dinî metinleriyle ilgili yapılan ilk elden araştırmaların, Bön'ün bir tür şamanizm olduğuna dair algıyı belli ölçüde değiştirdiği görülmektedir. Her ne kadar Bön inancının kökeni hâlâ bir tartışma konusu olsa da Bön inancı kendisini, Budizm'in Tibet'e girmesinden çok önce bölgede var olan yerel bir din olarak sunmaya devam etmektedir.

Bön topluluklarının Tibet'in farklı bölgelerinde, Hindistan'da ve Nepal'de geleneklerini ve kültürlerini korumaları ve yazılı, görsel ve sanal iletişim vasıtalarını kullanarak kendilerini uluslararası alanda başarıyla tanıtmaları, hayatta kalma konusunda ne kadar azimli olduklarını göstermektedir. Ayrıca, Batı dünyasında maceracılar, ruhsal bir arayış içinde olanlar ve David L. Snellgrove, Rolf A. Stein, Per Kvaerne, Tenzin Namdak ve Samten G. Karmay gibi Batılı ve Tibetli isimler sayesinde Bön geleneği giderek bilinirliğini artırmaktadır. Tibet Budistleriyle birlikte tecrübe ettikleri sürgün hayatının, Bön geleneğinin kendisini kabul ettirmesinde önemli bir rol oynadığı da söylenebilir. 14. Dalay Lama'nın Bön manastırını ziyaret etmesi, onları Tibet dinî geleneğinin bir parçası olarak gördüğünü ilan etmesi, Bön inancına Tibet'in ayrı bir dinî geleneği olarak saygı duyulmasını, *Bön*polara inanç ve uygulama özgürlüğü tanınmasını ve siyasal olarak da sürgündeki Tibet hükümetinde temsil edilme hakkının verilmesini sağlamıştır. Tüm bu gelişmelerin sayıları oldukça az olan Bön taraftarlarının geleceğe daha bir umutla bakmalarını sağladığı söylenebilir.

Kaynakça

Arizaga, Mara. "An Introduction to the Study of Bon in Modern China". *East and West* 59/1.4 (2009), 327-335.

Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005.

Bell, Charles Alfred. *The Religion of Tibet*. Oxford: The Clarendon Press, 1931.

Bellezza, John. "gShen-rab myi-bo, his life and times according to Tibet's earliest literary sources". *Revue d'Etudes Tibétaines* 19 (October 2010), 31-118.

Binder, Franz. *Dalai Lama*. çev. Nazife Mertoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2008.

Bjerken, Zeff. "Exorcising the Illusion of Bon 'Shamans': A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religion". *Revue d'Etudes Tibétaines* 6 (October 2004), 4-59.

Bon Children. "Olmo Lungring: the imperishable sacred land". Erişim 9 Aralık 2021. <http://bonpo.narod.ru/en/jewel2/03.htm>

Brauen, Martin & Kvaerne, Per. "A Tibetan Death Ceremony". *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion* 14 (1978), 9-24.

Budda, A. Hilmi Ömer. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakit Gazete Matbaa Kütüphanesi, 1935.

Buswell, Robert E. Jr. & Lopez, Donald S. Jr. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

Can, Zeynep Pınar. *Dunhuang Uygur Metinleri Üzerine Açıklamalı Kaynakça*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Central Tibetan Administration. "About CTA/Tibet in Exile". Erişim 22 Ocak 2022. <https://tibet.net/about-cta/tibet-in-exile/>.

Conze, Edward. *Kısa Budizm Tarihi*. çev. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayıncılık, 2005.

Dakpa, Nyima. *Opening the Door to Bön*. New York: Snow Lion Publications, 2005.

Das, Sarat Chandra. *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*. Calcutta: The Bengal Sectariat Depot, 1902.

Das, Sarat Chandra. *Journey to Lhasa and Central Tibet*. London: John Murray, 1902.

De Belt, Joke Van. *Ani-La The Nuns From Redna Menling*. çev. Evert Van Tijn. Leiden: Sidestone Press, 2010.

Des Jardins, J.F. Marc. *A Preliminary Field-Report On The Bon Community of The Songpan Area of North Sichuan*. Montreal: McGill University, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Elmas Sütra-Vacraçchedika Pracnaparamita Sütra. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018.

Erengil, Cengiz. *Budizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Germano, David. "Dzogchen". *Encyclopedia of Religion*. 4/2545-2550. Farmington Hills, Michigan: Thomson Gale, 2005.

Gurung, Kalsang Norbu. *The Emergence of a Myth: In Search of the Origins of the Life Story of Shenrab Miwo, the Founder of Bon*. Leiden: Leiden University, Doktora Tezi, 2011.

Gül, Ali. "Budist Sanatta ve İkonografide Buda'nın Temel Mudraları ve Fiziksel Özellikleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2021), 1-40.

Gül, Ali. *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.

Hoffmann, Helmut. *The Religions of Tibet*. çev. Edward Fitzgerald. London: George Allen & Unwin, 1961.

Huamaoji (Dpal-mo-skyid). *My Faith (dad-pa) is Growing Inside of Me: The Chos-thog chen-mo Ritual Dance in a Tibetan Bon Community in Amdo mTsho-sngon (Qinghai) Province*. Oslo: University of Oslo, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Irons, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Facts On File, 2008.

Ishii, Hiroshi. "Bon, Buddhist and Hindu Life Cycle Rituals: A Comparison". *Senri Ethnological Reports* 15 (2000), 359-382.

Jurkovic, Ratka. "Prayer to Ta pi hri tsa - A short exposition of the Base, the Path and the Fruit in Bon Dzogchen teachings". *Revue d'Etudes Tibétaines* 16 (April 2009), 5-41.

Karataş, Hüsamettin. "Budist Kutsal Metin Külliyyatında Lotus (Sad-dharmapundarika) Sutra". *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 601-624. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.

Karataş, Hüsamettin. "Tantrik ve Ezoterik Dini Geleneklerde Mandala". *Journal of History School* 43 (2019), 1768-1786.

Karataş, Hüsamettin. "Budizm'in Erken Döneminde Kadın". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 102 (Mart 2020), 233-247.

Karataş, İbrahim Ethem. "Buddizm'de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2015), 85-105.

Karmay, Samten Gyaltzen. "A General Introduction to the History and Doctrines of Bon". *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 33 (1975), 171-218.

Karmay, Samten Gyaltzen. *An Annotated Translation of The Treasury of Good Sayings*. London: University of London, Yüksek Lisans Tezi, 1969.

Kaya, Korhan. *Buddhizm Sözlüğü*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Kerrigan, Michael. *Ölümün Tarihi*. çev. Sibel Erduman. İstanbul: Paris Yayınları, 2017.

Kind, Marietta. "Abducting the Divine Bride Reflections on Territory and Identity among the Bonpo Community in Phoksumdo, Dolpo". *Territory and Identity in Tibet and the Himalayas*. ed. Katia Buffetrille & Hildgard Diemberger. 271-288. Leiden: Brill, 2002.

Kolas, Ashild & Thowsen, Monika P. *On the Margins of Tibet: Cultural Survival on the Sino-Tibetan Frontier*. Seattle and London: University of Washington Press, 2005.

Kvaerne, Per. "'The Great Perfection' in the Tradition of the Bonpos". *Forty Five Years of Tibetan Studies: An Anthology of Articles by Per Kvaerne*. 69-88. Dharamshala: Amnye Machen Institute, 2015.

Kvaerne, Per. "Bon". *Encyclopedia of Religion*. 2/1007-1010. Farmington Hills, Michigan: Thomson Gale, 2005.

Kvaerne, Per. "Bonpo Studies: The A Khrid system of Meditation (Part II The Essential Teachings of the A Khrid System)". *Kailash A Journal of Himalayan Studies* 1/4 (1973), 248-332.

Kvaerne, Per. "Bonpo Studies: The A Khrid system of Meditation". *Kailash A Journal of Himalayan Studies* 1/1 (1973), 19-50.

Kvaerne, Per. "The Canon of the Tibetan Bonpos, Part One". *Indo-Iranian Journal* 16/1 (1974), 18-56.

Kvaerne, Per. "The Canon of the Tibetan Bonpos, Part Two". *Indo-Iranian Journal* 16/2 (1974), 96-144.

Kvaerne, Per. "The Study of Bon in The West: Past, Present, and Future". *New Horizons in Bon Studies (Bon Studies 2)*. ed. Samten G. Karmay ve Yasuhiko Nagano. 7-20. Delhi: Saujanya Publications, 2004.

Kvaerne, Per. *The Bon Religion of Tibet The Iconography of a Living Tradition*. Boston: Shambhala Publications, 1995.

Kvaerne, Per. *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*. Leiden: Brill, 1985.

Lauf, Detlef Ingo. *Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead*. çev. Graham Parkes. Boulder. Colorado: Shambhala Publications, 1977.

Liu, Yu-Shan. *Minority Within a Minority Being Bonpo in the Tibetan Community in Exile*. Edinburgh: The University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2012.

Lotus Sutra. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Sujala Yayıncılık, 2018.

Martin, Dan vd. (ed.). *A Catalogue of the Bon Kanjur*. Osaka: National Museum of Ethnology, 2003.

Martin, Dan. "Bon Bibliography: An Annotated List of Recent Publications". *Revue d'Etudes Tibétaines* 4 (October 2003), 61-77.

Martin, Dan. *Unearthing Bon Treasures: Life and Contested Legacy of a Tibetan Scripture Revealer, with a General Bibliography of Bon*. Leiden: Brill, 2001.

Muttalimova, Aliya. *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde Kadın*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

Namdak, Lopön Tenzin. *Bönpo Dzogchen Teachings*. çev. John Myrdhin Reynolds. Kathmandu: Vajra Publications, 2006.

National Bureau of Statistics of China. "Communiqué of the Seventh National Population Census (No. 3)". Erişim 11 Kasım 2021. http://www.stats.gov.cn/english/PressRelease/202105/t20210510_1817188.html.

Oğuz, Mehmet. *Budizm'de Mandala Anlayışı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Oğuz, Mehmet - Karataş, Hüsamettin. "Hint Dini Geleneğinde Mandala Ritüel İlişkisi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 122 (Kasım 2021), 574-596.

Okudan, Aysel. *Lotus Sutra ve Budist Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

O'Donovan, Siofra. "The Great Perfection of Non-Sectarianism: rDzogs chen in the Bon and Buddhist Traditions of Tibet". *The Tibet Journal* 29/1 (Spring 2004), 56-84.

Pommaret, Françoise. *Tibet Yaralı Uygarlık*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Powers, John. *Introduction to Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion Publications, 2007.

Ramble, Charles. "Status and Death: Mortuary Rites and Attitudes to the Body in a Tibetan Village". *Kailash A Journal of Himalayan Studies* 9/4 (1982), 333-359.

Reynolds, John Myrdhin. *The Oral Tradition from Zhang-Zhung: An Introduction to the Bonpo Dzogchen Teachings*. Thamel, Kathmandu: Vajra Publications, 2005.

Rikey, Thupten K. "Thobgyal Sarpa: the Only Tibetan Bonpo Settlement in India". *Local and Global Encounters: Norms, Identities, and Representations in Formation*. ed. Tuija Veintie & Pirjo Kristiina Virtanen. 61-76. Helsinki: Renvall Institute Publications, 2009.

Rinpoche, Yongdzin Lopön Tenzin Namdak. *The Four Wheels of Bön*. çev. Carol Ermakova ve Dmitry Ermakov. Yayın yeri yok: Foundation for the Preservation of Yungdrung Bön, 2016.

Rossi, Donatella. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion*. New York: Snow Lion Publications, 1999.

Samuel, Geoffrey. "Shamanism, Bon and Tibetan Religion". *The History of Tibet*. ed. Alex McKay. 1/459-472. London and New York: Routledge Curzon, 2003.

Shneiderman, Sara. "Living Practical Dharma: A Tribute to Chomo Khandru and the Bonpo Women of Lubra Village, Mustang, Nepal". *Women's Renunciation in South Asia: Nuns, Yoginis, Saints, and Singers*. ed. Meena Khandelwal vd.. 69-94. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Skorupski, Tadeusz. "Tibetan gYung-Drung Monastery at Dolanji". *Kailash A Journal of Himalayan Studies* 8/1-2 (1981), 25-43.

Snellgrove, David L. (ed.). *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi-brjid*. London: Oxford University Press, 1967.

Snellgrove, David. "How Samten came to Europe". *Revue d'Etudes Tibétaines* 14 (October 2008), 1-6.

Stein, Rolf A. *Rolf Stein's Tibetica Antiqua*. çev. ve ed. Arthur P. McKeown. Leiden, Boston: Brill, 2010.

Sümer, İbrahim. "Tibet Budizmi'nde Din Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları – II*. 327-341. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000.

Sümer, İbrahim. *Lotusun İçindeki İnci Lamaizm'le Nirvana'ya Yolculuk*. İstanbul: Karakutu Yayınları, 2003.

Szymoszyn, Anna. "Contemporary Bönpo Community In Tibetan Refugee Camps". *Ethnologia Polona* 37 (2017), 67-82.

Şarafullina, Aliya. *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde İnanç Esasları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Tashi, Kelzang. *Contested Past, Challenging Future: An Ethnography of Pre-Buddhist Bon Religious Practices in Central Bhutan*. Canberra: The Australian National University, Doktora Tezi, 2020.

Taşpınar, İsmail. *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.

The Tibetan and Himalayan Library. "Bon Bibliography in THL Bibliographies". Erişim 20 Ocak 2022. <https://www.thlib.org/bibliography>

hies/wiki/bon%20bibliography.html.

Tibet'in Ölümler Kitabı. çev. Suat Tahsuğ. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1991.

Topaloğlu, Murat. *Din ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Çin'de Tibet Budizmi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Tsomo, Karma Lekshe. "Pratimoksa". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 2/667-669. New York: Thomson Gale, 2004.

Turan, Emine Zehra. *Budizm'de Manastır Hayatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

U.S. Department of State. "2019 Report on International Religious Freedom: China – Tibet". Erişim 11 Kasım 2021. <https://www.state.gov/reports/2019-report-on-international-religious-freedom/china/tibet/>

Wikipedia. "Vajrakilaya". Erişim 7 Nisan 2022. <https://en.wikipedia.org/wiki/Vajrakilaya>

Yeru Bön Center. "Sangye-Bön Enlightened Deities". Erişim 20 Aralık 2021. <https://yeruboncenter.org/enlightened-deities/>

Yungdrung Bon Monastic Centre Society. "A Brief Biography of His Holiness the 34th Menri Trizin Lungtok Dawa Dargyal Rinpoche, the Spiritual Head of Yungdrung Bon". Erişim 22 Ocak 2022. <https://ybmcs.org/his-holiness-the-34th-menri-trizin-rinpoche/>

Yungdrung Bon Monastic Centre Society. "A Short Historical Outline of Bon Religion". Erişim 9 Aralık 2021. <https://ybmcs.org/yungdrung-bon/>

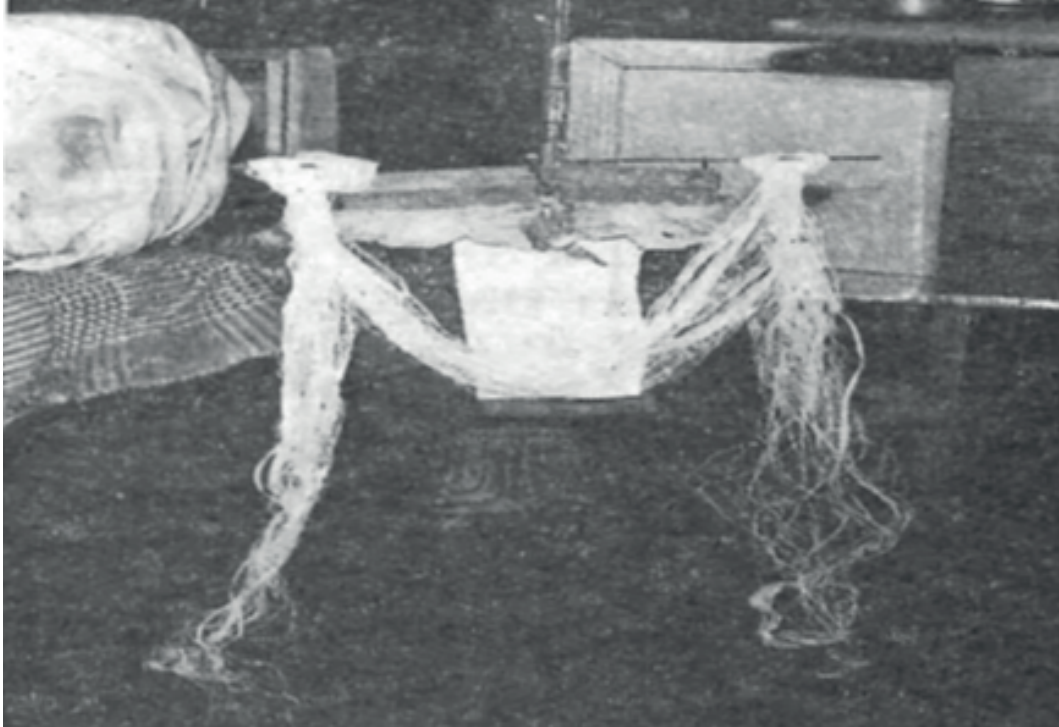
Yungdrung Bon Monastic Centre Society. "Biography of His Holiness the 33rd Abbot of Menri, Lungtok Tenpei Nyima Rinpoche". Erişim 22 Ocak 2022. <https://ybmcs.org/biography-of-hh33rd-menri-trizin-rinpoche/>

Yungdrung Bön. "Parinirvana of Buddha Tonpa Shenrab Miwoche". Erişim 18 Şubat 2022. <https://yungdrungbon.co.uk/2020/11/15/parinirvana-of-buddha-tonpa-shenrab-miwoche/>

Ek



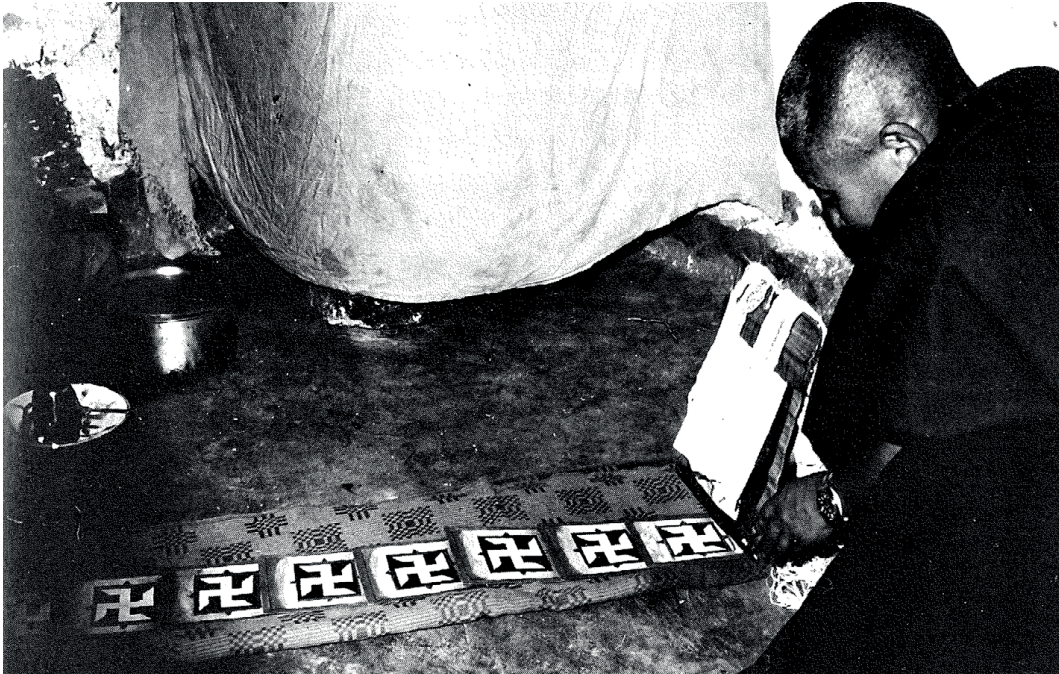
Şekil 1: Ritüel Kart (*Tsag-li*) (Brauen & Kvaerne, "A Tibetan Death Ceremony", 18).



Şekil 2: Ölünün Temsili Kuklası (*Byang-bu*) (Brauen & Kvaerne, "A Tibetan Death Ceremony", 19).



Şekil 3: Bir keşişin ritüel kartı kuklaya göstermesi (Brauen & Kvaerne, "A Tibetan Death Ceremony", 18).



Şekil 4: Kuklanın, on üç aşamalı yolu gösteren kartlar arasında ilerletilmesi (Kvaerne, *Tibet Bon Religion A Death Ritual of The Tibetan Bonpos*, Plate XXVII).



Şekil 5: Bön dininin kurucusu Tönpa Şenrab'ın Dolanji'deki Menri Manastırı'nda bulunan heykeli (*Encyclopedia of Monasticism*, ed. William M. Johnston - Christopher Kleinhenz, 170).



Şekil 6: Tibetlilerin sunu için yaptıkları tsa-tsa'lar (Kolas & Thowsen, *On the Margins of Tibet*, 59).

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 103-126

Hicrî Dördüncü Asırda Meçhul Râvi Yaklaşımı: Ukaylî Örneği
“The Approach of Unknown Narrator in the Fourth Century of Hijra:
The Instance of Ukaylî”

Fatma Yıldız
Dr.

e-mail: ftmakbulut@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5398-7203>
DOI: 10.33718/tid.1140770

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 5 Temmuz / July 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Kasım / November 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Fatma Yıldız, “Hicrî Dördüncü Asırda Meçhul Râvi Yaklaşımı: Ukaylî Örneği”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 103-126

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

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

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

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

Hicrî Dördüncü Asırda Meçhul Râvi Yaklaşımı: Ukaylî Örneği

Öz

Bu makale, meçhul râvi anlayışının hicrî dördüncü asırdaki gelişimini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede meçhul râvi tespitinin hicrî dördüncü asırda aktif bir şekilde devam edip etmediği, meçhul râviler belirlenirken hangi ölçütlerin kullanıldığı ve münekkidin bu bağlamda kullandığı terminolojinin ne olduğu gibi hususlar irdelenecektir. Bunun yanı sıra münekkidin tespit ettiği râvilerin bölgeleri ve isnatlarının karakteristiğine odaklanarak meçhul râvi profiline ilişkin daha net bir resim çizilecektir. Bu bilgiler ışığında, hadis ve ricâl tenkit tarihine ilişkin anlatılarda meçhul râvilere bir yer tayin edilmeye çalışılacaktır. Makalede hicrî dördüncü asırda telif edilen Ukaylî'nin (ö. 322/934) ayrıntılı ve sistematik özelliğe sahip *Kitâbü'd-Du'afâ* isimli eseri esas alınmıştır. Nihâî olarak, meçhul râvi anlayışının mezkûr yüzyılın gerek yaklaşım gerekse terminoloji bakımından hicrî üçüncü asırda teşekkül eden bir anlayışın devamı niteliğinde olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Ricâl Tenkidi, Meçhul Râvi, Ukaylî, Terminoloji, Rivayet Sîgası.*

The Approach of Unknown Narrator in the Fourth Century of Hijra: The instance of Ukaylî

Abstract

This article aims to examine the development of the approach of the unknown narrator in the fourth century of hijra. In this framework, issues such as whether the determination of unknown narrators continued actively in the fourth century of hijra, which criteria were used to determine the unknown narrators, and what terminology the critic used in this field would be examined. In addition, a clearer picture will be drawn regarding the profile of the unknown narrator by focusing on the regions and the characteristics of the chains of the transmitters identified by the critic. In the light of this information, a place will be signed for unknown narrators in narratives related to the history of hadith and rijâl criticism. In the article, the detailed and systematic work of 'Uqaylî (d. 322/934), named *Kitâb al-Du'afâ*, which was written in the fourth century of the hijra, was taken as a basis. Finally, it is seen that the approach of the unknown narrator in the above-cited century is a continuation of the one that was formed in the third century of the hijra in terms of both understanding and terminology.

Keywords: *Hadîth, Rijâl Criticism, Unknown Narrator, 'Uqaylî, Terminology, Form of Narration.*

Giriş

Hadis tarihinde önemi haiz meçhul râvi anlayışına ilişkin gelişimin takibinde dikkatler erken dönemki aşamalara yönelir. Bu çerçevede hicrî ilk dört asırda hem münekkit hem de tespit edilen meçhul râviler detaylı incelemelere tabi tutulur. Meçhul râvi anlayışının gelişimi üzerine yapılan modern çalışmaların tamamını burada tasvir etmek mümkün değilse de ana hatlarıyla odaklandıkları noktalara göre bu eserleri şöyle gruplandırmak mümkündür: 1- Klasik hadis usûlü eserlerindeki tanım ve tasvirlerin veya cerh-ta'dîl eserlerindeki ricâl uzmanlarının değerlendirmelerinin incelenmesine odaklanan çalışmalar.¹ 2- Meçhul râvilerin rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte* gibi muteber kabul edilen eserlerde yer alıp almamasını merkeze alan çalışmalar.² 3- Meçhul râviyi yaşadığı zaman dilimi, bölgesi, muâsarat ilişkisi bakımından münekkitlerle arasındaki bağ ve hoca-talebe arasındaki rivayet aktarım yöntemi gibi unsurları öne çıkararak hadis tarihi zemininde bir izlek oluşturmayı amaçlayan çalışmalar.³ Zira bahse konu veriler hadis tarihi ve ricâl tenkit tarihi anlatısı içerisinde meçhul râviyi konumlandırmaya imkan verir.

- 1 Bu konu etrafında gelişen çalışmalara örnek için bk. Berâdeî, *el-Cehâle inde'l-muhad-disîn*; Hamâm, *Cehâletü'r-ruvât*; Yücel, "Cehâletü'r-râvî ve İlgili Terimler", 145-160; Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde "Mechûl", 9-18; Abdullah b. Merhûl, "Melâmihu külliyyeti min menheci'l-Hâfiz Ebî Hâtim er-Râzî fi'l-cerh ve'ta'dîl", 479-527; Muhammed Saîd Havva, "Menâhicü ulemâi'l-cerh ve't-ta'dîl fî mustalâhi'l-mechûl ve alâkatuh fi'l-vuhdân", 62-81; Mina Mahmud İbrahim Muhammed, "İtlâkâtü'l-cehâle inde'l-İmâmeyn Ebî Hâtim ve Ebî Zür'a er-Râziyeyn fî Kitâbî el-cerh ve't-ta'dîl", 1493-1591.
- 2 Çalışmalara örnek için bk. Sabrân, *el-Metrûkûn ve'l-Mechûlûn ve Merviyyâtihim Sünen-i Ebî Dâvûd es-Sicistânî*; Vasyullah b. Muhammed, *ed-Duafâ ve'l-Mechûlûn ve'l-Metrûkûn fî Müctebâ en-Nesâî*; Besfurt, *el-Mechûl ve mevkîfü'l-İmam et-Tirmizî minhu fî "Câmiihî"*: *dirâse hadisiyye mukârene*.
- 3 Konu ile ilgili müstakil olmamakla birlikte bu yöntemle okumaya dikkat çeken birkaç çalışmadan burada bahsedilmelidir. Bu çalışmalara örnek için bk. Motzki, "Hadis Araştırmalarında Oryantalist Gelenek ve Motzki", çev. Bekir Kuzudişli, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, 30-31; Turhan, *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi*, 108. Sistemli hadis rivayeti açısından ele alınan meçhul râvi grubunu Bekir Kuzudişli İbn Hacer'in *et-Takrîb* isimli eserinden, Turhan ise İbnü'l-Medînî'nin değerlendirmelerinden yola çıkarak oluşturmuştur. Köktaş- Yıldız, "Tabakaları, Beldeleri ve Münekkitleri Açısından Meçhul Râviler". Bu eserdeki meçhul râvi grubu *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eserdeki 867 râvi özelinde ele alınmıştır. Topgül, *İsnâdı Okumak. el-Müsned* isimli eserdeki 5000 isnadın incelenmesiyle 196 meçhul râvi tespit eden bu çalışma mezkur amaçla incelemenin yanı sıra meçhul râvilerin rivayet aktarımını ele alması yönüyle özgün bir niteliktedir.

Hicrî ilk üç asırda meçhul râvi anlayışının gelişimini yukarıdaki verileri öne çıkararak erken dönem ricâl uzmanlarının değerlendirmeleri ekseninde ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Aynı ilginin kronolojik devamı olan bu makale, hicrî dördüncü asırda meçhul râvi anlayışının gelişimini Ukaylî'nin (ö. 322/934) *Kitâbü'd-Du'afâ* isimli eserindeki konuya dair pratiği üzerinden ele almayı hedeflemektedir.⁴ Zira kavramın gelişim seyri, onu kullanan münekkitlerden bağımsız düşünülemez ve Ukaylî de kronolojik olarak hicrî dördüncü asırda ilmî mesaisini ricâl ilmine odaklayan ilk münekkitlerdendir.⁵ Buna istinaden, meselenin Ukaylî özelinde ele alınması uygun görülmüştür.⁶ Böylelikle bu çalışma, indirgemeciliğe gitmeksizin konu etrafında gelişen farklı düşünceler hatırd tutularak hicrî dördüncü asırda, meçhul râvi kavramının hangi merhaleden geçtiğine ışık tutacaktır.

Hicrî dördüncü asırda bir râvinin cehâletle nitelendirilmesi, ricâl tenkidi ve hadis tarihi açısından bazı sorular çerçevesinde incelenebilir. Bu soruları şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Hicrî dördüncü asırdaki bir münekkit hangi vasfa sahip kişileri meçhul olarak niteler? 2. Bu râvi grubu hakkında selefleri olan ilk üç asır münekkitlerinin tavrı nedir? 3.

4 Ukaylî'nin hayatı ve eserleri için bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/36-37; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 11/98; Ersöz, *Ukaylî'nin Kitâbu'd-du'afâ'l-kebîr'i ve Cerh-Ta'dil Metodu*, 1-7; Özafşar, "Ukaylî", 42/59.

5 Bu çalışma, klasik hadis usûlü eserlerinde yer alan meçhul râviyele ilgili kavramsal bir çerçeve sunmayacağı gibi Ukaylî'nin ricâl değerlendirmelerini bu doğrultuda ele almayı hedeflememektedir. Zira bu, başka bir soru ve yöntemle ele alınmayı gerektiren bir çalışmanın konusudur. Bu araştırma, Ukaylî'nin meçhul râviler etrafında geliştirdiği terminoloji ve rivayet malzemesinden hareketle ricâl tenkit tarihi açısından önem arzettiği düşünülen verilerin ortaya çıkarılıp yorumlanmasına katkı sunmayı amaçlar.

6 Ukaylî ve eserini duafâ literatürü içerisinde ele alan bir çalışma için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*, 86-91. Duafâ literatürünü inceleyen Karagözoğlu, Ukaylî'nin *Kitâbü'd-Du'afâ* adlı eserini duafâ edebiyatının gelişim safhasında önemli bir dönüm noktasına konular. *Kitâbü'd-Duafâ*'nın da yer aldığı gelişim dönemi duafâ yazınının temel özelliklerini şu şekilde tafsilatlandırır: 1. Yarı alfabetik tertibin sürdürülmesi, 2. Kitap mukaddimlerinin ortaya çıkışı, 3. Râvi sayısındaki artış, 4. Biyografi muhtevalarının genişlemesi, 5. Önceki münekkitlere sıkça atıf yapılması. Meçhul râvi değerlendirmelerinin bahse konu bu nitelikleri ne kadar temsil ettiğine dair bazı noktalara temas edilebilir. Bunların ilki, söz konusu mukaddimede meçhul râvi yaklaşımına ilişkin herhangi bir açıklamaya tesadüf edilmemesidir. Bir diğerinin ise önceki münekkitlere sıkça atıf yapma özelliğinin Ukaylî'nin meçhul râvi değerlendirmeleri üzerinden temsil edilmemesidir. Meselenin olası nedenlerine ileride temas edilecektir.

Söz konusu anlayış etrafında geliştirilen terminoloji, öncesi ve sonrası ile düşünüldüğünde nerede durmaktadır? Bu sorulara *Kitâbü'd-Du'afâ*'da yer alan meçhul râvi biyografilerindeki atıf bilgisi, meçhul râvi grubunun selefi olan münekkitler tarafından değerlendirilip değerlendirilmediği ayrıca Ukaylî ve onun nitelediği râvi grubu arasındaki muasarât ilişkisinin tetkiki ile cevap aranacaktır. Nitekim mevzunun bu cihetten incelenmesi, ricâl tenkit tarihine ilişkin birtakım çıkarımlara imkân tanır. Bahse konu râvi grubunun bölgeleri ve isnadlarının karakteristiği hadis tarihindeki bilgiler zemininde tekrar yorumlanacak ve meçhul râvi anlayışının devamlılığı bağlamında ele alınacaktır.

Bu makale, meçhul râvi kavramına hedeflenen boyutlarda ışık tutabilmek gayesiyle cehâletle ilgili değerlendirmelerin dinamizmi, yaşadıkları bölgeler ve isnatlarının karakteristik vasıfları üzerinden meçhul râvi profili, meçhullüğün belirlenmesinde başat bir kriter olan rivayet azlığı meselesinin hicrî dördüncü asırdaki iz düşümü ve son olarak da bu mesele bağlamında Ukaylî'nin alana sunduğu terminolojinin tetkiki gibi konulara odaklanacaktır. Bu hedef doğrultusunda öncelikle *Kitâbü'd-Du'afâ* isimli eserdeki meçhul olarak nitelenen râviler tespit edilmiştir. Sonrasında “rastgele amaçlı örnekleme yöntemi” (random sampling) kullanılmış ve bulgular çeşitli tablolar yardımıyla görselleştirilmiştir. Bu amaç ve yöntemle meçhul râvi anlayışının hicrî dördüncü asırdaki gelişimine ilişkin çıkarımlar yapılacaktır.

1. Meçhul Râvi Değerlendirmeleri Dinamik mi yoksa Statik mi?

Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâ* isimli eserini hicrî dördüncü asrın başında kaleme almıştır. 2105 râviyi incelediği bu eserinde meçhul râvi biyografilerine de yer verir. Tenkit edilen râvi sayısı arasında %9'luk bir dilime karşılık gelen meçhul râvi sayısı 198'dir. Ukaylî'nin bu tespiti meçhul râvi alanına büyük katkı sağlamıştır. Zira hicrî üçüncü asrın öne çıkan münekkitlerinden Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), İbnü'l-Medînî (ö. 234/848-49), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Zür'a (ö. 264/878) gibi isimlerin meçhul râvi tespitleri çerçevesinde ortaya koydukları rakam ile Ukaylî'nin tespit ettiği rakam birbirine yakındır.⁷ Ukaylî'nin nicelik bakımından

7 Hicrî üçüncü asırda İbnü'l-Medînî'nin meçhul râvi tespitlerine katkısı 108 râvi, Ahmed b. Hanbel'in 186 râvi ve Ebû Zür'a'nın 125 râvi şeklinde özetlenebilir. Mezkûr yüzyılda münekkitlerin cehâlet terminolojisine katkısını nicelik ve nitelik bakımından ele alıp mukayese eden bir çalışma için bk. Yıldız, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve*

azımsanamayacak düzeydeki râvi grubu tespiti, meçhul râvi anlayışının hicrî dördüncü asırdaki gelişimini güçlü bir şekilde açıklar mahiyettedir.

Ukaylî, hicrî dördüncü asırda meçhul râvi tespitine aktif şekilde devam etmiştir. Kitabına dahil ettiği mezkûr râvi grubunun çoğu, onun selefi olan münekkitler tarafından değerlendirilmeye tabi tutulmamıştır.⁸ Yaptığı birkaç atıf dışında 198 meçhul râvi hakkında daha önce herhangi bir değerlendirme yapıldığı görülmez. Yahyâ b. Maîn, Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Hâtim'in (ö. 277/890) birkaç değerlendirmesi bunun istisnasıdır.⁹ Bu durum, hicrî dördüncü asrın başlarında tenkit süzgecinden geçmemiş rivayet malzemesinin bulunduğunu sarıh bir şekilde göstermektedir. Münekkitlerin üstlendiği ricâl tenkit faaliyetinin niteliğine dair fikir veren bu tespit, Ukaylî'nin meçhul râvi tayininde aktif rol alan bir isim olduğunun güçlü bir göstergesidir.

Ukaylî'nin atıflarının izi sürülerek hicrî dördüncü yüzyılda meçhul râvi tespitlerinin içtihadî bir yöntemle yapıldığı söylenebilir. Zira yaşadığı yüzyıldan önce vefat etmiş söz konusu râvilerin meçhul olduğu kanaatine ya hocalarından tevarüs etmiş bir bilgi ya da birtakım veriler ışığında Ukaylî'nin kendi içtihadı ile varmış olması beklenir. Ancak onun, kendisinden önceki münekkitlere diğer ricâl değerlendirmelerinde sıklıkla atıfta bulunurken meçhul râvi tespitlerinde aynı yöntemi uygulamaması dikkat çekicidir.¹⁰ Buhârî, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'e yaptığı iki elin parmaklarını geçmeyecek sayıdaki atıflar bunun istisnasıdır.¹¹ Tasvir edilen bu tablo, Ukaylî'nin kendi ölçütleri çerçevesinde aktif bir şekilde meçhul râvi tespiti yaptığını teyit eder. Bu tespit ricâl tenkidinin hicrî dör-

Meçhul Râviler, 201, 218, 227-231, 270.

8 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/35, 53, 57, 65, 128, 235, 243, 252.

9 Ukaylî'den önce Yahyâ b. Maîn, Buhârî ve Ebû Hâtim gibi ricâl uzmanlarının değerlendirme yaptığı meçhul râvilere örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/33, 2/19, 85, 3/53, 89, 195, 397, 4/104.

10 Macit Karagözoğlu, Ukaylî'nin hicrî ilk üç asır münekkitlerine pek çok atıfta bulunduğunu ifade eder. Ukaylî râvi biyografilerinde kendisinden önce yaşamış münekkitlerin görüşlerine %65'lik bir oranda başvurmuş, %35'lik kısımda ise herhangi bir münekkide atıfta bulunmamıştır. Bahse konu tespit hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 128-129.

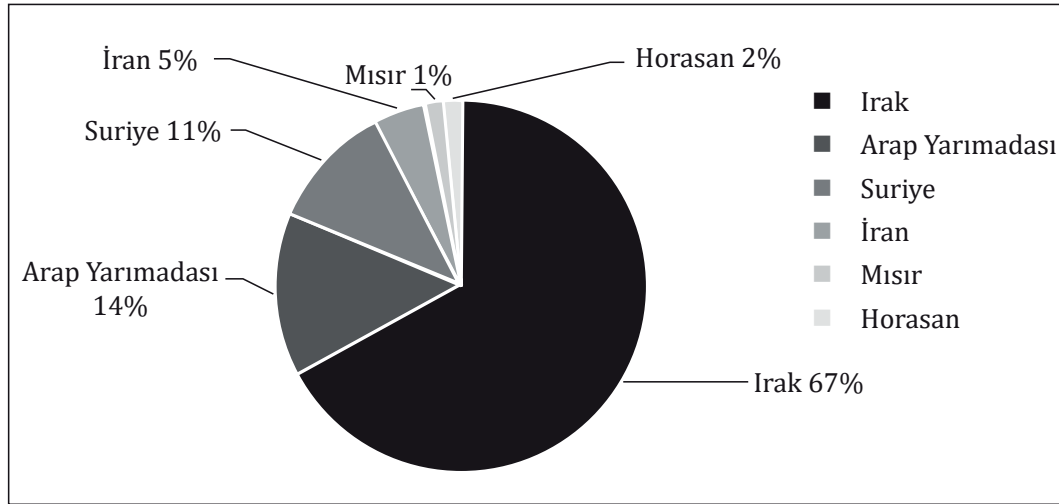
11 Ukaylî, münekkitlere isnadlı bir şekilde atıf yapmıştır. Buna göre o, Buhârî'nin cehâletle ilgili değerlendirmelerine Adem b. Huvârî vasıtasıyla ve Ahmed b. Hanbel'in tespitine oğlu Abdullah vasıtasıyla ulaşmıştır. Râvi biyografileri için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/157, 3/168, 4/410.

düncü asrın başlarında dahi halen canlılığını koruduğu ve münekkitlerin içtihadlarına açık bir faaliyet sahası olduğu görüşü ile uyum arz eder.¹²

2. Meçhul Râvi Profili: Bölge Dağılımı ve İsnadlarının Karakteristiği

Hadis usûlü eserleri üzerinden meçhul râvi okuması yapan bir araştırmacının “meçhul râvi” kimdir sorusuna bulacağı ilk cevap, onun âlimler arasında tanınmayan ve bir ihtisas alanı olarak hadis ilmiyle ilgilenmeyen bir kimse olduğudur. İlk üç asırda etkin olan bu râvi grubu aynı zamanda isnadın önemli kısmında yer alır. Genel itibarıyla meçhullerin yoğunlaştığı bölgeler ve rivayetlerin karakteristiği bağlamında hoca-talebe ilişkileri, rivayet metodu gibi konulara yoğunlaşarak meçhul râvilere dair bir profil çizilebilir. Çıkarılan bu kesit, bir taraftan Ukaylî’den önceki ricâl uzmanlarının tespit ettiği meçhul râvi grubunun ayırt edici özellikleri ile mukayese edilecek diğer taraftan bahse konu veriler ricâl tenkidi ve hadis tarihi ile ilgili tespitler ışığında değerlendirilecektir.

Ukaylî’nin tespit ettiği meçhul râvilerin -eserinde açıkça zikrettiği haliyle- bölge dökümü yapıldığında sırasıyla şu üç bölge dikkat çekmektedir: Irak Bölgesi, Arap Yarımadası ve Suriye Bölgesi. Bu durum aşağıdaki grafikte daha net bir şekilde görülebilir:



Tablo 1: Meçhul Râvilerin Bölgeleri

12 Bahse konu görüş için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 129.

Grafiğe göre meçhul râviler dinî merkez olma özelliğini haiz Arap Yarımadası'nda Mekke-Medine'de, Irak havzası'nda ilmî açıdan cazibe merkezi olan Kûfe ve Basra'da, Suriye Bölgesi'nde ise Şam kentinde yoğunluk göstermektedir.¹³ Bu veriler hicrî üçüncü asır ricâl uzmanlarının tespit ettiği meçhul râvilerin bölgesel dağılımıyla da uyumludur.¹⁴ Buna göre meçhul râviler erken dönemde ilim merkezi olan bölge ve şehirlerde yoğunlaşmaktadır.

Bu durum pek çok açıdan yorumlanabilse de meçhul râvilerin yoğunlaştığı ilk üç nesil ve coğrafyaları dikkate alındığında tabii bir seyrin göstergesidir.¹⁵ Hadis ilmiyle düzenli bir şekilde ilgilenmeyen bir râvi grubunun varlığından hicrî ikinci asrın sonlarına kadar bahsetmek mümkündür. Sayıca farklı oranlarda olsa da tabiîn ve etbâu't-tâbiîn ve tebeu'l-etbâ neslindeki varlıkları da bu durumu teyit eder.

Konunun bir diğer yönü, Ukaylî'nin meçhul olarak nitelediği râvilerin yer aldığı isnadların genel karakteristiğidir. Burada telif üslubunun bir yansıması olarak meçhul râvilerin hadislerine yer vermesi,¹⁶ çalışmanın hedefine ulaşmasında kolaylaştırıcı bir işlev olmuştur. Meçhul râvilerin hoca-talebe bağlamında aktarım ilişkisine bakılmış ve Ukaylî'nin rivayetlere ilişkin ifadeleri incelenmiştir.

Hadis usûlü eserlerinde temelde sekiz başlıkta bilgi alma ve aktarma yönteminden bahsedilir.¹⁷ Meçhul râvilerin rivayetleri tahammül ve

13 Bu dağılım bölgelerin yoğunluğunu esas alarak yapılmış çalışmalar ile uyum arz eder. Karşılaştırmak için bk. Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 185-186.

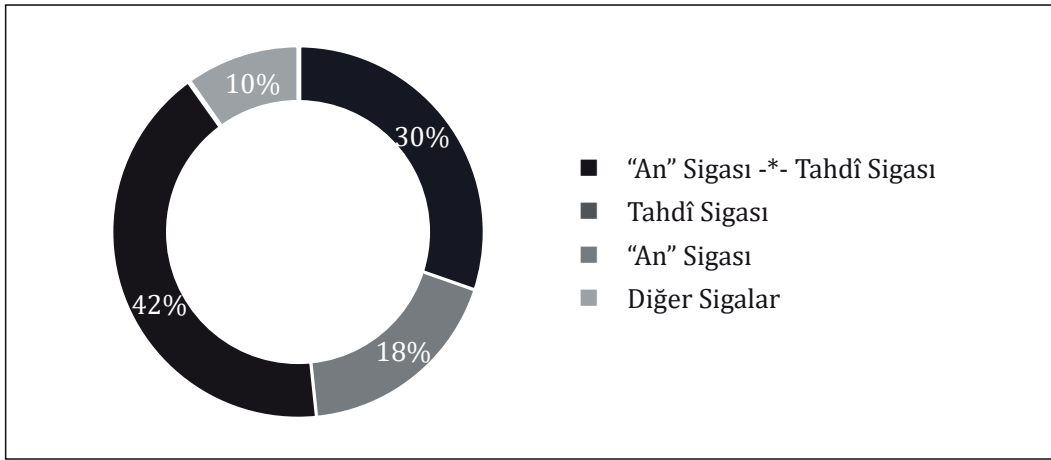
14 Çalışmada 480 meçhul râviden oluşan örneklem grubunun bölgelere göre dağılımı şu şekilde verilmiştir: %51 Irak Bölgesi, %24 Arap Yarımadası, %12 Suriye Bölgesi. Köktaş- Yıldız, "Tabakaları, Beldeleri ve Münekkitleri Açısından Meçhul Râviler", 186.

15 Meçhul râvileri yoğunlaştıkları şehirler bakımından ele alırken tabaka unsurunu göz önünde bulunduran çalışmalar için bk. Yıldız, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler*, 127; Topgül, *İsnâdı Okumak*, 126-133 Topgül, meçhulleri bahse konu yöntemle ele almanın yanında meçhullerin hoca ve öğrencilerinin bölge/şehirlerini de dikkate alarak alana katkı sunmuştur.

16 Ukaylî, İbn Hibbân ve İbn Adî gibi ricâl uzmanlarının râviler hakkındaki hükümlere mesned teşkil eden hatalı rivayetlere yer vermesi ortak bir telif üslubunu akla getirir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 124-127.

17 Klasik ve modern hadis usûlü kaynaklarında semâ, kıraat, icâzet, münâvele, mükâtebe, i'lâm, vasiyyet ve vicâde şeklinde zikredilen hadis eğitim ve öğretim metotları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 128-236; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 264-274; Ahmet Naim Bey Babanzâde, *Hadis Usûlü ve İstilahları*, 393-441; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 235-261; Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 55-104.

eda yöntemlerinin hangisiyle naklettiği hadis tarihi bilgileri zemininde yorumlanabilir.¹⁸ Bu çalışmada, meçhul râvilerin hoca ve talebeleri arasındaki bilgi aktarımı, rivayet sîgalarının tespitiyle ele alınmıştır. Ukaylî'nin rivayetlerine yer verdiği 60 meçhul râviden aktarılan isnad grubu rastgele örneklem olarak seçilmiştir. İsnadlarda meçhullerin bir üst nesli olan hocaları ve bir alt nesli olan öğrencileri arasındaki rivayet usûlü incelenmiştir. Zikredilen bu konuları grafikte şu şekilde görmek mümkündür:



Tablo 2: Aktarım İlişkisine Göre Meçhul Râviler

Grafikte râviler arası aktarımların "tahdîs" sîgası ve "an" sîgası etrafında gerçekleştiği görülür.¹⁹ Meçhul râvinin hoca ve talebe konumundaki kimselerle aktarım ilişkisine daha yakından bakıldığında, seçilen örneğin %30'unun hem hoca hem de talebesiyle tahdîs sîgasıyla, %18'inin hoca ve talebesiyle "an" sîgasıyla, %42 gibi hayli dikkat çekici bir râvi grubunun hocası ile "an" sîgası öğrencisi ile tahdîs sîgasıyla bilgiyi aldığı görülür.

Grafikte çoğunluğu temsil eden rivayet üslubu, meçhul râvilerin hocası ile "an" sîgası, öğrencisi ile tahdîs sîgaları ile aktarım ilişkisi şeklindedir. Râvilerin yaşadıkları zaman dilimi ve coğrafyanın belirlenmesi ya da kullanılan lafızların tekillik-çoğulluk bakımından incelenmesi kuşkusuz

18 "Rivayet sîgaları üzerinden bir hadis tarihi okuması yapılabilir mi?" gibi önemli bir soruyu merkeze alan bir çalışma için bk. Topgöl, 31-98.

19 Burada "tahdîs sîgaları" ifadesi ile "haddesenâ, haddesenî" gibi semâya delâlet eden rivayet lafızları kastedilmektedir. Rivayet lafızlarını delalet ettikleri metotlarla birlikte gösteren bir liste için bk. Çakan, *Hadîs Usûlü*, 60-63.

birden fazla yoruma imkân sağlayabilir.²⁰ Ancak sadece rivayet üslubunun “an” sîgasından tahdîs sîgasına doğru salınımı bile hadis ilminin gelişim seyri ile yorumlanabilir mahiyettedir. Zira bu tablo sistemsiz rivayetten sistemli rivayete geçişin iz düşümü olarak okunabilir.

Grafikte meçhul râvilerin bir üst nesil olan hocaları ile hadis aktarım ilişkisinin çoğunlukla “an” sîgası ile yapıldığı görülür. Bu üslup, hadis tarihindeki sistemli hadis rivayeti bağlamında yorumlanabilse de yine hadis usûlünde “an” sîgasının yüklendiği işlev, inkitâ şüphesini akla getirmektedir. Klasik hadis usûlü eserlerinde yer alan anlatılar, mürsel ve müdellis râviden aktarılanların bir kısmının, ittisal-inkitâ bakımından münkatı’ özelliğe sahip olduğunun altını çizmiştir.²¹ Gerek hadis usûlünde “an” sîgası etrafında ortaya konulan anlatılar gerekse meçhullerin yer aldığı isnadların karakteristiğine ait bulgular²² ve meçhul râvilerin Ukaylî’nin eserinde yer alması, râvinin tanınmamasının bir kusur olduğu kabulüne mesned teşkil edebilecek unsurlardır. Bahsi geçen kabulün, erken dönemin meçhul râvi pratiğinin tamamını kapsayıcı düzeyde olmasa da belli kesit için yapılmış isabetli bir tespit olduğu söylenmelidir.

Meçhul râvilerin yer aldığı isnadların karakteristiğine yönelik işaret edilmesi gereken bir başka konu aile isnadlarıdır.²³ Ukaylî’nin aktardığı 198 isnada göre meçhul râvilerin %10,6’sı arasında aile içi bilgi aktarımı gelişmiştir.²⁴ Hayli yüksek gözükten bu oran, dede, baba, anne ve amcasından nakleden meçhul râvileri ihtiva eder. Akrabalık ilişkisi ile bilgi aktarımının yapılması, sistematik rivayet dönemine geçilmeden önce doğal bir durum olarak görülür.²⁵ Nitekim kurumsallaşma ve ilim halkaları yaygınlaşmadan önce hadis aktarımının aile içi irtibatları yoluyla gerçekleşmesi

20 Meçhul râvilerin aktarım yöntemlerini yaşadıkları zaman dilimi ile detaylı bir şekilde ele alan bir çalışma için bk. Topgül, *İsnâdı Okumak*, 139-141.

21 İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, 61.

22 Meçhul râvilerin yer aldığı isnadların karakteristiğini ele alan bir çalışma için bk. Yıldız, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler*, 99-103.

23 Bu çalışmada kavramın “babadan oğula ve toruna; amca, teyze ve haladan yeğenlere geçen rivayetler” manası esas alınmıştır. Aile isnâdının tanımı ve kapsamı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kuzudişli, *Aile İsnâdları*, 19-28.

24 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du’afâü’l-kebîr*, 1/57, 65, 2/82, 146, 273, 350, 3/168, 433, 4/74, 155, 294, 343.

25 Erken dönem hadis rivayet tarihini sistemli hadis rivayeti açısından ele alan çalışma için bk. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam*, 31-43.

beklenen bir durumdur. Meçhul râvi çerçevesinde bu tablo, düzenli hadis rivayetinde bulunmanın râvinin tanınırlığında etkisini ortaya koyması açısından önemlidir.

Ukaylî'nin aktarımları meçhul râvilerin rivayetleri bağlamında incelendiğinde temas edilmesi gereken bir diğer konu da rivayet miktarındaki azlıktır. Ukaylî'nin eserini telif üslubu, biyografisine yer verdiği râvilerin rivayetlerine örnek vermek şeklindedir. Meçhul râvi biyografilerinde ise çoğunlukla tek bir rivayeti örnek vermekle yetinir.²⁶ Bu durum, râvinin tanınmaması ile çok fazla rivayeti olmaması arasındaki ilişkiye ışık tutabilir. Başka bir deyişle zaten hadis rivayeti ile tanınmayan bu kişilerin meçhul olarak nitelenmesi aynı zamanda bir sebep-sonuç ilişkisini de göstermektedir.

Meçhul râvilerin rivayetleri bağlamında temas edilmesi gereken bir diğer önemli nokta, râvilere ait nakillerin zayıf nitelikte olmasıdır. Bu durum eserin telif amacı ile değerlendirildiğinde daha anlaşılır bir hal alacaktır. Zira Ukaylî, ricâl tenkidine tabi tuttuğu meçhul râvilerin rivayetlerini merkeze alarak bir eleme/seçki yapmış ve rivayetlerinin mütabî olmayan râvileri incelemiştir. Eserinin tam adı bu işleyişe işaret etmektedir: “*Kitâbü'd-Du'afâ ve men nüsibe ile'l-kezibi ve vad'î'l-hadis ve men ğalebe alâ hadîsihî el-vehmü ve men yütthemü fî ba'di hadîsihî ve meçhulin ravâ mâ lâ yütâbe'u aleyhi ve sâhibi bid'atin yağlû fihâ ve yed'û ileyhâ ve-in kânet hâluhû fî'l-hadisi müstakîmeten*”. Adından da anlaşılacağı üzere gerek *Kitâbü'd-Du'afâ*'daki meçhul râvi sayısı gerekse yapmış olduğu izahlar Ukaylî'nin sistemdeki tüm meçhul râvileri zikretmek gibi bir amaç gütmeyeceğini göstermektedir. Buna göre, meçhul râvilerden aktarılan nakillerin bir kısmının -mütâbii olmayanların- sıhhat bakımından zayıf olduğu açıktır. Ne var ki kendisinden önceki ricâl uzmanlarının uygulamaları, eserin mahiyeti ve üslubu dikkate alındığında meçhul râvilerin tamamıyla ilgili kapsamlı bir çıkarım yapmak isabetli değildir.

3. Tanınırlık Üzerine Bir Kriter: Rivayet İşiyile Düzenli Uğraşmak

Meçhul râvi anlayışının gelişim seyrine Ukaylî'nin katkısını doğru bir şekilde konumlandırmak için yaşadığı yüzyılın öncesine bakılmalıdır.

26 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/176, 224, 234, 2/13, 22, 64, 3/80, 100, 205, 4/74, 104, 198.

Hicrî ilk iki yüzyılda meçhul râviye ilişkin anlayışın mahiyetine yönelik genel ve kapsayıcı yargılarda bulunmak güçtür. Söz konusu dönemde bir anlayışın nüveleri olabilecek örnekler bulunup bazı çıkarımlar yapılabilir. Hicrî üçüncü yüzyıla gelindiğinde ise İbnü'l-Medîni, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a gibi ricâl uzmanlarının meçhul râvi anlayışının teşekkülünde başı çektiği görülür. Bahsi geçen ricâl uzmanları, kendilerine selefleri veya çağdaşlarından herhangi bir bilginin tevarüs etmediği "rivayet azlığı/öğrenci sayısı azlığı" gibi aynı zamanda düzenli hadis rivayeti işiyle ilgilenmemeye işaret eden özelliklere sahip râvilere "meçhul" şeklinde ilmî bir kimlik biçmişlerdir. Bu da hicrî üçüncü yüzyılda meçhul râvi anlayışının teşekkül ettiği anlamına gelir.²⁷

Ukaylî'nin râvi değerlendirmelerindeki tavrı, hicrî üçüncü asırda teşekkül eden meçhul râvi anlayışını nerden nereye taşıdığına ilişkin fikir sunar. Onun henüz tenkide tabi tutulmamış râvilere yönelik tutumu, kendisinden önceki münekkitlerden farklı değildir. O, kendinden önce herhangi bir değerlendirme yapılmamış ve çağdaş olma ihtimali olmayan bu râvi grubuna ilmî bir kimlik tayin etme işini üstlenmiştir. Bu ameliyeyi gerçekleştirirken esas aldığı önemli kriter, rivayet işi ile düzenli uğraşma anlamına gelen hadis rivayet etmekle tanınmadır. Yine bahse konu 198 meçhul râvi daha yakından incelendiğinde birden fazla rivayeti olan râvi neredeyse yok gibidir. Eserindeki meçhul râvi biyografilerinde kullandığı üslup bunu açık bir şekilde teyit etmektedir. Nitekim o, râvilerin çoğunu "مجهول بالنقل"²⁸, "ليس مشهور بالنقل"²⁹ şeklinde nitelemiştir.³⁰ Tanınmayı bir ilmî mesâî bağlamında ele alan Ukaylî'nin üslubu, meçhul râvi anlayışının daha sarîh ve somut ifadelerle dönüşmüş halidir.

Bu yöntemin kullanımı hicrî üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarına kadar götürülebilir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bahsi geçen kriterin varlığı Ukaylî'nin kulağına çalınmıştır. Zira araştırmalar, selefleri olan Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim gibi

27 Konuya ilişkin tespitler için bk. Yıldız, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler*, 160-252.

28 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/176, 234, 252, 2/3, 13, 19, 23, 31, 3/64, 100, 157, 162, 173, 181, 4/65, 102, 104, 135, 152, 198.

29 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/44, 48, 56, 59, 4/51, 242, 246, 363, 404.

30 Hamâm, Ukaylî'nin terminolojisinde yer alan "بالنقل" ifadesine yüklenen anlamı "hadis rivayeti ve nakli" şeklinde tayin eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Hamâm, *Cehâletü'r-ruvât*, 1/607.

ricâl uzmanlarının meçhul râvi tespitinde öğrenci sayısını/rivayet azlığını önemli bir ölçüt olarak kullandığını gösterir. Buna göre kendinden önce teşekkül eden bir ölçütün takipçisi olan Ukaylî, meçhul râvi anlayışında da bahse konu ilmî geleneğin bir parçası olmuştur.

4. Açık/Sarih Terminolojiye Doğru

Ukaylî, kendisinden önceki terminolojiyi kullanmanın yanı sıra râvinin tanınmadığını ifade etmek üzere farklı terimlere de başvurmuştur. Öncelikle konu ile ilgili kullandığı terminolojiyi genel hatlarıyla şu şekilde belirtmek mümkündür:

”مجهول“³¹, ”مجهول في الرواية“³², ”مجهول في النقل/ بالنقل“³³, ”شيخ مجهول“³⁴, ”مجهول بنقل الحديث“³⁵, ”مجهول في النسب والرواية“³⁶, ”ليس مشهور بالنقل“³⁷, ”إسناده مجهول“³⁸, ”إسناد مجهول فيه نظر“³⁹, ”لا أدري من هو“⁴⁰, ”ليس بمعروف ولا يعرف بالنقل“⁴¹, ”ليس بمعروف في النقل“⁴², ”ليس بالمعروف بالنقل“⁴³, ”لا يعرف بنقل الحديث“⁴⁴, ”لا يعرف بالنقل“⁴⁵, ”ليس له رواية“⁴⁶.

Ukaylî'nin meçhul râviyi nitelemek üzere kullandığı formlar, kendinden önceki münekkitlerin temel kullanımlarını yansıtmaktadır. Onun cehâletle ilgili terminolojiye katkısı, zaten hicrî üçüncü asırda teşekkül etmiş bir faaliyetin alanını genişletmek/zenginleştirmektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla meçhul râviyi nitelemek üzere bazen ”لا أدري“,”لا يعرف“,”مجهول“

31 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/23, 35, 53, 65, 80, 100, 130, 3/3, 4, 89, 486, 4/146.

32 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/33, 166, 224, 292, 2/144.

33 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/65, 176, 224, 234, 243, 2/3, 13, 21, 98, 3/53, 271.

34 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/128, 2/161.

35 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/146, 2/143, 213, 230, 238, 327, 340, 341, 3/89, 127, 201, 4/203.

36 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 2/237, 324, 3/224, 448, 4/19, 62.

37 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/242, 2/329, 3/44, 56, 4/51, 242, 246, 363.

38 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/90, 433, 450, 4/147, 229.

39 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/151.

40 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/384.

41 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/252.

42 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/56.

43 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/220.

44 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/93, 3/276, 4/31, 94.

45 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/252, 3/169, 4/205, 246, 258, 432.

46 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 2/162, 3/154.

” gibi yalın,⁴⁷ bazen de “شيخ لا يعرف”, “شيخ مجهول”, “إسناده مجهول” mürekkep kullanımlara müracaat etmiştir.⁴⁸ Tüm bu veriler, onun meçhul râviyle ilgili ricâl terminolojisine önceden kazandırılmış lafızları kullanımı ile cehâlet lafızlarının yaygınlaştırıcısı olma misyonu üstlendiğini göstermektedir.

Ukaylî, râvinin tanınmadığını ifade etmek üzere bazen cehâletle ilgili lafızları art arda kullanarak manayı pekiştirmiş, vurguyu arttırmıştır. Örneğin Abdülhumejd b. Yusuf hakkında “ليس بمشهور بالنقل، مجهول”, Hüseyin b. Süleyman isimli râvi ile ilgili “لا يتابع على حديثه هذا وليس بمعروف ولا يعرف بالنقل” lafızlarını, Şamlı Ebû Süfyân hakkında ise “مجهول لا يعرف” formunu kullanmıştır.⁴⁹ Râvinin tanınmadığını ikili formlarla ifade etmek hicrî üçüncü asırda İbnü'l-Medînî⁵⁰ ve Ebû Hâtim⁵¹ gibi isimlerin terminolojilerinde de yer almaktaydı. Ukaylî az da olsa bu üslubuyla seleflerinin vazettiği terminolojiye gönderme yapar.

Ukaylî'nin kendinden önce vazedilen cehâlet lafızlarının kullanımını yaygınlaştırdığı bir diğer form, “إسناده مجهول” terimidir.⁵² İmam Şâfiî'nin hicrî ikinci asrın sonunda isnadın vasfı olarak kullandığı “إسناده مجهول” râvinin isnadında bir veya birkaç kişinin meçhul olduğuna işaret etmektedir.⁵³ Mezkur lafız, hicrî üçüncü asırda İbnü'l-Medînî, Buhârî ve Ebû Hâtim gibi ricâl münekkitleri tarafından kullanılarak terminolojiye yerleşmiştir.⁵⁴ Hicrî dördüncü yüzyılın başında Ukaylî “إسناده مجهول” lafzını bazen Buhârî'ye atıf yaparak aynen tekrar etmiş⁵⁵ bazen de herhangi bir münekkidi referans göstermeden⁵⁶ kullanmıştır.

Ukaylî, hicrî dördüncü asırda cehâlet ıstılahları ile mervîdeki kursurlara delalet eden lafızları birlikte kullanmıştır. Hicrî üçüncü asır mü-

47 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/23, 35, 2/31, 126, 3/3, 89, 151, 384, 4/164.

48 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/128, 191, 2/161, 286, 323 3/68, 90, 168, 319, 4/147.

49 Sırasıyla bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/44, 1/252, 1/155.

50 Örnek için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/388, 6/69, 10/105, 307, 12/221.

51 Örnek için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/193, 233, 251, 254, 3/82, 186, 262.

52 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/433, 450, 4/147, 229.

53 Örnek için bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*, 3/213.

54 Örnek için bk. Buhârî, *el-Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr*, 1/82, 343, 2/140, 147, 149, 4/29, 191; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/103; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/330, 12/304.

55 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/140, 168.

56 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 2/286, 3/90, 433, 4/147, 229.

nekkitlerinde farklı ıstılahların cehâlet lafızlarıyla kullanılmasına rağmen Ukaylî'nin tekrar eden kullanımları dikkat çekicidir. Örneğin râvi hakkında "جهول" lafzı birlikte "الحديث", "حديثه منكر غير محفوظ", "لا يتابع على حديثه", "جهول في النقل, حديثه غير محفوظ/ مجهول بالنقل, حديثه منكر" gibi kullanımlara sık sık müracaat etmiştir.⁵⁷ Ukaylî'nin bu ıstılahları niçin birlikte kullandığına dair müstakil bir açıklamasına tesadüf edilmemiştir. Ancak eserinin ismi bu kullanımları bir araya getirme sebebi hakkında fikir vermektedir. Nitekim o *Kitâbu'd-Du'afâ* adlı eserinde rivayetinin mütâbiî bulunmayan meçhul râvilerden seçki yapacağına şu ifadelerle işaret etmektedir: "*ve meçhulin ravâ mâ lâ yütâbe'u aleyhi...*". Eserin tafsilatlı adlandırılması, söz konusu جهول في النقل, حديثه غير محفوظ/ مجهول بالنقل, حديثه منكر gibi lafızların istimalinin nedenini ortaya koyan önemli veridir.⁵⁸

Hicrî ilk üç asırda genel olarak ricâl tenkit terimleri, özelde ise cehâlet terminolojisi teşekkül etmiş olsa da sonraki dönem münekkitle yeni formlar oluşturarak ricâl tenkit ilminin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Hicrî dördüncü asırda Ukaylî'nin vazettiği cehâlet lafızlarından birisi de جهول في النقل/ مجهول بالنقل ifadeleridir.⁵⁹ Eserinde, bir râvinin tanınmamasını ifade etmek üzere önceden vazedilmiş formlara yeni ilaveler yaparak müstakil yeni lafızlar oluşturmuştur. Örneğin; "جهول", "ليس مشهور" gibi önceden vazedilmiş temel lafızlar "في النسب والرواية", "بنقل الحديث", "بالنقل" lafızlarını ilave ederek genelde cerh-ta'dîl ilmine özelde cehâlet terminolojisine katkıda bulunmuştur. Esas aldığı hocalarının kullanımlarına ilave ederek vazettiği "جهول بالنقل", "ليس مشهور بالنقل", "جهول في النسب والرواية" gibi formlar ile Ukaylî, cehâletle ilgili kısa lafızların ihtiva ettiği anlamı belirlemeye yardımcı olacak kullanımları bir araya getirmiştir. Bunun yanı sıra râvinin hadis ilmiyle yeter derecede ilgilenmediğini gösteren bu açık ifadeler, hicrî beşinci asırda Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) kaleme aldığı *el-Kifâye* isimli eserinde meçhul râvi tanımının önemli bir unsuruna dönüşecektir.⁶⁰ Yukarıda da temas edildiği üzere Ukaylî, râvinin tanınmamasını ifade

57 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/23, 33, 35, 57, 65, 2/22, 82, 85, 123, 126, 3/56, 60, 64, 89, 157, 4/43, 46, 117, 155.

58 Örnek olmak üzere bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/65, 2/21, 3/80, 100, 181, 205, 215, 4/355.

59 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/65, 166, 176, 2/163, 176, 197, 3/357, 362, 364, 4/149, 152.

60 Hatîb'in tanımına göre meçhul râvi "Hadisçilere göre meçhul râvi, hadis tahsili ile meşhur olmamış, âlimlerin tanımadığı ve rivayet ettiği hadisi sadece tek bir yolla bilinen [tek râvisi olan] kimsedir." şeklindedir. Tanım için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*,

ederken kullanılan en kapsamlı ve teknik form olan “مجهول” terimini “في النسب” ve “والرواية بالنقل” ile terkiib ederek “مجهول” terimine yüklediği mana hakkında fikir vermektedir.

Ukaylî'nin vazettiği مجهول بالنقل / مجهول في النقل lafızlar, meçhul râviyi tavsif ederken sıklıkla müracaat ettiği kullanımlar arasındadır. Temel vasıf olan “مجهول” teriminin yanında “بالنقل” veya biraz daha açık formu olan “بنقل الحديث” ifadelerinden râvinin rivayet işi ile uğraşmadığını ve muhaddisler nezdinde tanınmış biri olmadığını anlamak mümkündür. Onun söz konusu lafızlara yüklediği manayı netleştirebilmek için müracaat edilecek bir diğer veri, diğer münekitlerin Ukaylî'nin meçhul olarak tavsif ettiği râviler hakkındaki görüşleridir. Mezkûr lafızlarla nitelenen râviler incelendiğinde kimi râviler hakkında ilk kez ricâl değerlendirmesinde bulunan münekkidin Ukaylî olması dikkat çekmektedir. Buna ilaveten sonraki dönemin önemli iki ricâl tenkit otoritesi Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) çoğu meçhul râvi biyografisinde Ukaylî'nin görüşlerine yer vermekle yetinmişlerdir.⁶¹

Hicrî ilk üç asır ricâl münekitlerinin bu râvilerle ilgili herhangi bir yorum yapmaması, onların hadis rivayetinde meşhur ve tanınır biri olmadıkları noktasında ikincil bir veri olarak görülebilir. Bu râvilerin bir başka ortak özelliği ise genellikle tek öğrencili kimseler olması, bazısının da meçhullerden rivayet hususunda dikkat edilmesi gereken bir isim olan Bakıyye b. el-Velîd'in (ö. 197/812) hocalarından olmalarıdır. Örneğin “مجهول بنقل الحديث” lafızıyla değerlendirilen Süleyman b. Ca'fer el-Esedî⁶² ve Sabbâh b. Mücâlîd⁶³ yukarıda zikredilen vasıfları haiz meçhul râvilerdir.

Ukaylî, nadir de olsa birden fazla öğrencisi olan râviler hakkında مجهول بالنقل / مجهول في النقل lafızlarını istimal etmiştir. Ne var ki bu râvilerin ikiden fazla öğrencisi olsa da rivayetlerinin az olduğu ifade edilmiştir. Örneğin; beş öğrencisi olan Abdolvâhid b. Süleym hakkında Ukaylî “مجهول في النقل”⁶⁴ de-

1/244-245.

61 Örnek için bk. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 1/166, 243, 252, 2/139, 31, 3/70; Karşılaştırmak için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/352, 503, 523, 540; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/70, 183, 361, 4/174.

62 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 2/123.

63 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 2/213.

64 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/53.

ğerlendirmesini yapmıştır. İbn Maîn “ضعيف”⁶⁵, Ahmed b. Hanbel de “أحاديثه موضوعة”⁶⁶ diyerek İbn Süleym’i cerh etmişlerdir. Gerek kendisinden önceki münekkitlerin tenkitleri gerekse râvinin öğrenci sayısı göz önünde bulundurulduğunda Ukaylî’nin söz konusu lafızla neyi kastettiğini anlamak zorlaşmaktadır. İbn Adî, *el-Kâmil* isimli eserinde Abdulvâhid b. Süleym hakkında İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel’in görüşlerini aktarır.⁶⁷ Onun kendi görüşünü ise “قليل الحديث” şeklinde ifade etmesi, Ukaylî’nin “مجهول في النقل” lafzına yüklediği manayı anlamaya yardımcı olmaktadır.

İlk defa Ukaylî tarafından kullanılmaya başlanan “مجهول في النسب والرواية” formu, onun 7 değerlendirmesinde yer almıştır. Genel cehâlet kullanımları arasında “مجهول في النسب والرواية” lafzının istimali mütevazı bir orandadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ukaylî, Abdullah b. Bekkâr el-Eş’arî, Abdurrahman b. Bişr, Abdurrahman b. Yusuf, Ali b. el-Cend, Kuteybe b. Saîd et-Teymî, Muhammed b. Eş’âs ve Muhammed b. Humeyd gibi râvilerle ilgili “مجهول في النسب والرواية” lafzını kullanmıştır.⁶⁸ Her ne kadar az bir kullanıma tekabül etse de Ukaylî ile terminolojiye giren “مجهول في النسب والرواية” formunun kullanıldığı anlamın tespiti gerekmektedir.

Bir münekkidin ıstılahları hangi anlamda kullandığı ile ilgili müraaat edilecek ilk kaynak kendi açıklama ve ifadeleridir. Ukaylî’nin cehâlet kullanımları ile ilgili müstakil açıklamasına tesadüf edilmemiştir. “مجهول في النسب والرواية” ifadesinde meçhullüğe yüklediği anlamı, ilave ifadelerinden anlamak mümkündür. Ukaylî, “مجهول” terimine “في النسب والرواية” ifadelerini ilave etmek suretiyle râvinin nisbe yani kimliği ve rivayet yönüyle tanınmamasına vurgu yapmıştır. Cehâletle ilgili kelime dağarcığı içinde yer alan bahsi geçen kullanımlar, tanınırlık için râvinin nesebinin saptanması ne ise erken dönem ricâl uzmanları için rivayet işiyle ilgilenmesinin de benzer düzeyde olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda râvinin tanınmamasını üst nesildeki münekkitlerin ıstılahlarını aynen tekrar ederek kullanmakla kavramlardaki süreklilik özelliğinde aktif rol oynamıştır. Ancak kendi kullanımlara nispetle kapalı ve kısa kabul edilebilecek bu lafızlara bazı ilaveler yaparak cehâlet terminolojisinin zenginleşmesini sağlamıştır.

65 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/455.

66 Râvi hakkında değerlendirmeleri birlikte görmek için bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/455-458.

67 İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/522.

68 Râvi biyografileri için sırasıyla bk. Ukaylî, *ed-Du’afâü’l-kebîr*, 2/237, 324, 351, 3/224, 448, 4/19, 62.

“مجهول في النسب والرواية” formunun Ukaylî tarafından hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek için diğer münekkitlerin kanaatleri de araştırılmıştır. Ukaylî'nin bahsi geçen lafızla değerlendirdiği bazı râviler hakkında kendinden önceki münekkitlerin değerlendirme yapmadığı burada zikredilmelidir. Örneğin Abdurrahman b. Bişr el-Katafânî, Abdurrahman b. Yûsuf⁶⁹, Kuteybe b. Saîd et-Teymî ve Muhammed b. Humeyd⁷⁰ ile ilgili kendisinden önceki münekkitler görüş ve kanaat serdetmemiştir. Zehebî ve İbn Hacer gibi müteahhir ricâl alimleri ise bu râvilerde Ukaylî'nin değerlendirme ve açıklamalarını esas almıştır. Ukaylî'nin “مجهول في النسب والرواية” lafzıyla değerlendirdiği bazı râvilerin nadir de olsa diğer münekkitler tarafından tenkit edildiği tespit edilmiştir. Buna Ali b. el-Cend, Muhammed b. el-Eş'as gibi râviler örnek olarak zikredilebilir. Örneklerin genelinden anlaşılacağı üzere Ukaylî'nin “مجهول في النسب والرواية” lafzıyla değerlendirdiği râviler hakkında selefi olan münekkitlerin çoğu sükût etmiştir. Bu tablo aynı zamanda hicrî dördüncü asırda aktif bir şekilde meçhul râvi tespitinin yapıldığını göstermektedir. Keza sonraki dönem alimlerinin Ukaylî'yi aynen tekrar etmeleri de kendisinin râvilerin meçhullüğünü tespitte belirleyici konumuna işaret kabul edilebilir. İbn Adî'nin Abdurrahman b. Yûsuf hakkındaki “ليس بالمعروف” ifadesi ile Ukaylî'nin râvi için kullandığı “حديثه غير محفوظ ولا يعرف إلا به” lafızlar birlikte düşünüldüğünde râvinin bilinen tek bir hadisi olması, hakkında daha önce bir değerlendirme yapılmaması cehâletle tavsifini zorunlu kılmıştır. Sadece Ukaylî tarafından kullanımına tesadüf edilen “مجهول في النسب والرواية” lafzıyla râvinin kim olduğunun bilinmediği, bunun yanı sıra az hadisinin /öğrencisinin bulunması nedeniyle de hadis ilminde tanınmış birisi olmadığının kastedildiği söylenebilir.

Ukaylî'nin muhtelif ıstılahları cehâletle ilgili lafızlarla terki ederek vazettiği kullanımlar arasında “إسناده مجهول فيه نظر” lafzı da zikredilebilir.⁷¹ İmam Şâfiî ile ilk kullanımını tespit ettiğimiz “isnadda bir veya birkaç râvinin tanınmadığı” anlamına gelen “إسناده مجهول” lafzını, genel olarak cerh lafzı kabul edilen “فيه نظر”⁷² terimi ile kullanmıştır. Söz konusu formu ken-

69 İbn Adî, Abdurrahman b. Yûsuf'u “ليس بالمعروف” şeklinde niteleyerek Ukaylî'ye muvafakat etmiştir. İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/471.

70 Ukaylî, Muhammed b. Humeyd isimli râviyi hadisinin senesinde Muhammed b. Hammâd olarak zikretmiştir. Râvi “men kezebe...” hadisini nakletmiştir. Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 4/62.

71 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir*, 2/286, 3/450.

72 Hicri üçüncü asırda ricâl münekkitleri tarafından kullanılan “فيه نظر” ıstılahı “Hakkında

disinden önce Ebû Hâtim “هو مجهول فيه نظر” şekliyle kullanmış⁷³ “إسناده مجهول فيه” formuyla ise Ukaylî tarafından istimal edilmiştir. Buradan hareketle Ukaylî'nin yeni formları bir araya getirmek suretiyle cehâlet terminolojisinde çeşitliliğe katkı sağladığı söylenebilir. Ukaylî'nin bu lafzı sık kullanmamakla beraber “إسناده مجهول فيه نظر”, “إسناده مجهول فيه نظر” gibi küçük değişikliklerle birkaç râvinin tercemesinde kullandığı tespit edilmiştir. Örneğin; Abdullah b. İsâ ile ilgili “إسناده مجهول فيه نظر”⁷⁴, yine Ömer b. Bistâm hakkında “إسناده مجهول فيه نظر”⁷⁵ lafızlarını kullanmıştır.

Tüm bu verilerden hareketle şu özetlemeyi yapmamız mümkündür:

Ukaylî'nin terminolojisi kendinden önceki münekkitlerden Ebû Hâtim'in kullandığı cehalet lafızları ile mukayese edildiğinde çeşitliliğin daha az olduğu görülür. O, meçhul râvi tenkitlerini belirli başat cehalet lafızları üzerinden yapmaktadır. Ukaylî'nin râvinin tanınmadığını ifade etmek üzere ortaya koyduyu terminolojiye ilişkin bu değerlendirme, onun herhangi bir katkısı olmadığı anlamına gelmez. Selefleri olan ricâl uzmanlarının kullandığı mezkûr râvi grubunu niteleyen terimlere bazı ilavelerde bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür'a çizgisini takip ettiği “لا أعرفه” kullanımına nadir tesadüf edilmiş, İbnü'l-Medînî ile yaygınlaşan cehâletin teknik ifadesi olan “مجهول” lafzını ve bu lafza ilaveler suretiyle vazettiği yeni formlara sıklıkla müracaat etmiştir. Bu yönüyle Ukaylî, meçhul râvi anlayışına delalet eden kavramsal dağarcığını seleflerinin terminolojisi etrafında şekillendirmiştir. Bu verilerden hareketle kendinden önceki münekkitlerin kullanımlarını yaygınlaştırdığı söylenebilir.

Ukaylî, aynı zamanda kendinden önceki yüzyılda kullanılmayan bazı cehalet formlarını terminolojiye kazandırmıştır. Bunlar onun üst nesildeki münekkitlerin kullanımlarına yapmış olduğu ziyadelerle tezahür eden yeni formlardır. Bu formları terkip etmekle başlı başına yeni manalar vazettiği söylenemese de özellikle “مجهول” lafzına yüklenen mana-

şüphe vardır” manasına gelmektedir. Hicrî ilk iki asırda asırda kullanımına rastlanılmayan “فيه نظر” lafzı hicrî üçüncü asırda Buhârî'nin sıkça başvurduğu ifadeler arasında yer alır. Bu asırda Buhârî'nin genellikle metruk râvilere delalet etmek üzere kullandığı mezkûr lafzın, bazen de meçhul râvinin rivayetlerindeki münkerlik alametine işaret etmek için kullanıldığı ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri*, 122; Taş, *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu*, 288.

73 Örnek için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/53.

74 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 2/286.

75 Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, 3/151.

nın anlaşılmasında önemli rol üstlenmiştir. Ayrıca terkip edilen ıstılahlar önceki teknik kullanımlara göre daha müfesser ancak teknik olma yönü daha zayıftır. Buna karşılık Ukaylî'nin cehâlet terminolojisini temel formlara bazı ilaveler yapmak suretiyle zenginleştirdiği rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç

Meçhul râvi tespitlerinde hicrî dördüncü asırla ilgili göz önünde bulundurulması gereken önemli konulardan birisi münekkidin râvinin tanınırlığına kendi içtihadı çerçevesinde karar verdiğidir. Nitekim konuyu Ukaylî özelinde ele bu çalışma bu sonucu teyit eder mahiyettedir. Bu noktada münekkidin henüz değerlendirmeye tabi tutulmadığı bu râvi grubunun varlığına dikkatler yönelir. Yine söz konusu kimseler hakkında münekkidin nasıl bir süreç işlettiği önem arz eder. Bu süreçte dönemin ricâl uzmanı olan Ukaylî'nin kullandığı birkaç önemli kriter bulunmaktadır. Bahse konu ölçütler râvi hakkında herhangi bir değerlendirme olmaması, rivayet azlığı ve râvinin hadis nakletme işiyle uğraşmaması şeklindedir. Başka bir deyişle münekkit elindeki rivayet malzemesinin tetkiki ile râvinin tanınır olup olmadığına dair bir yargıya varır. Bu yöntem, hicrî üçüncü asır ricâl âlimleri tarafından aktif bir şekilde kullanılmıştır. Hicrî üçüncü asırda ricâl uzmanlarının işlettiği meçhul râvi yaklaşımının aynı mantıkla hicrî dördüncü asırda da işletildiği görülür. Buna göre Ukaylî, meçhul râvi anlayışına yeni bir ölçüt getirme noktasında katkı sunmamış, seleflerinin geliştirdiği kriterlere dayanmıştır. Atıflarla kendini sarih bir biçimde göstermeyen bu yargıya bahse konu anlayışın kronolojik takibi yapılarak varılmıştır.

Tespit edilen râvi grubunun Irak, Hicaz ve Suriye Bölgeleri'nde yoğunlaştığı görünmektedir. Ukaylî'nin de tespitleri selefi hicrî üçüncü asır münekkitlerinininkilerle aynı doğrultudadır. Bu tablo, hicrî ilk iki asırda ilim merkezlerinde dahi sistemli hadis rivayetiyle ilgilenmeyen kişilerin varlığını göstermektedir. Meçhullerin hoca-talebe ilişkisi bağlamında rivayet metotlarına bakıldığında genellikle "an" sîgası ve "haddesena" şeklinde ifade edilen tahdis sîgaları kullanılmıştır. Ukaylî meçhul râvi değerlendirmelerinde kendisinden önceki terminolojiyi yansıtmıştır. Buradan hareketle hicrî üçüncü asır terminolojisinin, takip eden yüzyılda ricâl uzmanlarının kullanımlarına yön verdiği söylenebilir. Ukaylî'nin katkısı ise birkaç terkip ve bazı lafızların eklenmesi şeklindedir.

Hadis ve ricâl tenkit tarihini merkeze alarak meçhul râvi konusunu ele alan bilimsel makaleler azdır. Bu çalışma daha sonra yapılacak çalışmalara zemin teşkil edebilir. Zira alanın meraklılarına net, izlemesi kolay bir ölçek oluşturmuştur. Netice itibariyle bu çalışmada meçhul râvi anlayışının hicrî dördüncü asrın başını ilgilendiren yönü Ukaylî özelinde incelenmiştir. Ne var ki mezkûr anlayışın temsilcisi sadece Ukaylî olmadığı için diğer münekkitlerin tespit ve değerlendirmeleri tetkik edilerek farklı bakış açılarının elde edilmesi de mümkündür. Bir ileri araştırma önerisi olarak dördüncü asırdaki diğer ricâl uzmanlarının meçhul râvi anlayışına katkıları benzer soru ve yöntemle ele alınabilir.

Kaynakça

Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivâyet Coğrafyası (Hicri ilk 150 yıl)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Babanzâde, Ahmet Naim Bey. *Hadis Usûlü ve Istılahları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*. thk. Mahir Yasin el-Fahl. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1435.

Berâdeî, Abdüssamed b Muhammed. *el-Cehâle inde'l-muhaddisîn*. Riyad: Dâru'l-'Asime, 2011.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsar*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi: Câmî'atü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1412.

Coşkun Ersöz, Şule. *Ukaylî'nin Kitâbu'd-Du'afâi'l-Kebîr'i ve Cerh-Ta'dîl Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Çakan, İsmail Lütü. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.

Hamâm, Abdülcevâd. *Cehâletü'r-ruvât ve eseruhâ fi kabûli'l-hadisî'n-nebevî: dirâase te'sîliyye tatbikiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2015.

Havva, Muhammed Saîd. "Menâhicü ulemâi'l-cerh ve't-ta'dîl fî mustalâhi'l-mechûl ve alâkatuh fi'l-vuhdân" 31/1 (2004), 62-81.

Hüseyin Hammâd, Nâfiz. "el-Mechûl inde'l-İmâm eş-Şâfiî". *Mecelle-tü'l-bahsü'l-ilmî* 21 (Aralık 2011).

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1371.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 7 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1423.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhî nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1434.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Ulûmu'l-hadîs li İbni's-Salâh*. thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1427.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü musannifî el-kütübi'l-arabiyye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Koçyiğit, Talât. *Hadîs Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2006.

Köktaş, Yavuz- Yıldız, Fatma. "Tabakaları, Beldeleri ve Münekkitleri Açısından Meçhul Râviler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.

Kuzudişli, Bekir. *Aile İsnâdları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü İrâdi'l-hadîs*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2020.

Mâcûnî, Abdulmelik Besfurt b. Zâfir. *el-Mechûl ve mevkîfü'l-İmam et-Tirmizî minhu fî "Câmiihî": dirâse hadisiyye mukârene*. Amman: Dâru'l-Eseriyye, 1439.

Mahmud İbrahim Muhammed, Mina. "İtlâkâtü'l-Cehâle inde'l-İmâmeyn Ebî Hâtim ve Ebî Zür'a er-Râziyeyn fî Kitâbî el-Cerh ve't-ta'dîl (Dirâseten tatbîkiyyeten)". *Câmi'atü'l-Ezher* 2/31 (2019), 1493-1592.

Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.

Muhammed Sabrân el-Endonezî. *el-Metrûkûn ve'l-Mechûlûn ve Mer-
viyyâtihim Sünen-i Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. Mekke: Câmi'atü el-Melik Abdü-
laziz, 1396.

Özafşar, Mehmet Emin. "Ukaylî". 42/59. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Sandıkçı, S. Kemal. *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*. İstan-
bul: Ensar Neşriyat, 2019.

Sevâleme, Abdullah b. Merhûl. "Melâmihu külliyyeti min menhe-
ci'l-Hâfiz Ebî Hâtim er-Râzî fi'l-cerh ve'ta'dîl". Câmi'atü'l-Melik Suud 13/2
(2001), 479-527.

Taş, Mustafa. *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu*. Ankara: Gece Kitaplığı,
2016.

Topgül, Muhammed Enes. *İsnâdı Okumak Hadis Tarihinin Anlaşıl-
masında İsnadın Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Vakfı Yayınları, 2022.

Turhan, Halil İbrahim. *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medîni
Örneği*. Rize: STS Yayınları, 2019.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd. *ed-
Du'afâü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütü-
bi'l-İlmiyye, 1404.

Vasyullah b. Muhammed. *ed-Du'afâ ve'l-Mechûlûn ve'l-Metrûkûn fî
Müctebâ en-Nesâî*. Mekke: Câmi'atü el-Melik Abdülaziz, 1397.

Yıldız, Fatma. *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler*. Rize: Re-
cep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanma-
mış Doktora Tezi, 2021.

Yücel, Ahmet. "Cehâletü'r-Râvî ve İlgili Terimler". *İLAM Araştırma
Dergisi* I/2 (1996), 145-160.

Yücel, Ahmet. *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır*.
İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: Marmara
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt.
Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 127-155

Dinlerde Kurtarıcı Düşüncesini İfade Eden Kavramlar Üzerine Bir İnceleme

“An Investigation on Concepts Referring to the Saviour Thought in Religions”

Muhammed Cihat Oruç

Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology,
Department of Kalam and History of Islamic Sects
Manisa/Turkey

e-mail: muhammed.oruc@cbu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0425-2865>

DOI: 10.33718/tid.1145173

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Muhammed Cihat Oruç, “Dinlerde Kurtarıcı Düşüncesini İfade Eden Kavramlar Üzerine Bir İnceleme”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 127-155

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

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

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

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

Dinlerde Kurtarıcı Düşüncesini İfade Eden Kavramlar Üzerine Bir İnceleme*

Öz

Kurtarıcı beklentisi, hemen hemen bütün din ve kültürlerde farklı isim ve özelliklerle olsa da aynı amaca yönelik olarak yer alan müşterek bir düşünce tarzıdır. Bu düşünce; birçok dinin ana unsurlarından biri olup, çeşitli din, mitolojik anlatı ve kültürlerde oldukça güçlü bir inanç konusunu oluşturmaktadır. Dinlerde ortak bir fenomen olarak yer alan kurtarıcı düşüncesi, her dinsel gelenekte aralarında etimolojik bir birlik olmayan farklı kelime ve kavramlar ile ifade edilmektedir. Bu çalışma, çeşitli dinlerde görülen kurtarıcı beklentisini karşılayan kavramların etimolojik kökenlerini araştırarak aralarındaki anlamsal bağ, benzerlik ve farklılıklar üzerinde değerlendirmeler ve karşılaştırmalar yapmayı amaç edinmiştir. Ancak tüm dinleri ele almak makalenin sınırlarını aşacağından bu çalışma, Hinduizm, Budizm, Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam olmak üzere altı dinde yer alan kurtarıcı düşüncesine odaklanmaktadır. Bu dinlerin eskatolojik fikirleri bağlamında kurtarıcı beklentilerini ifade eden kavramlar hakkında kutsal metin ve tarihsel kaynaklar kullanılarak etimolojik kavramsal ve anlamsal benzerlik ile farklılıkları ortaya konularak bütüncül bir çalışma sunulmak istenmektedir. Bu şekilde dinler ve kültürler arası kurtarıcı fikrini karşılayan kavramlar üzerine bir analiz sunularak bu fenomenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi, Kurtarıcı, Saoshyant, Mesih, Mehdi.*

An Investigation On Concepts Referring To The Saviour Thought In Religions

Abstract

The expectation of a saviour is a common way of thinking for the same purpose in almost all religions and cultures, even if different names and features are expressed. This idea is one of the main elements of many religions and constitutes a very strong belief subject in various religions, mythological narratives and cultures. The idea of the saviour, which is a common phenomenon in religions, is expressed in religious traditions with different words and terms that do not have an etymological unity. This study aims to investigate the etymological origins of the terms expressing the expectation of the saviour seen in various religions, to make evaluations on the semantic link between them, to point out the similarities and differences, to establish relationships and carry out the comparisons. However, since it would be beyond the scope of the article to consider all religions, this study focuses on the saviour thought in six religions: Hinduism, Buddhism, Zoroastrianism, Judaism, Christianity and Islam. In the context of the eschatological ideas of these religions, it is desired to present a holistic view by revealing the etymological conceptual and semantic similarities and differences by using the holy writings and historical sources about the terms that express the saviour's expectations. In this way, it is hoped to contribute to a better understanding by presenting an analysis of the terms that express the saviour belief between religions and cultures.

Keywords: *Kalam and History of Islamic Sects, Saviour, Saoshyant, Messiah, Mahdi.*

* Bu çalışma, TÜBİTAK "2214/A-Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı" kapsamında Rice University'de gerçekleştirilen çalışmalar esnasında hazırlanmıştır. Çalışmayı okuyup fikir ve önerileriyle önemli katkılarda bulunan Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu, Arş. Gör. Mehmet Can Nişli, Arş. Gör. Mine Demirbilek ve Hüseyin Akdemir'e teşekkür ederim.

Giriş

Din ve toplumların ortak bir inancı, ümidi ve kurtuluş ideali olan kurtarıcı düşüncesinin insanların zihnine ne zaman yerleştiğini tam olarak tespit etmek pek kolay görünmemektedir.¹ Bu konuda çeşitli teoriler ileri sürülmekle birlikte, zulüm altındaki insan veya toplumların kendilerini bu zor durumdan çıkaracak bir kurtarıcı beklemesi psikolojik açıdan tabii bir eğilimdir. Buradan yola çıkarak, bu beklentiye insanoğlunun varlığından beri onunla yaşamakta olan bir ümit kaynağı olarak değerlendirmek mümkündür.

İnsanların bir kurtarıcı beklemelerinin temelinde; psikolojik, sosyolojik, dini ve siyasi etkenler bulunmaktadır. İnsanlar eski çağlardan bu yana kendilerini kurtaracak olağanüstü güçlere sahip yol göstericileri beklemişlerdir. Tarih boyunca sıkıntılar yaşayan ve çaresiz kalan, ihtiyaçlarını yeterli biçimde karşılayamayan toplumların kendilerine yaşama ümidi ve mücadele azmi sağlayacak bir kurtarıcıya umut bağladıkları görülmüştür. Bu beklenti, farklı din ve kültürlerde bazen belli bir kral, bir kahraman, siyasî bir önder tipi bazen de bir peygamber veya dini bir liderin ortaya çıkmasıyla gerçekleşeceği şeklinde gelişmiştir.² Bu anlamda neredeyse tüm beşerî veya ilahi kaynaklı dini gelenek, kültür ve toplumlarda bir kurtarıcı fikrinin bulunduğu ve bu düşüncenin bir nevi evrensel bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

Akademik çevrelerde, her dinde yer alan kurtarıcı beklentisini ele alan ayrı ayrı yapılmış çok sayıda bilimsel çalışmanın mevcut olduğu ma-lumdur. Kurtarıcı inancının ortaya çıkış sebepleri, tarihsel gelişim süreci, bulunduğu dini gelenek veya kültürdeki önemi, insan üzerindeki etki ve neticeleri mevzunun geniş çerçevesini oluşturan hususların bir kısmı olarak verilebilir. Aynı şekilde bu inanç veya olguya ilişkin kavramların anlam alanı, süreç içerisinde kavramların içeriğindeki değişimleri, farklı tezahürleri, günümüze etkileri de konunun diğer yönleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kurtarıcı inancının oldukça geniş bir konu alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu çalışmanın sınırları, dinlerde kurtarıcı düşüncesini karşılayan kavramların etimolojik ve terimsel anlamları olarak belirlenmiştir. Kavramların tarihsel süreçte

1 Bu konuda bazı değerlendirmeler için bk. Topaloğlu, "Şia'da Mehdi İncancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi", 111.

2 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 73.

uğradıkları anlam değişimleri (anlam kaymaları, anlam daralmaları ve anlam genişlemeleri) de araştırmanın sınırlarını zorlayacağı için amacın dışında tutulmuştur. Daha çok “Kurtarıcıyı ifade eden kavramların etimolojik kökenlerinin anlamları arasında bir ilişki veya benzerlik söz konusu mu? Özel seçilmiş bir kavram olarak kurtarıcıyı ifade etmesi bakımından ne derece önem arz etmektedir? Kutsal metinlerde hangi anlamlarda nasıl kullanılmaktadır? Bu kavramlar arasında anlamsal bir bağ kurulabilir mi?” gibi sorulara cevap aranacaktır. Öncelenen hedef, kavramların etimolojik anlam çerçevelerini belirleyerek kavram analizi yapmak; bu şekilde kurtarıcı kavramlarının sağlıklı anlaşılmasına katkıda bulunmak olacaktır.

Kurtarıcı beklentisinin merkezindeki figürlerin her din ve kültürde farklı kavram ve isimlerle ifade edildiğini belirtmek gerekir. Birçok toplumda izleri görülen bu kurtarıcı karakter için Kuzey Amerika yerli halklarından Aztekler “Quetzalcoatl”, Mayalar “Kukulcan”, Perulular “Viarcorcha”, Algonkinler “Heilbringer”, Eski Mısırlılar “Ameni”, Sabiiler “Praşai Şiva”, Budistler “Maitreya”, Hindular “Kalki”, Mecusiler “Saoşyant”, Yahudi ve Hıristiyanlar “Mesih”, Müslümanlar ise “Mehdi” kavramını kullanmaktadır.³ Bazı krallar ve hükümdarlara da kurtarıcı gözüyle bakıldığı kaydedilmektedir. Habeşistan Hıristiyanları, kralları olan Theodor’un; Moğollar Cengiz Han’ın kurtarıcı olarak tekrar döneceğini ileri sürmüşlerdir.⁴ Bu kurtarıcılar dışında çeşitli mitolojilerde de kurtarıcı kahramanlar görmektediriz. Bu minvalde Antik Mısır mitolojisinde “Osiris”, Yunan’da “Dionysos”, Roma’da “Mithra”, Hitit mitolojisinde “Telepinu”, Suriye/Akad mitolojisinde “Dumuzi/Tammuz”, Babil’de “Marduk”, Kenan-Ugarit mitolojisinde “Baal”, kültürel kimlikleri olan bazı mitolojik kurtarıcı figürlerdir. Görüldüğü üzere kurtarıcı düşüncesinin yer aldığı birçok inanç sistemi ve mitolojik anlatım bulunmaktadır. Bununla birlikte tarihi süreç içinde varlığını sürdürerek günümüze kadar gelen, kutsal metinleri bize ulaşan ve bir kurtarıcı beklentisi fikrine sahip altı din ve bu dinlerdeki kurtarıcı kavramları mercek altına alınacaktır. Bu bağlamda Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerindeki kurtarıcı düşüncesini karşılayan kavramlar incelenecektir. Bu dinlerin kutsal metinlerinde, kurtarıcı anlamında Hinduizm’de “Kalki”; Budizm’de “Maitreya”, Zerdüştilik’te “Saoşyant”, Yahudilik ile Hıristiyanlık’ta “Mesih” ve

3 Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 16-21.

4 Hasan, *el-Mehdiyyetü fi'l-İslâm*, 43.

İslam'da "Mehdi" kavramları kullanılmaktadır. Çalışmada bu kurtarıcı figürleri karşılayan isimlerin taşıdıkları kök anlamlar, kullanıldıkları bağlam içerisindeki anlamları ortaya konularak aralarındaki anlamsal bağ üzerine değerlendirmeler yapılacaktır.

Araştırmada dinler tarihinin temel metodu olan, karşılaştırma metodu kullanılarak mesiyani kavramlar arasında benzerlikler, farklılıklar ve bazı ortak noktalara dikkat çekilecektir. Karşılaştırma yapılırken eleştirel ve yargılayıcı bir üslup kullanılmaktan kaçınılacak; her dinsel geleneğin kurtuluş düşüncesi kendi özgün yapısı bağlamında ele alınacaktır. Yine betimleyici (deskriptif) yöntemle dinlerin kutsal metinleri ve tarihsel kaynaklarda konuya dair bilgiler objektif olarak ortaya konularak değerlendirilecektir. Konu, literatür değerlendirilmesi neticesinde elde edilen veriler bağlamında tasvir ve tahlil yöntemleriyle mukayeseli bir biçimde ele alınacaktır.

1. Hinduizm'de Beklenen Kurtarıcı: Kalki

"...Kali çağının kapanışı yaklaştığında, Brahma karakterinde kendi ruhsal doğasıyla var olan o ilahi varlığın bir kısmı, başlangıç ve sonu ve her şeyi kavrayan, yeryüzüne inecek. O, Kalki olarak, Sambhala köyünün seçkin bir Brahmanı olan Vishnuyasas ailesinde, sekiz insanüstü yeti ile donatılmış olarak doğacak. Karşı konulmaz gücüyle, tüm barbarları ve hırsızları ve zihnini adaletsizliğe adanmış olan herkesi yok edecektir. O zaman yeryüzünde doğruluğu yeniden kuracaktır ve Kali çağının sonunda yaşayanların zihinleri uyanacak ve kristal kadar berrak olacak..."⁵

Günümüzde yaşayan ve Hint Yarımadasında en fazla mensubu bulunan Hinduizm'de beklenen, geleceğine inanılan kurtarıcıya *Kalki* adı verilmektedir.⁶ Kalkin veya Kalkih olarak da telaffuz edilen Kalki kelimesi, Hindologlara göre Arya dilindeki "*kirli, pislik, leke, kulak kiri*" veya "*safsızlık, anlamsızlık, yalan, ikiyüzlülük, aldatma*" anlamına gelen "*kalka*" kelimesinden türemiş olmalıdır. Bu kirlenme veya kirletme "*günah, günah işleme*" anlamlarını da ihtiva etmektedir.⁷ Bu anlama yönelik olarak Kalki, Hint dini düşüncesinde günahları yok eden, pislikleri temizleyen,

5 *Vişnu Purana*, 4/24.

6 Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 272.

7 Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 262.

kötülüğe son veren ve iyiliği tesis eden anlamında Vişnu'nun ahir zamanda ortaya çıkacak son avatarası için kullanılmaktadır.⁸ Dünyanın kirlerini, günahlarını temizleyecek bir figür anlamında kullanılmasının dışında Kalki'nin, Vişnu'nun diğer avataraları Rama, Krişna gibi tarihi bir isim de olabileceğini ifade edenler bulunmaktadır.⁹ Kalki'nin tanımlanmasında geçen Avatara kelimesi ise, Hint dini düşünce ve mitolojisinde kullanılan bir kavramdır. Sanksritçe “*iniş, gitmek, atlamak, süzölmek*” anlamına gelen Avatara, Hinduizm'e göre bir Tanrının zaman zaman çeşitli nedenlerle insan veya hayvan gibi dünyevi bir varlık suretinle bedenleşerek yeryüzüne inmesini ifade eder. Özellikle Vişnu'nun on farklı varlık formunda bedenleşmesini ifade etmek için kullanılır.¹⁰

Hint Tanrısı Vişnu'nun gelecekteki onuncu¹¹ ve son avatarası olan Kalki, geleneksel Hindu düşüncesinde, beyaz bir ata binmiş, elinde alevli bir kılıç kavrayan bir savaşçı olarak tasvir edilmiştir.¹² Hint dini düşünce ve kültüründe henüz ortaya çıkmamış tek avatar Kalki, şu an içinde bulunulan, dünyanın dört çağının son ve en kötü çağı, kötülüğün ve düzensizliğin zirveye ulaştığı, felaket, hastalık, yorgunluk ve sıkıntı, açlık ve korkuların arttığı karanlık dönem olarak nitelendirilen *Kali Yuga'nın*¹³ sonlarına doğru kurtarıcı Kalki, bu kötülük ve düzensizliğe karşı mücadele etmek üzere gelecektir. Hint eskatolojisinde Kalki, kötülük çağı *Kali Yuga'nın* sonunu getirecek ve yeni bir altın çağın başlangıcını müjdeleyecek mesihçi figürdür. O, dünyanın düzeninin bozulduğu bir zamanda gelip kötöleri yok edecek, dünyayı kötölüklerden arındıracak ve hakikat çağı

8 Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnanç*, 238; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 272.

9 Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 18.

10 Bk. Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 99; Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, 35; Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 43; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 268; Hammerton - Arthur, *Dünya Dinleri Sözlüğü*, 80.

11 Tanrı Vişnu'nun on avatarası sırasıyla şu şekildedir. Balık (Matsya), Kaplumbağa (Kurma), Yaban Domuzu (Varaha), İnsan-Aslan (Narasimha), Cüce (Vamana), Baltalı Rama (Paraşurama), Rama, Krişna, Buda ve Kalki. Bunlar hakkında geniş bilgi için Bk. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, 168-171; Matchett, *Krsna: Lord or Avatara*, 8; Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnanç*, 107-151.

12 Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 262; Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, 338.

13 Hinduizm'in zaman anlayışında, her biri yuga adı verilen dört evre bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla Krita, Treta, Dvapara ve Kaliyuga olarak isimlendirilir. Bk. Klostermaier, *A Concise Encyclopedia Of Hinduism*, 93; Renou, *Religions of Ancient India*, 74; Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, 396.

Krita Yuga'yı başlatarak saf dini yeniden tesis edecektir.¹⁴

2. Budizm'de Beklenen Kurtarıcı: Maitreya

“... dünyada Metteya (Maitreya) adında bir Yüce Olan ortaya çıkacak. O, bir Arahant, Tamamen Uyanmış, bilgelik ve iyilik bakımından zengin, mutlu, dünyaların bilgisi ile, yönlendirilmek isteyen ölümlüler için eşsiz bir rehber, Tanrılar ve insanlar için bir öğretmen, Yüce Olan, hatta bir Buda olacaktır...”¹⁵

Hint kökenli dinlerden biri olan Budizm'de kurtarıcıyı ifade etmek için *Maitreya* (*Maytreya*) kelimesi kullanılır. Bu kelime Hindistan'ın eski dili Sanskritçe'de “*dostluk, sevgi, sevimli, şefkat, samimiyet*” anlamlarına gelen *Maitri* (*Maytri*) kelimesinden türetilmiştir.¹⁶ Maitreya kelimesi ise “*arkadaş canlısı, sıcakkanlı, yardımsever*” anlamlarına gelmektedir.¹⁷ Budist geleneğine göre, Maitreya gelecekte ortaya çıkacak ve saf Dharma'yı¹⁸ öğretecek bir Bodhisattva'dır. Budizm'de çok yaygın kullanılan, anlamı Sanskritçe'de “*varlığı ya da özü aydınlanma olan*” *Bodhisattva* terimi, insan ancak insanüstü vasıflara sahip olan, önceden kurtuluşa erebilme gücüne sahip oldukları halde tüm insanlığı kurtarmayı önceleyen, zor zamanlarda insanlara en çok koşan ideal simalar ve azizler için kullanılır.¹⁹ Bodhisattva, bir anlamda yeniden dünyaya gelerek evrensel mer-

14 Mackenzie, *Indian Myth and Legend*, 107-108, 137; Krita Yuga için bk. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, 396.

15 *Digha Nikaya*, 3/76.

16 Tekin, *Maytrisimit, Burkancların Mehdisi Maitreya*, 192; Horner, *The Minor anthologies of the Pali Canon*, 97.

17 Soothill - Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 292, 353.

18 Hint dinlerinin ortak kavramlarından biri olarak kullanılan Dharma (Pali, Dhamma) etimolojik olarak taşımak veya desteklemek anlamına gelen Sanskritçe *dhr* kökünden türetilmiştir. Hem fiziksel hem de ahlaki alanlarda evrenin işleyişini destekleyen doğal düzen veya evrensel yasa anlamında kullanılır. İkinci bir anlamı Budist öğretilerin bütününe ifade eder, çünkü bunların, bireylerin onunla uyum içinde yaşayabilmeleri için temeldeki evrensel yasayı doğru bir şekilde tanımladığı ve açıkladığı düşünülür. Bk. Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 74; Türkçe'de Dharma 'düzenleyen, bir arada tutan, görev, hak, adalet, ahlak, hukuk, erdem, din, iyi eylemler' gibi çeşitli kelimeler ile açıklanabilir. Budizm dini düşüncesinde Buda'nın ortaya koyduğu prensiplere göre kurtuluş doktrinini temsil etmektedir. Geniş bilgi için bk. Masatoğlu, “Dharma Kavramı ve Purusharthalar”, 195-208.

19 Bk. Ruben, *Buddhizm Tarihi*, 126; Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, 734; Bodhisattva hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, 277-331; Dayal, “Bodhisattva”, 155-156; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 205.

hamet ilkesini temsil eden bir dünya kurtarıcısı olarak ifade edilebilir.²⁰ Budizm'de sayısız bodhisattva bulunmakta ve Maitreya da onlardan biri olarak kabul edilmektedir.

Hindistan'da ortaya çıkan Budizm, zaman içinde Çin, Kore, Japonya ve daha birçok Asya ülkesine yayılmıştır. Budizm eskatolojisinde gelecekte beklenen kurtarıcı olarak kabul edilen Maitreya, bu ülkelerde çeşitli dillerde farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Çin Budizm'inde kurtarıcı Maitreya için kaynaklarda *Mi-lo-fo* kelimesi geçmektedir.²¹ Bazı kaynaklarda da Maitreya, Çince'de evrensel sevgi, yardımseverlik, sevgi dolu ve şefkat anlamına gelen *Tz'u-Shih* olarak tanımlanır.²² Japonca'da Maitreya, *Miroku* kelimesi ile ifade edilmekte ve bir tür dünyevi cennet anlamına gelmektedir.²³ Bunların dışında kurtarıcı anlamında Maitreya için kaynaklarda Korece *Miruk*,²⁴ Pali dilinde *Metteya*²⁵, Moğolca *Maidari* ve Tibetçe *Byams-pa / Jam-pa* veya *Cham-pa-* (kibar ve sevgi dolu)²⁶ olarak geçmektedir.

İsmi bölgeden bölgeye veya gelenekten geleneğe değişmekle birlikte Maitreya tüm Budistler için gelecekte barış ve adalet çağını getirecek bir umudun temsilcisi, varlıkları kurtuluşa götürmek için muazzam güçlere, bilgelik ve sonsuz merhamete sahip, aydınlanmış bir varlık olarak kabul edilmiştir.²⁷ Ayrıca Maitreya, Budist toplumlar için sadece bir kurtarıcıyı ifade etmez; o adaletin koruyucusu, düzen veya siyaset için bir güç, şefkatli bir yoldaş- kurtarıcı-, şimdiye kadar ve gelecek için daima bir umut kaynağı olarak kabul edilmektedir.²⁸ Geleceğin Buda'sı olan Maitreya, şu an 'neşeli yer' anlamına gelen dünyanın cenneti Tuşita cennetinde

20 Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, 170.

21 Parrinder, *World Religions*, 348; Çin'de Mesihçi figür Maitreya hakkında bk. Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, Naguin, *Millenarian Rebellion in China*. 1976.

22 Hsiao, *Two Images of Maitreya*, 21.

23 Earhart, *Mount Fuji*, 38; Parrinder, *World Religions*, 366; Miroku konusunda ayrıntılı bilgi için Bk. Collcutt, "Mt. Fuji as The Realm of Miroku", 248-69; Şinasi Gündüz'ün *Din ve İnanç Sözlüğü* eserinde Miroko, Şintoizm'in ahir zamanda beklenen kurtarıcısı, mehdisi şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 342.

24 Buswell- Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, 517.

25 Bk. Nattier, "Buddha (s)", 1/73; Oldenberg, *Buddha*, 142.

26 Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, 351, 355.

27 Nadeau, *Asian Religions*, 183-184; Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, 233.

28 Hsiao, *Two Images of Maitreya*, 19.

ikamet etmektedir.²⁹

3. Zerdüştilik (Mecusilik)'te Beklenen Kurtarıcı: Saoşyant

“... ki onun adı muzaffer Saoşyant olacak ve onun adı Astvat-ereta olacak. O Saoşyant (hayırsever olan) olacak, çünkü tüm bedensel dünyaya fayda sağlayacaktır; Astvat-ereta olacak (ki o bedensel yaratıkları ayağa kaldıracak), çünkü bedene ve yaşama sahip olan bir varlık olarak Druj'a karşı koyacaktır...”³⁰

Kurtarıcı inancı, İran'ın en eski dinlerinden biri olan Zerdüştilik'te de görülmektedir. Zerdüştilik'te kurtarıcı karakter olarak *Saoşyant* kelimesi ön plana çıkmaktadır. Avestâ dilinde gelecek zaman kipinde “*enerji vermek, güçlü olmak*” anlamında *sū*³¹ veya *fayda* anlamına gelen “*savah*” kökünden türeyen³² *Saoşyant* veya *Saoşians* kelimesi; *güçlü olacak kişi, iyiliksever olan*,³³ *hayırsever, güçlendirici, fayda sağlamak için yola çıkan*,³⁴ *fayda veren veya yarar sağlayan*³⁵ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise, Zerdüş eskatolojisinde ahir zamanda geleceğine, yeryüzünde ilahi adaleti hâkim kılacağına inanılan, Zerdüş soyundan bir kurtarıcı, bir hükümdar anlamında kullanılmaktadır.³⁶ *Saoşyant* dışında kurtarıcı anlamında geç dönem Avesta, Pehlevi metinleri, İran mitolojisi ve bazı çağdaş kaynaklarda farklı isimlerin de kullanıldığı görülmektedir. *Verethraja* (Muzaffer), *Astutuat Ereta* (Doğruluk), *Mithra*, *Peşûten* (cesur, sağlam, yiğit), *Şah-ı Behram*, *Behram Varjawandi* (muzaffer mucize işçisi) gibi isimler kurtarıcı anlamında yaygın kullanıma sahiptir.³⁷ Ancak *Saoşyant* (*Saoshyanta / Sosyant / sôshyâns / sôshâns*), Zerdüş eskatoloji düşüncesinin merkezinde kıyamet kopmadan önce gelecek, tüm dünyayı yeniden canlandıracak en önemli kurtarıcı olarak yer almaktadır.³⁸

29 Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, 86.

30 *Yešt*, 13/129.

31 Rose, *Zoroastrianism*, 23.

32 Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 234; Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 226.

33 *Yešt*, 13/129.

34 Humbach – Ichaporia, *Zamyad Yasht*, 97.

35 Boyce, *Zoroastrians*, 42.

36 Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih*, 20.

37 Bk. Moazami, *Millennialism*, 10; Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler*, 140; Sarıtoprak, *İslam İnançları Açısından Nüzul-i İsa Meselesi*, 6; Rose, *Zoroastrianism*, 174.

38 Muller, *The Sacred Books of the East*, 14; Sarbatoare, *Messianic Ideas*, 11.

Dinler ve Mezhepler Tarihi klasik kaynaklarından Şehristânî'nin (ö. 548/1153) "*el-Milel ve'n-nihal*"inde Zerdüştilik'te beklenen ahir zaman kurtarıcısı için Eşizrika kelimesi kullanılır.

"Alim Kişi anlamına gelen Eşizrika, ahir zamanda ortaya çıkacak ve yeryüzünü din ve adaletle dolduracaktır. Davetine karışan ve işlerini ifsat etmeye çalışan Betyare adında birine galip gelecek, zulme son verip adaleti canlandıracaktır. Değiştirilmiş düzeni eski haline getirecek, işleri kolaylaştıracak, din ve hakka yardım edecek, bütün hükümdarlar ona boyun eğecektir. Onun zamanında, huzur ve güven hâkim olacak, fitne ve sıkıntılar ortadan kaldırılacaktır."³⁹

Şehristânî'nin burada bahsettiği karakterin Zerdüştilik'teki kurtarıcı Saoşyant olduğu düşünülebilir.

Saoşyant kavram olarak Gathalar'da altı kez geçmektedir. Tekil bir kullanım söz konusu olduğunda Zerdüştilikle ilişkilendirilen bir anlam çerçevesinde; çoğul kullanımlarda ise geleceğe yönelik zulüm ve şiddet güçlerine karşı çıkan kurtarıcı hayırsever anlamında geniş bir kavram olarak yorumlanmıştır. Bu geleceğe dönük kullanımı, Gathalar'da eskatolojik bir anlama işaret etmekte, tüm maddi dünyaya fayda sağlayacak ve kötülüğü ortadan kaldıracak kurtarıcı figürü ifade etmektedir.⁴⁰ Zerdüş geleneğine göre Zerdüş'tün ardından üç büyük Saoşyant gelecektir. Zerdüş zaman tasavvurunda dünya için her biri üç bin yıldan oluşan dört dönem halinde toplam on iki bin yıllık bir süre belirlenmiştir. Son üç bin yıllık bölümdeki her bin yılın başında bir kurtarıcı gelecektir. Bu üç kurtarıcının isimleri *Uşîdarbâmî*, *Uşîdarmâh* ve *Saoşyânt* olarak geçmektedir. Avesta'da bu kurtarıcılar her zaman iyi düşünce, iyi söz ve iyi amel düsturuna uyan kimseler⁴¹ olarak nitelendirilmektedir.

"Biz kutsal Hûşîder'in Fravaşi'sine tapıyoruz; biz kutsal Hûşîdermâh'ın Fravaşi'sine tapıyoruz; biz kutsal Astvat-Eretâ'in Fravaşi'sine tapıyoruz; ki onun adı muzaffer Saoşyant olacak ve onun adı Astvat-Eretâ olacak. O Saoşyant (hayırsever) olacak, çünkü onun tüm bedensel dünyaya yararı dokunacak..."⁴²

39 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 208.

40 Rose, *Zoroastrianism*, 23.

41 Yesnâ, 48/12.

42 Yeşt, 13/128-129.

Zerdüştilik'te Saoşyant devrinden önce kozmik evren kaotik hale gelecek, her şey altüst olacaktır. Güneş, ay ve yıldızlar parlamayacak, insanlar birbirlerine saygı göstermeyecek ve toplumun temelleri tehlikeye girecektir. Sonra kötülüklerle mücadele etmek ve adaleti yaymak üzere kurtarıcılar gelecektir. Daha sonra, son kurtarıcı Zerdüş'tün üç oğlunun sonuncusu, mükemmel kurtarıcı Saoşyant doğacaktır.⁴³ Saoşyant'ın gelmesi ile dünya lekelerden, kötülüklerden temizlenecek⁴⁴ ve yeniden diriliş gerçekleşecektir.⁴⁵ O dünyaya egemen olarak yeryüzünü kötülük güçlerinden temizleyecek, Zerdüş'tün tebliğini yenileyecek, dünya Zerdüş inananları ile dolacaktır.⁴⁶ Bu durum Zerdüştilik'in kutsal kitabı Yesna'da "Saoşyantlar olarak druy'u (yalan, fesad) ortadan kaldıracamız. Onu dünyanın yedi bucağından sileceğiz."⁴⁷ şeklinde geçmektedir.

4. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Beklenen Kurtarıcı: Mesih

"Gelecekte, Mesih kral ortaya çıkacak ve Davut hanedanlığını yenileyerek ilk egemenliğine geri döndürecektir. O, Kutsal Tapınağı inşa edecek ve dağılmış olan İsrailoğullarını bir araya getirecektir..."⁴⁸

"Bu arada kutsanmış umudumuzun gerçekleşmesini, Yüce Tanrı ve kurtarıcımız olan İsa Mesih'in görkemli bir şekilde ortaya çıkışını bekliyoruz. Mesih bizi her türlü kötülükten kurtarmak ve kendisi için doğruyu yapmaya hevesli bir halk yetiştirmek üzere kendini bizim için feda etti."⁴⁹

Yahudilik ve Hıristiyanlıkta kurtarıcı fikrini Mesih kelimesi karşılamaktadır. İbranice tam karşılığı "*Ha-Mašiah*" (ha-melekh) olan bu terim⁵⁰; genellikle bir kral veya peygamber olan "yağ sürülmüş, yani yağla mesh etmek suretiyle bir işe hasredilmiş, dini bir vazifeyi yerine getirmeye uygun hale getirilmiş, dini bir görevle seçilmiş, Tanrı tarafından kutsanmış

43 Moazami, *Millennialism*, 10.

44 Philip, *Myths and Legends Explained*, 21.

45 Leeming, *A Dictionary of Asian Mythology*, 149.

46 Hacaloğlu, *Zerdüş't Ahura Mazda*, 64-65; Saoşyant döneminde dünyanın yenilenmesi, kötülüklerin yok olup iyiliklerin yaygınlaşması ve diğer gelişmeler için bk. Zamyad Yašt, 89-96.

47 Yesnâ, 61/5.

48 Mişna Tora- Sefer Shoftim, *Hilchot Melachim*, 11/1.

49 Pavlus'un Titus'a Mektubu, 2/13-14.

50 Ginsberg, "Messiah", 14/110.

bir kişi” anlamına gelmektedir.⁵¹ Bu kavramın asıl kökeni Babil Talmudu ve Midraş literatüründe geçtiği şekliyle “Meshiha - Mashiah”dır ve Aramca bir kelimedir.⁵² Yunanca’da “*yağlanmış, kutsanmış, takdis edilmiş*” anlamına gelen “*Christos*” kelimesine denk gelmektedir.⁵³ Arapça’ya Aramice ve İbranice’den⁵⁴ Mesih (Me-sa-ha) olarak geçen bu kelime Arapça’da “*el sürmek, elle sıvazlamak, yağla mesh etmek, bir şeyi bir şeyin üstüne düz bir şekilde yaymak, eli bir şey üzerinde gezdirmek ve bir şeyden ondaki eseri gidermek, günahlardan arınmış, güzel yüzlü, doğru söyleyen, çok seyahat eden, ölçmek, silmek, tek gözlü...*”⁵⁵ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Mesih kelimesi terim olarak ise, Tanrı tarafından zamanı geldiğinde (dünyanın sonuna doğru) yeryüzüne gönderilecek, zulüm ve haksızlıklarla dolmuş düzeni adalet ile yeniden tesis edecek, dünya hakimiyetini altına alarak dünyaya sevgi ve huzur getirecek ve tüm insanlığa doğru yolu göstererek insanların kurtuluşuna vesile olacak temsilci veya dini lider şeklinde tanımlanabilecek özel bir anlam ifade etmektedir.⁵⁶

Mesih kelimesi, Yahudilik ve Hristiyanlık’ta beklenen kurtarıcıya verilen isim veya sıfat olarak vazgeçilmez inançlar arasında yer almaktadır.⁵⁷ Mesih, Eski Ahit içerisinde Tevrat’ta dört, Neviim’de yirmi ve Ketuvim’de on dört olmak üzere toplam otuz sekiz defa geçmektedir. Ancak bu kullanımlar, eskatolojik anlamda bir kurtarıcıyı değil; daha çok kelimenin sözcük anlamı doğrultusunda yağlanmış, kutsanmış ve özel seçilmiş kişiyi ifade etmektedir.⁵⁸ Yahudilikte “Mesih” tabiri başlangıçta Tanrı’nın hizmetinde yağlanmış, özel bir kuvvetle ve görevle teçhiz edilmiş bir kralın dünyada doğruluğu hâkim kılacağına inanılan⁵⁹ kral veya büyük kâhinleri belirtmek için kullanılmıştır.⁶⁰ Kelime kralların başının yağlanması için kullanılan bir tabir olup bir nevi kralın Tanrıdan kut alması ve onun adına

51 Waardenburg, “Mesih”, 29/306; Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 67.

52 Bittenwieser, “Messiah”, 8/505.

53 Emmet, “Messiah”, 8/572.

54 Wensinck, “Mesih”, 8/124.

55 Bk. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, 2/593; Cevheri, *es-Sihah*, 405-406.

56 Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih’in Dönüşü*, 28.

57 Wensinck, “Mesih”, 8/124.

58 Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 67.

59 Canatan, “Dinlerin Gelecek Tasarımı”, 34.

60 1 Sam. 10:1; 2:10; 1 Kr. 19:15-16; 2. Kr. 9:3.

İsrail halkını yönetmesi anlamına gelmektedir. Tanah'taki bu kullanımların ahir zaman kurtarıcısı anlamı yoktur.⁶¹ Daha sonra krallar dışında Tanrı tarafından kutsal bir rol için seçilen peygamberler,⁶² rahipler⁶³ için de kullanılmaya başlanmıştır. Bütün bu ifadelerden 'Mesih' kelimesinin ilk başlarda Tanrı ile yakından ilgisi olan önemli kişiler için kullanıldığı sonucu çıkmaktadır.

Tanrı ile yapılan ahitleşmeden itibaren bazı peygamberler, krallar ve önemli kişiler için kullanılan Mesih sözcüğü, İsrail krallığını yeniden inşa etmesi ve insanları bütün kötülüklerden kurtarması için beklenen eskatolojik kral anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁴ Bu bağlamda; Saul, Davud, Süleyman ve umumi olarak diğer İsrail kralları için Mesih kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz.⁶⁵ Peygamberlerin kitaplarında Davud ve diğer İsrail krallarını işaret eden kurtarıcı imgeleri ve kurtuluş olgusu bulunmaktadır. Bu imgeler genellikle sürgünün son bulup diasporadan yeniden kutsal topraklara döneceği, Davut soyundan mesh edilmiş bir kralın kendilerini yöneteceği ve Tanrı Krallığının yeniden inşa edileceğinin müjdesine yöneliktir.⁶⁶ Özellikle Hezekiel ve Zekeriya gibi peygamberlere atfedilen kitapların birçoğu kurtuluş ümidinin tam merkezine kutsanmış bir kralı, Mesih'i yerleştirmiştir. Eskatolojik anlamda Yahudiler tarafından Tanrı'nın kendilerini kurtarmak, Süleyman tapınağını yeniden inşa etmek ve Yahudi devletini yeniden kurmak için Davud soyundan gönderilecek kurtarıcı şahsı ifade eden anlamını da sonradan kazanmıştır.⁶⁷

Çoğu pasajında Mesih'i Davut oğlu olarak adlandıran Babil Talmudu'na göre, Mesih ahir zamanda Tanrı tarafından gönderilecek, İsrail'in düşmanlarını yenecek, Yahudileri esaretten kurtaracak ve onları Eretz İsrail'e (İsrail toprağı) döndürecektir. Orada tapınağı üçüncü defa inşa

61 Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 145.

62 1. Kr., 19:16; Yşa. 61:1; 1. Ta. 16:22.

63 Lev. 4:3; 5, 16; 6:15, 8:30; Say. 25:25.

64 Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 68.

65 Bk. Saul için 1. Sam. 12:3-5; 24:6-11; 26:16; 2. Sam. 1:14; Davud için 2. Sam. 19:21-22; 23:1; Süleyman için 2. Ta. 6:42; genel olarak kral anlamında Mez. 2:2; 18:50; 20:6; 28:8; 1. Kr. 16:16.

66 Yşa. 11:12, 12:2; Hez. 36:24-28; Yoe. 3:17; Ova. 1:15-21; Hab. 3:18; Sef. 3:14-20; Zek. 14:1-21.

67 Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 27

edecek, tüm dünyaya egemen olacak, tüm insanlığı Tora ile yönetecek ve yeryüzünde Tanrı'nın krallığını kuracaktır. Davut oğlu Mesih, öğretmen, savaşçı, peygamber, baş kohen, barış adamı ve eskatolojik bir kral olarak betimlenmiştir.⁶⁸ O hikmetle ve adaletle hükmedecek, dünya güçlerini bozguna uğratacak ve halkını yabancı yönetimlerden kurtaracak ve İsrail halkının barış, mutluluk ve huzur içinde yaşayacağı evrensel bir krallık kuracaktır.⁶⁹

Hıristiyanlık'ta kurtarıcı Mesih inancının merkezinde ise Hz. İsa yer almaktadır. Hıristiyanlar, Mesih olarak İsa'nın yeniden döneceğine inanmaktadırlar.⁷⁰ Hıristiyan kutsal metni Yeni Ahit'te İsa, Davud'un soyundan gelen,⁷¹ kutsal ruhtan hamile kalmış bakire bir anneden doğan,⁷² Baba Tanrı'nın biricik ve sevgili oğludur.⁷³ İncillere göre İsa ölmemiş, Rabbin katına yükselmiş ve Onun sağ yanına oturmuştur.⁷⁴ İsa Mesih figürünü merkezine alan Hıristiyan teolojiye göre İsa Mesih, ikinci kez yeryüzünde görünecektir. Çarmıhta ölümü ve ardından dirilerek Tanrının katına çıkışından sonra onun ikinci kez yeryüzüne inişi beklenmektedir. Bu ikinci geliş, ilk gelişinde tamamlanmayan vaat olan Tanrı'nın krallığının kurulması içindir. Bu doğrultuda, Hıristiyan teolojisindeki kurtarıcı Mesihlik misyonunun daha çok İsa Mesih'in bu ikinci gelişi ile ilgili olduğu ifade edilmelidir.⁷⁵

İsa Mesih'in döneminde yani altın çağın yaşanacağı bin yıllık dönemde tam bir düzen, huzur ve mutluluk hâkim olacaktır. Bu dönemde bütün dünya ve tabiat oldukça verimli bir şekilde nimetlerini imanlılara sunacak, her şey yaratılış dönemindeki aslına dönecek, günahkarlığa bağlı lanetleme kaldırılacak, vahşi hayvanlar bile birlikte barış içinde yaşayacaklardır. Bu dönemde yeryüzünde tam bir adalet, doğruluk, mutluluk,

68 Neusner, "Sanhedrin 99 B/C", *The Babylonian Talmud*, 16/524; Neusner, "Berachot 34B", *The Babylonian Talmud*, 1/232.

69 Durmuş, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*, 110.

70 Hatîb, *el-Mesih fi'l Kur'an*, 528 vd.

71 Mat. 1:1-18.

72 Mat. 1:18-28.

73 Mat. 3:17.

74 Mar. 16:19; Luk. 24:51; Elç. 1:2-3, 2:29-36.

75 Olgun, "Yahudi-Hristiyan Geleneğinde Nüzul-i İsa ve Mehdilik", 27.

barış ve bolluk hâkim olacaktır.⁷⁶

Mesih kelimesi, İslam kaynaklarında da geçmekte ve Hz. İsa için kullanılmaktadır. Mesih olarak Hz. İsa'dan Kur'an'da on bir kere bahsedilmiştir. Hz. İsa için bir lakap olduğu belirtilen Mesih kelimesi, Kur'an'da hem Mesih ibn Meryem⁷⁷, hem Mesih İsa İbn Meryem⁷⁸ hem de yalnız başına Mesih⁷⁹ şeklinde geçmektedir. Bu ayetlerde Mesih'in Allah'ın elçisi olduğu, Meryem'e ulaştırdığı kelime ve O'ndan bir ruh olduğu⁸⁰, dünyada ve ahirette itibarlı ve Allah'a yakın kılındığı⁸¹, Mesih ve annesinin diğer insanlar gibi yiyip içen birer insan oldukları⁸² anlatılmaktadır. Bu Kur'an ayetlerinin hiçbirinde Mesih ile ilgili ifadeler, Yahudi ve Hıristiyanlık'taki anlamda yani beklenen kurtarıcı anlamında kullanılmamaktadır.⁸³ Kur'an'da Mesih kelimesi, "mübarek" anlamına gelen bir unvan olup Allah'ın Hz. İsa'ya verdiği değeri göstermek için kullanılmıştır.⁸⁴ İslâm kaynaklarındaki rivayetlere göre Hz. İsa'ya bu ad çok seyahat ettiği, dokunmak suretiyle Allah'ın izniyle hastaları iyileştirdiği, annesinden yağla mesh edilmiş olarak doğduğu için verilmiştir.⁸⁵

5. İslam'da Beklenen Kurtarıcı: Mehdi

"Mehdi bendendir (benim soyumdan gelecektir). O, açık alınlı, ince (yumruca) burunludur. Zulüm ve haksızlık ile dolan yeryüzünü adalet ve eşitlik ile dolduracak, yedi sene hüküm sürecektir (iş başında kalacaktır)."⁸⁶

Mehdi, sözlükte Allah'ın rehberlik ettiği ve doğru yola ilettiği kimse⁸⁷ demektir. Arapça "*Hidayete erdirmek, yol göstermek, rehberlik etmek,*

76 Olgun, "Yahudi-Hristiyan Geleneğinde Nüzul-i İsa ve Mehdilik", 37-38.

77 el-Mâide 5/17, 72, 75; et-Tevbe 9/31.

78 Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157, 4/171.

79 en-Nisâ 4/172; el-Mâide 5/72.

80 en-Nisâ 4/172; el-Mâide 5/75.

81 Âl-i İmrân 3/45.

82 el-Mâide 5/75.

83 Küçük, *Dönmeler Tarihi*, 135.

84 Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 97.

85 İsfehânî, *Müfredât*, 1000.

86 Ebû Dâvûd, "Kitabu'l-Mehdi", 1.

87 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/354.

*vesile olmak, doğru yolu bulmak, tarif etmek,*⁸⁸ anlamında “*hüdâ, hedy ve hidayet*” kökünden türetilen Mehdi kelimesi “*doğru yola iletilmiş, hidayete ulaştırılmış, kendisine rehberlik kişi*”⁸⁹ demektir. Allah tarafından yol gösterilen, hususi bir tarzda Allah’ın hidayetine mazhar olan kimse anlamını almıştır.⁹⁰ Bu kavram, İslam öncesi Araplar arasında da yaygın bir kullanıma sahip olup, bununla “*hayır ve iyiye götüren*” kişiler kastedilmiştir. İslam’la birlikte ise, “*imana götüren*” şeklinde yorumlanarak dini bir anlam kazanmıştır.⁹¹ Mehdi kelimesi sözlüklerdeki bu tür anlamlarda İslam tarihinin ilk dönemlerinde Hz. Muhammed (sav), ilk dört halife, Hz. Hüseyin ve bazı Emevî halifeleri, Abbâsî halifeleri ve sahâbîler için kullanılmıştır.⁹² Bu şahsiyetler için kullanılan mehdi tabiri, kıyamet alameti olarak kabul edilen ahir zamanda gelmesi beklenen eskatolojik anlamda bir kurtarıcıyı ifade etmekten ziyade hidayete eren anlamında bir şeref unvanı olarak onları onurlandırmak için kullanılmıştır. Bütün dünyaya hâkim olacak, adaleti sağlayıp zulmü ortadan kaldıracak eskatolojik bir kurtarıcı anlamını muhtemelen hicri ikinci asrın ortalarından itibaren özellikle hadis literatürünün oluşmasıyla birlikte kazanmıştır.⁹³ Kazandığı bu yeni anlamıyla terim olarak “*Âhir zamanda, Allah tarafından doğru yola hidayet edilmiş, gönderileceğine ve Müslüman bir dünya imparatorluğu kuracağına inanılan bir şahıs, bir hükümdar*” şeklinde ifade edilmiştir.⁹⁴ Başka bir deyişle İslam düşünce tarihi literatüründe mehdi, kıyametten önce zulüm ve adaletsizliğin yaygınlaştığı bir zamanda gelecek ve sıkıntı yaşayan, zulme uğramış mazlum insanları kurtaracak, yeryüzünü adaletle dolduracak, Allah’ın dinini egemen kılacak ve adaletle hükmedecek olan bir kişi olarak tanımlanabilir.⁹⁵

Kur’an-ı Kerim’de eskatolojik anlamda “ahir zamanda ortaya çıkıp sahil inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacak kurtarıcı” figürünü ifade eden “Mehdi” kavramı yer almamaktadır. Bununla birlikte aynı kökten

88 Mustafa vd. *el-Mu’cemû’l-vâsit*, 978.

89 Hasan, *el-Mehdiyyetü fi’l-İslâm*, 45-48.

90 MacDonald, “Mehdi”, 7/474.

91 Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 87.

92 MacDonald, “Mehdi”, 7/475.

93 Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, 297.

94 MacDonald, “Mehdî”, 7/474-475.

95 Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 418.

(h-d-y) türetilen, farklı anlamlar ihtiva eden bazı kavramlar geçmektedir. Daha çok rehberlik manasındaki hidayet, genellikle Allah'a Kur'an'a ve peygambere nispet edilen bir misyon olarak tanımlanır.⁹⁶ Ancak gerek Sünnî gerekse Şîî hadis kaynaklarında Mehdi kavramı açıkça ifade edilmekte ve bu figüre oldukça geniş bir şekilde rastlanılmaktadır.⁹⁷

Ayrıca İslam tarihinde Arap coğrafyasında ahir zamanda beklenen kurtarıcı anlamında sadece Mehdi kelimesi kullanılmadığını belirtmek gerekir. Arap kabilelerinin farklı siyasi, kavmî ve kabilevî faktörlerin etkisiyle "Bir adam", "Halife", "Süfyânî", "Kahtânî", "Kelbî", "Temîmî", "Hâşimî"⁹⁸ gibi kurtarıcı için kullanılan bazı isimler altında kendi mehdilerini ürettikleri ve buna uygun rivayetler uydurdukları görülmektedir. Ancak Müslüman geleneğinde "ahir zaman kurtarıcısı denildiğinde" akla ilk gelen, etrafında gerek geçmişte gerek günümüzde yoğun tartışmalar yaşanan ve dini literatürde daha geniş malumata yer verilen figürün "Mehdi" olduğu hatırdta tutulmalıdır.

6. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Kurtarıcı motifleri, dinlerin yapılarına göre değişik şekillere sokuarak dinlerin kendilerine özgü farklı isim ve şekillerde tasvir edilmiş, onlara çeşitli anlam ve misyonlar yüklenmiştir. Bu bazen toplumu yöneten bir kral veya hükümdarın, bazen bir peygamber veya din kurucusu ya da mitolojik anlatılarda beşer üstü vasıflar yüklenen bazı destansı kahramanların bozulan düzeni yeniden kurmak, adaleti sağlamak, dini yenilemek ve insanları doğru yola iletmek için geleceğinin beklenmesi şeklinde gelişmiştir.

Kurtarıcıyı ifade eden kavramları izahtan anlaşıldığı üzere; Hinduizm'de kurtarıcı Kalki, günahı yok eden ve kötülüğe son veren, dünyanın

96 Öztürk, "Kur'an Açısından Nüzul-i İsa ve Mehdi/Mesih Meselesi Nedir Ne Değildir?" 47.

97 Bu noktada mehdilikle ilgili olarak, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (öl. 211/826-27) *el-Musannef*'inde 11, İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *el-Musannef*'inde 16, Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'inde 12 rivayet geçmektedir. Yine "Kütüb-i Sittet" olarak bilinen hadis külliyatından İbn Mâce'nin (öl. 273/886) *es-Sünen* kitabında 7, Ebû Dâvûd'un (öl. 275/888) kitabında 13, Tirmizî'nin (öl. 279/892), *es-Sünen*'inde 3 hadis rivayeti yer almaktadır. Bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yücel, "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", 141-173.

98 Bu isimler hakkında detaylar için bk. Durmuş, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*, 23-36.

kirlerini, günahlarını temizleyecek; Budizm'de Maitreya, dost, sıcakkanlı, samimiyet; Zerdüştilik'te Saoşyant ise fayda veren kimse anlamlarına gelmektedir. Yine Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta kurtarıcı için kullanılan Mesih, yağlanmış, kutsanmış kişileri ifade etmekte; İslam'da Mehdi kavramı ise hidayet olunmuş, iyiye ve doğruya götüren kişiler anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sözlük anlamları itibariyle hepsinde müspet bir anlama işaret edildiği görülmektedir. Başka bir ifade ile kurtarıcının taşıdığı ismin sözlük anlamı, kendisinden beklenen bir misyona yakın olduğu ile alakalı gözükmektedir. Buna dayanarak bu kavramların ıstılahî anlamlarında öne çıkan iyilik, adalet ve doğruluğu tesis etme; kötülük, haksızlık ve zulmü ortadan kaldırma yönüne uygun bir kök anlam taşıdıkları ifade edilmelidir.

Bu dinlerde kurtarıcı kavramlarının anlamlarında insanı merkeze alan bir anlatım göze çarpmaktadır. Kalki, insanları kötülük, pislik ve günahlardan temizleyen; Maitreya, insana dost, sıcakkanlı, hayırsever olan; Saoşyant insana fayda veren, yarar sağlayan; Mesih yağlanmış, kutsanmış insan; Mehdi de kendisine doğru yol gösterilen insan anlamlarında kullanılması dikkate alındığında bu kavramlar arasında insan odaklı bir anlam ilişkisi kurulabilir. Aslında kavramların sözlük anlamlarındaki insana yönelik çağrışımlar, kurtarıcıların insanı önemseyen, insana dokunan ve kendilerine inanıp bel bağlayan herkese kurtuluş sağlamaya hazır figürler oldukları sonucunu çıkarmayı mümkün kılmaktadır.

Kurtarıcı genellikle Tanrı ile irtibatlandırılarak, Tanrı'nın ona üstün güçler atfettiği veya Tanrı tarafından gönderilecek karakter olarak değerlendirilmektedir. Eski dinsel gelenek ve mitolojilerde bazı kral, peygamber ve mitolojik kahramanların çoğunlukla yaşamları sırasında bir biçimde tanrısallıkla ilişkilendirilmiş oldukları görülmektedir. Hinduizm'de Kalki, Tanrı Vişnu'nun müstakbel avatarası olarak nitelendirilmekte; aynı şekilde Budizm'de Maitreya Buda'nın geleceği olarak ineneğine inanılmaktadır. Bu anlamda Vişnu'nun avataraları ile Budizm'in Bodhisattva anlayışında kurtarıcıların normal insanlardan farklı bir seviyede, daha üstün olduğu ve Tanrı ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Ayrıca avatar ve Bodhisattvaların tek bir tecellide dışa vurulmadığı, sayısız Bodhisattva bulunması ve Vişnu'nun çok çeşitli avatarası olması bakımından da benzerlik söz konusudur. Bunlar aynı zamanda insanlık için bir ideali temsil etmekte ve

insanoğlunu aydınlanmış ve tanrılaşmış bir şekilde göstermektedirler.⁹⁹ Ayrıca Hinduizm'de kurtarıcı Kalki, mahiyet bakımından bir Tanrı olarak kabul edilir. O, Tanrı'nın bir Brahman ailesindeki inkarnasyonudur. Hıristiyanlıkta da Mesih İsa normal bir insan olarak telakki edilmez. O, insan şekline girmiş ilahi bir ruh olarak tavsif edilmekte, Tanrı'nın oğlu sıfatı ile adeta Tanrı ile özdeş sayılmakta, Tanrı kabul edilmektedir. Zerdüştilik'te Saoşyant da ilahi vasıflara sahip olmakla birlikte bir beşer olarak tasavvur edilir. O Tanrı Ahura Mazda'nın ilk yaratıklarındandır ve ölümsüz kutsallardandır. Ancak Yahudilikte Mesih ile İslam'da Mehdi, beşerî bir varlık niteliği, insanî bir tabiat taşımakla birlikte Tanrı'nın özel lütfuna sahip olması ve Tanrı'nın vekili gibi görülmesi açısından Tanrı ile ilişkilendirilebilir. Mesih Tanrı tarafından dini bir görev için seçilerek atanmış ve kutsanmış; Mehdi de Allah tarafından kendisine doğru yol gösterilmiş, hidayete ulaştırılmış kişi anlamında kullanılmıştır.

Dikkat çekilmesi gereken başka bir nokta kutsal metinlerde genellikle bu asıl kurtarıcıların dışında onların gelişini hazırlayıcı olarak farklı figürlerin geleceği beklentisi söz konusudur. Kalki'nin son avatara olduğu düşünürse kendisinden önceki avataraların her ne kadar kurtarıcı olduklarına dair kayda değer bir veri olmasa da Kalki'nin öncüsü olarak nitelendirilebilecek karakterler olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür. Zerdüştilik'te de asıl ve en büyük kurtarıcı Saoşyant dışında öncesinde geleceği belirtilen Hûşîder (Uşîdarmâh/Ushedar) ve Hûşîdermâh (Uşîdarbâmî/Ushedermah) denilen iki farklı şahsiyetten söz edilmektedir. Yahudilikte Mesih'ten önce onun yolunu hazırlayacak ve geleceğini müjdeleyecek bir nevi Mesih'in öncüsü diyebileceğimiz İlyas (Eliyyahu/Elijah) peygamberin geleceği beklenmektedir.¹⁰⁰ Hıristiyanlıkta ise insanları kendisinden sonra gelecek İsa Mesih'in çağrısına hazırlayacak Mesih'in öncüsü olarak Vaftizci Yahya isminin ön plana çıktığı görülmektedir.¹⁰¹ Müslüman geleneğinde de genellikle kaynaklarda İsa Mesih'in mehdiden önce geleceği beklentisi kaydedilmektedir. Ayrıca kurtarıcı anlamında Yahudilerin bekledikleri Mesih ile Müslüman geleneğindeki Mehdi, tarihte yaşamış belirli bir şahsiyet değildir. Ancak Hıristiyanlıkta kullanılan Mesih, dünyada yaşamış, göğe yükselmiş ve insanlığı kurtarmak için tekrar

99 Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 123.

100 Mal. 3:1; 4:5-6;

101 Yu. 1:15; 1:26-27.

döneceği iddia edilen tarihi bir kişiliğe sahiptir.

Yine İslam dışındaki dinlerde kurtarıcı inancını ifade eden kavramların kutsal metinlerde geçmesine rağmen, İslam'ın kutsal metni Kur'an-ı Kerim'de "Mehdi"ye hiç temas edilmemesi altı çizilmesi gereken başka bir husustur. Başka bir ifade ile diğer dinlerde kurtarıcının meşruiyet kaynağını dini metinler oluştururken; İslam'da bu inanışa mesnet teşkil edecek bir ifade Kur'an'da bulunmamaktadır. Daha çok hadis kaynaklarında geçen mehdilik ile ilgili rivayetlerin sıhhat derecesi de günümüze kadar tartışılmalıdır. Buna dayanarak İslam'da kurtarıcı mehdi düşüncesinin dinin esaslarından sayılamayacağını daha açık bir ifade ile temel bir inanç ögesi olmadığını belirtmek mümkündür. Oysa diğer dini geleneklerde kurtarıcıya inanmak yoğun bir şekilde yaşatılmakta ve dinin temel bir prensibi kabul edilmektedir. Bu nokta da temel bir farklılık olarak vurgulanmalıdır.

Kurtarıcı anlamında Mesih kavramı, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da ortak bir fenomen olarak geçmektedir. Terim olarak kıyametten önce, bozulan düzeni ıslah ederek hak ve adaleti yeniden sağlamak üzere bir kimsenin gelmesi şeklinde anlaşılmaktadır. Yahudilikte kurtarıcı Mesih, Hz. Davud'un soyundandır. Hıristiyanlara göre Hz. İsa, Mesih olarak ikinci defa gelecek ve Tanrı'nın Krallığını yeniden kuracaktır. İslam kültüründe ise Mesih kabul edilen Hz. İsa, kıyametten önce inerek yeryüzünde İslam'ı hâkim kılacaktır.¹⁰² İslam anlayışında Mesih unvanı verilen ve tartışmalı olsa da kıyametten önce yeryüzüne ineceği¹⁰³ beklenen Hz. İsa'ya yüklenen yargı gücünü eline bulundurma, insanları bağışlama, Tanrı'nın Krallığını kurma gibi misyonlar ile Tanrı'nın oğlu, ilahi ruh olduğu şeklinde nitelendirmeler kabul edilmez. Yine Yahudilikte Hz. İsa, peygamber ve Mesih olarak kabul edilmezken¹⁰⁴; Hıristiyanlar Hz. İsa'nın Yahudilerin bekledikleri ve kutsal metinlerinde kral Davud soyuna atfettikleri Mesih olduğunu, fakat Yahudilerin bunun farkında olmadığını düşünmektedirler. Yani, iki dinde Mesih kelimesi, farklı kurtarıcı karakterlerini ifade etmekte; kurtarıcı olarak aynı kelimeyi kullanmaları dışında ortak bir nokta

102 Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 29.

103 İslam Düşünce Tarihinde Hz. İsa'nın kıyametin kopmasından önce dünyaya gelişini inancının, bir diğer ifade ile "Nüzul-i İsa" meselesinin çok tartışmalı bir konu olduğunu hatırlatmak gerekir. Bu hususta burada ayrıntılara yer vermek çalışmanın kapsamı dışındadır.

104 Durmuş, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*, 115.

bulunmamaktadır.¹⁰⁵

İslam literatüründe kurtarıcı anlamında Mesih ve Mehdi şeklinde iki farklı figürden söz edilmektedir. İslam'da Mesih kelimesi Hz. İsa için kullanılan bir unvan olarak kabul görmektedir.¹⁰⁶ Bu tavsif ile Hz. İsa'dan Kur'an'da bahsedilen ayetlerde Mesih'in, Allah'ın oğlu değil kulu ve elçisi, dünyada ve ahirette itibarlı bir karakter ve beşer olduğuna vurgu yapılmaktadır. Yani Kur'an'da Hz. İsa için kullanılan Mesih kelimesinin, Hıristiyanlıkta sahip olduğu beklenen kurtarıcı anlamını ifade etmediği, sadece değerini gösteren "mübarek" anlamında bir unvan olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ Bununla birlikte hadisler ve sonraki dönemlerde yazılmış İslam kaynaklarında Mesih kelimesine beklenen kurtarıcı anlamı yüklenmiş ve Mesih'in (Hz. İsa), ahir zamanda tekrar geleceğine inanılmıştır.¹⁰⁸ Ancak İslam'da kurtarıcı olarak beklenen asıl figürün Mehdi olduğu hatırlatılmalıdır. Bu anlamıyla hadis kaynaklarında geçen Mehdi, kıyamete yakın bir zamanda geleceği beklenen, yeryüzünden zulmü, haksızlığı ortadan kaldırmak, hak ve adaleti tesis etmek, toplumun refahını sağlayacak bir şahıs olarak tasvir edilmektedir.

Masih ve Mehdi kavramları eskatolojik bir anlam içermeden önce taşıdıkları kelime anlamına uygun bir unvan olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda Yahudilikte Mesih kavramı seçilmiş, seçkin, yağlanmış, kutsanmış anlamında bazı kral, hükümdar, kâhin ve peygamberler için bir unvan olarak kullanılmıştır. Bu kullanımlar ile İslam'ın ilk dönemlerinde Mehdi kavramının çok saygın, önder, şerefli, seçkin, doğru ve dürüst bir kişi anlamında bazı halifeleri, dini ve siyasi liderleri, önderleri ifade etmek için kullanımı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Bu kullanımlar eskatolojik bir kurtarıcı anlamını içermez. İlk kullanımları birbirine çok yakın olan bu kelimeler, daha sonra geçirdikleri değişiklik sonucunda dünyaya hâkim olacak, adaleti sağlayacak, zulmü ortadan kaldıracak eskatolojik kurtarıcıyı ifade etme noktasında birleşmişlerdir.

105 Meral, *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 23.

106 Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa için Mesih ifadesinin kullanılması, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde bu tabirin Hristiyanlar arasında bilinmesi ve kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Allah, mesajının daha iyi anlaşılması için halk arasında bilinen ifadelere Kur'an'da sıkça yer vermektedir. Bk. Sofuoğlu, *Kur'an-ı Kerim'e ve Hadislere Göre Hz. İsa ve Hıristiyanlık*, 45.

107 Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, 97.

108 Meral, *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 24.

Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da kurtarıcı olgusunu karşılayan Maitreya (Mi-lofo, Miruk, Miroku, Metteya, Maidari), Mesih ve Mehdi sözcüklerinin baş harflerindeki benzerliği bir tesadüf şeklinde görmek isabetli olacaktır.¹⁰⁹ Nitekim kelimelerin terim olarak ahir zamanda beklenen kurtarıcıyı ifade dışında kök anlam itibariyle birbirleriyle etimolojik bir ilişkinin olmadığı kanaatini paylaşmak gerekir.

Kurtarıcı düşüncesi farklı dinlerde ve dillerde çeşitli kavramlarla ifade edilse de muhteva ve işlevsellik açısından terim anlamlarında bulunan müşterek bazı hususlar dikkat çekmektedir. Dünyanın sonuna doğru gelmesi beklenen kurtarıcı tasavvurunda zamansal açıdan kurtarıcı öncesi devir, kurtarıcının gelişine işaret eden bazı olaylar ve devrinde gerçekleşmesi beklenen durumlar dikkat çekici benzerlikler göstermektedir. Ana hatları ile ifade edilecek olursa, hemen hemen hepsinde kurtarıcı öncesi dönem, yeryüzünün doğal dengesinin alt üst olduğu, iç karışıklık ve sosyal bozuklukların yaşandığı, felaket, musibet ve ahlaksızlıkların çoğaldığı son derece kaotik bir süreç olarak tasvir edilmektedir. Kurtarıcı karakterinin gelişi ile altın çağ olarak nitelendirilen tüm kötülüklerin son bulacağı, zulüm ve sıkıntıların ortadan kaldırılarak adalet ve barışın tesis edileceği, mutluluk, huzur ve refahın yaşanacağı bir tasavvur söz konusudur. Bu açıdan kurtarıcı figürlerinde adalet, bolluk, evrensel barış ve toplumsal refahı tesis etme, zulmü ortadan kaldırma, dini tamamlama, tüm insanları kurtarma kurtarıcı literatüründe öne çıkan ortak temalar olarak gösterilebilir. Hepsinde kurtarıcının, dünyanın sonuna doğru geleceği, haksızlık ve zulmü kaldırarak adaleti tesis edeceği, geleneksel dini ıslah edip, asıl dini ortaya çıkaracağı, hakimiyeti eline alarak din düşmanlarını yok edeceği şeklinde ifadeler yer almaktadır. Yine kurtarıcı düşüncesi, genellikle liderlik, hükümdarlık, kurtarıcılık gibi ortak vasıflar taşıyan, genellikle Tanrı ile ilişkilendirilen bir kral, dini bir önder, bir kahraman ya da bir peygamber veya bunların soyundan bir şahsı kurtarıcı olarak bekleme şeklinde gelişmiştir. Ayrıca bu kurtarıcı karakterlere çeşitli mitolojik unsurlar ile zenginleştirilmiş nitelikler yüklenerek onların olağanüstü güçlerle donatılmış beşer üstü şahsiyetler olarak tasvir edilmeleri de ortak kabuller olarak belirtilebilir. Tüm bu hususlar kurtarıcı olarak kabul edilen profillerin karizmatik bir kişilik ve kutsal bir otoriteye sahip olduklarına işaret etmektedir.

109 Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 112.

Sonuç

Bu çalışmada, dinlerde yer alan kurtarıcı fikrini karşılayan kavramların anlam ve işlevine dikkat çekilmiştir. Kavramların kullanımlarının anlamsal karşılıkları tahlil edilerek bu noktada bu kavramların kesiştikleri ortak bir anlam alanının olduğuna dair değerlendirmeler yapılmıştır. Dinlerde ortak bir fenomen olarak yer alan kurtarıcı düşüncesi, her bir dinsel gelenekte aralarında etimolojik bir birlik olmayan farklı kavram ve kelimeler ile ifade edilmektedir. Farklı kelimelerle ifade edilmiş olsalar da bu kavramlar arasında anlamsal bir ilişki bulunmakta, hepsinde terim olarak benzer anlam kastedilmektedir.

Kurtarıcı beklentisinin neredeyse bütün dini gelenek veya toplumlarda görülmesi, bu tasavvurun din ve kültürlerin müşterek bir fenomeni olduğunu göstermektedir. Ancak bu fenomen ana hatları ile aynı amaca yönelik olarak birbirine benzemekle birlikte her dinin kendi özelliklerine göre teferruat ve bazı ölçülerde farklılıklar arz etmektedir. İçinde bulunduğu dinin dil ve yapısına göre farklılaşan kurtarıcı fikrini karşılayan kavramların; terim olarak dünyanın sonuna doğru gelme, liderlik etme, dini yenileme, adaleti sağlama, barış ve huzuru getirme, insanları kurtarma gibi özellikler açısından ortak bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir.

Kurtarıcıyı ifade eden bu kavramların içeriğinde, insanla ilgili öne çıkan bazı unsurlar ve Tanrı'yla ilişkili anlatımlar bakımından bir anlam benzerliği kurulabilir. Neticede bu kavramların birbirinden bağımsız seçilmiş kelimeler olmakla birlikte aralarında bir anlam ilişkisinin olduğu, kavramların sözlük anlamları arasında doğrudan olmasa da yakın ilişki ve benzerlik söz konusu olduğu kanaatine varılmıştır. Ancak, her ne kadar bir anlam ilişkisi kurulsa ve çoğunlukla terim anlamı aynı muhtevayı ifade için kullanılmış olsalar da kavramların etimolojik köken birliği veya ilişkisi görülmediği için, her birinin kullanıldıkları bağlamlar dikkate alındığında kendine özgü bir anlam içeriğine sahip olduğunu da vurgulamak gerekir.

Kaynakça

Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel vd. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.

Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Baybal, Sami. *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya: Yediveren Yayınları, 2002.

Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London; New York: Routledge Press, 2001.

Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism: The Early Period* Leiden: E.J. Brill, 1996.

Buswell Robert E.-Donald S. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

Buttenwieser, Moses. "Messiah" *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer. New York; London: Funk-Wagnalls Company, 1904, 8/505-512.

Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

Canatan, Kadir. "Dinlerin Gelecek Tasarımı-Kaybedilen Cennetten Kazanılan Cennete", *Bilgi ve Hikmet Dergisi* (Bahar 1994), 6/33-44.

Cevheri, İsmail b. Hammad. *es-Sıhah: Tacü'l-Lüğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar. Mısır, 1956.

Collcutt, Martin. "Mt. Fuji as the Realm of Miroku: The Transformation of Maitreya in the Cult of Mt. Fuji in Early Modern Japan" *Maitreya, the Future Buddha*, ed. Alan Sponberg - Helen Hardacre. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 248-269.

Dayal, H. "Bodhisattva", *The Oxford Dictionary of World Religions*, ed. John Bowker. Oxford: Oxford University Press, 1997, 155-156.

Dialogues of the Buddha: Translated from the Pali of the Digha Nikaya, trans. T.W. Rhys David London: Oxford University Press, 1921.

Dowson, John. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion -Geography, History and Literature-*. New Delhi: D.K. Printworld, 2000.

Durmuş, Mehmet Ali. *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.

Earhart, H. Byron. *Mount Fuji: Icon of Japan*. Columbia: University of South Carolina Press, 2015.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.

Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.

Emmet, C. W. "Messiah", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York: Charles Scribner's Sons, 1951, 8/570-581.

eş-Şehristani, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2014.

Ginsberg, Harold Louis. "Messiah", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2nd ed. New York: Thomson Gale, 2007, 14/110-111.

Goldziher, Ignaz. *el-Akidetu ve's-Şeria fi'l-İslam*. çev. Muhammed Yusuf Musa vd., Kahire: Daru'l Kütübi'i-Mısır, 1366/1946.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2007.

Hacaloğlu, Haluk. *Zerdüşt 'Ahura Mazda'*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1995.

Hakyemez, Cemil. *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Hammerton J.A. - Mee Arthur, *Dünya Dinleri Sözlüğü*, çev. Arıcan Uysal-Anaca Uysal. İstanbul: Nokta Kitap, 2008.

Hatîb, Abdülkerîm. *el-Mesih Fi'l Kur'an ve't-Tevrat ve'l-İncil*, Kahire: Daru'l Kütübi'l Hadise, 1965.

Horner, Isaline Blew. *The Minor anthologies of the Pali Canon*. London: Pali Text Society, 1975.

Hsiao, Bea Hui. *Two Images of Maitreya: Fu Hsi and Pu-tai Ho-shang*. University of London: School of Oriental and African Studies, 1995.

Humbach Helmut – Pallan R. Ichaporıa, *Zamyad Yasht: Yasht 19 of the Younger Avesta Text, Translation, Commentary* Wiesbaden: Harrasowitz, 1998.

İbn Manzur el-Ensarî, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaleddin. *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Dar-u Sadır, 1955.

Karaman, Fikret vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Kaya, Korhan. *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. Ankara: İmge Yayınları, 1997.

Keown, Damien. *A Dictionary of Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2003.

Kitagawa, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Klostermaier, Klaus K. *A Concise Encyclopedia Of Hinduism*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.

Kutlu, Sönmez. "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017, 291-352.

Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm'de Avatar İnanıcı* Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Küçük, Abdurrahman. *Dönmeler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2013.

Leeming, David Adams. *A Dictionary of Asian Mythology*. New York: Oxford University Press, 2001.

Lochtefeld, James G. *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. New York: The Rosen Publishing, 2002.

Macdonald, Duncan Black. "Mehdi", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979, 7/474-479.

Mackenzie, Donald A. *Indian Myth and Legend*. London: The Gresham Publishing, 1877.

Maimonides/Mishney Torah: Sefer Shoftim: A New Translation with Commentaries, Notes, Tables, Charts and Index. trans. Rabbi Eliyahu Touger. New York; Jerusalem, Moznaim Publishing Corp. 1987.

Masatoğlu, Mehmet. "Dharma Kavramı ve Purusharthalar", *Dini Araştırmalar*, 23/57 (2020), 195-208.

Matchett, Freda. *Krsna: Lord or Avatara?: The Relationship Between Krsna and Visnu*. Taylor - Francis Group, 2000.

Mehran, Muhammed Beyyumî. *el-İmâmetu ve Ehlu'l-Beyt I*, Beyrut: Merkezi'l Ğadir lid-Dirasati'l-İslamiyye, 1995.

Meral, Yasin. *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Meral, Yasin. *Yahudilerin Ahir Zamanı -Yahudilikte Gog-Magog, Decal ve Mesih-* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Moazami, Mahnaz. Millennialism, Eschatology, and Messianic figures in Iranian Tradition. *Journal of Millennial Studies* (2000), 1-10.

Muller, F. Max. *The Sacred Books of The East*, Oxford: The Clarendon Press, 1885.

Nadeau, Randall L. *Asian Religions, A Cultural Perspective*. Chichester: Wiley-Blackwell Publishing, 2014.

Naguin, Susan. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Nattier, Jan. "Buddha (s)", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell. New York: Thomson Gale, 2004, 1/71-74.

Oldenberg, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, çev. William Hoey. London: Williams - Norgate Publisher, 1882.

Olgun, Hakan "Yahudi-Hıristiyan Geleneğinde Nüzul-i İsa ve Mehdi-lik Nedir Ne Değildir?", *Nüzul-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019, 13-43.

Overmyer, Daniel L. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Öztürk, Mustafa. "Kur'an Açısından Nüzul-i İsa ve Mehdi/Mesih Me-selesi Nedir Ne Değildir?" *Nüzul-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?*. Anka-ra: Fecr Yayınları, 2019.

Parrinder, Edward Geoffery. *World Religions: From Ancient History to the Present*. New York: Facts On File Publications, 1983.

Philip, Neil. *Myths and Legends Explained*. New York: DK Publishing, 2007.

Ragıb el-İsfehani, *Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. çev. Abdalbaki Güneş vd., İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Renou, Louis. *Religions of Ancient India*. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2016.

Rose, Jenny. *Zoroastrianism: An Introduction*. London; New York: I.B. Tauris, 2011.

Ruben, Walter. *Buddhizm Tarihi*, çev. Abidin İtil. Ankara: Sakarya Basımevi, 1947.

Sa'd Muhammed Hasan, *el-Mehdiyyetü f'l-İslâm münzü Akdemü'l-U-sûr hatta'l-Yevm*. Mısır: Daru'l Kitabi'l-Arabi, 1953.

Sarbatoare, Octavian. *Messianic Ideas: Historical Sources and some Contemporary Expectations of Fulfilment*. Sydney: The University of Sydney, 2004.

Sarıkçioğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.

Sarıtoprak, Zeki. *İslam İnançları Açısından Nüzul-i İsa Meselesi*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.

Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. der. Recep Kibar, İstanbul, Külliyyat Yayınları, 2016.

Sofuoğlu, Cemal. *Kur'ân-ı Kerim'e ve Hadislere Göre Hz. İsa ve Hıristiyanlık*. Ankara: DİB Yayınları, 2005.

Soothill, W. Edward - Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London; New York: Routledge, 2014.

Sular, Mehmet Emin. *Modern İran'da Zerdüştiler – Tarih, Kültür, İnanç ve Ritüel*- Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.

Suzuki, Daisetz Teitaro. *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York: Schocken Books, 1963.

Tekin, Şinasi. *Maytrisimit, Burkancıların Mehdisi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidaî Bir Dram*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.

The Complete Bible: An American Translation. trans. J.M. Powis Smith, Edgar J. Goodspeed. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

The Vishnu Purana: A System of Hindu Mythology and Tradition, trans. Horace Hayman Wilson, London: Trübner, 1866.

The Zend Avesta: Part II The Sirozahs, Yasts and Nyayis trans. James Darmesteter. Oxford: At The Clarendon Press, 1883.

Topaloğlu, Fatih. “Şia’da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/2 (Güz 2012), 109-148.

Waardenburg, Jacques. “Mesih”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/306-309.

Waddell, L. Austine. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. London: W.H. Allen - Co., 1895.

Wensinck, Arent Jan. “Mesih”, *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1979, 8/124.

Williams, M. Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

Yücel, Ahmet. “Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017, 141-173.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 157-182

**Umudu Yordayan Bazı Sosyo-Demografik Değişkenler ve Dindarlık-
Umut İlişkisi**

“Some Socio-Demographic Variables Predicting Hope and the
Relationship between Religiosity and Hope”

Fatih Kandemir

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Philosophy and Religious Sciences, Department of Psychology of Religion,
Erzincan/Turkey

e-mail: ffatihkandemir@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4988-2716>

DOI: 10.33718/tid.1149766

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Ekim / October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Fatih Kandemir, “Umudu Yordayan Bazı Sosyo-Demografik
Değişkenler ve Dindarlık-Umut İlişkisi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2
(Güz 2022): 157-182

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

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

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

Umudu Yordayan Bazı Sosyo-Demografik Değişkenler ve Dindarlık-Umut İlişkisi

Öz

Bu çalışmanın amacı, umut ve dindarlık arasındaki ilişkileri incelemektir. Umut, insan için varoluşsal bir değere sahiptir. Zira bireyin, karşılaştığı olumsuz yaşam olaylarından yara almadan ya da minimum hasarla kurtulmasına aracılık eden umut, birçok değişkenden etkilenmektedir. Bu bağlamda umut, sadece iyimserlik, sabır gibi psiko-sosyal değişkenlerden değil aynı zamanda yaş, cinsiyet, medenî durum, sosyo-ekonomik düzey ve mükemmeliyetçilik kişilik özellikleri gibi sosyo-demografik değişkenlerden de etkilenebilmektedir. Umudu etkileyebilen bir diğer değişken ise psiko-teolojik kökene sahip olan dindarlıktır. Çünkü dindarlık, doğası itibarıyla umudu besleyen önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bu durumun, dindar bireyin ruh sağlığı açısından önemli çıktılarının olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmanın iki temel hareket noktasından birisi budur. Bir diğeri ise, ruh sağlığı bozulmuş olan bireylere hizmet veren uzmanlara, bu hizmetlerinin daha etkin sonuçlar üretebilmesi için, danışanlarının dinî inançlarının bu gücünden yararlanabilecekleri konusunda bir farkındalık sağlamaktır. Bu bağlamda çalışma, ilgili değişkenler arasındaki ilişkileri incelemiş olan araştırmaların verilerinden yararlanılarak yürütülmüştür. Çalışma sonuçları, genel olarak, bireylerin dindarlık düzeylerine paralel olarak umut düzeylerinin de yükseldiğini bunun ise onların ruh sağlıklarına olumlu yansıdığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Umut, Ruh Sağlığı*

Some Socio-Demographic Variables Predicting Hope and the Relationship between Religiosity and Hope

Abstract

The aim of this study is to examine the relationships between hope and religiosity. As it is known, hope has an existential value for man. Because hope, which mediates the individual's recovery from negative life events without injury or minimal damage, can be affected by many variables. In this context, hope can be affected not only by psycho-social variables such as optimism and patience, but also by socio-demographic variables such as age, gender, marital status, socio-economic level and perfectionism personality traits. Another variable that can influence hope is religiosity, which has a psycho-theological origin. Because religiosity is an important source of motivation that feeds hope by its nature. This situation is thought to have important outcomes in terms of the mental health of the religious individual. This is one of the two main points of departure of this work. Another is to provide an awareness to the professionals who provide services to individuals with mental health problems that they can benefit from the power of their clients' religious beliefs so that these services can produce more effective results. In this context, the study was carried out by using the data of the researches that examined the relationships between the relevant variables. The results of the study show that, in general, the level of hope increases in parallel with the religiosity levels of individuals, which reflects positively on their mental health.

Keywords: *Psychology of Religion, Religion, Religiosity, Hope, Mental Health*

Giriş

Doğaüstü kutsal ve ahlâkî unsurlar taşıyan, çeşitli ayin, uygulama, değer ve kurumlara sahip olan inançlar bütünü olarak tanımlanan din, aynı zamanda varoluş konusunda genel mahiyette kavramlar dile getiren, insanda güçlü motivasyonlar ve ruhsal eğilimler uyandıracak düzeyde etkili olan semboller sistemidir.¹ Bununla birlikte din, bireyi harekete geçiren ve bu hareketin istikametini belirleyen aktif ve motive edici bir güçtür. Din bu gücünü umut gibi duygular aracılığı ile kullanır.² İnanç ve iyilikseverlikle birlikte “üç büyük” teolojik erdemden biri kabul edilen umut³, adeta dinlerin varlığının da bir ‘garantörü’dür. Zira yaşamın çelişki ve trajedilerinin neden olduğu varoluşsal problemlerin⁴ çözülebileceğine dair müntesiplerine umut vaat etmeyen bir dinin varlığını sürdürebilmesi pek olası değildir. Bu nedenledir ki kökeni ne olursa olsun, istisnasız bütün dinlerin öğretilerinde dinin özünü ve ruhunu oluşturan umut⁵ kavramına özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Örneğin İslâm dini, “... Allah’ın rahmetinden umut kesmeyin. Zira kâfirler topluluğundan başkası Allah’ın rahmetinden umut kesmez”⁶ ayetiyle Allah’a yönelik bir umutsuzluğu dinden çıkmakla eş değer saymıştır. Aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes, “Rab’be umut bağlayanlarsa taze güce kavuşur, kanat açıp yükselirler kartallar gibi, koşar ama zayıf düşmez, yürür ama yorulmazlar”⁷ diyerek umudu müntesiplerine bir motivasyon aracı olarak sunarken, Budizm ise varoluşun acı veren çarkından özgürleşebilmeleri⁸ için müntesiplerinden “büyük huzur” denilen Nirvana’ya kavuşma umuduyla yaşamlarını sürdürmelerini talep etmektedir.⁹ Görüldüğü üzere umut, dinlerin merkezî kavramları arasında önemli bir yere sahiptir. Dinlerin muhatabının psikolojik bir varlık olan insan olduğu düşünüldüğünde, bu durumun doğal olduğunu söylemek mümkündür. Zira, psikolojik yönüyle insanın, yaşamın

1 Karaca, *Din Psikolojisi*, 73.

2 Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 126.

3 Emmons, “Duygu ve Din”, 481.

4 Hillo, “Din Psikolojisi ve Maneviyat Araştırmalarında Ölçme: Mevcut Durum ve Değerlendirme”, 122.

5 Slater - Jones, “Hope”, 4125.

6 Yûsuf 12/87.

7 Yeş. 40:31.

8 Midgley, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*, 107.

9 Buy, “Stages of Religious Development”, 12.

sadece mutluluk verici yüzüyle değil, aynı zamanda varoluşun çift kutuplu yapısından kaynaklı olarak benliğinin kırılıp dağılmasına neden olan birçok olumsuz yaşam olayları ile de muhatap olması kaçınılmazdır. Bu noktada dinin, müntesiplerini sistemde tutabilmek adına onların özellikle duygusal yelpazede yer alan sabır, şükür, tevekkül gibi değerlerinin yanında, umut arayan bakışlarına da cevap verme zorunluluğu bulunmaktadır. Çünkü dinlerin varlıklarını sürdürebilmeleri, bir yönüyle onların bu konulardaki sorulara dair cevaplarının tatmin etme gücüyle yakından ilgilidir. Bu nedenledir ki Philo'ya göre umut, insan ruhunun sahip olduğu en kıymetli şey olmanın ötesinde, Tanrı'nın insan ruhunun rasyonel yüzüne yerleştirmiş olduğu *ilk şeydir*.¹⁰

Frankl ise dinin, umut için ne derece önemli olduğuna İkinci Dünya Savaşı sırasında götürülmüş olduğu Auschwitz Toplama Kampı'ndaki gözlemlerinden yola çıkarak dikkat çekmiştir. Ona göre dinsel ilgiler, geliştiği andan itibaren en zor anlarda, en içten ilgi konusu olmaktadır. Dinsel inancın derinliğine ve gücüne inanan bireyler, dua ya da ibadet vasıtasıyla¹¹ bulunmuş oldukları olumsuz şartlardan kurtulmayı umut ederler. Bir karakter gücü veya erdemi olarak da kavramsallaştırılmış olan umudun¹² imanî bir temeli olması ve umudun da dönüşümlü bir şekilde imanı desteklemesi oldukça önemlidir.¹³ Zira, Fromm'un da belirtmiş olduğu gibi umudun yok olması, insan yaşamının da olgusal ya da potansiyel (gizil) olarak sona ermesi anlamına gelir. Bu noktada yaşamın doğasında ve insan ruhunun dinamiğinde var olan bir unsur olarak umut, yaşamı oluşturan bir başka unsura sıkı sıkıya bağlıdır. Yazarın inanç olarak ifade etmiş olduğu bu unsur, zayıf bir inanma ya da bilgi biçimi değildir. Her ne kadar Fromm, inanç kavramından mutlak anlamda dinî inancı ya da imanı kastetmiş olmasa¹⁴ da inancın, dindarlığın en önemli unsuru olduğu düşünüldüğünde, umudun imanla ilişkili olduğu açıktır. Şöyle ki iman, bir güvenme, yakınlaşma ve umutla bağlanma anlamına gelmektedir. Zira, imanî bir objenin varlığı insana iç huzur, güven ve tatmin sağlar. Bu nedenle iman etmiş bir kimse, kendisini güven ve emniyet içinde hisseder.

10 Dağlı - Arslan, "Temsiller Bağlamında Umut Kavramı", 3.

11 Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 49.

12 King vd., "Exploring Religiousness and Hope", 3.

13 İmamoğlu - Yavuz, "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi", 213.

14 Fromm, *Umut Devrimi*, 27-28.

Burada varlığına inanılan, hatta şahsî rızaya dayalı bir kesinlikle varlığı kabul edilen tabiatüstü bir gerçeklik, insan için bir dayanak olarak ona güven ve umut verir.¹⁵ Diğer bir ifadeyle umudun temel referans noktasını oluşturan hedefler,¹⁶ insanın tüm planlı davranışlarının doğasını oluşturmaktadır.¹⁷ Bu açıdan bakıldığında umudun değeri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü “bir objesi olmayan umudun yaşaması da mümkün değildir.”¹⁸ Bu durum, dikkate alındığında dinî umudun hedefini oluşturan Aşkın Varlık’ın dindar bireyi motive edici bir değere sahip olması beklenir. Bu durumun, dindar bireyin ruh sağlığına olumlu yansımaları beklenildiği gibi, özellikle psikoterapi uygulamalarında da oldukça işlevsel olması beklenir. Bu çalışmanın hareket noktası da bu beklentidir. Zira psikoterapi alan bireylerin terapi esnasında dinî inançlarını bir kenara bırakması mümkün değildir. Özellikle dindarlık ve umut ile psikolojik iyi oluş arasında yakın bir ilişki olduğu düşünüldüğünde,¹⁹ terapi hizmeti verilirken bireyin inancının kendisine sağladığı umudun da dikkate alınmasının, bu hizmetin etkinliğini daha üst düzeylere taşıyacağı düşünülmektedir. Buradan hareketle yapılan bu çalışmanın, öncelikle dindar bireyin psikolojik iyi oluşuna, sonra da psikoterapi hizmeti veren uzmanların sundukları hizmetlerin niteliğine önemli katkılar sunması beklenmektedir.

1. Yöntem

Bilindiği üzere, araştırmacının zihnini kurcalayan temel problemlerden biri, yapmayı planladığı çalışması için hangi yöntemin daha uygun olup olmadığına karar vermektir. Bu noktada, araştırmacının bilimsel yöntemler arasından yapacak olduğu tercih, onun ulaşmak istediği hedefe/hedeflere bağlıdır. Bu nedenledir ki araştırmacının ulaşmak istediği hedef ya da hedefler belirli yöntemlerin tercih edilmesini gerekli kılmaktadır.²⁰ Bu çalışma bağlamında düşünüldüğünde, nitel araştırma yönteminin daha uygun olduğu düşünülmektedir. Diğer bir ifadeyle literatür taraması yöntemi ile yürütülen bu çalışma, 1996 ile 2022 yılları arasında

15 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 157-158.

16 Snyder *The Psychology of Hope: You Can Get There from Here*, s.3.

17 Snyder vd., “The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies”, s. 748.

18 Coleridge, *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*, I/447.

19 Dağcı, “Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Umut Durumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 14.

20 Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 234.

konuyla ilgili olarak yapılmış olan yüksek lisans, doktora, makale, kitap bölümü ve kitaptan oluşan yaklaşık 42 tecrübî çalışmanın bulgularından yararlanılarak hazırlanmıştır. Hiç kuşku yok ki belirtilen yıllar arasında konu ile ilgili olarak yapılmış olan çalışmalar burada zikredilen kaynaklar ile sınırlı değildir. Çalışmanın sınırlılıkları dikkate alındığına burada ilgili çalışmaların tamamına yer vermek de pek mümkün değildir. Bu nedenle çalışmada yararlanılmış olan kaynaklar çalışmanın amacına uygun olarak rastgele (random) seçilmiştir. Bu bağlamda çalışmada, ilk olarak *yaş, cinsiyet, medenî durum, sosyo-ekonomik düzey ve mükemmeliyetçilik kişilik özelliği* gibi sosyo-demografik değişkenler ile umut arasındaki ilişkiler, ikinci olarak ise umut ile dindarlık arasındaki ilişkiler ilgili literatür dikkate alınarak incelenmiştir. Çalışma sonuç ve öneri bölümüyle sonlandırılmıştır.

2. Umudu Yordayan Bazı Sosyo-Demografik Değişkenler

İnsanın her türlü ihtimali samimiyetle karşılayabilme kapasitesi olan umut için kişinin, söz konusu ihtimallere yön verebilmesi ve onlara zaman biçebilmesi oldukça önemlidir. Aksi halde umudun umutsuzluğa evrilmesi kaçınılmazdır.²¹ Diğer taraftan, bireyin yaşam tecrübesine bağlı olarak karşılaşılan engellere takılıp kalmamasında umudun oldukça önemli bir fonksiyonu olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, tecrübî çalışmaların bulgularının birbirinden farklı sonuçlar ürettiği göz önünde bulundurulduğunda, sosyo-demografik değişkenlerin her zaman umudu yordamadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada, önemli bir sosyo-demografik değişken olan yaşın umutla ilişkisi bağlamında araştırma sonuçlarının zikredilen durumu desteklediği görülmektedir. Örneğin, Cır'ın yapmış olduğu çalışmada, umutla yaş arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir.²² Kızılgeçit'in yapmış olduğu çalışmada ise 61 ve üzeri yaş grubu kişilerin umutsuzluk puanının alt gruptakilerle göre daha yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, yaşlılıkla umut düzeyi arasında negatif bir korelasyon olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmacı bu durumu, yaşlılığa bağlı olarak kişinin fiziksel kapasitesinin düşmesi, düş kırıklıkları, ayrılık ve acı tecrübeleri gibi faktörlere bağlamıştır.²³ Esasen yaşam boyu devam eden dinamik bir süreç olan umut,

21 Çetin, *Umut Teolojisi*, 90.

22 Cır, *Çocukların ve Ebeveynlerinin Mutluluk ve Umut Düzeylerinin Karşılaştırılması*, 49.

23 Kızılgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 152.

bir yönüyle bireyin düşünsel süreçleriyle de ilişkili olduğundan düşünce- nin negatif ve pozitif renklerinden kolayca etkilenebilecek bir karaktere sahiptir.²⁴

Konuyla ilgili olarak yapılmış olan bir diğer çalışma da Kandemir'e aittir. Araştırmacının dindarlığın umut ve iyimserlikle ilişkisini incelemiş olduğu çalışmada, yaş değişkeninin umudu yordadığı tespit edilmiştir. Şöyle ki, "15-22", "23-39", "40-64" ve "65 ve üzeri" yaş gruplarının katılmış olduğu çalışmanın bulgularına göre, örneklemin umut puanlarının, 15-22 yaş grubundan 40-64 yaş grubuna doğru arttığı belirlenmiştir.²⁵ Bu durum, yaş değişkeninin umudun önemli bir yordayıcısı olduğuna işaret etmektedir. Çalışmadaki bir diğer bulgu ise örneklemin umut puanlarının 65 ve üzeri yaş grubunda ani bir düşüşe geçmesidir. Araştırmacı bu sonuçta, yaşlı bireylerin "yaklaşmakta olan son" düşüncesinin etkili olabileceğine işaret etmektedir.²⁶ Zira kaçınılmaz bir son olarak ölüm korku ve düşüncesi, genel olarak bireyleri daha korunaklı bir yaşam tarzına doğru itmekte ve onların yaşamdan daha az şey elde etmelerine neden olmaktadır. Böylece birey, kim olduğunu ve ne talep ettiğini dikkate almaksızın etkin tercihler yapmaktan kaçınmaktadır.²⁷

Umudu yordaması beklenen bir diğer sosyo-demografik değişken ise cinsiyettir. Ancak bu değişken ile umut arasındaki ilişkiye dair çalışmaların birbirinden farklı sonuçlar ürettiği bilinmektedir. Örneğin, Yapıcı'nın Covid-19 korkusu ve umut ilişkisini incelemiş olduğu çalışmada, kadınların umut skorlarının erkeklerin ilgili puanlarından yüksek olduğu tespit edilmiş olmasına rağmen bu farklılığın anlamlılık düzeyine ulaşmadığı belirlenmiştir.²⁸ Zafer'in yapmış olduğu çalışmada ise örneklem grubunun %48.76'sını oluşturan kadınların %60.8'inin geleceğe umutla baktıkları, ancak %39.2'sinin ise gelecekte umutlu olmadıkları tespit edilmiştir. Aynı çalışmada, örneklemin %51.24'ünü oluşturan erkeklerin %59.8'inin geleceğe dair umut besledikleri, %40.2'sinin ise umutsuz oldukları tespit edilmiştir. Bu sonuçlardan anlaşılacağı üzere, her iki cinsiyetin de geleceğe dair olumlu bakış düzeylerinin birbirlerine oldukça

24 Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 161.

25 Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 160,292.

26 Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 160,292.

27 İnanç - Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, 337.

28 Yapıcı, *Covid-19 Korkusu ve Umut (Ordu İli Örneği)*, 26.

yakın olduğu görülmektedir. Bulgulardan hareketle cinsiyet değişkeninin umut değişkeni üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığını söylemek mümkündür.²⁹

Hendricks-Ferguson'un kanserli ergen hastalarda yaş ve cinsiyet değişkeninin umut ve psikolojik iyi oluşla ilişkisini incelemiş oldukları bir çalışmada ise kızların hem psikolojik iyi oluş düzeylerinin hem de umut düzeylerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.³⁰ Yine kanserli hastalarda manevî mutluluk ve umut ilişkisinin ele alınmış olduğu bir diğer çalışmada da benzer bulgulara ulaşılmıştır. İlgili çalışmada, kızların umut düzeylerinin erkeklere nispeten daha yüksek olduğu görülmektedir.³¹ Bununla birlikte, yapılan bazı çalışmalarda ise tam tersi bir durumun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Chang'ın orta yaşlı erkek ve kadınlardaki umut düzeylerini Snyder'in umut ölçeğini kullanarak incelemiş olduğu çalışmada, erkeklerin umut skorlarının kadınların umut skorlarından anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu belirlenmiştir.³²

Umudu yordayabileceği düşünülen bir diğer değişken ise medenî durumdur. Bu bağlamda, huzurevinde kalan yaşlı bireylerin yaşam doyumu ve umutsuzluk düzeylerinin incelenmiş olduğu bir çalışmada, bu bireylerin medeni durumlarının, yaşam doyumu ve umutsuzluk düzeyleri üzerinde olduğu gibi umut düzeyleri üzerinde de önemli bir etkisinin olduğu belirlenmiştir.³³ Ancak, Aslan ve arkadaşlarının yapmış oldukları çalışmada ise bireylerin umut düzeylerinin medenî durum değişkenine göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir.³⁴ Greene'nin çalışmasında ise ayrı yaşayanların, boşanmış ve dulların umutsuzluk düzeylerinin, bekâr ve evli bireylerin umutsuzluk düzeylerinden daha yüksek olduğu tespit edil-

29 Zafer, "Cinsiyet ve Ekonomik Gelir Düzeyine Göre Üniversite Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeylerinin Tespiti", 317-318.

30 Hendricks-Ferguson, "Relationships of Age and Gender to Hope and Spiritual Well-Being Among Adolescents With Cancer", 190.

31 Kocaman, *Bir Grup Yetişkinde Umud ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 18.

32 Chang, "A Critical Appraisal and Extension of Hope Theory in Middle-Aged Men and Women: Is It Important to Distinguish Agency and Pathways Components?", 129, 131.

33 Şahin - Yeter Sinem Üzar Özçetin, "Huzurevinde Yaşayan Yaşlı Bireylerin Yaşam Doyumu ve Umutsuzluk Düzeyi", 173.

34 Aslan vd., "Kanserli Hastalarda Umud", 22.

miştir.³⁵ Diğer bir ifadeyle, bekâr ve evliler, zikredilmiş olan diğer gruplara göre daha umutludurlar. Bu noktada, bekârlık ve evliliğin umudun önemli bir yordayıcısı olduğu düşünülebilir.

Kocaman'ın bütünleyici umut ölçeğini kullanarak yapmış olduğu çalışmada ise evli ve bekârların umut düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Bulgulara göre, evlilerin, ölçeğin inanç, pozitif gelecek oryantasyonu ve sosyal ilişkiler yani bireysel değer boyutları da dahil olmak üzere toplam umut puanlarının bekârlarinkinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmacının bir diğer tespiti de evlilikteki ilişki kalitesine bağlı olarak bireylerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin yükseleceği şeklindedir.³⁶ Bu bilgiler ışığında medenî durumun, umut değişkeninin önemli bir yordayıcısı olduğunu söylemek mümkündür.

Bilindiği üzere Marx, alt yapı olarak görmüş olduğu ekonominin, dinin de içinde bulunduğu üst yapıda yer alan birçok unsuru belirleyeceğini ileri sürmüştür. Onun bu tezinden hareketle, bireyin sosyo-ekonomik durumunun dindarlığın duygu boyutunda yer alan umut üzerinde de etkisinin olabileceği düşünülmektedir. Her ne kadar yapılmış olan bazı çalışmalarda umutsuzluk, dolayısıyla da umut ile sosyo-ekonomik düzey arasında herhangi bir anlamlılık tespit edilemese de³⁷ konu ile ilgili yapılmış olan çalışmalar, genel olarak ilgili değişkenin umudu yordadığını göstermektedir. Örneğin Aktaş, epilepsi hastalarının psikolojik iyi oluş ile umut düzeyleri arasındaki ilişkileri incelemiş olduğu çalışmada, sosyo-ekonomik düzeyin umudun anlamlı bir yordayıcısı olduğunu tespit etmiştir. Araştırmacı, Herth Umut İndeksi'ni kullanarak yürütmüş olduğu çalışmasında, iş hayatına katılan bireylerin yaşam düzeylerinin daha iyi olduğunu, bunun da onların ölçekten almış oldukları puanlara olumlu yansıdığını belirtmiştir.³⁸ Kaisa ve arkadaşlarının yapmış oldukları çalışmada da dolaylı olarak Aktaş'ın bulgularını destekleyen sonuçlara ulaşılmıştır. Şöyle ki, ilgili çalışmada umutsuzlukla sosyo-ekonomik durum arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, ge-

35 Greene, "Levels of Measured Hopelessness in The General Population", 12.

36 Kocaman, *Bir Grup Yetişkinde Umut ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 49,59.

37 Tanaka vd., "Hopelessness in A Community Population in Japan", 614.

38 Aktaş, *Epilepsi Hastalarında Psikolojik İyi Oluş ve Umut Düzeyi İlişkisi*, 42.

lır düzeyleri düşük olan bireylerin orta ve ağır düzeyde umutsuzluk riski taşıdıklarını göstermektedir.³⁹ Çalışma bulguları, dolaylı olarak gelir düzeyleri yüksek olan bireylerin umut düzeylerinin de yüksek olacağına işaret etmektedir. Kandemir'in yapmış olduğu çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. İlgili çalışmada, umudun "umut ve anlamlılık" düzeyinde sosyo-ekonomik değişken bağlamında anlamlı bir ayrışmanın olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan bireylerin umut ve anlamlılık puanları, nispeten üst düzeyde yer alan bireylerin ilgili puanlarından daha düşüktür. Araştırmacı bu sonucu, "umut yorgunluğu sendromu" ile açıklamaktadır. Şöyle ki sosyo-ekonomik olarak sınırlı bir kaynağa sahip olduğu bilinen bireyler, umut etmiş oldukları hedeflerini en azından bir süreliğine elde edemediklerinde, onlara hiçbir zaman ulaşamayacaklarına dair bir duygu yaşayabilmektedirler.⁴⁰

Esasen umut, birçok sosyo-demografik değişkenin yanında olumlu ve olumsuz mükemmeliyetçilik kişilik özellikleriyle de yakından ilişkilidir. Olumlu mükemmeliyetçilik, düzenliliğe önem veren ve içinde yüksek standartlar geliştirmeye/oluşturmaya ilişkin kişisel bir bağımlılık anlamına gelirken⁴¹, olumsuz mükemmeliyetçilik ise gerçek ve ideal performans arasındaki uyumsuzluğu ve farklılığın değerlendirilmesi kaygılarıyla ilişkili olan kişilik özelliğini ifade etmektedir.⁴² Bu bağlamda Arslan ve arkadaşlarının çalışmalarında olumlu ve olumsuz mükemmeliyetçilik değişkenlerinin umutla güçlü bir ilişkisi olduğuna dair tespitler bulunmaktadır. İlgili çalışmada, olumlu mükemmeliyetçilik ile umut arasında pozitif yönde, olumsuz mükemmeliyetçilik ile umut arasında ise negatif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Çalışmadaki bir diğer tespit ise olumlu mükemmeliyetçiliğin umudun anlamlı bir yordayıcısı olduğu şeklindedir. Olumsuz mükemmeliyetçiliğin ise umudu yordamadığı görülmektedir. Araştırmacılar bu durumu, olumsuz mükemmeliyetçi kişilik yapısına sahip bireylerin, hedefledikleri yüksek standartların mantık dışı ve gerçekle bağdaşmaması, tahammül eşiklerinin düşük olması, koşullara göre değerlendirme yapamamaları gibi unsurların onları umutsuzluğa itmesine, olumlu mükemmeliyetçi kişilik özelliğine sahip bireylerin ise

39 Haatainen vd., "Factors Associated with Hopelessness: A Population Study", 146-147.

40 Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 168.

41 Slaney - Ashby, "Perfectionists: Study of a Criterion Group", 394.

42 Rice vd., "Self-Esteem as a Mediator Between Perfectionism and Depression: A Structural Equations Analysis.", 306.

daha realist ve ulaşılabilir nitelikte hedefler belirleyerek onlara ulaşmış olmanın özgüveni ve mutluluğu ile geleceğe dair umut düzeylerinin yükselme olasılığına bağlamışlardır.⁴³

3. Umut ve Dindarlık İlişkisi

Kimter'in üniversite öğrencileri üzerinde yapmış olduğu bir çalışmada, kendilerini "güçlü dindar" olarak algılayan kişilerin "güçlü umut" düzeyinde oldukları tespit edilmiştir. Farklı fakültelerden öğrencilerin katılmış olduğu araştırmada, öğrencilerin büyük çoğunluğunun "güçlü umut" kategorisine girmiş olduğu tespit edilmekle birlikte, ilahiyat fakültesi öğrencileri ile ilgili bulgular özellikle dikkat çekicidir. Zira, bu öğrencilerin dindarlık puanlarının yüksek oluşuna paralel olarak umut düzeylerinin de son derece yüksek olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğunun "güçlü umut" kategorisinde olduğu belirlenmiştir. 158 ilahiyat fakültesi öğrencisinin katılmış olduğu araştırmada, bu öğrencilerin dindarlık puanlarının oldukça yüksek olduğu, 148'inin "güçlü umut", 10'unun ise "orta umut" kategorisinde olduğu anlaşılmaktadır. İlahiyat fakültesi öğrencilerinden "zayıf umut" kategorisine giren öğrenci grubunun bulunmayışı ve orta umut kategorisine giren öğrenci sayısının, ilahiyat öğrencilerinin tamamına göre son derece az oluşu da ayrıca dikkat çekicidir. Her ne kadar fakülte değişkeni ile umut arasında varyans analizi sonuçlarındaki farklılıklar, anlamlılık düzeyine ulaşmamış olsa da araştırmacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, umut düzeylerinin yüksek oluşunu teolojik bağlamda açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, Allah'a olan inanç ve güvenleri, yerine getirdikleri ibadetleri ve dua pratikleri sayesinde geleceklerine umutla bakabilen ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yaşama sevinci ve azmini yenileyebilmeleriyle, umut bağlamında diğer fakülte öğrencilerinden bir derece daha farklılaştıkları görülmektedir.⁴⁴ Dağcı'nın yapmış olduğu çalışmada ise dindarlığın inanç, duygu ve davranış alt boyutları ile umut arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Çalışmada ayrıca, bireylerin toplam umut düzeyleri ile dindarlık düzeylerinde de anlamlı ilişkiler olduğu belirlenmiştir. Araştırmacı bu durumu, dinin bireyin duygu, düşünce ve davranışlarına etkisi bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, dinin birey üzerindeki söz

43 Arslan vd., "Ortaokul Öğrencilerinin Umut Düzeylerinin, Kaygı, Depresyon ve Mükemmeliyetçilik Açısından İncelenmesi", 101, 105-106.

44 Kimter, *Dinî İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi*, 137, 141, 148.

konusu etkisinin umut düzeylerine pozitif olarak yansması beklenen bir durumdur.⁴⁵

Houser ve Welch'in Hristiyan üniversite öğrencilerinin Tanrı'ya güvenli, saplantılı, kayıtsız ve korkulu bağlanma tarzları ile umut ve dinî davranış ilişkisini incelemiş oldukları araştırmada ise Tanrı'ya güvenli bağlanmanın öğrencilerin yüksek umut düzeylerini ve dinî davranışlara katılımlarını pozitif yönde anlamlı düzeyde artırdığını tespit etmişlerdir.⁴⁶ Buradan hareketle, Tanrı'ya güven ile umut arasındaki pozitif ilişkinin, bireyin yalnızlık duygusunu minimize edebileceğini, bunun da olumsuz yaşam olaylarından kaynaklanan negatif duygu düzeyinin aşağı çekilerek bireyin ruh sağlığına olumlu yansiyabileceğini söylemek mümkündür. Zira yalnızlaşan bireylerin depresyon, umutsuzluk ve tükenmişlik gibi problemlere bağlı olarak alkol ve uyuşturucu türünden olumsuz alışkanlıklara yönelebileceği olasılıkları oldukça güçlüdür. Ayrıca bu bireylerin, çevrelerine zarar verici davranışlarda bulunabilme, hatta intihara teşebbüs edebilme riskleri de bir hayli yüksektir.⁴⁷ Bu noktada devreye giren dinî umut, bireye Allah'ın kendisiyle olduğu ve bu nedenle de yalnız olmadığı hissiyatını verdiği içindir ki kişi, düş kırıklıklarına katlanarak, arzu ve isteklerini erteleyip gerçeği daha iyi tartabildiği için geleceğe daha iyi hazırlanabilmektedir.⁴⁸ Bu durum, dindarlığın bireyin ruh sağlığına olumlu olarak yansıdığına önemli bir göstergesidir.

İnsanların acı, sıkıntı, üzüntü, korku, umutsuzluk, aniden gelişen hastalık, mahkûmiyet, ameliyat, sakatlık, afet ve yaşlılık gibi durumlarda dinin, onlara inanç temelli destek sağlayabileceği söylenebilir.⁴⁹ Şöyle ki dinî değerler, bireylere asla umutsuz olmamaları yönünde telkinde bulunarak, onlarda "Allah varsa gamın olmayacağı, yaratıcının her şeyi bilip, gördüğü ve duyduğu"na dair bir farkındalık oluşturmaktadır.⁵⁰ Esasen birçok dinî gelenek, yaşamda var olan zorlukların gerekli olduğuna ve on-

45 Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*, 83-87, 120.

46 Houser - Welch, "Hope, Religious Behaviors, and Attachment to God: A Trinitarian Perspective", 281.

47 Topuz, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Temel Nitelik ve Yeterlilikler", 237.

48 Karaca, *Dinî Gelişim Teorileri*, 255.

49 Yılmaz, "Bibliyoterapinin Hastalara Manevi Bakım Yöntemi Olarak Uygulanması", 464.

50 Köylü, "Teoriden Pratiğe Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri: Samsun Örneği", 80.

ların muhtemel güzel sonuçlarına dikkat çekmektedir.⁵¹ Hiç kuşkusuz ki dinlerin bu bağlamda kullanmış oldukları mekanizmaların sayısı oldukça fazladır. Ancak bu mekanizmalar içinde umudun ayrı bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Kitab-ı Mukaddes bu duruma, “İçinde bulunduğumuz bu lütfâ Mesih aracılığıyla, imanla kavuştuk ve Tanrı’nın yüceliğine erişmek umuduyla övünüyoruz. Yalnız bununla değil, sıkıntılarla da övünüyoruz. Çünkü biliyoruz ki sıkıntı dayanma gücünü, dayanma gücü Tanrı’nın beğenisini, Tanrı’nın beğenisi de umudu yaratır. Umut, düş kırıklığına uğratmaz. Çünkü bize verilen Kutsal Ruh aracılığıyla Tanrı’nın sevgisi yüreklerimize dökülmüştür”⁵² şeklinde dikkat çekmiştir. Sevim’in kemoterapi alan kanser hastaları ile yapmış olduğu çalışmada, bu yönde bulgulara ulaşılmıştır. Buna göre, hastaların psikolojik dayanıklılık puanları ile umut puanları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler söz konusudur.⁵³ Araştırma örnekleminin İslâmî kültürden seçilmiş olduğu düşünüldüğünde, yaşanan zorluklara dayanma bağlamında dinî umudun önemli bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, 2019 yılının sonunda Çin’de ortaya çıkarak tüm dünyaya yayılmış olan Covid-19 salgını ile umut ilişkisine dair araştırma bulgularının da bu durumu desteklediğini söylemek mümkündür.⁵⁴

Bir anlam sistemi olan din, kutsal olarak algılanan şeylerin merkezinde yer alır. Bu nedenledir ki din, müntesipleri için umut vaat eden, onlara önem ve ağırlık duygusu temin eden bir konuma sahiptir.⁵⁵ Bununla birlikte, dinden beslenen inanç ve umut duygusu, bireye sağladığı “ne gerekiyorsa yapma” bilinciyle onun geleceğe dair pozitif beklentisini de artırmaktadır.⁵⁶ Zira dinî umut, bireyin belirlemiş olduğu hedeflere ulaşmasını sağlayıp ona enerji veren olumlu bir duygudur. Bu nedenle umut, kişinin sağlıklı kabul edilebilmesi bağlamında iyileştirici bir güç ve oldukça önemli bir teşhis ve tedavi aracıdır.⁵⁷ Bu noktada dinin etkisinin göz

51 Park, “Din ve Anlam”, 51.

52 Rom. 5:2-5.

53 Sevim, *Kemoterapi Alan Kanser Hastalarının Psikolojik Dayanıklılık ve Umut Düzeylerinin İncelenmesi*, 64.

54 Kızılgöçer-Yapıcı, “Koronavirüs (Covid-19) Korkusu ve Umut”, 149, 166.

55 Silberman, “Dinî Şiddet, Terörizm ve Barış: Bir Anlam Sistem Analizi”, 470.

56 Giacalone vd., “Savunmacılıktan Bilime: İşyeri Maneviyatı Araştırmalarında Yeni Adımlar”, 456.

57 Yanık, *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Pozitif Psikoterapi Temelli Eğitimin Psikolo-*

ardı edilmemesi gerekir. Çünkü din, içerisinde duygusal ve sosyal tecrübeleri, tutumları, affedicilik, sevgi, şefkat, cesaret ve umut gibi erdemleri barındırır.⁵⁸ Zikredilen her bir erdemın ruh sağlığı bağlamında önemi olmakla birlikte, bu noktada umudun ayrı bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür. Fehring ve arkadaşlarının, Amerika Birleşik Devletleri'nin orta batısında bulunan iki hastanenin akut bakım ünitelerinde yaş ortalaması 73 olan kanserli hastalarla yapmış oldukları çalışmada, dindarlık ve umudun zikredilen önemine dair bulgular tespit edilmiştir. Söz konusu araştırma, 67'si kadın, 33'ü ise erkek olmak üzere toplam 100 kanser hastasıyla yapılmıştır. Bu hastaların %62'si ya akciğer ve meme ya da kolon kanseri gibi oldukça tehlikeli hastalıklara sahiptir. Bulgular, özellikle iç güdümlü dinî yönelim ile ruh sağlığının önemli göstergeleri arasında yer alan manevî iyi oluş ve umut arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin varlığını ortaya koymuştur.⁵⁹

Dindarlığın özellikle dinî inanç-duygu alt boyutundan yüksek skor alan bireylerin, geçmişte yapmış oldukları hatalara takılıp kalmayan, bu hataların ve yapılmış olan yanlışlıkların nesnesi olmadığı düşüncesi ile hareket edebilen bir azim ve kararlılığa sahip oldukları söylenebilir. Zira sıkıntılı durumlarda, umutsuzluk içinde acı çeken bireyi teselli edecek, ona güç, kuvvet ve umut verecek "Her Şeye Kâdir" bir varlık arayışı kendisini hissettirir. Çünkü tabiatüstü bir gerçeklik olan bu varlığın, bireyin yaşamı üzerinde mutlak kontrol edici gücü ona teselli⁶⁰ ve umut verir. Kandemir'in çalışmasında, dindarlığın dinî inanç-duygu boyutu ile umudun kararlılık alt boyutu arasında pozitif yönde anlamlı ilişkilerin tespit edilmiş olmasının⁶¹ dindarlığın yanında, ondan beslenen dinî umudun da ruh sağlığı için önemine işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Dinin bireyin umut duygusunu güçlendirerek onun ruh sağlığını koruyucu bir fonksiyon ürettiği ve böylece intiharı azalttığını söylemek mümkündür. Tecrübî çalışmaların bulgularının, bu düşünceyi destekledi-

jik İyi Oluş ve Umuda Etkisi, 10.

58 Lassi - Mugnaini, "Role of Religion and Spirituality on Mental Health and Resilience: There is Enough Evidence", 661.

59 Fehring vd., "Spiritual Well-Being, Religiosity, Hope, Depression, and Other Mood States in Elderly People Coping With Cancer", 663.

60 Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*, 18; Kartopu, "Kaygının Kader Algıları İle İlişkisi: Kahramanmaraş Örneği", 76-77.

61 Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 205.

ği görülmektedir. Örneğin Çetintulum Huyut, intihar ve intihara yönelim ile dinî tutum ilişkisini incelemiş olduğu çalışmada, hiç intihar girişiminde bulunmayan bireylerin içsel dinî motivasyon düzeylerinin, intihar girişimi olanlardan anlamlı düzeyde yüksek olduğunu tespit etmiştir.⁶² Saiz ve arkadaşları ise 60 ülkeden Budizm, Hristiyanlık, Hinduizm ve İslâm'a mensup bireylerle herhangi bir dinî inanca mensup olmayanlardan oluşan katılımcıların intihara yönelik tutumlarını incelemişlerdir. Buna göre dindarlığın, ulusal düzeyde intihar oranları için negatif ve intihara yönelik olumsuz tutumlar içinse pozitif yönde önemli bir yordayıcı olduğu belirlenmiştir.⁶³ Umudun, neredeyse tüm dinî inanç sistemlerinin önemli bir motivasyon kaynağı olduğu düşünüldüğünde, hem Çetintulum Huyut'un hem de Saiz ve arkadaşlarının dindarlık ve umut ilişkisine dair bulgularının, ruh sağlığı bağlamında önemli bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Esasen umudun, hayâl kırıklığı ile sonuçlanmaması için, sarılmaya değer bir hedefe yönelik olması gerekir. Bu nedenledir ki umut, kendini aşmaya, yani kendi ötesine geçmeye imkân tanıyan bir anlama bağlı olmak zorundadır. Bu noktada din, kendini aşmayı üst düzeyde mümkün kılan anlam içeriğiyle, umuda cevap verebilme potansiyeli olan paha biçilmez bir değer kaynağıdır.⁶⁴ Ancak, bireyin bazı durumlarda bu kaynaktan hakıyla yararlanamaması, umudun umutsuzluğa evrilmesi ile sonuçlanabilir. Örneğin bireyin hayata karşı duymuş olduğu öfke, onun Tanrı'dan uzaklaşarak umutsuzluğa kapılmasına neden olabilir. Şöyle ki, hayata karşı öfke, "hayatın bir anlamı yoktur" şeklindeki ifadede acı ya da mütevekkil bir tarzda dile getirilmektedir. Esasen bu dile getiriliş tarzının altında yatan temel önerme şudur: *Hayat, vaatlerini tutmadı*. Diğer bir ifadeyle *hayat, uyandırmış olduğu beklentiyi yıktı*. Bu türden hayal kırıklıkları, bireyin yaşam sevgisini kin ve öfkeye dönüştürebilmektedir. Bu ve benzeri öfke, yaratıcı bir Tanrı'nın kabulünü zorlaştırdığı⁶⁵ için bireyin umut duygusunu da erozyona uğratabilmektedir.

Bazen de Tanrı tarafından terk edilmişlik duygusu, bireyin umut

62 Huyut, *Dini Yönelim, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*, 46-47.

63 Saiz vd., "Religiosity and Suicide: A Large-Scale International and Individual Analysis Considering the Effects of Different Religious Beliefs", 2503.

64 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 96.

65 Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 212.

düzeşini olumsuz etkileyebilmektedir. Bu durum, Hz. İsa'nın Çarmıh'taki, "Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?"⁶⁶ şeklindeki ifadesiyle sembolize edilmektedir. Terk edilmişlik duygusuna sahip olan insan, kendisi için bir anlamı olan dünyadan kaçma ve duyarsızlık gibi görünen bir yıldız sessizliğı içinde Tanrı'nın geri çekildiğini ve böylece hayat ile bağının koptuğunu hissetmektedir.⁶⁷ Hiç kuşkusuz ki bu durum, bireyin umut için gerekli olan ve onu diri tutacak sınırsız bir güç kaynağından yoksun olduğu anlamına gelir. Ayten ve Sağır'ın Ağustos-Kasım 2013 döneminde, Kilis şehrinde yaşayan Suriyeli sığınmacılar üzerinde yapmış oldukları çalışmanın bulguları bu durumu desteklemektedir. Şöyle ki araştırma bulgularına göre, savaş süresince yakınlarını kaybetme, saldırıya maruz kalma, evlerini ve vatanlarını terk etmek zorunda kalma, yakınlarından, ailelerinden uzak kalma, yeni şartlar altında yaşamak zorunda bırakılma gibi durumların, katılımcıların hem Allah'tan yardım dileme, dua, ve ibadet gibi etkinliklere başvurmayı ifade eden olumlu dinî başa çıkma hem de başına gelenlerin bir ceza olduğunu düşünme, Allah'ın kendilerini terk ettiğini düşünme, O'nun sevgisinden ve yardımından umut kesme gibi etkinlikleri ifade eden olumsuz dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma sıklığını artırdığı belirlenmiştir.⁶⁸ Shamsalinia ve arkadaşlarının Karaj Diyabet Derneğı'nden 150 Tip II diyabet hastasının dinî başa çıkma ve umut ilişkisini incelemiş oldukları çalışmanın bulguları da bu durumu desteklemektedir. Kesitsel desenli bu çalışmada, olumsuz dinî başa çıkma ile umut arasında negatif bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir.⁶⁹ İlgili bulgulardan hareketle, Tanrı'nın kendisini terk etmiş olduğu hissine kapılan insanın, gerçeklikle bağının kopması sonucunda umutsuzluğa düşmesi oldukça kolaylaşır. Nitekim yaşamın her zaman mutlulukla dolu olamayacağı düşüncesinden yola çıkan ve umudun Tanrısallık özleminde ya da ateşli arzusundan doğduğunu ifade eden Buero, insanın gerçeğı görebildiğı sürece umut edip yaşamını sürdürebileceğı kanaatindedir.⁷⁰

İnsanların birbirinden farklı musibet ve sıkıntılara maruz kalmaları

66 Mat. 27:46.

67 Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 214.

68 Ayten - Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", 15-16.

69 Shamsalinia vd., "The Relationship Between Hope and Religious Coping Among Patients With Type 2 Diabetes", 208.

70 Toledo, *Antonio Buero Vallejo'da Yaşamın Trajik Duygusu*, 47.

nedeniyle Allah'a karşı takınacakları tutum, onlar için bir sınav anlamı taşımaktadır. Yani bu türden musibetler ile insanların inançlarındaki ve Allah'a bağlılıklarındaki samimiyetleri test edilmektedir. Bu noktada, maruz kalınan olumsuzlukların bir hikmetinin olduğunu düşünerek, bunlara sabretmek, Allah'a isyan etmemek söz konusu sınavın kazanılması, aksi davranışlar ise kaybedilmesi anlamına gelir.⁷¹ Bu nedendir ki müntesiplerini riske atmak istemeyen din, acı ve ıstırap gibi olumsuzluklardan umut çıkartabilme potansiyeline sahiptir.⁷² Diğer bir ifadeyle din, bireylere sunmuş olduğu entegrasyon sistemi ile bu problemlerin değerlendirilip çözümlenmesine önemli katkılar sunmaktadır. Dinin bu amaçla kullanmış olduğu araçlardan biri de umuttur. Ancak din, her zaman tek başına bireyin umudunu garanti etme hususunda yeterli değildir. Çünkü bireyin bilişsel süreçleri din ile birlikte birçok kültürel unsurlar tarafından da şekillendirilmektedir.⁷³ Bu nedendir ki yapılan çalışmalarda, dindarlık ve umut değişkenlerinin arasında, bir ilişki belirlenmiş olsa bile, bu ilişkinin her zaman anlamlı olmadığına dair tespitler bulunmaktadır. Örneğin Dağcı'nın araştırmasında, dindarlığın bilgi boyutuyla umut değişkeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.⁷⁴ Dinin her zaman pozitif duyguları destekleyemeyebileceğini ifade eden Baynal'ın yetişkinlerdeki dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisini incelemiş olduğu çalışmada, dindarlık ve umutsuzluk arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.⁷⁵ Yapıcı'nın psiko-sosyal uyum ve dindarlık arasındaki ilişkileri incelemiş olduğu çalışmada da benzer bulguların olduğu görülmektedir. Buna göre, dış güdümlü dindarlıkla umutsuzluk arasında pozitif düzeyde seyreden çok zayıf bir ilişki belirlenmiştir. Bu ilişkinin istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığını belirten araştırmacı, bu sonucun hem dış hem de iç güdümlü dindarlıkla umut arasında istatistiksel bağlamda bir farklılaşmanın olmadığına işaret ettiğinin altını çizmektedir. Çalışmada dikkat çeken bir diğer bulgu ise dinin etkisini daha fazla hisseden bireylerin umutsuzluk düzeylerinin, bu etkiyi hissetmeyenlerden kısmen daha yüksek olmasıdır. Ancak bu ilişki de anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Bu

71 Özarslan, *Günümüz İnanç Problemleri*, 132.

72 Kandemir, *Rabbim Bana Yardım Et!*, 165.

73 Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 199.

74 Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*, 88-89.

75 Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", 223-224.

bulgular, “dinin etkisini hissetme ve dinsel eğilimle umutsuzluk arasında anlamlı bir ilişki olacağı”na dair araştırma hipotezini desteklemediğini göstermektedir.⁷⁶ Tüm bu tespitler, dolaylı olarak en azından ilgili çalışmalar bağlamında, dindarlık ve umut değişkeninin istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmadığına işaret etmektedir.

Mardin, bir semboller kümesi olarak ifade etmiş olduğu dinin, insanlara çevrelerindeki dünyayı özel “gözlük”lerle görmeyi sağlayacak kavramsal görüş imkânları tanıdığını belirtmiştir.⁷⁷ Ancak bazı durumlarda, bireyin karşılaşmış olduğu olumsuz yaşam olayları, bu gözlüğün camlarının kırılmasına ya da buğulanmasına neden olabilmektedir. Özellikle, bireyin ruhsal ve bedensel varlığını sarsan, çaresizlik duygularını ortaya çıkartan, acı verici, incitici ve yaralayan her türlü olayı ifade eden travmatik olaylar,⁷⁸ bireyin dinî inançlarında ani ve derin kırılmalara neden olabilmektedir. Bir nevi fay hattına benzeyen bu durum, bireyin dinî inancından yararlanmasını asgari düzeye çektiği gibi onun umudunun da bu motivasyon kaynağından mahrum kalmasına da sebep olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, yaşanan travmatik bir deneyim, bireyin gelecekteki tüm deneyimlerinin içinden geçmek durumunda olduğu bir filtre gibi çalışmaktadır. Yaşanan travmanın doğasına göre kaygı, öfke, bilinç bulanıklığı günlük hayatın tüm deneyimlerine yapışıp kalmaktadır.⁷⁹ Bazı durumlarda, bireyin dinî inancı da bu filtreden geçmek zorunda kalır. Bunun bir sonucu olarak birey, dindarlık algısına da bağlı olmak üzere geleceğe umutla bakabilme yetisini kaybedebilmektedir. Esasen din, insanlara umut vererek onlara geleceğe dair vaatlerde bulunur. Böylece din, kişinin içinde bulunduğu olumsuz koşulların stresini oldukça hafifletir.⁸⁰ Bu kaynaktan yoksun kalan bireyin dindarlık algısı ile umut düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı olmayan ilişkiler olabileceği gibi herhangi bir ilişkinin olmaması da söz konusudur. Köse ve Küçükcan’ın 17 Ağustos 1999 Marmara Depremi’ndeki depremzedelerle yapmış oldukları çalışmaya katılan bir deneğin, “Burada felakete uğramış olan toplumları Allah’ın daha sonra bereketlendirdiği konusunda insanlar bir umut sahibi değiller. Ama bu-

76 Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 233.

77 Mardin, *Din ve İdeoloji*, 63.

78 Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 52.

79 Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 88.

80 Köse - Küçükcan, *Deprem ve Din*, 148.

nun en büyük sebeplerinden bir tanesi şudur: Belki çok uzun süredir biz hayatı hep seküler anlamda yaşıyoruz. Bunlara bu manevi yönü hatırlatacak bir mekanizma yok”⁸¹ şeklindeki ifadeleri zikredilen bu duruma işaret etmektedir.

Sonuç ve Öneri

Çalışmada ilk olarak umut değişkeninin bazı sosyo-demografik değişkenler tarafından yordanıp yordanmadığı konusu ele alınmıştır. Bu bağlamda ilgili değişkenler arasında üç türlü ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. En azından bu çalışmada yer verilmiş olan tecrübî çalışmaların bulgularının bu durumu desteklediği ifade edilebilir. Buna göre zikredilmiş olan bazı çalışmaların, yaş, cinsiyet, medenî durum, sosyo-ekonomik düzey gibi sosyo-demografik değişkenlerin umudu yordadığı, bazılarının yordamadığı, bazılarının ise belirtilen iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı yönünde bulgular ürettiği görülmektedir. Çalışmadaki bir diğer tespit de önemli bir sosyo-demografik değişken olan olumlu ve olumsuz mükemmeliyetçilik kişilik özelliği ile umut arasındaki ilişkiye dairdir. Buna göre olumlu mükemmeliyetçilik kişilik özelliğinin umudu yordadığı, olumsuz mükemmeliyetçilik kişilik özelliğinin ise yordamadığı anlaşılmaktadır.

Çalışmada incelenen bir diğer konu ise dindarlık ile umut arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin bireysel ruh sağlığı açısından değeridir. Bilindiği üzere insan için varoluşsal bir öneme sahip olan umut, doğum ve ölüm gibi iki kaçınılmaz olgu ile sınırlı olan bireyin karşılaştığı olumsuz durumlardan yara almadan ya da minimum hasarla kurtulmasına aracılık eden bir kavramdır. Umudun bu gücünü büyük ölçüde dinden aldığı söylenebilir. Çünkü dinin, varoluşunu devam ettirebilmek için özellikle olumsuz yaşam olaylarıyla karşılaşan müntesiplerine bir çıkış yolu sunmak gibi bir sorumluluğu vardır. Aksi halde dinin varoluşsal bir tehditle yüzleşmesi kaçınılmazdır. Bu nedendir ki din, bu tehditlerle başa çıkabilmek için bireylere birbirlerinden farklı mekanizmalar sunmaktadır. Dinin bu amaçla sunmuş olduğu başa çıkma mekanizmalarından biri olan umut, özellikle kötümser dünya algısı karşısında birey için ruh sağlığını koruyucu bir tampon işlevi görmektedir. Ancak umudun bu fonksiyonunu yerine getirebilmesinin, bireyin din ile olan ilişkisinin niteliğine bağlı

81 Köse - Küçükcan, *Deprem ve Din*, 163.

olduğu da bir gerçektir. Diğer bir ifadeyle, bu bağın niteliğine göre din ve umut ilişkisi de bireysel dindarlık bağlamında, tıpkı sosyo-demografik değişken ile umut arasında olduğu gibi üç Şekilde kendini göstermektedir. Buna göre, temel insani süreç ve fenomen olan bu iki değişken arasındaki ilişkinin bazen pozitif, bazen negatif yönde anlamlı bir çizgi takip ettiği görülmektedir. Bazı durumlarda ise her iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak din ve umut arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla boylamsal desenli çalışmalara ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Zira özellikle insan yaşamının farklı gelişim dönemlerinin kendine özgü karakteristik özelliklerinin olduğu düşünüldüğünde, gelişimsel bir olgu olan dindarlık ve umudun da bu gibi gelişim özelliklerinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle yapılacak olan boylamsal desenli çalışmaların, bir taraftan dindarlık ve umut değişkenlerinin ilişkisel yolculuklarının anlaşılmasına katkı sunması beklenirken, diğer taraftan ise bu ilişkinin ruh sağlığı açısından doğurgularının daha iyi anlaşılması sağlanabilir.

Kaynakça

Aktaş, Gamze. *Epilepsi Hastalarında Psikolojik İyi Oluş ve Umut Düzeyi İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Arslan, Coşkun vd. "Ortaokul Öğrencilerinin Umut Düzeylerinin, Kaygı, Depresyon ve Mükemmeliyetçilik Açısından İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 43/194 (2018), 101-110.

Aslan, Özlem vd. "Kanserli Hastalarda Umut". *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 11/2 (2007), 18-24.

Ayten, Ali - Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 5-18.

Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Batman, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.

Buy, Jean Du. "Stages of Religious Development". *The American Journal of Religious Psychology And Education*. ed. G. Stanley Hall. 7-29. The Commonwealth Press, 1905.

Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.

Chang, Edward C. "A Critical Appraisal and Extension of Hope Theory in Middle-Aged Men and Women: Is It Important to Distinguish Agency and Pathways Components?" *Journal of Social and Clinical Psychology* 22/2 (2003), 121-143.

Coleridge, Ernest H. *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford: Clarendon Press, 1912, I/447.

Çetin, Miray. *Umut Teolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Çetintulum Huyut, Betül. *Dini Yönelim, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Dağcı, Abdullah. *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Umut Durumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Türk Din Psikolojisi Dergisi*, 2 (2020), 9-38.

Dağlı, Bayram - Aypek Arslan, Asuman. "Temsiller Bağlamında Umut Kavramı". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 26/44 (2020), 1-9.

Doğan, Mebrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk: Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2019.

Emmons, Robert A. "Duygu ve Din". çev. Gülüşan Göcen vd. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 469-501. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.

Ercan Şahin, Nilay - Üzar Özçetin, Yeter Sinem. "Huzurevinde Yaşayan Yaşlı Bireylerin Yaşam Doyumu ve Umutsuzluk Düzeyi". *Mersin Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 13/2 (2020), 167-176.

Fehring, R: J. vd. "Spiritual Well-Being, Religiosity, Hope, Depression, and Other Mood States in Elderly People Coping With Cancer". *Oncology Nursing Forum* 24/4 (1997), 663-671.

Frankl, Victor. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okyanus Yayınları, 7. Basım, 2012.

Fromm, Erich. *Umut Devrimi*. İstanbul: Payel Yayınları, 3. Basım, 2012.

Giacalone, Robert A. vd. "Savunmacılıktan Bilime: İşyeri Maneviyatı Araştırmalarında Yeni Adımlar". çev. İhsan Çapçioğlu - Ali Ayten. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 443-465. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.

Gökнар Toledo, Hale. *Antonio Buero Vallejo'da Yaşamın Trajik Duygusu*. Ankara: Ürün Yayınları, 2004.

Greene, S. M. "Levels of Measured Hopelessness in The General Population". *British Journal of Clinical Psychology* 1/20 (1981), 11-14.

Günay Cır, Kübra. *Çocukların ve Ebeveynlerinin Mutluluk ve Umut Düzeylerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Haatainen, Kaisa vd. "Factors Associated with Hopelessness: A Population Study". *International Journal of Social Psychiatry* 50/2 (2004), 142-152.

Hendricks-Ferguson, Verna. "Relationships of Age and Gender to Hope and Spiritual Well-Being Among Adolescents With Cancer". *Journal of Pediatric Oncology Nursing* 23/4 (2006), 189-199.

Hillo, Peter C. "Din Psikolojisi ve Maneviyat Araştırmalarında Ölçme: Mevcut Durum ve Değerlendirme". çev. Abdulvahid Sezen vd. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 103-135. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.

Houser, Melissa E. - Welch, Ronald D. "Hope, Religious Behaviors, and Attachment to God: A Trinitarian Perspective". *Journal of Psychology and Theology* 41/4 (2013), 281-297.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

İmamoğlu, Abdulvahit - Yavuz, Adem. "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/23 (2011), 205-244.

İnanç, Banu Yazgan - Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.

Kandemir, Fatih. *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2020.

Kandemir, Fatih. *İlâhî Yardım Çığılığı: Rabbim Bana Yardım Et!* Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2020.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.

Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.

Kartopu, Saffet. "Kaygının Kader Algıları İle İlişkisi: Kahramanmaraş Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi Yayınları* 2/3 (2013), 238-260.

Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Kızılgeçit, Muhammed-Yapıcı, Şeyma, "Koronavirüs (Covid-19) Korkusu ve Umut". *Koronavirüs Salgını Sürecinde Vefa*. ed. Fatih Kurt. 149-168. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.

Kımtır, Nurten. *Dinî İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2012.

King, Pamela Ebstyn vd. "Exploring Religiousness and Hope: Examining the Roles of Spirituality and Social Connections among Salvadoran Youth". *Religions* 11/75 (2020), 1-19.

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

Kocaman, Eda Nur. *Bir Grup Yetişkinde Umut ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*. İstanbul: Emre Yayınları, 2006.

Köylü, Mustafa. "Teoriden Pratiğe Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri: Samsun Örneği". *Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 65-99. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 1. Basım, 2018.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Lassi, Stefano - Mugnaini, Daniele. "Role of Religion and Spirituality on Mental Health and Resilience: There is Enough Evidence". *International Journal of Emergency Mental Health and Human Resilience* 17/3 (2015), 661-663.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Midgley, Mary. *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger*

Fears. London and New York: The Taylor & Francis eBooks, 2003.

Özarıslan, Selim. *Günümüz İnanç Problemleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.

Park, Crystal L. "Din ve Anlam". çev. İlker Yenen vd. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 29-66. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.

Rice, Kenneth G. vd. "Self-Esteem as a Mediator Between Perfectionism and Depression: A Structural Equations Analysis." *Journal of Counseling Psychology* 45/3 (1998), 304-314.

Saiz, Jesús vd. "Religiosity and Suicide: A Large-Scale International and Individual Analysis Considering the Effects of Different Religious Beliefs". *Journal of Religion and Health* 60/4 (2021), 2503-2526.

Sevim, Esra. *Kemoterapi Alan Kanser Hastalarının Psikolojik Dayanıklılık ve Umut Düzeylerinin İncelenmesi*. İstanbul: Okan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Shamsalinia, Abbas vd. "The Relationship Between Hope and Religious Coping Among Patients With Type 2 Diabetes". *Global Journal of Health Science* 8/1 (2016), 208-216.

Silberman, Israela. "Dinî Şiddet, Terörizm ve Barış: Bir Anlam Sistem Analizi". çev. Halil Aydınalp vd. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 467-505. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.

Slaney, Robert B. - Ashby, Jeffrey S. "Perfectionists: Study of a Criterion Group". *Journal of Counseling & Development* 74/4 (1996), 393-398.

Slater, Peter - Jones, Lindsay. "Hope". *Encyclopedia of Religion*. 4125-4127. New York, San Francisco, San Diego, London, Münih: Macmillan Reference USA: An Imprint of Thomson Gale, A Part of the Thomson Corporation, 2005.

Snyder, Charles. *The Psychology of Hope: You Can Get There from Here*. New York: The Free Press, 1994.

Snyder, Charles vd. "The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies". *Cognitive Therapy and Research*, 24/6, (2000), 747-762.

Tanaka, Eriko vd. "Hopelessness in A Community Population in Japan". *Journal of Clinical Psychology* 52/6 (1996), 609-615.

Topuz, İlhan. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Temel Nitelik ve Yeterlilikler". *Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 237-257. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 1. Basım, 2018.

Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Yanık, Derya. *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Pozitif Psikoterapi Temelli Eğitimin Psikolojik İyi Oluş ve Umuda Etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.

Yapıcı, Şeyma. *Covid-19 Korkusu ve Umut (Ordu İli Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Yılmaz, Sema. "Bibliyoterapinin Hastalara Manevi Bakım Yöntemi Olarak Uygulanması (Sivas Devlet Hastanesi Örneği)". *Manevî Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 459-479. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 1. Basım, 2018.

Zafer, Cem. "Cinsiyet ve Ekonomik Gelir Düzeyine Göre Üniversite Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeylerinin Tespiti". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2019), 307-324.

Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 183-205

**Gülbâng Kelimesinin ‘Temel Anlamı’ ve Farsça Kaynaklardan
Türkçeye Aktarımında Kullanılan Kelimeler (Hâfız Dîvânı Örneği)**
The ‘Basic Meaning’ of the Word Gülbâng and the Words Used in Its
Transmission from Persian Sources to Turkish
(The Example of Hafez’s Divan)

Mehtap Aydın Kaim

Arş.Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Res. Assist., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Turkish İslam Literature
Trabzon/Turkey

e-mail: mehtapaydinkaim@trabzon.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6733-6543>

DOI: 10.33718/tid.1171223

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Eylül / September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mehtap Aydın Kaim, “Gülbâng Kelimesinin ‘Temel Anlamı’
ve Farsça Kaynaklardan Türkçeye Aktarımında Kullanılan Kelimeler
(Hâfız Dîvânı Örneği)”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 183-205

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

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

Gülbâng Kelimesinin ‘Temel Anlamı’ ve Farsça Kaynaklardan Türkçeye Aktarımında Kullanılan Kelimeler (Hâfız Dîvânı Örneği)*

Öz

Yüzyıllar ötesinden gelip bugün hâlâ varlığını koruyan bir kelimenin anlamının genişlemesi yahut daralması pek tabiidir. Kelimenin yaşadığı serüven dikkate alınmadan bilhas-sa yazılış tarihi eski metinlerde kelimeye bugünden mana vermek okuyucunun kelimeyi yanlış anlama ihtimalini yükseltir. Sözcük terimleşmiş ve terimleşme sonrasında “gerçek anlamı”yla da dil içinde varlığını sürdürmüşse sözcüğün yanlış anlaşılma ihtimali daha da artmaktadır. Bu türden bir kelime olup edebî bir türe ad olan “gülbâng” kavramının, “şekli ve muhtevası belli bir dua metni”ni ifade etmeden önceki anlamını kavramak, kavramın geçtiği metinleri de sıhhatle anlamamızı sağlayacaktır. Bu makalede gülbâng kavramının “köken bilgisi” incelenmiş ve kavramın anlamına ilişkin farklı görüşler değerlendirilmiştir. Farsçadan Türkçeye geçen kelimenin, *Hâfız Dîvânı* özelinde, Türkçede hangi kavramlarla karşılandığı ortaya koyulmuştur. Kelimenin hangi saikle bir dua türüne ad olduğu açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Dua, Gülbâng, Köken Bilgisi, Hâfız Dîvânı.

The ‘Basic Meaning’ of the Word Gülbâng and the Words Used in Its Transmission from Persian Sources to Turkish (The Example of Hafez’s Divan)

Abstract

The expansion or contraction of the meaning of a word that has come from centuries ago and still exists today is quite natural. Without considering the adventure of the word, giving meaning to the word from today, especially in the old texts, increases the possibility of the reader to misunderstand the word. If the word has been termed and has continued to exist in the language with its “real meaning” after the terminology, the possibility of misunderstanding of the word increases even more. Understanding the meaning of the concept of “gulbâng”, which is a word of this kind and a name for a literary genre, before expressing a “prayer text with a certain shape and content” will enable us to understand the texts in which the concept is used. In this article, the “origin knowledge” of the concept of gulbâng has been examined. Different views on the meaning of the concept have been evaluated. It has been revealed with which concepts the word, which was transferred from Persian to Turkish, was met in Turkish, especially in the *Hafez’s Divan*. It has been explained with what motive the word is a name for a type of prayer.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Prayer, Gulbâng, Origin Knowledge, Hafez’s Divan.

* Bu çalışma Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ danışmanlığında 24.10.2022 tarihinde sunduğumuz “Türk Tasavvuf Edebiyatında Gülbâng” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Gulbâng in Turkish Sufi Literature”, supervised by Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Ph.D. Dissertation, Bursa Uludağ University, Bursa/Turkey, 2022)

Giriş

Bir dua türü olan “Gülbâng”i, Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953), “*Bu-
gün gülbâng, ehl-i tarîkatin bi’l-hassa Mevlevîlerin bir ictimâ’-i rûhânî, bir
taâm hitâmında reislerinin okudukları du’âdır ki bir şekl-i hâssı vardır.
Nefsü’l-emrde dervîşân-ı kalenderânın şeyhleriyle müttefikan bir du’âyı,
ma’nevî bir cümleyi tavr-ı mahsûsla çağrışmalarıdır (...) Mevlevî şeyhi gül-
bângi okuduğunda nihâyetinde (dem-i Hazret-i Mevlânâ Hû diyelim) der
dervîşler hepsi birden (şeyhle beraber) Hû derler. İşte o bir ağızdan Hû ni-
dâsına gülbâng derler. Ma’nâ-yı mevzû’i budur. Bugün ma’nâsını bir parça
değiştirmiş ya’nî o du’ânın kendisine o nev’ du’âların cümlesine gülbâng di-
yorlar.*”¹ şeklinde açıklamaktadır. Çelebi’nin tarifi, Mevlevîliğe mahsus gibi
dursa da gülbângin “ne”liğiyle ilgili yaptığı açıklama tüm gülbângler için
geçerlidir. Zira gülbâng, bir dua meclisinde yahut bir merasim esnasında
orada bulunan “ulu” bir kimsenin dua ettikten sonraki “Hû diyelim” em-
rine, dinleyenlerin hep birlikte yüksek sesle “Hûû” diye cevap vermesidir.

Kelimenin terim anlamıyla ilgili literatürde aşağı yukarı bir birlik
sağlanmış, Uzun’un “*çeşitli tarikat toplantılarıyla dini, askeri, mülki bazı
törenlerde belli bir eda veya makamla, bazan topluca okunan dua*”² şeklin-
deki tarifine yakın tarifler yapılmıştır. Ancak kelimenin “temel anlamı”na
dair bir birlik sağlanabilmiş değildir. Eserlerin çoğunda kelime “âvâz” ke-
limesiyle karşılık bulsa da bazı eserlerde kelimenin “gül sesi” anlamına
geldiği kaydedilmektedir.³ Yakın dönemde yapılan gülbâng konulu ça-
lışmalarda yazarlar, bu ikinci anlamı tekrarlamaktadır.⁴ Çalışmalarımız
esnasında pek çok edebî, tarihî metinde kelimenin izi sürülmüş, lakin
kelimenin bu anlama gelebileceğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Son
zamanlarda yazılan tez ve makalelerin hemen hepsinde tekrar edilen bu
mananın doğru olup olmadığının açıklığa kavuşturulması gerektiği fikriy-
le bu makale kaleme alınmıştır.

1 Veled Çelebi, *Defter-i Fevâid*, 423.

2 Uzun, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı”, 69.

3 Uzun, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı”, 113; Ezel Erverdi vd.,
“Gülbâng”, 391; Uludağ, “Gülbâng”, 149; Gölpınarlı, “Gülbâng”, 133.

4 Pekdemir, *Anadolu Aleviliği’nde Gülbâng ve Niyaz Anlayışı*, 54; Sari, *Alevî Geleneğe
Mensup Ocak ve Gruplarda Okunan Dua, Gülbâng ve Tercümanlar*, 22; Erdem Kük, *Ale-
vi-Bektaşî Gülbângları -Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım*, 29-30; Yazıcı, *Aleviliği Anlama-
nın İmkânı: Alevî Deyişlerinin ve Gülbânglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik
Analizi*, 134.

Gülbâng kelimesi terimleştikten sonra dilde gerçek anlamını da muhafaza etmiş, metinlerde bazen gerçek anlamıyla bazen kazandığı yeni anlamlarla bazen de terim anlamıyla yerini almıştır. Bu durumda kelimenin gerçek anlamının tebellür etmesi metinlerin doğru anlaşılması için bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışmada, kelimenin “köken bilgisi” ortaya koyulacak ve “gerçek anlamı”nın ne olduğunun netleşmesi sağlanacaktır. Ayrıca kelimenin tahliliyle, Latin alfabesiyle yapılan çalışmalarda lafzın gülbenk, gülbeng, gülbânk ve gülbâng şeklinde dört farklı biçimde kullanılması sorununa da bir çözüm önerisi sunulacaktır.

Gülbâng kelimesinin gerçek anlamını açıklayan, kelimeyi bu türden bir tahlile tabi tutan müstakil bir çalışmaya literatürde rastlamadık. Şentürk, *Osmanlı Şiir Kılavuzu*'nun “Gülbâng” maddesinde, kelimenin gerçek anlamını, yan anlamlarını ve terim anlamını izah ederek bu anlamları muhtevî örnekler sunmuştur.⁵ Yine de daha detaylı bir tahlilin gerektiğine inanmaktayız.

Çalışmamızın son bölümünde Farsçadan dilimize geçen kelimenin Türkçede hangi anlamlarla karşılandığı, dilimize pek çok çevirisi yapılan *Hâfiz Dîvânı* özelinde incelenecektir. Dîvândaki gülbângle ilgili kısımlar Sûdî, Sürûrî, Şem'î, Konevî'nin şerhleri⁶ ve Ferîdî'nin tercümesi⁷ üzerinden açıklanacaktır.

1. Gülbângin Kelime Anlamı

Kelime gül ve bâng kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Farsçada “Gül (گل)” kelimesi bir ön ek olarak kullanılmaktadır. Kelimelerin önüne gelerek onlara “yüce, yukarı, tepe, şiddet, üst” anlamları katmaktadır. Külâh, külâl, külâk, gülnâk, gülgeşt, gülfehşenk gibi kelimelerde gül kelimesi “yükseklik” ve “fazlalık” ortak anlamlarıyla açıklanmaktadır. Farsçada “گل” ile başlayan bazı kelimelerin sözlüklerde buldukları karşılıklar şu şekildedir: Külâh : “Börk⁸ ve takya ve mutlaka başa geyecek nesne.”⁹

5 Şentürk, “Gülbâng”, 5/405-6.

6 Sûdî Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*; Soleimanzadeshekarab, *Şem'î Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*; Konevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfiz*; Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*.

7 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfiz*.

8 Börk, “yüksek” bir başlık olarak bilinmektedir.

9 Ni'metullah Ahmed, “Külâh”, 422.

Külâl: “Baş ortası ve depe.”¹⁰ Külâk: “Dibi ki kış günlerinin gayetde şiddetine derler ve bâlâ-yı pîşânî yâni alınun üst yanı.”¹¹ Gülnâk: “Kal’anın burcu üzerinde olan bârû.”¹² Gülfehşenk: “Bir yüksek yerden su akarken donup kalmaya derler.”¹³

Gülgeşt kelimesi ise, gülbânge benzer şekilde, sözlüklerde (çiçek olan) gülle ilişkilendirilip “gül seyri” olarak anlamlandırılmıştır. Ancak Sûdî, *Hâfız Divanı* şerhinde kelimeyi “azîm u makbûl mesîre”lere gülgeşt denir. Zîrâ geşt seyre dirler ve gül bunun gibi terkîblerde “azîm” ma’nâsındadır, nitekim gülbâng dirler ulu âvâza”¹⁴ şeklinde açıklamaktadır. Burada Sûdî gülgeştle gülbâng kelimelerinin yapısal benzerliklerine dikkat çekmiş, Farsçada “gül” kelimesiyle ilgili bu türden bir kuralın olduğunu bildirmiştir. Diğer Hâfız şerhlerinde gülgeşt kelimesinin “temâşâgâh”, “sohbetgâh”¹⁵, “seyr”¹⁶, gülgeşt¹⁷, “temâşâ yeri”¹⁸ kelimeleriyle karşılanması, çiçek olan gülden hiç bahsedilmemesi Sûdî’nin beyanına muvafıktır.

“Gül” kelimesinin büyüklük, yükseklik, ululuk gibi anlamlarla önüne geldiği kelimeleri nitelediği, gülbâng kelimesinde de asıl manayı güçlendiren bir ön ek olarak işlev gördüğü düşünüldüğünde gülbâng kelimesinde asıl mananın “bâng”de olduğu anlaşılmaktadır. O halde kelimenin ne anlama geldiği bâng kelimesinin anlamında saklıdır.

Bâng kelimesi ses yansımali sözcüklerdendir. Zülfikâr’ın konu ile ilgili yaptığı açıklamalar kelimenin manasının kavranması hususunda bize yol göstermektedir. Zülfikâr:

“Ses yansımali sözcükler, insanların işitme duyusuyla alakalı olup canlı ve cansız nesnelere çıkan sesi taklit ederek karşılayan sözcüklerdir...” “Ayrı ayrı dilleri konuşan insanlar, tabiattaki sesleri birbirine yakın adlandırmalarla dile getirmektedirler. Bunlar, tabi-

10 Nîmetullah Ahmed, “Külâl”, 422.

11 Nîmetullah Ahmed, “Külâk” 421.

12 Şu’uri, “Gülnâk”, 4/3208.

13 Şu’uri, “Gülfehşenk”, 1/3208.

14 Sûdî Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 1/341.

15 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 1153.

16 Soleimanzadeshekarab, *Şem’î Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 132.

17 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız*, 1/228.

18 Konevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız 1289*, 1/49.

attan elde edilen seslerin yalın tasvirleridir” demektedir.¹⁹

Zülfikâr, bu türden kelimelerden biri olan “bâng”in İngilizce²⁰ Far-
sça²¹ ve Türkçede “yüksek ses” anlamına geldiğini belirtmektedir. Türk-
çede bu kelimedenden türeyen kelimeleri de anlamlarıyla aktarmaktadır:
“Bang: bağırma sesi. Banga: Aksiseda, yankı. Bangıdak: yüksek sesle ağla-
mak. Bangır bangır: Yaygaralı ağlamak.”²²

Bâng kelimesi ilk dönem eserlerinden itibaren Türkçe metinlerde
bulunmaktadır. Dîvânü Lugâti’t-Türk’te kelime, “Banğ: oğlan banğ sıgtadı
(çocuk bağırarak ağladı. Çocuk ağlar gibi ağladı) ve “Bönğ: bönğ etti: ağır
bir şey yere düşerek ses verdi”²³ şekillerinde karşımıza çıkmaktadır.

Dilçin, Türkçedeki “ban” kelimesi ve ondan türeyen kelime grup-
larını şu şekilde izah etmektedir: “Ban: Ezan; Ban banlatmak: Ezan okut-
mak; Ban barmağı: Şehadet parmağı; Ban virmek: Yüksek sesle bağırarak,
seslenmek, ezan okumak; Banlamak: Yüksek sesle bağırarak. Ezan okumak.
Gök gürlmek.”²⁴ Bu izahlarda kelimenin “yüksek sese” işaret ettiği anla-
şılmaktadır. Ezan yüksek sesle okunmasından mütevellit böylece adlan-
dırılmış olmalıdır. Kelime bu anlamıyla *Dede Korkut Kitabı*’nda da yer
almaktadır. Eserde kelimenin “Minarada banlayanda fakı görklü.” “Saka-
lı uzun Tat eri²⁵ banladukda.” “Kilisenin yıkup yirine mescid yapdum ban
banlatdum.” “Ban banlatdılar.”²⁶ şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Ban
kelimesi “bâng” kelimesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır.

19 Zülfikâr, *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler*, 19.

20 Kelime İngilizce’de: “1. A bang is a loud noise such as the noise of an explosion (pat-
lama sesi). Bang is used in speech and writing to represent a loud noise. bam! bum!
(bam, bum gibi sesleri ifade etmek için) 2. If you bang a door or if it close violently
with a loud noise.. Fiil olarak da bir şeyi sert bir sesle yapmak anlamlarında kullanil-
mektedir. Bkz: Önder Renkliydırım (ed.), “Bang”, 70-71.

21 Zülfikâr, *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler*, 19.

22 Zülfikâr, *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler*, 302. Kelimenin türevleri için bkz: a.g.e., s.
300-303.

23 Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lûgat’it-Türk*, 3/354-355.

24 Dilçin, “Ban”, 24.

25 Veled Çelebi “Tat” kelimesini açıklarken “Tât fi’l-asl halis Türkçe söylemeyen demektir”
der, bu anlamla da Tat erinin bânlaması başka bir dilde bir şeyleri yüksek sesle
söylemesi anlamına gelmektedir. Bu da ezâna işaret etmektedir. Bkz: Veled Çelebi,
Defter-i Fevâid, 3.

26 Ergin, *Dede Korkut Kitabı I-II*, 75,78,85,152,237.

Kanar, bâng kelimesinin Pehlevîceden Farsçaya geçtiğini belirtmek-
te kelimeyi “ses, yüksek ses, feryad, ezan” kelimeleriyle karşılamaktadır.²⁷
Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde sıklıkla kullanılan bâng kelimesi, Türkçe şerh-
lerde “sedâ”, “âvâz” gibi karşılıklar bulmuş, çoğunlukla da kelime aynıyla
aktarılmış, başka bir kelimeyle ifade edilmesine ihtiyaç duyulmamıştır.
Kemâl Ahmed Dede, *Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ*’da

“Bâng-ı der biş’nev çü dârî ez-dereş
İy hunuk ân-râ ki vâ-şüd manzareş”

beytinin tercümesinde bâng kelimesini değiştirmemiş ve beyti şöy-
lece tercüme etmiştir:

*Bâng-ı der işit çü görmezsın derin
Devlet anun kim Hak açdı manzarın.”²⁸*

Şem’î, *Mesnevî* şerhinde “*În şükûh-ı bang an mel’un buved / Heybet-i
bang-i Hudâyî çun buved*” beytini, “*Hazret-i Hudâya mensûb olan bângun
şükûh u heybeti nice olur ya’nî cemî’-i şeyâtînün bângı bâng-ı İlâhîye nisbet
lâşeydür*”²⁹ diyerek şerh etmiş, görüldüğü üzere kelimeyi değiştirmemiş-
tir.³⁰ Benzer şekilde Ankaravî, *Mesnevî* şerhinde “bâng” kelimesini çoğun-
lukla değiştirmemiş, bâng kelimesinin yerine başka bir ifade kullanmak
istediğinde ise, kelimeyi “sedâ”, “edâ” ve “sît” kelimeleriyle karşılamıştır.³¹

Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkıldığında; “yüksek, ulu” anlam-
larını muhtevi “gül” kelimesi ile “ses, yüksek ses, bağırma” anlamlarını
muhtevi “bâng” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan “gülbâng”in, “bâng”
kelimesinin daha güçlü ifadesi için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bâng ve
gülbâng kelimelerinin metinlerde birbirlerinin yerine kullanılıyor olma-
ları da bu görüşü destekler mahiyettedir. Hâfız şerhlerinde “bâng” keli-
mesine verilen anlamların bazı beyitlerde “gülbâng” kelimesine verilen
anlamlarla aynı olduğu göze çarpmaktadır. Atila, Sürûrî’nin Hâfız şerhinin
neşrinde bir beyitte “bâng-i ceres” ifadesinin, derkenârda “gülbâng-ı ce-

27 Kanar, “Bang”, 93.

28 Nizam, *Kemâl Ahmed Dede’nin Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ adlı Mesnevisi*, 366.

29 Şahin, *Şem’î Şerh-i Mesnevî (III-IV)*, 1438.

30 Şahin, *Şem’î Şerh-i Mesnevî (III-IV)*, 1439.

31 Güngör, *İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî*, 1730-1731.

res” şeklinde kaydedildiğini belirtmektedir.³² Yani bu iki kelime şârihlerce anlamdaş olarak da kabul edilebilmektedir.

Gülbâng kelimesinde asıl mananın “yüksek ses” olduğunun bir başka delili de gülbâng yerine kullanılan ve lügatlerde eş anlamlı oldukları belirtilen “gülbâm”³³ kelimesinin ikinci ögesi “bâm”ın da “bâng” sesi ile aynı özellikte olup aynı manayı taşımasıdır. Her iki kelimedede (bâng ve bâm) de yansıma söz konusudur ve şiddetli bir sese işaret vardır. Her ikisinin başındaki “gül” kelimesi sesin büyüklüğüne işaret etmektedir. Ayrıca bu iki kelimedede de “â” sesinin bulunması dikkate değerdir. Zira “â” sesi bulunduğu kelimedede güçlü bir etki yaratmaktadır. Bâng kelimesinin Farsça kaynaklarda a (i) sesiyle yazılmış olması ve mana olarak güçlü bir sese işaret etmesi kelimenin telaffuzuyla ilgili bir teklifi akla getirmektedir. Literatürde gülbenk, gülbeng, gülbâng, gülbânk telaffuzlarıyla dört farklı şekilde yer alan kelimenin “â” sesiyle zikredilmesi daha makul gibi gözükmektedir. Tabii edebî metinlerde müellifin ahenge uygun şekilde sesle oynaması sebebiyle kelimeye “gülbeng” demesi bahs-i diğerdir. İlk dönem eserlerinde kelimenin gülbeng şeklinde de kullanılmış olması bu hususa ihtiyatla bakmayı gerekli kılsa da kelime Türkçeye geçerken, bazı müelliflerin a sesini incelterek kullanmış olabilecekleri de ihtimal dâhilindedir. Kelimenin telaffuzundaki bir diğer husus “ötümsüzleşme”³⁴ nedeniyle kelimenin sonundaki “g” sesinin “k” sesine dönüşmesidir. Kelime aslına uygun şekilde “g” sesiyle telaffuz edildiğinde yansıttığı anlama daha yakın bir tını kazanmaktadır.

2. Gülbâng Kelimesinin Anlamlandırılması Meselesi

Kelimenin tanımlandığı metinlerin telif tarihleri geçmişe yaklaştıkça kelime, avâz, ses vb. anlamlarla açıklanmaktadır. Günümüze yakın tarihli eserlerde ise “gül sesi” ve “bülbül avâzı” tanımları ağırlık kazanmaktadır.

Lügat-i Ni‘metu’llâh’ta (eser 1541’de tamamlanmıştır) kelimenin

32 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 1153.

33 Salahî gülbângin tarifinden sonra “gülbâm da bu ma’nâyâ lügatdir” demektedir. Bkz: Salahî “Gülbâng” 4/277.

34 Boz, “Doğu Kökenli Kelimelerdeki Kelime Sonu (b, c, d, g) Ünsüzlerinin Türkiye Türkçesinde Ötümsüzleşme Sorunu”, 11-22.

karşılığı “âvâze” sözcüğüyle verilmiş, ek bir açıklama yapılmamıştır.³⁵ Şu’urî, “*Ol bülend âvâzdır ki nakkâreciyân, kalenderân, şâtırân ve emsâlleri kûs ve nakkâre çaldıklarında ve şenlik oldukta çekerler. Ona gulbâm dahî derler.*”³⁶ diyerek gülbâng kelimesini açıklamıştır. Mütercim Asım, “*Ol perde-bîrûn âheng ve gülbângdir ki mehterler nevbete başlarken ve selâtîn ü vüzerâ süvâr olurken çavuşlar yekdehen demsâz olurlar.*” diyerek gülbâm kelimesinin anlamını vermiş, gülbâng maddesinde “bu da gülbâmı aynı manadadır” demiş ve gülbângin “bülbül âvâzı” anlamına da geldiğini de belirtmiştir.³⁷

Diğer pek çok sözlükte kelimenin “temel anlamı”na karşılık “velvele ve sedâ”³⁸ “yüksek dik ses”³⁹ “âvâze-i bülend”⁴⁰ “yüksek âvâze, çığışma”⁴¹, “bağışma”⁴² vb. kelimeler kullanılmıştır. Kelimenin anlamlandırılmasında “yüksek ses” vurgusu hâkimdir.

Kelimenin köküyle ilgili açıklama yapan yakın dönem kaynaklarında ise kelimenin gül (çiçek olan)⁴³ ve bâng sözcüklerinden oluştuğu iddiası vardır. “Bülbül âvâzı” anlamı da yakın dönem eserlerinde daha sık karşımıza çıkmaktadır.

Dihhuda, kelimenin yüksek âvâz, ezgi, sevinç narası, hoş âvâz, müjde anlamları yanında, “bülbül sesi” anlamına da geldiğini *Lügatnâmesi*’nde kaydetmiştir.⁴⁴ *Türk Dili Ansiklopedisi*’nde kelimeye “gül sesi, bülbül şakması”⁴⁵ anlamı verilmiştir. Kelimeyi, Kanar “bülbül sesi”⁴⁶ ve Uludağ

35 Ni’metu’llah Ahmed, “Gülbâng” 444.

36 Şu’urî, “Gülbâng”, 4/3210. Eser 1682’de tamamlanmıştır.

37 Mütercim Asım, “Gülbâng”, 392.

38 Redhouse, “Gülbâng”, 513. Remzî, “Gülbâng”, 2/ 222. Her iki metinde de bu mana verilmiştir.

39 Salahî, “Gülbâng”, 4/277.

40 Muallim Naci, “Gülbâng”, 945.

41 İbrahim Cûdî, “Gülbâng”, 771.

42 Hüseyin Kâzım Kadri, “Gülbâng”, 4/103.

43 Çiçek olan gülün kullanım biçimlerine örnek olarak bkz: Yılmaz, “Klasik Türk Şiirinde Bir Sebki Hindî Tabiri: Gül-be-Çeşm”, 383-387.

44 *Lugatname*, “گلبنگى” (Erişim: 10 Eylül 2022).

45 Erverdi vd., “Gülbâng”, 3/391.

46 Kanar, “Gol-bâng”, 521.

“gül sesi, bülbül şakıması”⁴⁷ olarak açıklamaktadırlar. Uzun, *DİA* “Gülbank” maddesinde kelimenin anlamını “Farsçada ‘gül sesi’ mânasına gelen” şeklinde, diğer bir çalışmasında “Farsça birleşik bir kelime olup ‘gül sesi, bülbül şakıması’ anlamına gelmektedir. Çiçek adı olan ‘gül’ ile ‘ses, sedâ, haykırma’ manasına kullanılan ‘bang’ kelimelerinden meydana gelmiştir.”⁴⁸ şeklinde açıklamaktadır. Benzer şekilde Mevlevî geleneğinin temsilcilerinden Gölpınarlı (ö. 1982), kelimeyi “Gül sesi, yani bülbül şakıması anlamına Farsça bir terkibtir.”⁴⁹ şeklinde, Hüseyin Top ise “Gül sesi demektir. Güle hitab eden sestir ve bülbülün çilemesidir.”⁵⁰ diyerek açıklamaktadırlar.

“Gül sesi” anlamlandırmasının yakın dönem kaynaklarında yoğunluk kazanması, bu yönelimin Veled Çelebi’nin gülbângle ilgili izahatının tesiriyle oluşup, sonrasında yaygınlık kazanmış olabileceğini akla getirmektedir. Zîrâ Çelebi, *Defter-i Fevâid*’de gülbâng başlığı altında kelimenin anlamını “Kudsiyetinden zarâfetinden dolayı (gülbâng) bağıрма çiçeği demişler. Ya’nî güzel zarîf bir nidâ ve temennî demektir. Nasıl ki (gülbûse) en cânşikâr bûse demektir”⁵¹ şeklinde izah etmektedir. Bu anlamlandırma, Veled Çelebi’nin kelimelere anlam verirken, bir edebî mahsul ortaya koyar tarzdaki üslubundan kaynaklanıyor olmalıdır.

Mevlevî Gülbângleri adlı çalışmasında Şafak, gülbângin anlamını, “hep bir ağızdan çıkarılan yüksek ses” diye açıkladıktan sonra kelimenin menşei hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz demektir. Şafak: “Kelimenin tanımında öne çıkan asıl kavramlar müstereklik, yüksek ses ve ahenktir. Kanaatimizce “gül” ile bu kavramlar arasında ilgi kurmak zordur” dedikten sonra şöyle bir izahta bulunur: (Çelebi’nin tanımına işaretle)

“Bağıрма çiçeği de bize ikna edici gelmiyor. Dolayısıyla kelimenin oluşumunda, beraberlik ifade eden “külli” kelimesinin rolü olabileceği hatıra gelmektedir. Mecâzen bülbül sesine gülbâng denilmesi, kanaatimizce benzerlik yönünden olduğu kadar, bülbülün gülden bahsetmesi yönünden kaynaklanmaktadır.”⁵²

Şafak “gül” ile “külli” kelimesi arasında bir ilişki kurmaya çalışmış-

47 Uludağ, “Gülbâng”, 149.

48 Uzun, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı”, s. 69.

49 Gölpınarlı, “Gülbâng”, 133.

50 Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, 185, 273.

51 Veled Çelebi, *Defter-i Fevâid*, 423.

52 Şafak, *Gülbângler*, 3-5.

tır. Hâlbuki gülbângin aslî mana unsuru “yüksek sedâ”dır. Kelime temel anlamında müştereklik barındırmamaktadır.

Kelimeyi “gül-bülbül” ilişkisi üzerinden açıklamanın da isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Gülbângin tanımlarında “bülbül âvâzı” ifadesi yer alsa da şiirlerdeki gülbâng-i bülbül, gülbâng-i andelib şeklindeki kullanımlar, gülbângin tek başına “bülbül sesi”ne işaret etmediğini göstermektedir. “Bülbül sesi” anlamındaki bir kelimenin tekrar bülbülle terkip edilmesi şiir dilinin ruhuna uygun görünmemektedir. Bülbülün çoğu zaman kıskançlık nedeniyle bağırıp çağırdığı bilinmektedir, işte buradaki feryâd gülbâng-i bülbüldür. Esasında gülbângle kurulan pek çok terkîp de kelimenin bu şekilde kısıtlanamayacağını göstermektedir. Zira kelime “gülbâng-i top, gülbâng-i kûs”⁵³ gibi güçlü sesleri olan nesnelere seslerini ifade için de kullanılmıştır. Horoz sesinin dahi gülbângle ifade edildiği metinler vardır.⁵⁴ Kelimenin “bülbül sesi” de dahil, sesiyle dikkat çeken her şey için bir tamlama unsuru olarak kullanıldığı açıktır.

Buraya kadar yapılan tespitler ışığında gülbânge verilen anlamlar şunlardır: Âvâze, yüksek ses, velvele, seda, feryâd, çağırma, bağırma çiçeği, gül sesi, bülbül âvâzı. Kelimenin, Farsça kaynaklardan dilimize aktarılırken bu anlamlardan hangileriyle karşılandığını tespit için *Hâfız Dîvânı* üzerine yazılan eserler tetkik edilecektir.

3. Farsçadan Türkçeye Çevirilerde Kelimeye Verilen Anlamlar (*Hâfız Dîvânı* Örneği)

Hâfız (ö. 1390)’ın beyitleri Farsça kelimelerin anlaşılması için başvurulan kaynaklardandır. Beyitlerin Türkçe tercüme ve şerhleri de kelimelerin Türkçede nasıl anlaşıldığını ortaya koyan kaynaklardandır. Buradan hareketle, gülbâng kelimesi *Hâfız Dîvânı*’nın tercüme ve şerhlerinden örneklerle incelenecektir. Örneklerin sunulacağı eserler: Sürûrî (ö.1562), Şem’î (ö.1602-3), Sûdî (ö. 1599) ve Konevî (ö. 1828-29)’nin şerhleri ve Ferîdî (ö.18. yy.)’nin tercümesidir.⁵⁵ Kelimenin anlamı ortaya koyulmaya çalışılırken şöyle bir yol izlenecektir: *Hâfız Dîvânı*’nda kelimenin geçtiği beyit verilecek, bahsi geçen Türkçe kaynaklarda kelimenin nasıl tercüme

53 Şentürk, “Gülbâng”, 1/405-411.

54 Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme İndeksli Tıpkıbasım*, 5/325 a.

55 Sürûrî, 1559’da, Şem’î 1574’te, Sûdî 1594-95’te, Konevî 19. yy. başlarında eserlerini tamamlamışlardır. Ferîdî’nin eserini 18. yy.’da kaleme aldığı düşünülmektedir.

ve şerh edildiği, kaynakların yazılış tarihleri göz önünde bulundurularak sırasıyla aktarılacaktır. Burada beytin kelimeyle ilgili kısımları ön planda tutulacak, metinlerde gülbâng kelimesiyle “eş anlamlı” olduğu düşünülen kelimeler tespit edilecektir.

*“Ber-âsitân-i cânân ger ser tuvân nihâden
Gül-bâng-i ser-bulendî ber-âsmân tuvân zed” (g. 224/2)*

Beyitteki gülbâng kelimesi şarihler tarafından “âvâz”, “sedâ”, “ulu âvâz”, “ün”, kelimeleriyle karşılanmaktadır.

Sürûrî, mısraı “Ser-bülendlik âvâzını âsmâna urmak olur”⁵⁶ diye çevirerek gülbângi âvâz ile karşılamaktadır.

Şem’î, kelimeyi değiştirmeden metni “Asman üzre ser-bülendlik gülbângini urmak” şeklinde ifade etmiştir. Soleimanzadeshekarab, Şem’î’nin şerhinin bazı nüshalarında bu beyitteki gülbâng kelimesi yerine “sedâ” kelimesinin kullanıldığına işaret etmektedir.⁵⁷ Bu da kelimenin “sedâ” ile anlamdaş tutulduğuna işaret etmektedir.

Sûdî, gülbângin kelime anlamının “ulu âvâz” olduğunu belirttikten sonra mısraı “Serbülendlik gülbângini yanî âlî-cenâblık sadâsını” diye çevirerek kelimeyi “sedâ” ile karşılamıştır.⁵⁸

Ferîdî ilgili mısraı “Âlî-cenâblık ünin eflâke ola urmak”⁵⁹ şeklinde tercüme ederek, gülbâng kelimesini “ün” kelimesiyle karşılamıştır.

Konevî, de “ser-bülendlik sadâsını urmak” şeklinde çevirdiği ilgili kısımda kelimeye “sedâ” anlamı vermektedir.⁶⁰

*Bülbül zi-şâh-ı serv be-gülbâng-ı Pehlevî
Mî-hând dûş ders-i makâmât-ı ma’nevî (g. 517/1)*

Beyitteki gülbâng kelimesi, “edâ”, “sedâ”, (Pehlevî)“ce”, “bülend âvâz”, “lügât” ve “savt”, kelimeleriyle karşılanmıştır.

Sürûrî, “Bülbül serv budağından Fürs-i kadîm (eski Farsça) ile okur

56 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 974.

57 Soleimanzadeshekarab, *Şem’î Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 670.

58 Sûdî Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 2/1377-78.

59 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız*, 1/621.

60 Konevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız* 1289, 1/620.

idi dün gice makâmât-ı ma’nevî dersini” şeklinde çevirdiği beytin şerhinde “gülbâng-i Pehlevî” tabirini “Fürs-i kadîm edâsı ile” şeklinde ifade etmiştir.⁶¹

Şem’î, “Bülbül serv budağından Pehlevî sadâ ile” şeklinde çevirdiği mısraın açıklama kısmında, “gülbâng-i Pehlevî”nin, (Pehlevî)ce, (Pehlevî) ye ait şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.

Sûdî, gülbângin “bülend âvâz” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra açıklamasında bülbülün “Pehlevî âvâz ile, yanî Pehlev lügatıyla” şakıdığına işaret edildiğini belirtmiştir.⁶²

Ferîdî, “Bülbül budağ-ı gülde ki Pehlev’ce’ dir idi” ya da “Servi dalında Pehlevî savtıyla andelib” şekillerinde çevirdiği mısra da kelimeye, çevirilerin ilkinde (Pehlevî)“ce” ve ikincisinde “savt” anlamı vermiştir.⁶³

Konevî, “Bülbül serv budağından Pehlevî sadâ ile” şeklinde çevirdiği mısraı şerh ederken gülbâng-i Pehlevî lafzını bir “sa’b nükte” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁴ Konevî, Pehlevî lisanının güçlüğüne işaretle bu tabiri kullanmaktadır.

Dilet be-vasl-ı gül ey bülbül-i seher hoş bâd

Ki der-çemen heme gülbâng-ı ‘âşıkâne-i to’st (g. 21/3)

Beyitteki gülbâng kelimesi âvâz, asvât u terennümât, nâle, nağme kelimeleriyle karşılanmıştır.

Sürûrî, “Ki çemende dükeli senün ‘âşıkâne âvâzundur”⁶⁵ diyerek ke-

61 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 1720-21.

62 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 3/2485-86.

63 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız*, 2 /1158. Yakut, asıl metinde mısraın “Servi dalında Pehlevî savtıyla ‘andelib” şeklinde olduğunu ancak kafiye uygunluğu sebebiyle derkenarda “Bülbül budağ-ı gülden kim Pevlevce der idi” şeklinde kaydedilen mısraı (vezne uygun olsun diye) düzelterek yukarıdaki şekilde yazmayı tercih ettiğini ifade etmektedir. Ancak mana gereği metnin aslındaki mısra daha doğru bir tercih gibi gözükmektedir. Zira bülbül gül dalında değil, serv budağında ötmektedir.

64 Konevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız 1286*, 2/366.“number-of-volumes”:"2";“publisher”:"Hacı Muharrem Matbaası";“publisher-place”:"İstanbul";“title”:"Şerh-i Divân-ı Hafız";“title-short”:"Şerh-i Divân-ı Hafız 1286";“volume”:"2";“author”:[{"family":“Konevî”;“given”:"Mehmet Vehbî"}];“issued”:[{"date-parts":["1286"];“season”:"1870"}];“locator”:"366";“label”:"page"}];“schema”:"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

65 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 492.

limeye âvâz anlamı vermektedir.

Şem'î, "Zîrâ cemende dükeli senün 'âşıkâne âvâzundur" diyerek Sürûrî'ye çok benzer tarzda çevirdiği mısradaki kelimeye de aynı anlamı vererek "âvâz" demiştir.⁶⁶ Şerhinde ise gülbâng-i âşıkâneyi tâ'at u tesbîh şeklinde açıklamıştır.

Sûdî, "Zîrâ cemende cemî'an âşıkâne asvât u terennûmât senindir" şeklinde çevirdiği mısradaki kelimeye "asvât u terennûmât" demektedir. Mısraın şerhini yaparken de kelimeyi nâle, âvâz ve savt kelimeleriyle karşılamaktadır.⁶⁷

Ferîdî, "Ki nağmene kamu halkdur cemende teşne senün"⁶⁸ diye çevirdiği beyitte gülbângi nağme şeklinde karşılamaktadır.

Konevî, "Ki bağçede cümle senün 'âşıkâne âvâzundur" şeklinde mana verdiği mısradaki kelimeye "âvâz" demiş, şerhinde gülbâng-i âşıkâneyi "zikru'llâh" şeklinde yorumlamıştır.⁶⁹

Dîger zi-şâh-ı serv-i sehî bülbül-i sabûr

Gülbâng zed ki çeşm-i bed ez-rûy-ı gül be-dûr (g. 292/1)

Kelime buradaki kullanımıyla, Farsça "zeden" fiiliyle birleşerek bir fiile dönüşmüştür. Bu tabir Türkçede "gülbâng urmak" şeklinde ifade edilmektedir. Beyitte şârihler kelimeye duâ (etmek) meded (dilemek), feryâd (urmak), savt-ı a'lâ ile (beyân etmek) anlamlarını vermişlerdir.

Sürûrî, "Gülbâng urdu ki yaramaz göz gül yüzünden ırağ olsun" şeklinde tercüme ettiği mısraın şerhinde gülbâng, duâ etmek ve meded ricâ etmek anlamlarını vermektedir.⁷⁰

Şem'î, mısraı "Gülbâng urdu ki yaramaz göz gülün yüzünden dûr olsun."⁷¹ şeklinde kaydetmiş ve başka açıklama yapmamıştır.

Sûdî, mısraı "Gülbâng urdu ki yaramaz göz gülün rûyından ırağ olsun" şeklinde çevirmiş, şerhinde gülbâng urmanın âşığın "duâ etmesi" an-

66 Soleimanzadeshekarab, *Şem'î Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 165.

67 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 1/ 404.

68 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfiz*, 1/250.

69 Konevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz* 1289, 1/80.

70 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 1105.

71 Soleimanzadeshekarab, *Şem'î Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 832.

lamına geldiğini belirtmiştir.⁷²

Ferîdî, “Feryâd urur ki gül yüzi bed gözden ola dûr.”⁷³ şeklinde tercüme ettiği mısra da, gülbânge feryâd urmak anlamı vermektedir.

Konevî, kelimeyi tercüme ederken “âvâz” şeklinde kaydetmekte, şerh ederken de “savt-ı a'lâ ile beyân etmek” kelimeleriyle karşılamaktadır.⁷⁴

Mugannî kucâyî be-gülbâng-ı rûd
Be-yâd âver ân hüsrevânî sürûd (mes. 3/1)

Kelime bu beytin şerhlerinde, âvâz, bülend âvâz, ses ve pekçe savt şeklinde çevrilmiştir.

Sürûrî, “Mugannî kandesin kıl âvâzı ile / Hâtıra getür ol pâdşâhâne ırı” diyerek tercüme ettiği beytin açıklamasında rûd kelimesinin “kıl” ve “ır” demek olduğunu ve gülbâng-i rûdun bu ırın (sazın) sesi olduğunu beyan etmektedir.⁷⁵

Şem’î, “Ey mugannî kandasın kıl âvâzı ile”⁷⁶ şeklinde çevirdiği mısra da kelimeye “âvâz” anlamı vermektedir.

Sûdî, mısraın açıklamasında “rûd kıl ve bir sâz ismidir.” demektedir. Beyti “Rûdun bülend âvâzıyla hâtırımıza getür pâdişâhlara lâyük sürûdi ya'nî ırı”⁷⁷ şeklinde ifade etmektedir.

Ferîdî, mısraı “Be hânende nerden ses-i çayla gel” şeklinde tercüme etmiştir. Gülbâng kelimesine “ses” anlamı vermiş, açıklamasında buradaki gülbâng lafzı için şu notu düşmüştür: “Bâng: savt; gülbâng: pekçe savt”. Rûd kelimesini ise “Zinde-rûd” didikleri çaydur”⁷⁸ diye açıklayarak mısraa diğer şârihlerden başka bir anlam yüklemiştir.⁷⁹

72 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 2/1656.

73 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız*, 2/765.

74 Konevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız* 1286, 2/19-20.

75 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 2003.

76 Soleimanzadeshekarab, *Şem’î Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 1575.

77 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 3 /2909.

78 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız*, 2/ 1374.

79 Konevî bu beyti şerh etmemiştir. Konevî, şerhinde Hâfız’ın gazellerini şerh etmiş diğer formlardan yalnız bir kasideyi şerh etmiştir. Bkz: Osman Sacid Arı, *Mehmed Vehbi Konevî'nin Hâfız Divanı Şerhi'nde Tasavvufi Unsurlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi

*Tâ şud ân meh müşterî durhâ-yı Hâfız-râ be-cân
Mî-resed her dem be-gûş-ı Zühre gülbâng-ı rubâb (g. 18/8)*

Kelime bu beyitte âvâz, sedâ, ulu âvâz, bâng-i bülend ve bülend âvâz kelimeleriyle karşılanmıştır.

Sürûrî, “İrişür her dem Zühre kulağuna rübâb âvâzı”⁸⁰ diyerek kelimeye “âvâz” anlamı vermiştir.

Şem’î “Her-dem Hâfızın rübâbı sadâsı Zührenün kulağına irişür”⁸¹ diyerek kelimenin “sedâ” anlamına geldiğini belirtmiştir.

Sûdî, “Her nefes Zühre’nin gûşına rübâbın ulu âvâzı irişür oldu.” şeklinde açıkladığı mısraı şerh ederken gülbângi bâng-i bülend ve bülend âvâz kelimeleriyle karşılamıştır.⁸²

Ferîdî, “Zührenün her dem kulagına irer sît-i rebâb”⁸³ diyerek kelimeyi “sît” kelimesiyle karşılamaktadır.

Konevî “Şimdi irişür her nefes Zührenin kulagına rebâb âvâzı”⁸⁴ diyerek gülbângi “âvâz” kelimesiyle karşılamaktadır.

*Hired der-Zinderûd endâz u mey nûş
Be-gül-bâng-ı civânân-ı Irâkî*

Kelime beyitte sedâ, makbûl ü bülend âvâz ve ses kelimeleriyle karşılanmıştır.

Sürûrî, mısraı “İrâka mensûb yigitler gülbângı ile”⁸⁵ şeklinde çevirerek kelimeyi aynıyla karşılamıştır.

Şem’î, mısraı “İsfahânlu cevânların sadâsı ile”⁸⁶ şeklinde tercüme etmiş, kelimeye “sedâ” anlamı vermiştir.

Sûdî, mısraı “İrâk’a mensûb civânların makbûl ü bülend âvâzlarıy-

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016), 130.

80 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, s. 485.

81 Soleimanzadeshekarab, *Şem’î Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 159.

82 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 1/389.

83 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız*, 1/245.

84 Konevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız 1289*, 1/74-75.

85 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 1774-75.

86 Soleimanzadeshekarab, *Şem’î Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 1363.

la⁸⁷ şeklinde çevirmiş ve kelimeye “makbûl ü bülend âvâz” anlamı vermiştir.

Ferîdî, “Be uydur ses cevânân-ı ‘Irâka”⁸⁸ diyerek kelimeyi “ses” kelimesiyle karşılamıştır.

Konevî, “İsfehanlu cevânların sadâsiyle”⁸⁹ dediği mısırada kelimeyi “sedâ” ile karşılamıştır.

*Sehergehemi çi hoş âmed ki bülbülî gülbâng
Be-gonçe mî-zed u mî-goft der-suhan-rânî (k. 2/25)*

Kelime, âvâz, sedâ kelimeleriyle karşılanmıştır.

Sürûrî, “Seher vaktinde bana hoş geldi ki bir bülbül âvâza / Urdu goncaya ve didi söz sürmekde bu beyt merhûndur⁹⁰ şeklinde Türkçeye aktardığı beyitte kelimeyi “âvâz” ile karşılamaktadır.

Şem’î, “Gonçeye gülbâng urdu ve sevk-ı kelâm itmekde eytdi⁹¹ şeklinde çevirdiği mısırada kelimeyi aynıyla zikretmiştir.

Sûdî, “Gonçaya gülbâng ururdu ve sevk-i kelâm da dirdi”⁹² şeklinde çevirdiği mısırada kelimeyi başka bir kelimeyle ifade etmeye gerek duymamıştır.

Ferîdî, mısraı “Gelüp seher demi bülbül ne hoş sadâlar ile”⁹³ şeklinde tercüme edip kelimeyi “sedâ” ile karşılamıştır.⁹⁴

*Tâ bâ ki yâbem âgehî ez-sâye-i serv-i sehî
Gülbâng-ı ‘ışk ez-her taraf ber-hoş-hırâmî mî-zenem (g. 410/3)*

Kelime âvâz ve savt kelimeleriyle karşılanmıştır.

Sürûrî mısraı “Işk âvâzını her taraftan bir hoş salıncıya ururam”⁹⁵

87 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 3/ 2564.

88 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız*, 2/1192.

89 Konevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfız* 1286, 2/396.

90 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 2024.

91 Soleimanzadeshekarab, *Şem’î Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 1604.

92 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 3/ 2949.

93 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız*, 2/1401.

94 Konevî’de beyit şerh edilmemiştir. Beytin bulunduğu şiir kasidedir.

95 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, s. 1461-62.

şeklinde tercüme etmiştir. Kelime âvâz ile karşılanmıştır.

Şem'î "Her taraftan bir hoş-hıram üzre 'aşk gülbângını ururam."⁹⁶ demiş, kelimeyi aynıyla zikretmiştir.

Sûdî, "Işk gülbângını her cânibden bir güzel salınışlı mahbûba ururam."⁹⁷ diyerek kelimeyi değiştirmemiştir.

Ferîdî, "Her yanadan bir hoş hırâma savt-ı 'ışk ben urıram"⁹⁸ şeklinde tercüme ettiği mısra da kelimeyi "savt" ile karşılamıştır.

Konevî de "Her taraftan bir hoş-hırâm üzre 'aşk gülbângını ururam" demiş, kelimeyi aynıyla almış açıklama kısmında gülbâng kelimesinin "âvâz" anlamında olduğunu belirtmiştir.⁹⁹

Nâ-guşûde gül nikâb âheng-i rihlet sâz kerd

Nâle kon bülbül ki feryâd-ı dil-efgârân hoş'est (g. 52/3)

Şem'î ve Konevî şerhlerinde beytin ikinci mısraı "Nâle kon bulbul ki gül-bâng-ı dil-figârân hoş'est" şeklinde kaydedilmiştir. Bu durum gülbâng ve feryâd kelimelerinin anlamdaş yahut yakın anlamlı olduklarına işaret etmektedir. Zira her iki şârih de metindeki kelimeyi "gülbâng" şeklinde okusalar da kelimeyi "sızlanma" ve "inleme" anlamlarını muhtevi "fer-yâd", "figân" "dâd" kelimeleriyle açıklamaktadırlar.

Sürûrî, mısraı "Nâle eyle ey bülbül ki gönli efkârlarun feryâdı hoşdur"¹⁰⁰ şeklinde tercüme etmiştir.

Şem'î, "Nâle eyle ey bülbül zîra gönli mecrûhların feryâdı hoşdur."¹⁰¹ diyerek mısraa Sürûrî'ye çok yakın bir anlam vermektedir.

Sûdî, mısraı "Pes, ey bülbül, nâle eyle ki gönli mecrûh 'âşıkların feryâd u figânı hoşdur"¹⁰² diyerek çevirmiştir.

Ferîdî, mısraı "İt figân bülbül ki dil-mecrûhların dâdı da hoş"¹⁰³

96 Soleimanzadeshekarab, *Şem'î Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 1088.

97 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 3/2084.

98 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfiz*, 2/967.

99 Konevî, *Şerh-i Divân-ı Hâfiz* 1286, 2/199.

100 Atila, *Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 582-83.

101 Soleimanzadeshekarab, *Şem'î Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 243.

102 Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*, 1/552.

103 Ferîdî, *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfiz*, 1/308.

şeklinde çevirmiştir.

Konevî ifadeyi “gönli mecrûhların feryâdı hoşdur” şeklinde çevirmiş¹⁰⁴ ve gülbângi feryâd kelimesiyle karşılaşmıştır.

Sonuç

Yapılan tahliller ve incelenen örneklerle, gülbâng kelimesinin gül ve bâng kelimesinden oluştuğu; kelimedeki “gül” lafzının “bâng” lafzını nitelediği ve ona “ulu, makbûl, bülend, pekçe, yüksek, vb.” anlamlar kattığı ortaya koyulmuştur.

Yukarıda şerhleri sunulan beyitlerde farklı dönemlerde yaşamış beş şârih on beyitte, “gülbâng” kelimesine, “âvâz”, “ulu âvâz”, “makbûl u bülend âvâz”, “bâng-ı bülend”, “bülend nağme”, “ün”, “ses”, “sedâ”, “sît”, “savt”, “pekçe savt”, “savt-ı alâ”, “asvât”, “nâle”, “âh u nâle”, “feryâd”, “terrennümât”, “edâ”, “dua” anlamlarını vermişlerdir. Bahsi geçen yorumlarda “gül sesi” anlamına gelebilecek bir kelime kullanılmamıştır. Bu türden bir imaya dahi denk gelinmemiştir.

Kelimenin köken araştırmasına ek olarak *Hâfız Dîvânı* örneğinde vardığımız sonuçlar kelimeye “gül sesi” anlamının verilemeyeceği yönündedir. Kelimenin “bülbül sesi” ifadesiyle karşılanmasının da isabetli olmadığı kanaatindeyiz. İncelediğimiz edebî metinlerde gülbângle yapılan “... sesi” şeklinde açıklanabilecek pek çok terkip bulunduğunu gördük: “Gülbâng-i Allah”, “gülbâng-ı yâ Hayy”, “gülbang-i tekbîr”, “gülbang-i Hû”, “gülbâng-i tevhîd”, “gülbang-i hezâr”, “gülbâng-i bülbül”, “gülbâng-i murg”, “gülbang-i nây”, “gülbang-i kûs”, “gülbâng-i nefîr”, “gülbâng-i kudûm”, “gülbâng-i âh”, “gülbang-ı Ya’kûb”, “gül-bâng-i top”, “gülbâng-i tüfek”, “gülbâng-i nakûs”, vd. Hâfız’ın şiirlerinde ve Türkçe şiirlerde “gülbâng-i bülbül” terkininin sıkça kullanılmasının gülbângin bülbül sesine mahsus olmasıyla ilgili olmadığı, “gazel” türünün anlam dünyasında bülbülün başrollerden biri olmasıyla ilgili olduğu kanaatindeyiz. Gül (pekçe, azim anlamında olan) kelimesinin diğer gülle (çiçek olan) yazılışının aynı olması, şairler için kaçırılmaz bir fırsat olarak, bu kullanımı artıran unsurlardandır.

Gülbâng kelimesinin “tekidli bir yüksek sese” işaret ettiği anlaşıldıktan sonra, bu kelimenin “bir niyaz tarzına” ad olmasının sebebi de

104 Konevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız* 1289, 1/161.

Mehtap Aydın Kaim

netlik kazanmaktadır. Bazen birkaç cümle olan bazen birkaç sayfa sürebilen gülbâng metinlerinde değişmez unsur, dua sonunda “ulu kişinin” “Hû diyelim” davetiyle tüm hazırûnun eşlik ettiği ve soluk yettiğince uzattığı “Hûû”dur. O gür sedâya gülbâng denilmiş, sonrasında bu Hû’dan önce yapılan dua da kastedilerek tüm metne gülbâng denilmiştir.

Kaynakça

Arı, Osman Sacid. *Mehmed Vehbi Konevi'nin Hafız Divanı Şerhi'nde Tasavvufi Unsurlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Atila, Mustafa. *Muslihuddîn Mustafâ Sürûrî Şerh-i Dîvân-ı Hâfız (İnceleme-metin-sözlük)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Boz, Erdoğan. "Doğu Kökenli Kelimelerdeki Kelime Sonu (b, c, d, g) Ünsüzlerinin Türkiye Türkçesinde Ötümsüzleşme Sorunu". *Türkbilgi* 2 (01 Ocak 2001), 11-22.

Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.

Erdem Kük, Didem Gülçin. *Alevi-Bektaşî Gülbankları -Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I-II İndeks- Gramer- Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2021.

Erverdi, Ezel vd. (ed.). *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler*. 3 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.

Evlîya Çelebi. *Seyâhatnâme İndeksli Tıpkıbasım*. haz. Seyit Ali Kahraman. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Ferîdî. *Tercüme-i Dîvân-ı Hâfız Manzum Hâfız Dîvânı Tercümesi*. haz. Emrullah Yakut. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2015.

Güngör, Özlem. *İsmâil Rüsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (VI. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Hasan Şu'uri. *Lisanu'l-Acem Ferheng-i Şu'urî*. ed. Derya Örs. haz. Ozan Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

İbrahim Cûdî. *Lügat-ı Cûdî*. Trabzon: Kitabhane-i Hamdi, 1916.

Kadri, Hüseyin Kâzım. *Türk Dillerinin İştikakı ve Edebî Lûgatleri*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943.

Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Birim Yayınları, 1998.

Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lûgat-it-Türk*. çev. Besim Atalay. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.

Konevî, Mehmet Vehbî. *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*. 2 Cilt. İstanbul: Hacı Muharrem Matbaası, 1286.

Konevî, Mehmet Vehbî. *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1289.

Lugatnâme. Erişim 10 Eylül 2022. <https://dekhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary>

Mehmed Salahî. *Kâmûs-ı Osmanî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1322.

Muallim Naci. *Lûgat-ı Nâcî*. nşr. Kirkor Faik. İstanbul, 1316.

Mütercim Asım. *Tibyân-ı Nâfi' der Terceme-i Burhân-ı Kâti'*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1302.

Ni'metullah Ahmed. *Lûgat-i Ni'metullah*. haz. Adnan İnce. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

Pekdemir, Esra. *Anadolu Alevîliği'nde Gülbank ve Niyaz Anlayışı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Redhouse, James William. *İlaveli Müntejabat-ı Lûgât-i Osmaniyye*, 1886.

Remzî, Hüseyin. *Lûgat-i Remzî: İnceleme - Tıpkıbasım*. haz. Ali Birinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Renkliyıldırım, Önder (ed.). *Metro Collins Cobuild Essential Dictionary İngilizce-İngilizce Türkçe Sözlük*. İstanbul: Metro, 1994.

Sari, Rıza. *Alevî Geleneğe Mensup Ocak ve Gruplarda Okunan Dua, Gülbank ve Tercümanlar*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Sinan Nizam, Betül. *Kemâl Ahmed Dede'nin Tercüme-i Menâkıb-ı Mevlânâ Adlı Mesnevisi (Menâkıbü'l-Ârifîn Silsilesinin Manzum Halkası)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Soleimanzadeshekarab, Naser. *Şem'î Şem'ullâh ve Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Sûdî Bosnevî. *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız: Sûdî'nin Hâfız Dîvânı Şerhi*. haz. İbrahim Kaya. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Şafak, Yakup. *Gülbangler*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 3. Basım, 2015.

Şahin, Oğuzhan. *Şem'î Şem'ullah, Şerh-i Mesnevî (III-IV. Ciltler) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Şentürk, Ahmet Atillâ. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021.

Top, Hüseyin. *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

Uzun, Mustafa İsmet. "Gülbâng". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/232-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Uzun, Mustafa İsmet. "Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 69-84.

Veled Çelebi. *Defter-i Fevâid*. Konya: SÜSAM, Uzluk Arşivi, 86.

Yazıcı, Mehmet. *Aleviliği Anlamanın İmkânı: Alevi Değişlerinin ve Gülbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Yılmaz, Ozan. "Klasik Türk Şiirinde Bir Sebk-i Hindî Tabiri: Gül-be-Çeşm". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23 (2019), 381-389.

Zülfikâr, Hamza. *Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler: İnceleme, Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 207-240

Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri (Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî
Örneği

"States of the Hereafter (Eschatology) in Mutazilah Theology: The
Example of Ibnu'l-Malâhimî"

Mehmet Fatih Özerol

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Assist. Prof., Balıkesir University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences
Balıkesir/Turkey

e-mail: fmehmetozerol@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1197-7357>

DOI: 10.33718/ tid.1174549

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mehmet Fatih Özerol, "Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri
(Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2
(Güz 2022): 207-240

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Trabzon University, Faculty of Theology,

Trabzon, 61080 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri (Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî Örneği

Öz

İnsanın ölümü ile birlikte başlayan kabir hayatında ve sonrasında ahirette meydana gelecek olaylar sem'ıyyât başlığı altında ele alınmıştır. Sem'ıyyât ilkesi, ilâhiyyât ve nübüvvât ilkeleri ile birlikte kelâm ilminde "usûl-i selâse" den biri olup; meleklerle iman ve ahirete iman konularını kapsar. Makalede ahiret hayatının ilk aşaması olan kabirdeki sorgu ve sonrasında insanın ahirette yaşayacağı olaylara dair son dönem Mu'tezilî kelâmcılarından İbnü'l-Melâhimî'nin görüşleri ele alınacaktır. Onun sem'ıyyât konularını anlama hususunda yöntem olarak nasların zahirine bağlı kaldığı görülmektedir. Özellikle kabir azabı, sırat, mîzan gibi konuları ilgili âyet ve hadislerde geçtiği üzere zahirî anlamlarıyla olduğu gibi kabul etmiştir. Bu tür uhrevî olay ve kavramların müşâhede yani gözlem metodu ile değil, şer'î delil ile ispatlanması gerektiğini söylemiştir. Mu'tezilî kelâmında aklî bir yöntem olarak kabul edilen te'vil, İbnü'l-Melâhimî'nin de ahirete ilişkin olay ve kavramların anlaşılması ve değerlendirilmesinde yer yer başvurduğu bir yöntemdir. Ancak O, ahiret konularında temel dayanak olarak nassı kabul etmiştir. Bu konular hakkında yaptığı te'villerde Kur'an âyetleri ve hadis rivayetlerinin ifade ettiği literal anlamı göz önünde bulundurmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, İbnü'l-Melâhimî, Sem'ıyyât, Ahiret.

States of the Hereafter (Eschatology) in Mutazilah Theology: The Example of Ibnu'l-Malâhimî

Abstract

The events that will occur in the life of the grave which begins with the death of man and in the Hereafter are discussed under the title of sam'ıyyât. The principle of sam'ıyyât together with the principles of divinity and prophethood is one of the "usûl-i selâse" in the science of kalâm; It covers the subjects of belief in angels and belief in the Hereafter. In the article, the views of Ibn Al-Malâhimî, who is one of the last period Mutazila theologians, about the interrogation in the grave which is the first stage of the Hereafter and the events that a person will experience in the Hereafter will be discussed. It is seen that he adheres to the apparent the religious evidence as a method in understanding the issues of sem'ıyyât. In particular, he accepted subjects such as torment in the grave, sırat, and mîzan as they are with their apparent meanings as mentioned in the relevant verses and hadiths. He said that such otherworldly events and concepts should be proved not by observation method, but by religious evidence. Ta'wil, which is accepted as a rational method in Mu'tazilî theology, is also a method that Ibn Al-Malâhimî sometimes resorts to in understanding an avaluating the events and concepts related to the Hereafter. However, he accepted the religious evidence (nas) as the basis for the matters of the Hereafter. In his interpretations on the subjects, he considered the literal meaning of the Qur'anic verses and hadith narrations.

Keywords: Kalâm, Mutazilah, Ibn Al-Malâhimî, Sam'ıyyât, The Hereafter.

Giriş

Ölüm ve ölümden sonraki ahiret hayatı sürecindeki olayların¹ Mu'tezilî açıdan ele alındığı makalede, ekolün aklı ön plana çıkardığı bilgisine istinaden bu konuları naklî bilgilerden ziyade aklî bilgilere göre izah etmesi beklenebilir. Ancak bu beklentinin tersine bir Mu'tezilî kelâmcı olarak İbnü'l-Melâhimî,² sem'iyât konularından olan ahirete ilişkin meseleleri değerlendirirken aklî delilleri kullanmakla birlikte daha çok naklî delilleri incelemiştir.

İbnü'l-Melâhimî'nin niçin bu metodu tercih ve takip ettiği hususunda şu bilgileri söylemek mümkündür. Mu'tezile kelâmında insanın din ile ilişkisini belirleyen teklif konusu izah edilirken, teklifin başlangıç ve bitişi olarak insanın doğum ve ölümü arasındaki hayatı esas alınır. Buna göre insanın ölümü ile birlikte insanın sorumluluğu da yani teklif de sona erer. Bir başka husus ise Mu'tezilî anlayışa göre teklif ile yükümlü olan insan, ruh ve beden ile birlikte bir bütün olarak değerlendirilmiştir. Bu özelliğe sahip insan, varlık âlemine gelişinden ölümüne kadar olan zaman diliminde yaptığı tüm davranışlarından sorumludur.

Mu'tezile kelâmında teklifin son bulması ile başlayan sem'iyât konuları hakkında değerlendirme yapılırken naklî deliller temel alınır ve buna göre yorum ve açıklamalar yapılır. Ahiret hayatı ile ilgili konular aklın değil, vahyin kapsamındadır. Bu alanda söz konusu olan olay, kavram ve meselelere ilişkin izahlarda aklî temellendirmelere yer verilmeyle birlikte nasların zahirine güçlü referanslar yapılmıştır. Nitekim ahiret ahvâlinin anlaşılmasındaki bu yaklaşımı son dönem Mu'tezilî kelâmcılardan İbnü'l-Melâhimî'nin metodolojisinde de görmekteyiz. Ahirete taalluk eden konulardaki âyet ve hadislerin zahirî anlamlarının esas alınması ve yorumlanması, Mu'tezilî kelâm sistematğinde genel olarak benimsenen bir yaklaşım tarzıdır.³ İbnü'l-Melâhimî, birçok konuda kendisinden önceki üstatlarından farklı birtakım görüşleri kabul ederek onları eleştirmiş olsa da, sem'iyâta ilişkin konuların anlaşılmasında ve yorumlanmasında

-
- 1 Ölüm ve ölümden sonraki ahiret hayatından bahseden ilim "eskatoloji" olarak bilinmektedir. Bk. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 224.
 - 2 İbnü'l-Melâhimî'nin hayatı ve görüşleri için bk. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 51-59; a.mlf., "İbnü'l-Melâhimî", Ek-1/616-617; Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 20-26.
 - 3 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, 201-202.

Mu'tezile'nin benimsediği genel metodu takip etmiştir.⁴

1. Kabir Azabı

Sem'iyât konularından olan kabir azabının Mu'tezile tarafından inkâr edildiği iddia edilse de⁵ tam aksine Mu'tezile kabir azabını kabul eder.⁶ Bu konuda İbnü'l-Melâhimî, kabir azabının mümkün olduğunu âyet ve hadisler ile delillendirir. Nitekim "*Rabbimiz! Sen bizi iki kez öldürdün ve iki kez dirilttin.*"⁷ âyetinde iki kez ölümden bahsedilmektedir. İbnü'l-Melâhimî, âyetteki birinci ölüm ile insanların dünyaya gelmeden önceki ölü halde bulunmalarının kastedildiğini kaydeder. Buna göre Allah, insanları ölü halde iken yaratmış ve dünyaya gelmelerini sağlamıştır. Bu ilk dirilişten sonra söz verilen ölüm ile ikinci ölüm gerçekleşecektir. Daha sonra insan kabirde diriltilecek ve sorguya çekilecektir. Kabirde geçirilen hayattan sonra âlemin ölümü olan kıyamet ve akabinde meydana gelecek olan yeniden diriliş ile ahiret hayatı başlayacaktır.⁸

4 İbnü'l-Melâhimî'nin Basra Mu'tezilesini temsil eden Behşemiyye'den ayrıştığı görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyiniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", 16/121-143.

5 Eş'arî, *el-İbâne*, 217.

6 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 463; Mânkîdîm, *Ta'lik*, 732; Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 72; İbn. Hazm, *el-Fasl*, 4/66. İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığına göre Mu'tezile içerisinde sadece Dırar b. Amr kabir azabını reddetmiştir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 463. Muhtemelen Dırar b. Amr'ın kabir azabı hakkındaki olumsuz yaklaşımı Mu'tezile'nin genel görüşü olarak değerlendirilmiştir. Halbuki makalede de görüleceği üzere Mu'tezile, kabir azabı dâhil ahiret ile ilgili olayların gerçekliğini aynen kabul etmektedir.

7 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Altuntaş – Şahin, el-Mü'min 40/11.

8 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 463; Mânkîdîm, *Ta'lik*, 731. Âyette bahsi geçen iki kez ölümün gerçekleşebilmesi için üç kere diriltilmenin olması gerektiği yönündeki itiraza cevap olarak İbnü'l-Melâhimî, insanların dünyaya geldikten sonra içinde buldukları hayatın zaten bilinmesi nedeniyle zikredilmediğini kaydeder. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 463. İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamalarına göre kabirdeki sorgu ve ardından sevap veya azap için diriltilmenin ardından bir daha ölüm olayı meydana gelmeyecektir. Buna benzer bir görüşü Zemâhşerî de paylaşmıştır. Mu'tezilî bir müfessir olan Zemâhşerî ilgili âyetin tefsirinde iki kere ölümün olabilmesi için üç kere diriltilmenin gerçekleşmesi ile ilgili gerektiğinden bahsederek açıklamalarda bulunmuştur. Üç kere diriltilmenin âyete aykırı olacağını düşünen Zemâhşerî, bu durumda iki ihtimalden bahseder. İlk ihtimal, diriltilme olayının biri sayılmamıştır. Diğer ihtimal ise insan kabirde diriltildikten sonra bir daha ölüm olayını yaşamayacaktır. Dolayısıyla ona göre dünya hayatından önceki insanın hali ilk ölüm, yaratılması ilk dirilme, bilinen ölüm ikinci ölüm ve kabirdeki diriltilme ise ikinci dirilmedir. Bk. Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 5/333-334.

Kur'an'da geçen âyetlerde insanın öldükten sonra diriltilerek kabirde cennet veya cehennem misali bir hayat yaşayacağı ifade edilmiştir. Mesela Firavun ve avanesinin boğulduktan sonra karşı karşıya kaldıkları azap hakkında bilgi veren âyette şöyle buyurulmaktadır: “*Onlar sabah-akşam ateş azabına girerler. Kıyamet günü geldiğinde ise Firavun ve adamlarını azabın en şiddetlisine sokun denilir*”.⁹ Bu âyete göre Firavun ve avanesinin başına gelen boğulma musibetinden hemen sonra sabah ve akşam azaba duçar kaldıkları ve bu azabın akabinde de ahiretteki azapla cezalandırılacakları ifade edilmektedir. Bu durumda Firavun ve avanesinin tadacağı azap, kabir azabı ve ahiretteki azap olmak üzere iki tanedir. Kabir azabı, Firavun ve avanesinin kıyametten sonra karşılaşacakları ahiret azabından önce boğulmalarının hemen ardından tattıkları azaptır. Âyette ifade edildiği gibi bu dünyada sabah-akşam günün her vaktinde günah işlemişlerse, bunun karşılığında sabah-akşam kabirde azap görmenin ardından ahirette daha şiddetli azaba gireceklerdir. İbnü'l-Melâhimî, âyetteki anlamın düzeni açısından azabın gerçek olması gerektiğini söyleyerek, âyetin bu şekilde anlaşılmasının temsil¹⁰ yönünden daha uygun olacağını vurgular. Hz. Nuh'un kavmi hakkındaki “*Nuh'un kavmi boğuldular ve ateş azabı ile karşılaştılar*”¹¹ âyete göre Nuh kavminin tufanda boğulduktan hemen sonra cehennem ateşine girecekleri bildirilmiştir.¹²

İbnü'l-Melâhimî kabir azabı ile ilgili görüşünü aktarırken, Hz. Peygamber'den intikal eden rivayetleri delil olarak kullanır. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber, kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlardan bir çukur olacağını söylemiştir.¹³ Bir başka rivayette ise iki kabre uğrayan Hz. Peygamber, kabirlerdeki kimselerin iki büyük günahtan dolayı azap gördüklerini söylemiştir.¹⁴ Hz. Peygamber'den intikal eden bu haberleri esas alan İbnü'l-Melâhimî'ye göre kabirde azap

9 el-Mü'min 40/46.

10 Temsil, bir düşünceyi örnek vererek sembol diliyle daha iyi açıklamak anlamında Kur'an'da kullanılan beyân tarzı ve terimidir. Bk. Durmuş, “Temsil”, 40/434-435.

11 Nûh 71/25.

12 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 464. Âyette geçen “fâi takibiyye” olarak bilinen edatın işlevinin bu manayı gerektirdiği bilinen bir husustur. Nitekim Râzî bu âyetin kabir azabının ispatı için delil teşkil ettiğini söyledikten sonra âyette geçen “fâ” edatının anlam itibarıyla kabir azabının boğulma olayının hemen ardından meydana geldiğine işaret ettiğini belirtir. Bk. Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr*, 30/145.

13 Tirmizî, *es-Sünen*, “Sıfâtü'l-kıyâme”, 26 (No. 2460).

14 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Vüdû”, 56 (No. 218).

görmenin yanında nimetlendirilmek de mümkündür.¹⁵

Kur'an'da Allah yolunda şehit olanlara mükâfat verileceğine dair “Allah uğrunda öldürülenleri sakın ölü olarak sanma! Bilakis onlar diridirler; Rablerinin yanında mutluluk içerisinde rızıklanmaktadırlar.”¹⁶ buyurulmaktadır. Söz konusu âyetler, kabirde yaşanacak olan hayata işaret etmektedir. Buna göre şehidin bulunduğu kabir, Hz. Peygamber'in hadisinde bildirdiği üzere cennet bahçelerinden bir bahçe olacaktır.¹⁷

Kabir azabının mahiyeti hakkında İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın ölen insanı kabirde dirilteceğini hatta diriltelen insana aklını tam olarak iade ederek onun sual karşısında fonksiyonel hale getireceğini söyler. İnsan kabirde bu halde iken sorgulamanın ardından yaptıklarının karşılığında azap görecektir veya mükâfatlandırılacaktır. Âyet ve hadislerde belirtildiğine göre kabirde gerçekleşen azap elem verici özellikte veya hafif olacaktır. İbnü'l-Melâhimî hak edilmiş azabın elem verici özelliğinin hissedilmesi için kabirde bulunan kimsenin canlı olması ve aklının tam manasıyla fonksiyonel halde olması gerektiğine işaret eder.¹⁸ Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Melâhimî'nin insanı ruh-beden ayrımına tabi tutmaksızın bir bütün olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Bu düşüncesiyle o, azap veya nimetin insanın bütününe yönelik olacağını da ifade etmiş olmaktadır.

2. Kabir Sorgusu

Kabir hayatının varlığını kabul eden İbnü'l-Melâhimî, kabir sorgusu hakkında varit olan birçok rivayetin bulunduğu işaret ederek sorgunun sonucunda insanın sevap veya ikâb ile karşılık bulacağını kaydeder. Kâfirler ve fâsıkların çoğuna Allah ve O'nun dini hakkında birtakım sorular sorulduğunda, bilmediklerinden cevap veremeyeceklerdir. Bu durum onlar için utanılacak bir hal ve aşağılama olacaktır. Sorulara doğru ve tam olarak cevap verenler ise sevineceklerdir. Şüphesiz kabirde sorgunun yapıla-

15 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 464.

16 Âli İmrân 3/169-170.

17 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 464.

18 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 464. Kâdî Abdülcebâr, kabir azabının ruh-beden birlikteliği ile gerçekleşeceğini, cansız bedene azabın mümkün olmayacağını belirtir. Mu'tezile'nin ve diğer mezheplerin kabir azabı ile görüşü ve değerlendirmeleri hakkında bk. Kubat, “Mezheplerin Ana İhtilaf Konularından Biri Olarak Kabir Azabı”, 11/9-32; Akın, “Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, 53/151-177; Ödemiş, “Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı”, 503-567.

çağının insanlara bildirilmiş olması, onların imtihana tabi tutulmaları ve fiillerinden sorumlu olmaları yönünden uyarıcı mahiyette bir lütuftur.¹⁹ Çünkü kabirde sorguya çekileceğini önceden bilen ve inanan bir kimse yapacağı fiillere, hal ve hareketlerine daha çok dikkat edecektir.

İbnü'l-Melâhimî, münker ve nekir kelimelerinin kötü anlam içerdiğini söyleyerek kabir azabının inkâr edilmesini kabul etmez.²⁰ Ona göre münker ve nekir kelimeleri birer isim olup; anlam olarak çirkin sıfatlar gibi gözükse de ilgili melekler ile bir ilgisi yoktur. Sorguya çekilen kimselerin sorgulama esnasında sıkıntı ile karşılaşmaları ve bunu hoş görmemeleri nedeniyle "görüntüsü hoş olmayan, çirkin" olarak isimlendirilmişlerdir. Dolayısıyla bu olumsuz niteleme doğrudan meleklerle ilgili olmayıp; onlarla karşılaşan sorgudaki kimselerin sıkıntılı psikolojik durumunu yansıtmaktadır. Çünkü sorguya çeken meleklerin mezarda insana gözükerek onu sorguya çekmeleri, o kimsede korkuya ve endişeye yol açacak ve haliyle sıkıntı çekmesine sebep olacaktır.²¹

Kabirdeki sorgunun gözlem ile delillendirilemeyeceğini ifade eden İbnü'l-Melâhimî, bu olayın ancak şer'î delil ile ispatlanabileceğini vurgular. Kabirdeki bu olayın fizikî olarak gözlemlenmesinin imkânsız oluşuna örnek verir. Mesela ölmüş birinin göğsünün üzerine gömülmeden önce bir fidan koyup, ertesi gün mezarı eştiğinde cesedin göğsünün üzerinde koyduğu fidanın aynen yerinde durduğunu gördüğünü söyleyen bir kimsenin yaptığı bu gözlem sonucunda kabirdeki sorguyu inkâr etmesi doğru bir yaklaşım değildir. Sem'iyâtla ilgili bu tür konularda böylesi iddialara itibar edilmez. Çünkü bu konuda varit olan haberler kabir sorgusunun olacağını bildirmektedir. Ayrıca kabir sorgusu cenazenin gömüldüğü akşam olabileceği gibi daha sonraki bir zaman diliminde de gerçekleşebilir.

19 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 464-465. Mu'tezile kelâmında lütuf kavramı "adl" ilkesinin önemli kavramlarından biri olup, mükellefin sayesinde taati seçtiği yahut taati seçmeye daha yakın olduğu fiildir. Böylelikle tanımı gereği lütuf, insanın mutlak olarak taati seçmesine yol açan değil, onu taati seçmeye yakınlaştıran ve bu yönde motive eden unsurdur. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî: el-Lutf*, 13/9; Mânkdîm, *Ta'lik*, 519; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 388.

20 Konu hakkında bilgi için bk. Toprak, "Münker ve Nekir", 32/14-15.

21 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 465. Sorgu meleklerinin münker ve nekir şeklinde olumsuz sıfatlarla bilinmesinin başka örneklerinin de olduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî, cehennem bekciliği yapan meleklerin ve zebanilerin de aynı konumda olduklarını belirtir. Bu sıfatlar da aynı şekilde kötü anlam içeren ancak görevleri icabı bu meleklerle verilen isimlerdir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 465.

Bu yetki tamamen Allah'a aittir.²² İbnül-Melâhimi kabir sorgusunun istidlâinde tamamen Allah ve Hz. Peygamber'in bildirdikleri ile yetinerek, aklen veya müşahede yoluyla herhangi bir delillendirme yapılmasının uygun olmayacağını vurgular. Ona göre sem'ıyyât ile ilgili bu konuların şer'î bilgilerin ifade ettiği zahiri anlam doğrultusunda anlaşılması ve hüküm verilmesi gerekir.

3. Mîzan

Mu'tezilî kelâmında ahirette meydana gelecek olan amellerin tartılmasının yani mîzanın gerçekliği kabul edilir. Buna göre mîzanın bir kefesinde güzel davranışların alâmeti olarak nur, diğer kefesinde ise kötülüklerin alâmeti olarak karanlık tartılacaktır. Güzel davranışların bulunduğu kefedeki müminlerin sevapları ağır gelecektir. Diğer kefedeki ise kâfirlerin yaptıkları günahlar ağır gelecektir.²³ Tartılacak olan iyi-kötü davranışların amel defterine yazılması, mîzanda davranışların tartılması, sevap veya günahların ağır gelmesi aklen mümkündür. Amellerin tartılmasının aklen mümkün oluşu, mükellef konumundaki insanların kulluk görevlerini yerine getirirken fayda sağlayacaktır. Çünkü insanlar ahirette bu olayların gerçekleşeceğini düşünmeleri sonucunda güzel davranışları yapmak, kötü davranışlardan sakınmak hususunda daha istekli olacaklardır. Dolayısıyla bu durum aynı zamanda Allah'ın insanları sorumluluklarını yerine getirme hususunda lütuf işlevini görmektedir.²⁴

Mîzanın aklen mümkün oluşunun yanında sem'î delillerin de bulunduğunu belirten İbnü'l-Melâhimî, ahirette mizanın varlığına dair Kur'an'daki âyetleri aktarır. Mesela Â'raf sûresinde "O gün tartı haktır. Kimin tartısı ağır gelirse onlar kurtuluşa erenlerdir."²⁵ buyurulmaktadır. Bu ve buna benzer âyetlerde geçen vezn ve mîzan kelimelerinin te'vil edilerek, "adaletin tecelli etmesi" şeklinde anlam verilmesini âyetin zahiri manasından uzaklaşma olarak niteleyen İbnü'l-Melâhimî, âyetin zahirî olarak anlaşılmasının daha uygun olacağını vurgular.²⁶

Mîzanın mümkün oluşu ile ilgili Kur'an âyetlerinin yanında Hz.

22 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 465.

23 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 181.

24 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 465.

25 el- A'raf 7/8. Mîzanla ilgili âyetler için bk. el- Enbiyâ 21/47, el-Kâria 102/6-10.

26 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 466.

Peygamber'den intikal eden rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birine göre "Mîzanın her kefesinin başında görevli bir melek bulunur. Güzel davranışların bulunduğu kefe ağır basınca görevli melek şöyle seslenecektir: '*Filan kişi gerçek mutluluğa kavuşmuştur. Bundan sonra onun için asla bir sıkıntı ve zorluk olmayacaktır*'. Kötü davranışların bulunduğu kefe ağır basınca diğer melek şu şekilde seslenecektir: '*Filan kişi günahkâr bir kul olarak sıkıntı içerisinde yaşayacaktır. Bundan sonra kesinlikle mutlu da olamayacaktır*'.²⁷

İbnü'l-Melâhimî'nin ahiretteki olaylar hakkındaki tavrı, ilgili haberleri zahirî anlamları doğrultusunda anlama ve yorumlama yönünde olmuştur. O, bu tür haberlerin bu şekilde anlaşılmasının aklen mümkün ve doğru bir yaklaşım olduğunun altını çizer.

4. Sırât

Sırât, Arapça'da "yol" anlamına gelir. Ahirette biri cennete, diğeri cehenneme doğru giden iki tane yol bulunmaktadır. Nitekim Kur'an'da cennete girecekler için "*Onlara doğru yolu gösterecek ve durumlarını düzeltecektir. Daha sonra ise kendilerine tanıttığı cennete sokacaktır*."²⁸ buyrulmaktadır. Bir başka âyette ise cehennemdekiler için "*...onların hepsini cehennem yoluna sürün*."²⁹ denilmektedir. Hz. Peygamber'den aktarılan bir rivayete göre sırâtın cehennem üzerine kurulmuş, kıldan ince kılıçtan keskin bir köprü olduğu ifade edilmiştir.³⁰ Yaptıkları davranışlardan sorumlu olan ve hesap verme durumundaki tüm insanların yolu mutlaka bu köprüye uğrayacaktır. İnsanların karşılaşacakları sevap veya ikâbdan hangisi olacağı sırât köprüsünden geçişleri esnasında kendini belli edecektir.³¹

27 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 466. Hadis için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musânef*, 7/209.

28 Muhammed 47/5-6.

29 es-Sâffât 37/23.

30 Müslîm, *Sahîh*, "İman" 299 (No. 182).

31 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 466. Gazzâlî, sırat köprüsünün kıldan ince, kılıçtan keskin şeklinde tanımlanmasını kabul etmez. Sıratın kılın inceliğiyle veya kılıcın keskinliğiyle bir alakası yoktur. Nitekim Gazzâlî, sıratın bu özelliğini insanların dünyadaki yaşayışları itibariyle orta yol üzere bulunmaları şeklinde izah etmiştir. İbnü'l-Melâhimî, bu açıklamaların "bâtinî" yorumlar olduğunu söyleyerek, Gazzâlî'yi eleştirmiştir. Bk. Gazzâlî, *Madnûn*, 156; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 192-193. Ayrıca bk. Koloğlu, *Felsefe Eleştirisi*, 328-329.

İbnül-Melâhimî, “*Ey insanlar! Herkes cehenneme mutlaka uğrayacaktır. Bu, rabbinin kesin bir hükmüdür.*”³² âyetinde buyurulduğu üzere hemen herkesin cehenneme bir şekilde uğrayacağını söyler. Ona göre sevabı çok olan mümin de cehenneme uğrayacak, oraya girecek kimseler için yapılan hazırlıkları görecek ve cehenneme girmeyeceği için rabbine hamd edecektir. Cehennemdeki hazin ve dehşetli durumu yerinde gören mümin, hadiste ifade edildiği üzere şimşek hızıyla sırattan geçecektir. Kâfirin ise sırât köprüsünden geçişi sorunlu olacaktır. Sırattan geçişi esnasında cehennemde bulunacağı yere geldiğinde sırattan düşecektir. Tüm bu olup biten kıyamet gününe dair dehşete düşüren olaylar, Allah’ın verdiği hüküm doğrultusunda mutlaka gerçekleşecektir. Bu hükme göre kıyametin insana korku veren hallerinden mümin korunacak ancak kâfir bu olaylarla karşı karşıya kalacaktır. Nitekim Allah Kur’an’da “...artık onlara ne bir korku vardır ne de üzüleceklerdir.”³³ ve “*Ey kullarım! Bugün size korku yoktur, üzüntü de çekmeyeceksiniz.*”³⁴ gibi birçok âyette, kıyamet gününde müminler için korkunun olmayacağı ve onların üzülmecekleri bildirilmiştir.³⁵

Kıyamet gününde peygamberler “*Ya Rabbi! Beni kıyametin dehşetli durumundan kurtar!*” diye yakarıшта bulunacaklardır. Hz. Peygamber’in ise “*Ya Rabbi! Ümmetimi bu hallerden uzak tut!*” diye niyazda bulunacağına dair rivayetini³⁶ değerlendiren İbnü’l-Melâhimî, bu durumun kıyamet günündeki yaşanacak endişe ve dehşetin ne denli büyük olduğuna dair ipucu verdiğini belirtir. Çünkü bırakın sıradan insanları, peygamberler bile o gün yaşanacak olayların dehşetinden adeta tiril tiril titreyecek ve korkarak kendi canlarının derdine düşeceklerdir. Aslında bunu doğal karşılamak gerekir. Nitekim bir insan korkunç bir olay karşısında ne yapacağını bilemez ve ilk fırsatta kendini güvenli bir yere atmak, oraya sığınmak ister. Korku veren bu hal daha da artarsa “*Beni bu durumdan kurtarın*” diye yardım istemesi çok doğaldır. İnsanın bu şekilde kendisinin bu durumdan kurtarılmasını istemesi yaşanan olayın kötülüğünü değil, bu olayın dehşetini tasvir eden bir durumdur. Dolayısıyla peygamberler de

32 Meryem 19/71.

33 el-Bakara 2/38.

34 ez-Zuhrûf 43/68.

35 İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 466.

36 Buhârî, *Sahîh*, “Tevhid”, 36 (No. 7510); Müslîm, *Sahîh*, “İman” 322 (No. 193).

birer insan olarak kıyamet gününde yaşadıkları korkulu durum nedeniyle öncelikle kendilerini düşünmüşler ve yakarıştaki bulunmuşlardır.³⁷

5. Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olup olmadıkları meselesi kelâm ilminde tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Ebû Ali, cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratılmış olduğunu ileri sürerken³⁸, Ebû Haşim cennet ve cehennemin yaratılmadıklarını, ahiret hayatı ile birlikte yaratılacaklarını söyler.³⁹ Kadî Abdülcebbâr, Ebû Haşim'in görüşünü benimserken, İbnü'l-Melâhimî Ebû Ali'nin görüşünü kabul etmiştir.⁴⁰

İbnü'l-Melâhimi, cennet ve cehennemin şu anda yaratıldığını âyetler ile delillendirir. Mesela "...müttâkiler için hazırlanan..."⁴¹ ve "...kâfirler için hazırlanan..."⁴² şeklindeki âyetler, cennet ve cehennemin mümin ve kâfirler için hazırlanmış vaziyette yaratıldıklarını açıkça ifade etmektedir. İbnü'l-Melâhimi, bu âyetlerdeki ifadelerin anlamlandırılmasında başka bir karîne olmadıkça, zahirî anlamının esas alınması gerektiğini vurgular.⁴³

Kur'an'da Mi'rac mucizesinden bahseden Necm süresindeki âyetler de bu hususa delildir. Nitekim ilgili âyetlerde Hz. Muhammed'in Mi'racta Cebrail'i cennette bulunan sidretü'l-müntehâ'nın yanında gördüğü belirtilir: "*Andolsun ki, O, Cebrail'i başka bir inişte sidretü'l-müntehânın yanında gördü. Me'vâ cenneti ise sidretü'l-müntehânın yanında bulunmaktadır*".⁴⁴

37 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 467. Bu türlü rivayetler kıyamet günü yaşanacak olayların dehşetli ve korkulu olacağına dair bilgi vermenin ötesinde temelde Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden farklı olarak kendi ümmetini düşünen bir peygamber olduğunu ortaya koymayı amaçlar.

38 Ebû Ali'nin görüşü için bk. Murtazâ, *Kitâbü'l-kalâid*, 131; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 404; a. mlf, *Menâhicü'l-yakîn*, 495; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/327.

39 Ebû Hâşim'in görüşü için Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 59; Hillî, *Keşf*, 404; Âmidî, *Ebkâr*, 4/495.

40 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 467. Âmidî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratıldığı görüşünü benimsediğini belirtir. Bk. Âmidî, *Ebkâr*, 4/327. Ehl-i Sünnet, cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratıldığı görüşünde ittifak halindedir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/485.

41 Âli İmrân 3/133.

42 Âli İmrân 3/131.

43 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 467.

44 en-Necm 35/13-15.

Âyette geçen cennetü'l-me'vâ, mükâfatların verildiği cennetin adıdır.⁴⁵

Cennetin yaratılmış olduğunun delili olarak Hz. Âdem ile eşinin orada kalmaları ile ilgili “*Ey Âdem, sen ve eşin cennette oturun.*”⁴⁶ âyetini zikreden İbnü'l-Melâhimî, âyette geçen cennetin Müslümanlar nezdinde mükâfat yeri olarak bilinen mekân olduğunu belirtir. Çünkü âyette geçen cennet kelimesinin başında harf-i tarifi bulunması, bu kelimenin özel bir isim ve ahirette yapılan sevapların karşılığında girilecek cennet olduğunun delilidir. Ona göre âyette geçen cennete dünyadaki bahçelerden bir yer olarak anlam verilmesi -bir delil ve karîne olmaksızın- âyetin zahirînin terkedilmesi anlamına gelir ki bu, doğru bir yaklaşım tarzı değildir.⁴⁷

Cennet ve cehennem hâlen yaratılmadığını söyleyen Ebû Haşim görüşünü “*O'nun zâtından başka her şey helâk olacaktır.*”⁴⁸ âyetine dayanır.⁴⁹ Ebû Haşim'e göre Kur'an'da geçen “*..Meyveleri de süreklidir.*”⁵⁰ âyetinde cennet yiyeceklerinin sonsuza kadar devam etme özelliği taşıdığı ifade edilmiştir. Ancak Allah'ın zâtının dışında her şeyin helak olacağını bildiren âyet gereğince âlemdeki her şey ile birlikte cennet de helak olacaktır. Ebû Hâşim bu sözleriyle sonsuzluk cenneti olarak bilinen cennetin hâlihazırda yaratıldığı kabul edildiğinde, cennetin durumu hakkındaki âyetler arasında çelişki söz konusu olacağını ancak bunun imkânsız olduğunu belirtir. Bu nedenle ona göre sonsuzluk cenneti (cennetü'l-huld) ahiret hayatı ile birlikte yaratılacaktır.⁵¹

45 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 467. İbnü'l-Melâhimî, cennetin gökte, cehennem ise yerin altında yaratıldığı bilgisini verir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 467. Cennetin gökte, cehennem ise yerin altında bulunduğu dair inanç, ilkel dinler ve Mezopotamya dinlerinde mevcuttur. Bk. Şahin, “Cennet”, 7/376-386; Harman, “Cehennem”, 7/227-233.

46 el-Bakara 2/35.

47 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 467. Ebû Haşim, Âdem ve eşinin yerleştiği cennetin sonsuzluk cenneti olmadığını, gökyüzündeki bir cennet olduğunu söylerken, müfessirlerin çoğunluğu sonsuzluk cenneti olduğu görüşündedir. Bk. Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 1/34. Fahreddîn Râzî'ye göre Ebû Ali cennetin yedinci gök katında bulunduğunu söylemiştir. Âyette bahsedilen cennetin yemyeşil bahçe anlamında yeryüzünde bulunduğu yönünde görüş belirtilmiştir. Farklı bu görüşlere karşın cumhurun görüşünün ise cennetin sonsuzluk ve mükâfat yurdu olan cennet olduğunu da aktarır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/3-4.

48 el-Kasâs 28/88.

49 Bk. Hillî, *Kesf*, 404; Şeyh Müfid, *Evâil*, 59.

50 er-Râ'd 13/35.

51 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 468.

İbnü'l-Melâhimî, Ebû Haşim'in bu görüşünü tenkit eder. Ona göre âyette ifade edilen cennet meyvelerinin devamlı olmasının anlamı, Allah'ın meyveleri yok edip yeniden yaratması (teceddüd-ü emsâl)⁵² şeklinde cereyan eder. Bu durumda âyette bahsedilen cennet meyvelerinin devamlı oluşu, sonsuza kadar varlığının devam edeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü meyvelerin sonsuza kadar varlıkları devam etmiş olsaydı, cennetkilerin meyveleri yemeleri ile bu meyveler bitmezdi. Hâlbuki meyveler yenilince bitecektir, sürekli olarak var olmaları zaten mümkün değildir. Ayrıca meyvelerin uzun süre var olmaları onların yok olmalarına engel bir durum da oluşturmaz. Çünkü bu dünyada da Allah meyveleri sürekli olarak yaratmaktadır. Yaratılan meyveler daha sonra insanlar tarafından tüketilmekte ve bitmektedir. Bu döngü sürekli olarak devam etmektedir.⁵³

6. Şefaât

Tüm Müslümanlar Hz. Muhammed'in ahirette şefaât edeceği hususunda hemfikirdir. Ancak şefaatin kapsamı ve mahiyeti hakkında farklı iki görüş vardır. Bu görüşlerden ilki, şefaatin Allah'a inanan müminlerin ahirette elde ettikleri mükâfatın daha da arttırılması şeklinde tezahür edeceği yönündedir ki bu görüş Mu'tezile'ye aittir.⁵⁴ Diğer görüş ise şefaatin büyük günah sahibi (mürtekib-i kebire) olup; günahında ısrar eden ve bu hal üzere ölen kimselere yönelik olacağına dairdir. Bu görüş, Mu'tezile dışındaki diğer mezheplerin benimsediği görüştür.⁵⁵

İbnü'l-Melâhimî öncelikle diğer mezheplerin görüşünü değerlendirir. Onlara göre günahkâr mümin cehennem ateşine girdikten sonra Hz.

52 Teceddüd-i emsâl, cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının ardından yenilenmesi suretiyle varlığını sürdürmesi anlamında kullanılan bir kelâm terimidir. Bu görüş Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıların çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Bk. Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", 40/239-241.

53 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 468.

54 Mu'tezile şefaatin sadece müminleri kapsadığını, büyük günah işleyen kimseler için söz konusu olmadığını benimser. Ancak şefaât konusunda yeknesak bir tavır sergilemez. Mesela Kadî Abdülcebbar, fîsk üzere tövbe etmeden ölen kimsenin affının imkânsız olduğunu söyler. Bk. Mânkîdîm, *Ta'lik*, 688. Ebû Ali şefaatin caiz olmadığını savunurken (Râzî, *Tefsîr*, 17/217.), Ebû Hâşim şefaatin hasen olduğunu savunur. Mânkîdîm, *Ta'lik*, 689.

55 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 468. Eş'arî, Mu'tezile içerisinde şefaati kabul etmeyenler olduğu gibi, sadece müminlerin konumlarının üst derecelere yükseltilmesi şeklinde kabul edenler olduğunu kaydeder. Ehl-i Sünnet'in ise şefaatin büyük günah işleyenlere yönelik olduğu görüşü benimsediğini aktarır. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/474.

Peygamber'in şefaati sayesinde oradan çıkacaktır. Halbuki Kur'an'da "... Zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaatchisi olacaktır."⁵⁶ geçtiği üzere kıyamet günü zalimlere şefaate edecek ve kendileriyle dostluk edecek hiç kimse bulunmayacaktır. Âyette belirtilen zalim vasfı başkasına haksızlık yapan veya günah işlemek suretiyle kendisine haksızlık yapan herkesi kapsar. Bu nedenle günahlarında ısrar edenler için ahirette kendilerini azaptan kurtaracak bir şefaatchi olmayacaktır.⁵⁷

İbnü'l-Melâhimî, "...başkası için bir şeyin ödenemeyeceği, kimseye şefaatin fayda vermeyeceği günden korkun."⁵⁸ âyetinin insanları bu dünyada yaşarken, o günün şiddetinden sakınmaları için günahlardan uzak durmaları hususunda ikaz etme amacını taşıdığına işaret eder. Âyetteki şefaate kavramı ile insanların günahlarının iptal edilmesi (iskât) değil, sevaplarının daha çok artması kastedilmiştir.⁵⁹ Şefaatin günahları iptal etmesi yani karşılığını görmeden silinmesi şeklinde anlaşılmasının hasen olmayacağına işaret eden İbnü'l-Melâhimî'nin şefaate hakkındaki ortaya koyduğu bu düşünce, Mu'tezile'nin benimsediği genel yaklaşımı özetlemektedir. Bu yaklaşımdan da anlaşılacaktır ki Mu'tezile, şefaate kavramını tümüyle inkâr etme gibi bir yolu seçmemiştir. Şefaate konusu Mu'tezile tarafından kabul edilmiş ancak mahiyeti tevil yoluyla açıklanmıştır. Buna göre şefaate sadece müminleri kapsayan ve onların derecelerinin artmasını sağlayan bir özelliğe sahip olarak gerçekleşecektir.⁶⁰

İbnü'l-Melâhimî, şefaate hakkındaki Mu'tezile'nin yaklaşımını ana hatlarıyla belirttikten sonra bu konudaki yanlış anlayışlardan bahseder. Mesela Allah'tan "Ya Rabbi! Bizi şefaate edilecek insanlardan eyle" veya "Bizi tövbe edenlerden eyle" gibi niyazlarda bulunmak kendi içerisinde çelişki bulunduran dualardır. Çünkü bu dualar ile adeta Müslüman kendisinin âsi, günahkâr kullarından birisi olmayı istemektedir. Halbuki Müslümanın şefaate layık olabilmek için taatleri yerine getirme konusunda Allah'tan niyazda bulunması gerekmektedir. Bu ifadeleriyle Müslümanın şefaate konusunda takınması gereken tavrı anlatmaya çalışan İbnü'l-Melâhimî'ye göre şefaate talep edilecek merci Allah'tır. Hz. Peygamber'den şe-

56 el-Mü'min 40/18.

57 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 468.

58 el-Bakara 2/123.

59 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 469.

60 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, 192; *Mânkdim*, *Ta'lik*, 688.

faat talep edilmez. Şefaate layık olabilmek doğrudan insanın yapacağı günah veya taatler ile ilgilidir. İnsanın günahları işleme hususunda Allah'tan kendisine yardım etmesini istemesi söz konusu olmayacağına göre, sadece taatleri yapma hususunda niyazda bulunması gerekecektir. Bu kimse, Hz. Peygamber'in şefaatine layık olacaktır. Günah işleyen kimse ise ancak tövbe ettikten sonra şefaati için Allah'tan niyazda bulunabilecektir.⁶¹

Ehl-i sünnet'in benimsediği şefaatin büyük günah işleyenlere yönelik olacağı görüşünü eleştiren İbnü'l-Melâhimî, ilgili görüşün âhâd habere dayandığını söyler. Nitekim Ehl-i sünnet görüşünü "*Benim şefaati ümmetimden büyük günah işleyenlere yönelik olacaktır.*"⁶² şeklindeki hadis rivayetine dayandırmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, kelâm ilmi açısından mütevâtir olmayan âhâd haberin kaynaklık ettiği bu tür bilgilerin kesinlik arz etmediğini ve şefaati ile ilgili bu haberin herkesin kabul edebileceği temel bir ilke olmayacağını vurgular. Dolayısıyla şefaati hakkında ümmetin icmâsı olduğu iddiası da boşa düşecektir.⁶³

İbnü'l-Melâhimî, şefaatin büyük günah işleyenleri kapsadığına yönelik delil getirmek için uğraş verilmesi yerine şefaatin inanan kimseler için ne gibi faydalar sağlayacağını konuşulmasının daha anlamlı olacağını kaydeder. Ona göre şefaati hakkında icmâ edilen temel ilke, şefaatin müminler için gerçekleşecek olmasıdır.⁶⁴

Âhâd haber niteliğindeki rivayetlerin kesin bilgi içermediğini söyleyen İbnü'l-Melâhimî, bu tür rivayetlerin tevil edilmesi gerektiğini belirtir. Mesela şefaatin büyük günah işleyenler için olacağına dair hadisin başka bir tarıkında Hz. Peygamber "*Şefaati ümmetimin büyük günah işleyenleri için sakladım.*" demiştir. İbnü'l-Melâhimî, bu hadiste Hz. Peygamber'in şefaatinin ümmetinin büyük günah işleyenlerine sakladığını söylerken,

61 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 470. İbnü'l-Melâhimî'nin şefaati konusundaki bu açıklamalarının Mu'tezile kelâm sistematüğini oluşturan beş ilke kapsamında yaptığını görmekteyiz. İnsanın şefaate layık olabilmesi için güzel davranışları gerçekleştirmesi gerektiğini "adalet ilkesi", ahirette şefaati elde edebilmesi için Allah'ın koyduğu ödül ve ceza kurallarını gözetmesi gerektiğini "va'd ve vâid ilkesi", günah işlemenin insana fâsık vasfını kazandıracağı, bu nedenle tövbe etmesi gerektiğini ise "el-menzile beynel-menzileteyn ilkesi" doğrultusunda izah etmiştir.

62 İbn Mâce, *Sünen*, "Zühd", 37 (No. 4310); Tirmizî, *Sünen*, "Sıfâtü'l-kıyâme", 26 (No. 2436).

63 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 471.

64 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 471.

günah işleyip yaptıkları kötü fiillerde ısrarcı olmayıp tövbe edenleri kastettiğini belirtir. Ona göre şefaath ile ilgili bu hadis için yapılabilecek en uygun yorum budur. Çünkü büyük günah işleyen bir kimse günahından dolayı tövbe etmekle her ne kadar maruz kalacağı azaptan kurtulmuş olsa da yaptığı taatler nedeniyle elde ettiği sevaplarını da geri dönmek üzere kaybetmiştir.⁶⁵ İşte hadiste ifade edilen şefaath de bu kimseler içindir. Çünkü büyük günah işlemiş mümin bir kimse tövbe ederek azaptan kurtulmuştur ancak fâsık olduğu için kazandığı sevaplarını da kaybetmiştir. Hz. Peygamber'in şefaath sayesinde bu durumdaki mümin, yeniden kaybettiği sevaplarını elde edecektir. Böylelikle Allah bu kişiyi faziletli kılacak ve mertebesini yükseltmiş olacaktır. Ancak İbnü'l-Melâhimî, iptal edildikten sonra yeniden elde edilen sevapların miktarının daha önceki seviyesinde olmayacağı kaydını da düşer.⁶⁶ Başka bir deyişle büyük günah işlemek bir bakıma müminin temiz siciline gölge düşmesine sebep olmuştur.

Şefaathin büyük günah işleyenlere yapılacağını iddia eden Sünnî yoruma göre mümin yaptığı iyi amel karşılığında elde ettiği sevap nedeniyle zaten Hz. Peygamber'in şefaathine ihtiyaç hissetmez, onun sevabı ona yeterli olacaktır. Ancak büyük günah işleyen mümin şefaath edilmeye muhtaç durumdadır. Dolayısıyla ihtiyaç sahibi olan günahkâr kullar dururken, diğer müminlere şefaath edilmesi abes ve kabihtir. Bu görüşün yanlış olduğunu söyleyen İbnü'l-Melâhimî, şefaathin taatini yerine getiren müminlere daha çok sevap kazandırmayı sağlayan ilahî bir faktör olması gerektiğini iddia eder. Ona göre Hz. Peygamber'in şefaathinin faydası daha çok müminlere dokunacaktır. Çünkü mümin elde ettiği mevki ve sevinç yönünden Hz. Peygamber'in kendisinden razı olmasına ve ondan uzak düşmesine sebep olmuştur. Bundan daha öte hangi sebep mümin için şefaath layık olmayı gerektirir ki! Elbette bu durumdaki bir mümin şefaath daha layık olacaktır. Çünkü günah işleme yerine güzel davranışları yapan mümin, tüm bunları Hz. Peygamber'in rızasının sembolü olarak şefaath hak edeceğini düşünerek gerçekleştirdiğinde, bu durum onun için elde edeceği cennetteki lezzet ve sevinçten daha önemli bir motivasyon kaynağı olacaktır. İşte bu psikoloji ile dünya hayatını geçiren mümin, Hz. Peygamber'in şefaathinin de katkısıyla Allah tarafından kendisine daha büyük mü-

65 Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 472. Günahların sevapları düşürmesine *ihbât*, bunun tersi olarak sevapların günahları örtmesine ise *tekfir* olarak ifade edilmiştir. Ayrıca konu hakkındaki diğer mezhep görüşleri için bk. Yavuz, "İhbât", 21/529-530.

66 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 472.

kafat verilmesini sağlayacaktır. Bu anlamdaki bir şefaati anlayışının abes olduğu düşünülemez.⁶⁷

Dikkat edilirse İbnü'l- Melâhimî, şefaati veya hadisi inkâr etmek gibi katı bir tutum sergilemek yerine mutedil bir yol takip etmiştir. Âhâd haber olsa da hadis rivayetini Mu'tezilî metodoloji çerçevesinde tevil etmiş ve belli bir bağlama oturtmaya çalışmıştır. Bu yaklaşım tarzı sadece şefaati konusunda değil, diğer birçok ihtilafli konular için de geçerlidir.⁶⁸

7. Ahirette Fâsık ve Kâfirlere Verilecek Cezanın Kesin Oluşu

Mürcie, günahkârların yani fâsıkların kesinlikle ikâbla cezalandırılmaları gerektiği yönündeki genel anlayışa aykırı bir tutum sergilemiştir. Bu konuda tevakkufu yani suskunluğu tercih etmiş ve fâsıkların affedilmesi veya cezalandırılması meselesinin tamamen Allah'ın yetkisi ve bilgisi dâhilinde olduğunu öne sürmüştür.⁶⁹ Mu'tezile, Zeydiyye ve Haricîler ise fâsık ve kâfirlerin ebedi olarak Cehennem azabı ile cezalandırılacaklarına dair görüş birliği içindedir.⁷⁰

Kur'an'daki birçok âyetin Mu'tezile'nin benimsediği görüşü desteklediğini belirten İbnü'l-Melâhimî, bu konuda tevakkuf yolunu tercih eden Mürciî yaklaşımı eleştirir. Ona göre birçok âyette geçtiği üzere ahirette verilecek olan mükafat veya ceza, insanların bu dünyada yaptıkları iyi veya kötü davranışların karşılığıdır.⁷¹ Cehennem azabı ile cezalandırılma, kâfir ve fâsık olan herkesi kapsamaktadır. Arap dilinin kullanımını açısından ge-

67 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 472.

68 İbnü'l-Melâhimî'nin bu tavrına başka bir örnek Allah'ın sıfatlarını birer hüküm olarak telakki etmesini verebiliriz. Ebû Hâşim'in hâl teorisine karşı çıkarak, sıfatların Allah'ın zâtından ayrı unsur olmasına soğuk bakmadığını ifade ederek Sünnî anlayışın sıfat anlayışına yakın bir görüş sergilemiştir. Bk. Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 298-300.

69 Mürcie'nin büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu hakkındaki görüşü için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/149-150.

70 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 472. Mu'tezile, büyük günah işleyen kimsenin mümin veya kâfir olmadığını iki durum arasında bir durum olarak fâsık diye isimlendirileceğini ve taatleri boşa çıkardığını savunur. Bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, 666; Eş'arî, *Makâlât*, 1/270; Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/29. Büyük günah işleyen kimse ebedî olarak cehennemde kalacak ve lanetleneyecektir. Lanetli kimselerin cennet ehlinde olması söz konusu değildir. Büyük günah ancak tövbe ile düşer. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/194; Büyük günah işleyen kimselerin durumu ile mezhep görüşleri için bk. Bebek, "Kebîre", 25/163-164.

71 İnsanların ahirette çekecekleri azabı yaptıkları amel karşılığında kazandıklarına dair bazı âyetler şunlardır: en-Nisâ 4/93, en-Nisâ 4/123, ez-Zelzele 99/8, el-Furkân 25/19, el-Enfâl 8/16.

nel bir hükümden istisna edilen bir şey olduğunda bunun özellikle belirtilmesi gerekir. Ancak ilgili âyetlerde büyük günah işleyenlerin amelleri karşılığında karşılaşılabilecekleri azaptan herhangi bir kesimin muaf olduğuna dair bilgi olmadığından, ilahî hitabın hükmünün herkese şamil olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla fâsık yani büyük günah işleyen mümin –tövbe etmeden öldüğü takdirde- kâfirin maruz kalacağı cezayı görecektir ve ebedi olarak Cehennemde kalacaktır.⁷²

Mümin bir kimsenin kasten adam öldürme gibi büyük günahı işlemesi sonucunda ebedi cehennemde kalacağına dair âyetin insanları uyarmayı amaçladığı ancak ahirette mümin için ebedi cezalandırmanın söz konusu olmayacağı yönündeki yorumu yanlış bulan İbnü'l-Melâhimî, iddia edilenin aksine bu suçu işleyen mümin de olsa ebedi olarak cezalandırılacağını belirtir. Günah işleyen kimselerin kalplerinde iman bulunması sebebiyle günahlarının karşılığı olan uhrevi cezadan müminlerin muaf tutulması Mu'tezile tarafından tenkit edilmiştir. Ebû Ali, fâsıkların cennete giremeyeceklerini, iyi insanların da cehenneme giremeyeceklerini söyler. “*Kuşkusuz iyiler (ebrâr) cennettedirler. Günahkârlar (füccâr) ise cehennemdedirler.*”⁷³ âyetlerinde geçen “ebrâr” ve “füccâr” kelimelerinin kapsamı ile ilgili Ebû Ali, Arapça dilbilgisi kuralları çerçevesinde değerlendirmelerde bulunur. Buna göre Ebû Ali, bu iki kelime baş taraflarındaki “elif-lâm” takısı nedeniyle “istiğrâk” olarak çoğul anlam içermektedirler. Bu durumda her iki kelimenin kapsamına günah veya sevap işleyen herkes girmektedir.⁷⁴

72 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 473. Ayrıca bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, 657-658. Kâdî Abdülcebbar'a göre fâsıkın mümin olarak isimlendirilmesi onu kötülüğe teşvik edilmesi anlamına geldiği gibi, ilahî buyruklara itaat etmediğinden ahirette mükafat görmesi akla uygun da değildir. Mânkdîm, *Ta'lik*, 630. Fâsık kavramı ile ilgili ortaya çıkan görüşler için bk. Yavuz, “Fâsık”, 12/202/205.

73 El-İnfîtâr 82/13-15.

74 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 474. Ebû Ali âyetin umum ifade ettiğini söyler. Âyette tahsis olsaydı, günahkârlardan bazılarının cennete, iyilerin bazılarının ise cehenneme girmesi gerekirdi. Oysa böyle bir durum mümkün değildir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/84. Ebû Haşim de aynı görüşü paylaşır. Ancak O, kelimelerin başındaki “elim-lam” takısı ile ilgili başka bir yorum geliştirmiştir. Ona göre bu âyet insanları günah işlemekten sakındırma konumunda olmayıp; günahkâr olan herkesi kapsayan bir anlam içermektedir. İki kelimenin başındaki “elif-lâm” takısı “ism-i mevsûl” yerine kullanılmıştır. Bu durumda âyetin anlamı “sevap işleyen herkes naim cennetine girecektir. Günah işleyen herkes de cehennem azabı ile cezalandırılacaktır” şeklinde olacaktır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 475.

İbnü'l-Melâhimî, günah işleyenlerin affı hususunda farklı tutum sergileyen Mürcie'nin görüşünü aktarır ve ardından eleştirir. Mürcie'ye göre Allah, cehennem azabını içeren âyetler ile kötü fiilleri yapanları cezalandıracağını söyleyerek tehdit etmiştir. Böylelikle onların bu davranışlardan uzak kalmasını istemiştir. Ancak biz Allah'ın kerim vasfına sahip olması nedeniyle ahirette günahkârları cezalandırıp cezalandırmayacağını bilemeyiz ve bu hususta hüküm vermekten kaçınıp, susarız. Çünkü kerim olan Allah, ceza ile tehdit ettiği halde kereminden dolayı cezalandırmayabilir ve bu nedenle de kınanmayıp bilakis övülmeyi hak eder. Kerim vasfına haiz insanda da bunu görebiliriz. Nitekim bu vasıftaki insan tehdit etmesine rağmen affetme yolunu tercih edebilir ve bu tavır nedeniyle kınanmayıp takdir edilir ve övülür. İnsanlardan daha fazla kerim olan Allah, öncelikle kendisine inanan kulunun günahlardan sakınmasını istemiş bilâhare günah işlemiş olsa da onu bağışlamayı irade etmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'in "*Allah afüvvdür. Günahları affetmeyi sever.*"⁷⁵ şeklindeki hadisi de bu hususu destekler mahiyettedir. Fâsıkların günahlarının affedilmesini öne çıkaran bu yaklaşıma göre kâfirler aftan faydalanmayacak ve cehennemde azap göreceklerdir. Çünkü kâfirlerin ahirette azap göreceklerine dair konu üzerinde ümmetin icmâsı olduğu gibi bu, dinin ortaya koyduğu zorunlu temel bir bilgidir.⁷⁶

İbnü'l-Melâhimî, Mürcie'nin bu meseleyi kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid metodu⁷⁷ ile ispatlamaya çalışmasını eleştirir. Ona göre kıyasın uygulanması için gerekli olan şart; yani iki dünya arasındaki illet ve delâlet yönünden benzerlik yoktur. Delâlet açısından günah/kötülük yapanları cezalandırmakla korkuttuktan sonra va'dini yani söz verdiği cezayı uygulamamak, insan hakkında hasen olmadığı halde Allah hakkında nasıl hasen olabilir ki? Hal böyleyken bu iki durumu mukayese etmek mümkün

75 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/732 (No. 4168).

76 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 476. İbnü'l-Melâhimî'nin eleştirdiği Mürcie'nin bu görüşü daha sonra Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından benimsenmiştir. Bk. Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 168-210. Nitekim Ehl-i Sünnet, günahkâr müminin cehennemde cezalandırılacağını ancak cezasını çektikten sonra imanı sebebiyle cennete girecektir. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 430; Neseî, *Tefsîr*, 2/230.

77 "Kıyâsü'l-ğâib ale's-şâhid" olarak bilinen klâsik kelâm metodu, bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesidir. Bu metodu Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılar özellikle ulûhiyyet konularını, bilhassa sıfat teorilerini kanıtlamak için kullanmıştır. Bk. İbn. Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû'*, 1/165; Yavuz, "İstidlâl", 23/325-328.

değildir. Ayrıca günahkâr insanın affedilmesinin her iki dünya açısından ihsan fiil şeklinde ortak illet olarak değerlendirilmesi söz konusu olamaz. Çünkü genel anlamda affetme fiili ihsan olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla illet ve delil olma benzerliği olmaksızın yapılan bu kıyaslama geçersizdir.⁷⁸

Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Melâhimî, günah veya suç işleyenlerin affedilmesinin genel olarak ihsan yani iyilik olamayacağını ifade etmeye çalışır. Nitekim Allah bu dünyada hırsızlık yapan ve zina eden kimsele-ri affetmeyip, onlara gereken hadlerin uygulanmasını istemiştir. Bunu istemesinin sebebi ise insan ve toplum açısından maslahatın bu yönde olmasıdır. Bu dünyadaki gerçekleştirdiği adaleti ahirette de aynen yerine getirerek günahkârlar için hak ettikleri cezalarının uygulanmasını sağla-yacaktır. Böylelikle Allah'ın emirlerini yerine getirerek O'na bağlılıklarını ispatlayan kimselerden yasaklarını çiğneyerek itaatsizliklerini ortaya ko-yan kimseleri ayırarak adaletini gerçekleştirecektir.⁷⁹

İbnü'l-Melâhimî, insanların davranışlarını layıkıyla yerine getirebil-mesi için yapılan uyarıların etkili olabilmesi hususunda önemli bir nok-taya işaret eder. İnsanların kendisiyle korkutulduğu cezaların uygulama safhasına gelindiğinde, farklı bir davranış sergilenmesinin yani cezadan vazgeçilmesinin doğru bir metot olmadığını söyler. Çünkü böylesi bir tav-rın olumlu karşılanması durumunda yapılması gereken fiili işiten bir kim-se, bunu duymazlıktan gelecek ve istenilen fiilin yapılmasını önemseme-yecektir. Aynı şekilde Allah'ın emir ve yasaklarından zahiren anlaşılardan başkasını –bir delil göstermeksizin ve bilgisizce– bizden irade ettiğinin söylenmesi, cehaleti teşvik etmekten başka bir şey değildir. Böylesi bir durumda O'nun bizden istediği şeyler kabih olacak ve delil olmaktan da çıkacaktır.⁸⁰

İnsanların Allah'ın yasaklarını çiğneyerek karşı karşıya kalacakları uhrevî cezanın uygulanması hususunda bir kararsızlık hissettikleri zaman bunun olumsuz yansıması olacağını söyleyen İbnü'l-Melâhimî, bunun in-sanı günah işlemeye meyledeceğini belirterek psikolojik tahlil yapmaktan geri kalmaz. Ona göre insanlar gelecekte yani ahirette bu cezaların uygu-lanıp-uygulanmayacağını net olarak bilmedikleri zaman davranışlarında

78 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 476.

79 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 476-477.

80 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 477.

tereddüt yaşarlar ve bu konuda titizlik göstermezler.⁸¹ Ayrıca böylesi durum, Allah'ı söz verdiği halde sözünü tutmayan yalancı bir varlık konumuna getirir ki bu, kabul edilmesi asla imkânsız olan bir husustur. Dolayısıyla Allah insanlara emir ve yasaklarını bildirirken, sadece kararlı olduğunu haber vermez. O, ahirette kesinlikle vereceği mükafatı va'd, tatbik edeceği cezayı da va'd olarak bildirir ve aynısıyla uygular.⁸²

Allah'ın insanları affetmeye davet ve teşvik ederken, O'nun zâtının öncelikli olarak bu vasfa sahip olması gerektiği yönündeki anlayışı eleştiren İbnü'l-Melâhimî, iki durumun birbirinden farklı olduğunu kaydeder. Çünkü insanların intikam yerine affi tercih etmeleri onlar için sevap niteliğindedir. Allah açısından ise sevap kazanmak gibi bir durum söz konusu değildir. Onun açısından affetmek, insanlar için aslah olduğunda öncelikli olarak meydana gelir. Dolayısıyla af konusunun Allah ve insan açısından farklı değerlendirilmesi gerekir. Ona göre günahların affedilmesini önemseyenlerin bu hususta tevakkuf yolunu yani bir hüküm vermekten kaçınmayı değil, Allah'ın fâsıkları affedeceğine dair kesin delil getirmeleri gerekmektedir. Sem'î deliller kâfirlerin kesinlikle affedilmeyeceğini bildirirken, aklen birtakım izah yaparak fâsıkların cehennem azabından affedileceğini söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Kaldı ki bu görüşün icmâ ve peygamberin bildirdiği haberlere dayandığını iddia etmek daha da anlamsız bir yaklaşımdır. İbnü'l-Melâhimî konunun sem'îyyâtla ilgili olması hasebiyle ahirette kimlerin azap göreceği meselesi hakkında aklî izahların terkedilmesinin ve bu konularda tamamen sem'î delillere bağlı kalınmasının daha uygun olacağını vurgular.⁸³ İbnü'l-Melâhimî'nin bir Mu'tezilî olarak sem'îyyât bahislerinde aklî delillerin yerine naklî delillere itibar edilmesini vurgulamasının dikkate şayan bir husus olduğunu belirtmek gerekir.

81 İnsan psikolojisine göre günah işleyen bireyin, ceza korkusu ve affedilme umudu kişiyi motive edecek kadar yoğun yaşanmadığı durumlarda, dine ve ahlaki değerlere tepki ve bunları inkâr söz konusu olduğunda Allah'a yönelim ortaya çıkmaz. Bk. Özdemir-Düzgüner, "Psikolojik Açıdan Suçluluk, Pişmanlık ve Günahkarlığın Kapsamı ve Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri", 49/497-529.

82 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 477.

83 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 479. Sem'îyyât bahislerinde aklî deliller yerine sem'î delillerin öncelenmesi, ahiret ile ilgili temaların zahirî algılama ile izah edilmesi, Melâhimî'nin şahsında son dönemdeki Mu'tezile'nin yöntemi olmuştur. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 320-321.

8. Günahların Affi

Kazanılan günahların karşılığında cehennem azabına girmekten kurtulmanın yollarından biri de Allah'ın kullarını affetmesidir. Günahların affi hususunda sıkı bir tavır sergileyen ve bunun için tek çarenin tövbe olduğunu söyleyen Mu'tezile'nin⁸⁴ aksine günahların Allah'ın isteğine (meşîetine) bağlı olarak affedilebileceğine yönelik görüş Mürcie tarafından ileri sürülmüştür. Mürcie'ye göre fâsıkların yani günah işleyen kimselerin durumu hakkındaki hüküm tamamen Allah'ın isteğine bağlıdır. Mürcie, fâsıkların akıbeti hakkında insanların kesin hüküm vermek yerine bunu Allah'a havale etmelerinin en uygun yaklaşım tarzı olacağını savunur.⁸⁵ Mürcie, bu konudaki görüşünü Kuran'dan "*Şüphesiz Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez. Ama dilediği kimselerin şirk dışındaki günahlarını bağışlar.*"⁸⁶ âyetine dayandırır. Buna göre günahların affi için tövbenin gerekli olmasından dolayı şirk, tefaddülen yani Allah'ın ihsanı gereği affedilmeyecektir. Âyette tefaddül anlamı takdirî olarak kabul edilmiştir. Bu durumda âyetin anlamı şu şekilde olacaktır: Allah şirki ihsanı gereği affetmeyecek ancak şirk dışındaki günahları ise yine ihsanı gereği affedecektir. Bir başka deyişle şirk dışındaki küçük-büyük tüm günahların tövbe edilmemiş olsa da affedilme olasılığı vardır.⁸⁷

Mürcie, âyet çerçevesinde şirk ve diğer günahların affi ile ilgili ortaya koyduğu düşüncesini şu şekilde izah eder. Onlara göre âyette şirk dışındaki günahların affedilmesi "*limen şâe*" yani Allah'ın dilediği kimseler şeklinde sınırlandırılmamış olsaydı, fîsk yani günahların tümünün kesinlikle affedilmesi gerekecekti. Ancak âyette şirk dışındaki günahların affedilmesi, Allah'ın meşîeti ile sınırlandırılmasından dolayı affedilecek kimseler ve günahları hakkında kesin bilgimiz yoktur. Çünkü âyette Allah kimlerin günahlarını affedeceğini açıklamamıştır. İşte Mürcie, âyette hangi kimselerin hangi günahlarının affedileceği ile ilgili açık bilginin bulunmamasından dolayı büyük günahların tümünün affedilmesi veya affedilmemesinin mümkün olduğu kanaatine ulaşmıştır. Onlara göre şirk dışındaki günahların affi, Allah'ın meşîetine bağlıdır. Bu durumda O,

84 Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre af aklen mümkün ve hasendir. Zemâhşerî, *Minhâc*, 75. Ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, 526-528.

85 Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/149-150.

86 en-Nisâ 4/48.

87 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 484.

meşîetine bağlı olarak dilediği günahı affedip, dilediği günahı da affetmeyecektir. Dolayısıyla insanların durumu hakkında hüküm vermekten kaçınarak, bunu Allah'a havale etmek gerekir.⁸⁸

İbnü'l-Melâhimî, en-Nisâ sûresindeki bu âyet hakkında Mu'tezile'nin yaklaşımını şu şekilde izah eder. "*Şirk dışındaki günahları affeder.*" şeklindeki âyetin tek başına değerlendirilmesi durumunda Mürcie'nin benimsediği yaklaşıma hak verilebileceğini çünkü âyetten küçük-büyük günahların tövbe olmaksızın affedileceği anlaşılmaktadır. Ancak Kur'an'daki âyetlerin anlam itibarıyla birbirini tamamladığı düşünülürse, âyette bahsedilen mağfiretin mahiyeti hakkında net bilgiye ulaşabiliriz. Nitekim Nisâ sûresinin 31. âyetinde "*Siz yasaklanan büyük günahlardan sakınırsanız, biz sizin seyyiâtınızı (küçük günahlarınızı) örteriz.*" buyurulmaktadır. Dolayısıyla büyük günahlar tövbe etmek suretiyle affedilecek, küçük günahlar ise tövbe olmaksızın büyük günahlardan sakınılması durumunda örtbas edilerek (tekfir)⁸⁹ yani görmezlikten gelinmek suretiyle dolaylı olarak affedilecektir.⁹⁰

İbnü'l-Melâhimî, âyetlerde geçen "mağfiret" kavramının sadece hak edilen ikâbın düşürülmesi şeklinde gerçekleşen af anlamında olmadığını belirterek, bazen dünyada yaşarken ikâbın hemen uygulanmayarak ertelenmesi (muaccel) anlamına gelebileceğini ifade eder. Âyette geçen "mağfiret" kelimesi ikâbın ertelenmesi anlamında olup, aynı manada kullanılan başka âyetler de bulunmaktadır. Nitekim "*Rabbin çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir. Eğer kazandıkları günahlar yüzünden insanları hemen cezalandıracak olsaydı, hiç beklemez onlara azabı derhal gönderirdi.*"⁹¹ âyetinde Allah insanların yaptıkları zulüm nedeniyle ikâbılarını hemen tatbik etmeyip, ahirete ertelediğini bildirmektedir. Nisâ sûresindeki mağfiret kelimesi de bu anlamda tevil edilmelidir. Bu durumda şirkin ikâbı ertelenmeyecek bilakis bu dünyada iken müşriklere ulaşacaktır. Şirk dışındaki diğer büyük günahların ikâbı ise hemen icra edilmeyip, ahirete ertelenecektir.⁹²

İbnü'l-Melâhimî'ye göre şirk ve küfür arasında şer'i anlamda bir

88 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 484-485.

89 Bk. Yavuz, "İhbât", 21/529-530.

90 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 488-489.

91 el-Kehf 18/58.

92 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 485.

fark olmadığından kâfirler de aynen müşrikler gibi, küfürleri nedeniyle bu dünyada iken cezalarını çekeceklerdir. Nitekim kâfirlerin bir kısmının küfürleri nedeniyle nesilleri yok edilmiştir. Bazıları ise değişik felaketler sonucunda helak olmuşlardır. Kâfirler küfürleri nedeniyle bu azap türleri ile karşı karşıya gelmenin yanında birçok olumsuzlukları dünyada iken yaşamışlardır. Mesela müminler tarafından öldürülmüş, malları ellerinden alınmış, çoluk çocukları esir edilmişlerdir. Bazen de kendi aralarında savaşarak birbirlerini yok etmişler ve dünyada zelil olarak yaşamışlardır. Bu konuda “*Âyetlerimizi yalanlayanları hiç bilmedikleri yerden adım adım yıkıma götürürüz. Onlara mühlet veriyorum. Ama bilin ki cezalandırmam çok çetindir.*”⁹³ âyetinde buyurulduğu üzere kâfirlere küfürlerinden dolayı şiddetli azapla karşılık verilecektir. Ona göre, kâfirlerin hak ettiği ikâb şiddetli olacaktır ancak bu ikâb fâsıkların ikâbı ile aynı seviyede olmayacaktır.⁹⁴

9. Tövbe ve Şartları

Tüm kelâm mezhepleri tövbenin, insanı hak ettiği cehennem azabından kurtulmasını sağlayan yegâne yol olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁹⁵ Mu‘tezile’nin büyük günahların affedilmesinin sadece tövbe sayesinde olacağına dair tavrı ise çok net ve vurguludur. Bu husustaki görüşünü Kuran’daki sem‘î delillere dayandıran Mu‘tezile’ye göre tövbe etmek insan üzerine vâciptir.⁹⁶ Allah tarafından büyük günahların affedilmesi için tövbe edilmesi tek koşuldur. Küçük günahların affedilmesinin yolu ise büyük günahları yapmaktan sakınmaktır. Nitekim Kur’an’da “*Siz yasaklanan büyük günahlardan sakınırsanız, biz sizin seyyiâtınızı (küçük günahlarınızı) örteriz.*” (en-Nisâ 4/31) buyurulmaktadır. İbnü’l-Melâhimî’ye göre bu âyet büyük günahlardan sakınılmadan, küçük günahların

93 el-A‘râf 7/182-183.

94 İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 486. Kâfirlerin birçoğunun ikâbla karşılaşmadığı yönündeki itirazı değerlendiren İbnü’l-Melâhimî, Allah’ın dünyada iken ceza vermesinin mutlak olmadığını, âyetteki “*limen yeşâü*” şeklindeki kayıt nedeniyle bazı kâfirlerin cezalarının ahirette tatbik edilmek üzere erteleneceğini söyler. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 486.

95 Bk. Schmidtke, *The Theology*, 240. Tövbe, mâsiyeti yapmaktan pişmanlık duymak ve aynı kötü fiili yapmamaya azmetmektir. Bk. İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 425.

96 İbnü’l-Melâhimî, *Fâik*, 433. Büyük günahlardan (kebire) tövbe etmenin aklen ve sem‘an vâcip olduğunda Mu‘tezile içinde ittifak vardır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî: el-Aslah, istihkâku’z-zem, et-tevbe*, 14/335.

affedilmeyeceğine dair delildir.⁹⁷

Büyük günahların affedilmesinin hal çaresi olan sahih bir tövbe için gereken şartlar en-Nisâ süresinde bildirilmiştir.⁹⁸ Buna göre tövbenin kabul edilebilmesi için;

a) Ölüm gelip çattığında yapılmaması,

b) Küfürde ısrar edilmemesi ve bu halde iken ölümün gerçekleşmesi gerekir. Aksi halde bu durumdaki kimselerin tövbeleri kabul edilmeyecek ve günahlarının karşılığı olarak cezalandırılmaları kaçınılmaz olacaktır.⁹⁹

Büyük günahların affının şartlarına uygun olarak yapılan tövbe sayesinde vâcip olacağını ileri süren Mu'tezile¹⁰⁰, küçük günahların affı için tövbeyi şart koşmaz. Nitekim Mu'tezile'nin bu husustaki görüşünü ifade eden İbnü'l-Melâhimî, küçük günahların affı için büyük günahlardan sakınılmasının yeterli olacağını belirterek "*Kullarının tövbesini kabul eden, seyyiâtı başıslayan ve yaptıklarınızı bilen O'dur.*"¹⁰¹ âyetini de buna delil olarak gösterir.¹⁰²

Kur'an'da ahiret ahvalinin anlatıldığı birçok âyette büyük günah işleyip, tövbe etmeden ölen kimselerin yaşayacakları telaş, ne yapacağını bilememe ve pişmanlık içerisindeki psikolojik durumları gözler önüne serilmektedir. Nitekim o günde birbirleri ile tartışacak olan kimselere Allah "*Ey kâfirler! Benim huzurumda tartışıp durmayın. Ben size başınıza gelecekleri daha önceden haber vermişim.*"¹⁰³ diyerek çıkışacaktır. Bu tür âyetler dünyada yaşarken Allah'ın ceza vereceğini umursamayan ve cid-

97 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 493.

98 Konu ile ilgili âyet şudur: "Allah'ın kabul edeceği tövbe, bilmeden kötülük edip sonra yaptığından pişman olanların tövbesidir; işte Allah bu kimselerin tövbelerini kabul eder, Allah âlimdir, hikmet sahibidir. Kötülükleri yapmaya devam ederken kendisine ölüm gelip çattığında "Ben şimdi tövbe ettim" diyenler ile küfür üzere ölenlerin tövbeleri kabul edilmez. Onlar için acı bir azap hazırladık". en-Nisâ 4/17-18.

99 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 493.

100 Mu'tezile'ye göre şartlarına uygun olarak yapılan tövbe sayesinde ceza kesinlikle düşer. Bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, 790.

101 eş-Şûrâ 42/25.

102 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 495-496. Mu'tezilî anlayışa göre Kur'an'da geçen "seyyiât" kelimesi küçük günahlara karşılık gelmektedir.

103 el-Kâf 50/28-29.

diye almayan insanların hakikati gözleriyle gördüklerinde kendilerinde oluşacak tepkilerini anlatır. İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın azabını hak etmiş insanlar için Allah'ın vâidinin değişmeyeceğini ve O'nun adaletinin gereği olarak söz verdiği cezanın uygulanacağını söyler. Cezanın uygulanmasının adaletin yerine gelmesi için gerekli ve daha hayırlı olduğunu özellikle vurgular. Büyük günahların affedilmesi Allah'ın vâidinin değişmesi anlamına gelir ki, bu durum O'nun zâtı için kesinlikle imkânsızdır. Günahların affi için O'nun belirttiği hususlar (sahih tövbe ve gereği) dışında başka bir şartın olması söz konusu olamaz. Çünkü Allah'ın vâidinin değişmeksizin mutlaka gerçekleşeceğine dair bilgi, mutlak bilgidir.¹⁰⁴

10. Cehennem Azabının Ebediliği

Mu'tezile kâfir ve fâsıkların cehennemde azapla cezalandırılmaları ve bu azabın ebedi olacağı görüşünde olup; bu konudaki âyetlerin kesinlik ve mutlaklık içerdiği kanaatindedir. Mesela Nisâ süresindeki "*Allah'a ve peygamberine isyan ederek O'nun koyduğu sınırları aşan kimseleri içinde ebedi kalacakları ateşe sokar*"¹⁰⁵ âyet ve benzeri âyetlerde kâfirlerin ve Allah'ın yasaklarını çiğneyen büyük günah sahibi kimselerin yaptıklarının cezasının cehennem ateşinde ebedi olarak kalmak olduğu bildirilmiştir.¹⁰⁶

Meselenin Mu'tezile tarafından nasıl anlaşıldığını izah etmeden önce cehennem azabının sürekli oluşunu ifade eden "hülûd" kelimesi etrafında cereyan eden tartışmalara değinmek yerinde olur. Çünkü bu kelimenin sözlük anlamından hareketle cehennemde ebedi olarak kalmanın aslında kesintisiz, sürekli bir şekilde kalmak anlamına gelmediği ileri sürülmüştür. Bu yaklaşıma göre "hülûd" kelimesi, uzun süreli ama nihayetinde sonu belirli bir zaman diliminde cehennemde kalmak anlamına gelmektedir.¹⁰⁷

İbnü'l-Melâhimî'ye göre "hülûd" kelimesinin geçtiği âyetlerde kâfir ve fâsık olan kimseler yani herkes cehennem ikâbıyla uyarılmışlardır. Bu kelimeye "uzun süreli cehennemde kalma" şeklinde anlam verilmesi durumunda sadece kâfirlerin ceza ile tecziye edilmesi söz konusu olacaktır

104 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 493-494.

105 en-Nisâ 4/14.

106 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 496.

107 Cehennem azabının ebedi oluşuna dair görüşler hakkında bk. Yavuz, "Azap", 4/302-309.

ki bu âyetin anlamına aykırı olacaktır. Çünkü âyette hem kâfir hem de fâsık için geçerli olan cehennemde ebediyen kalmayı ifade eden kelime, tek bir kelime olarak "hülûd" kelimesidir. Bu kelime ile fâsık için cehennemde kesintili belirli bir zaman diliminde kalmak, kâfir için de kesintisiz olarak ebediyen kalmak şeklinde iki türlü anlam kastedilmiş olamaz. Âyet hem kâfir hem de fâsığın cehennemde ebediyen kalacağını bildirmektedir.¹⁰⁸

İbnü'l-Melâhimî, "hülûd" kelimesinin gerçeklikte kesintisiz olarak bir yerde kalmak anlamında kullanıldığını ancak mecazi anlamda uzun süreli bir yerde kalmayı ifade etmek üzere de kullanıldığını söyler. Ancak mecazi anlamda kullanılması için bir karinenin olması gerektiğini de belirtir. Kelimenin mecâzî olarak "uzun sürelilik" anlamında kullanıldığına dair bazı âyetleri delil olarak getirir. Mesela "*Senden önce hiç kimseye ebedilik yani uzun süreli bir yaşam vermedik*"¹⁰⁹ âyetinde "hülûd" kelimesi ile "sonu olmayan bir yaşamın" mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Âyette kelimenin sözlük anlamı veya örfen bilinen anlamı kastedilmiş olsaydı, ortaya çelişki çıkacaktır. Çünkü Allah'ın insanların bu dünya hayatını sonu olmayan bir zaman dilimi ile ifade etmiş olması gerekecekti ki bu mümkün değildir. Zaten âyetin devamındaki "*Şimdi sen ölürsen, onlar ebedi mi kalacaklar?*" ifadesinden hülûd kelimesinin uzun süreli yaşamak anlamında kullanıldığı da anlaşılmaktadır.¹¹⁰

Mu'tezile, büyük günah işleyerek tövbe etmeden ölen kimsenin kâfir veya fâsık olarak isimlendirileceğini söyleyerek, bu iki kavram arasında bir fark görmez. İbnü'l-Melâhimî, bu görüşü destekleyen tarzdaki birçok âyeti delil olarak sunar. Bu âyetler kâfir veya fâsıkların cehennem azabında ebedi olarak kalacaklarına dair bilgi içermektedir.¹¹¹ Ayrıca aklî delil olarak taksim metodunu¹¹² uygulayarak fâsık ve kâfirlerin cehen-

108 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 496.

109 el-Enbiyâ 21/34.

110 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 497. Mânkdîm, âyetteki "isyan etmek" fiilinin fâsık ve kâfiri kapsadığını söyler. Allah sadece fâsıkı değil de kâfiri kastetmiş olsaydı, bunu özellikle belirtirdi. Dolayısıyla ebedi cehennemde kalmak sadece kâfirler ile sınırlandırılmaz, fâsıklar da içine alır. Mânkdîm, *Ta'lik*, 657-658.

111 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 498-499. İbnü'l-Melâhimî'nin delil olarak sunduğu âyetler şunlardır: el-Bakara/80-84, Âli İmrân/24, el-İnfitar, 13-16.

112 Sebr ve taksim metodu, bir konuda seçeneklerin belirlenerek birer birer elenmesi sonucunda son kalan üzerinden fikir yürütülmesi ilkesine dayanan bir metottur. Bk. Başoğlu, "Sebr ve Taksim", 36/255-256.

nemden çıkamayacaklarına dair istidlalde bulunur. Buna göre bu kimse-lerin cehennemden çıkmaları durumunda cennete girmeleri veya girmemeleri seçenekleri söz konusu olacaktır. Ümmetin icmâsına göre cennete girmeleri batıldır. Varsayım olarak cennete girmeleri durumunda sevapla ödüllendirileceklerdir. Sevap kazanmaları ise yaptıkları amel karşılığında (istihkak) veya Allah'ın fazlı ile olacaktır. Amel karşılığında olduğunda işledikleri günah nedeniyle sevapları zaten ihbât yani yok olacaktır. Allah'ın fazlı ile olması ise icmâ ile batıldır. Dolayısıyla yapılan taksim metodu sonucunda Mu'tezile, her halükârda fâsıkların cehennemden çıkmayıp kâfirler gibi ebediyen orada kalacağı düşüncesine ulaşmıştır.¹¹³

İbnü'l-Melâhimî, cehennem azabının sonsuza kadar değil, göklerin ve yeryüzü var olduğu sürece varlığını devam ettireceğini ima eden âyeti yorumlarken, âyetin kâfir ve fâsıkları kapsadığını ifade eder. Ayrıca azabın kesintiye uğraması şeklinde bir anlamın da yanlış olacağını söyler. Çünkü âyette cennettekilerin nimet görmesi aynı şekilde göklerin ve yerin varlığının devam etmesi koşuluna bağlanmıştır. Azabın kesintiye uğraması kabul edildiği zaman cennet nimetlerinin de kesintiye uğraması gerekir ki bu yanlış olacaktır.¹¹⁴

Fâsıkların cehennemden çıkacaklarına dair hadislerin yanında ebedi olarak orada kalacağına dair hadisler bulunmaktadır.¹¹⁵ Mu'tezile genel bir temayül olarak anlam itibariyle birbirini nakzeden âhâd haber olma niteliğindeki hadis rivayetlerini Kur'an delilleri ile aynı derecede değerlendirmemiştir.¹¹⁶ Bu rivayetleri reddetmeksizin Arap dilinin anlam bilgisi eşliğinde akla uygun bir şekilde yorumlayarak düşünce sisteminde kullanmıştır.

113 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 499.

114 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 500.

115 Birbirleriyle çelişen hadislere iki örnek; "Bir grup insan ateşten derileri kömür gibi yanmış olarak çıkacaktır. Ardından selin akıntısının geriye bıraktığı tohum gibi yenden bitip yenilecektir". Bk. Buhârî, *Sahîh*, "Rikâk", 51 (No. 6560); Müslîm, *Sahîh*, "İman", 82 (No. 182). "Kendini bıçakla öldüren bir kimse cehenneme girecek ve ebedî olarak elindeki bıçakla vücuduna saplayacaktır". Bk. Buhârî, *Sahîh*, "Tıp", 56 (No. 5778); Müslîm, *Sahîh*, "İman", 72 (No. 109).

116 İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 502.

Sonuç

Klâsik kelâm döneminin başlangıcından itibaren itikâdî meseleler Müslümanlar tarafından tartışılmış ve İslâm'ın belirlediği çerçevede farklı birtakım düşünceler ortaya konulmuştur. Ölüm ve sonrasına ait meseleler insanların zihinlerini meşgul etmiş ve ilgi uyandırmıştır. Kelâm ilminin kurucusu durumundaki Mu'tezile ekolüne mensup kelâmcılar da bu konular ile alakadar olmuşlardır. Onlar ahiret hayatı ile ilgili konuları vahyin kapsamında görerek bu alandaki olay, kavram ve meseleleri naklin öngördüğü zahirî anlamlar doğrultusunda anlamış ve yorumlamışlardır. Yapılan tevillerde nasların ifade ettiği zahirî anlam esas kabul edilmiştir. Nitekim bu yaklaşımı çalışmamızda görüşlerini ele aldığımız İbnü'l-Melâhimî'nin düşünce sisteminde görmektediriz. Kendisi Mu'tezile'nin genel metoduna uyarak ahiret ahvâline taalluk eden konularla ilgili nasların zahiri anlamlarını esas kabul etmiş ve bu nasların anlaşılmasında olabildiğince literal bir yaklaşım sergilemiştir.

İslâm tarihinde Müslümanlar arasında meydana gelen siyasî ve sosyal olaylar birtakım tartışmaları tetiklemiştir. İlk yüzyıldan itibaren insanın yaptığı taat veya mâsiyetlerin imana etkisi değerlendirilmiş, bunun ahiretteki yansıması olarak cennet ile mükâfatlandırma veya cehennemde azap görmenin mahiyeti hakkında görüşler serdedilmiştir. Bu konuda beliren düşüncelerden ilki Hariciliğe ait düşüncedir. Sert, katı ve toleranssız niteliğe sahip Haricî yaklaşıma alternatif olarak ortaya çıkan Mürcie ile karşılıklı fikir teatisi devam etmiştir. Hâricî anlayışa göre daha naif, yumuşak ve toleranslı yaklaşıma sahip olan Mürciî anlayış, büyük günah işleyen kimselerin affedilip affedilmeyeceği hususunda tevakkufu tercih ederek nispeten insanlara günahlarından dolayı baskılayan haricî zihniyetin baskılayıcı atmosferini dağıtmıştır.

Ancak Mürcie'nin bu yaklaşımını insanı davranışlarında kayıtsız bırakacağı endişesiyle kabul etmeyen Mu'tezile, günah işlemenin dünya ve ahirette olumsuz sonuçlar doğuracağını iddia etmiş ve büyük günahlardan kaçınılmasının gerekliliğini öne çıkarmıştır. Bu hususta Kur'an ve hadisleri göz önünde tutarak Haricî ve Mürciî anlayışlar arasında bir yol takip etmeye çalışmıştır. Özgür olan insanın olumlu veya olumsuz tüm davranışlarından bizzat sorumlu olarak fiillerini yaratabileceğini söyleyen itizalî yaklaşım, bu davranışlarının sonucunda cennet veya cehennemde yaşamanın ebedi olacağını düşünmüştür. Bu düşüncelerini

“va’d-vâid”, “el-menzile beyne’l-menzileteyn” ve “emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l-münker” ilkeleri ve ahiret ile ilgili af, şefaât, tekfîr, ihbât hakkındaki görüşlerini birlikte değerlendirdiğimizde Mu’tezile’nin amacını anlama imkânımız olacaktır. Onlar bu ilkeleriyle insanın Allah’ın emir ve yasakları karşısında daha çok titiz davranması gerektiğini aksi halde büyük günah işlemenin imanî anlamda sıkıntı yaratacağını vurgulamışlardır. Mu’tezile’nin bir mezhep olarak ortaya koymak istediği temel ilkeleri görüşlerini irdelediğimiz İbnü’l-Melâhimî’nin düşünce yapısında görmekteyiz.

İbnü’l-Melâhimî, Mu’tezile’nin “va’d-vâid” ilkesine bağlı olarak günahların affı ile ilgili temel düşüncesini savunmuştur. Buna göre insan yaptığı günahtan dolayı tövbe edip, affedilmedikçe kesinlikle cehennem azabı ile cezalandırılacaktır. Tövbe müessesesi sadece büyük günahları kapsar. Bir kimse işlediği büyük günahtan dolayı tövbe ettiği zaman Allah’ın affına mazhar olacaktır. Ancak insan tövbe gerekme de küçük günahlardan da sakınmalıdır. Çünkü Allah Kuran’da küçük-büyük tüm günahları yapmayı yasaklamıştır. Büyük günahlardan sakınıldığı zaman “seyyie” olarak nitelenen küçük günahlar da örtbas edilecektir.

Klâsik kelâm döneminin canlılığını gösteren ele aldığımız meseleler üzerindeki Mu’tezile ve Mürcie arasındaki bu tartışmalar, sonraki dönemlerde Sünnî anlayışın bu meselelerle ilgili düşüncesinin ortaya çıkmasına katkı sağlamış dolayısıyla faydalı olmuştur. Son olarak İbnü’l-Melâhimî’nin konu ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerden yola çıkarak Mu’tezile ile Ehl-i sünnet arasında zaman içerisinde düşünsel yakınlaşmaların ve benzeşmelerin meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1999.

Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 151-177.

Âmidî, Seyfeddin b. Ali Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. nşr. A. Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.

Başoğlu, Tuncay. "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/255/256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Bebek, Adil. "Kebîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühreyr. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Durmuş, İsmail. "Temsîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir. *Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an usuli'd-diyâne*. nşr. Beşîr Muhammed Uyûn. Dımaşk: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1990.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1987.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *El-Madnûn bih 'alâ gayri ehlihî, Mecmû'atü Resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî*, C.4 içinde. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Harman, Ömer Faruk. "Cehennem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hillî, Ebû Mansûr el-Mutahhâr. *Keşfü'l-murâd fî şerhi tecridi'l-i'tikâd* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İtikâd*'ıyla birlikte). Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî'l-Matbu'at, 1988.

Hillî, Ebû Mansûr el-Mutahhâr. *Menâhicü'l-yakîn fî usulî'd-dîn*. nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî. Kum: Daru'l-üsve li't-Tıbaâ ve'n-neşr, 1415.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. nşr. M. İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cıl, 1996.

İbn Mâce, el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn el-Harizmî. *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – İnstitüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.

İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn el-Harizmî. *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife*. nşr. Hassan Ensari – Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – İnstitüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2008.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif* (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle), nşr. J. J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbü'l-kalâid fî tashîhi'l-akâid*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l- Meşrik, 1985.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1961.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî. *Muğnî: el-Lutf*. 13. Cilt. nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: Matba'atü Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî. *Muğnî: el-Aslah, istihkâku'z-zem, et-tevbe*. 14. Cilt. nşr. Mustafa es-Sekkâ. Kahire: Darü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî. *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Tunus: Darü't-Tunusiye, 1986.

Karadaş, Cağfer. "Tecdü'd-i Emsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/239-241, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kubat, Mehmet. "Mezheplerin Ana İhtilaf Konularından Biri Olarak Kabir Azabı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* (2020), 11/9-32.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Kutlu, Sönmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2002), 168-210.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1, 616-617. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Mânkûdîm Şeşdîv. *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* (Şerhu'l-usûli'l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle), nşr. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.

Mâtüridî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. İSAM Yayınları, 2019.

Müslîm, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Tarihi't-Türasi'l-Arabî, ts.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-din*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Ödemiş, Mehmet. "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", *Kahramanmaraş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2017), 503-567.

Özdemir Nida – Düzgüner Sevde. "Psikolojik Açıdan Suçluluk, Pişmanlık ve Günahkarlığın Kapsamı ve Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 49 (2020), 497-529.

Özerol, Mehmet Fatih. *Mutezile'de Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyiniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir*, 16 (2020), 121-143.

Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtihû'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tıbaâti ve'n- Neşr ve't-Tevzi'. 1981.

Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-'Allame al-Hillî*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.

Şahin, M. Süreyya. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/376-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şeyh Müfid, el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*. nşr. Mehdî Muhakkık. Tahran: Tehran University Press, 1993.

Tabersî, Ebû Alî. *Mecmau'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.

Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünen*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî, 1975.

Toprak, Süleyman. "Münker ve Nekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İhbât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. A. Ahmed Abdülmevcûd- A. Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Âbikân, 1998.

Zemahşerî, Cârullah. *Minhâc fî usuli'd-dîn*. nşr. Sabine Schmidtke. Stuttgart: Franz Steiner, 1997.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 241-276

Kur'ân'da İlâhî Otoriteyi İfade Eden İsimler
-Esmâ-i Hüsnâ Rivâyeti Özelinde-

“Names Expressing Divine Authority in the Qur'ân -Special to the al-Asmâ
al-Husnâ Narration-”

Fatih Özaktan

Dr. Öğretim Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,
Tefsir Ana Bilim Dalı
Assist. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Afyonkarahisar/Turkey

e-mail: fatihozaktan@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9019-765X

DOI: 10.33718/tid.1179800

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Eylül / September 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Fatih Özaktan, “Kur'ân'da İlâhî Otoriteyi İfade Eden İsimler
-Esmâ-i Hüsnâ Rivâyeti Özelinde-”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2
(Güz 2022): 241-276

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

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

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

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

Kur'ân'da İlâhî Otoriteyi İfade Eden İsimler -Esmâ-i Hüsnâ Rivâyeti Özelinde-

Öz

Kur'ân'da ve hadislerde Allah Teâlâ'yı tanıtan isim, sıfat ve terkipler yer almaktadır. Kur'ân'da Allah'ı tanıtan isimlere dört âyette esmâ-i hüsnâ terkibi ile dikkat çekilmiştir. Bu isimler, farklı sûre ve âyetlerde bulunmakla birlikte İbn Mâce ve Tirmizî'nin naklettiği esmâ-i hüsnâ rivâyetinde bir arada zikredilmiştir. Bu çalışmada Kur'ân'da geçen, diğer taraftan İbn Mâce ve Tirmizî'nin listesinde yer alan ve doğrudan ilâhî otoriteyi ifade eden isimler ele alınmış, Allah'ın otoritesi ile doğrudan irtibatı olmayan isimlere yer verilmiştir. Kur'ân'da pek çok yerde tevhîd, nübüvvet ve âhiret konuları işlenirken yönetmenin sadece Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle özellikle tevhîd inancı açısından ilâhî otoriteye dikkat çeken isimlerin tespit ve tahlili önemlidir. Bu amaçla yapılan bu çalışmada, esmâ-i hüsnâ rivâyetinde ilâhî otoriteyi ifade eden isimleri kategorize etmek, isimlerin içinde geçtiği âyetle olan irtibatını, uyumunu ve cümleye kattığı anlamı tespit etmek hedeflenmiştir. Bu gaye doğrultusunda ilâhî otorite ile ilgili isimlerin semantik tahlilleri yapılmış, Kur'ân'da kaç defa geçtiği ve kime hitaben kullanıldığı ve hangi dönemde nâzil olduğu tespit edilmiş ve de kaynak eserlere müracaat edilerek önceki âyetlerle ilişkisi münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi açısından incelenmiştir. Esmâ-i hüsnâ içerisinde *azîz*, *kavî*, *cebbâr*, *muktedir*, *kâdir*, *melik*, *kayyûm* isimleri, bazen âyet sonlarında, bazen âyet ortasında gelerek Allah'ın otoritesini ifade etmektedir. Ayrıca bu yedi ismin, öncesindeki âyetlerle sıkı bir anlam bağı olup, bu isimler, kimi zaman öncesindeki manaları te'kit etmekte, kimi zamanda bunların gerekçesini bildirmektedir. Otoriteyi ifade eden bu isimler, özellikle şirke karşı tevhidin ikame edildiği bağlamda, mutlak otoritenin Allah'a ait olduğunu ifade sadedinde gelmiştir. Allah Teâlâ, özellikle tarihî kıssaların ve haberlerin sonunda gelen esmâ-i hüsnâ aracılığıyla muhataba kendi otoritesini hissettirmek adına sebeplilik ilkesine bağlı kalmak zorunda olmadığını ifade eden bir anlatım ve üslûp kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsîr, Kur'ân, Esmâ-i hüsnâ, Kâdir, Otorite.*

Names Expressing Divine Authority in the Qur'ân -Special to the al-Asmâ al-Husnâ Narration-

Abstract

In the Qur'ân and hadîths, there are names, adjectives and compounds that introduce Allâh. In the Qur'ân, attention is drawn to the existence of Allâh's names with the combination of al-asmâ al-husnâ in four verses. Although these names appear in different surahs and verses in the Qur'ân, they are mentioned together in the narration of the al-asmâ al-husnâ narrated by Ibn Mâce and Tirmidhî. In this study, the names mentioned in the Qur'ân and in the list of Ibn Mâjah and Tirmidhî and expressing the divine authority directly, are discussed, names that are not directly related to the authority of Allâh are not included. With this study, it is aimed to categorize the names that express the divine authority in the narration of al-asmâ al-husnâ and to draw attention to the divine authority, which is actually the main theme in the narrative of tawhid and prophecy, which is a common topic in almost every chapter of the Qur'ân. In the verse, it is also aimed to determine the connection and harmony of the divine names, which seem independent with the previous one, with the verse and the meaning they add to the sentence. In line

with this aim, semantic analyzes of the names related to divine authority were made, it was determined how many times they were mentioned in the Qur'ân, to whom they were used, and in which period they were revealed, and their relationship with the previous verses was examined in terms of the science of the *Munasabah al- Qur'ân*, by applying to the source works, In al-asmâ al-husnâ, the names al-Azîz/All mighty, al-Qawee/The powerful, al-Jabbâr/The all compelling, al-Muqtadîr/The Powerful, al-Qadeer/The Omnipotent One, al-Mâlik/The eternal lord, al-Qayyoom/The Sustainer, sometimes appear at the end of the verse, sometimes in the middle of the verse, expressing the authority of Allâh. It has been seen that the seven names expressing divine authority are not randomly placed in the verses, they have a close semantic connection with the verses before them, sometimes they certify the meanings before it, and sometimes they give the reason for the previous expressions. In particular, it should be noted that Allâh has used a meaning and style that states that he does not adhere to the principle of causality in order to make the interlocutor feel his authority, especially through the al-asmâ al-husnâ that come at the end of historical stories and news.

Keywords: *Tafsîr, Qur'ân, al-Asmâ' al-husnâ, Al-Qadeer, Authority.*

Giriş

İnsanların Allah Teâlâ'yı tanıyıp bilmeleri için âyet ve hadislerde Allah'ın nitelikleri farklı isim, sıfat ve terkiplerle ifade edilmiş, ilaveten bu nitelikler, veciz bir şekilde esmâ-i hüsnâ listesinde toplanmıştır. Bu çalışmada da esmâ-i hüsnâ özelinde Allah'ın kâinat ve insan üzerindeki otoritesini ifade eden isimler ele alınmıştır. Bu isimleri belirleme aşamasında Kur'ân'ın mı yoksa esmâ-i hüsnâ'nın zikredildiği hadislerin mi esas alınması gerektiği araştırılmıştır. Sadece Kur'ân'ın esas alınması durumunda; hem çalışmanın hacmi çok genişleyecek hem de kanaatimize göre âyetlerde Allah'a isnat edilen bazı terkipleri, Allah'ın bir ismi olarak kabul etmek tartışmaya açık bir tercih olacaktır. Zira Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın vasıfları; ism-i fâil,¹ sıfat-ı müşebbehe,² izâfet terkibi³ vb. kalıplarda zikredilmiştir. Bu kalıplarla gelen ifadelerden hangisinin Allah'ın bir ismi olduğu ve toplamda Allah'ın kaç ismi bulunduğu konusunda âlimler arasında da ihtilaf vardır. Örneğin Hattâbî (ö. 388/998), Allah'ın üç yüz on üç isminin Kur'ân'da zikredildiğini,⁴ Kurtubî (ö. 671/1273) ise iki yüz isminin tespit edildiğini nakletmiştir.⁵ İlaveten Allah'ın isimlerinin tevkîfî olup olmadığı da tartışılmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre esmâ-i hüsnâ, Allah'ın Kur'ân'da kendisine isnâdı ile veya hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah'ı isimlendirmesi ile tespit edilebilir. Bu tevkîfî bir mesele olup akla değil nassa dayanır.⁶ Diğer taraftan Gazzâlî (ö. 505/1111), isim-sıfat ayrımı yapar. Ona göre, Allah'a bir isim isnâdında bulunmak, nakle dayanırken, Allah'ı, şanına yakışan bir sıfatla nitelemek nakle dayanmaz.⁷

Allah'ın isimleri konusunda gösterilen bu hassasiyeti dikkate alarak ve bir ismin Allah'a isnâd edilmesinde aklın değil, naklin esas alınması gerektiği görüşünü tercih ederek, ele alınacak isimlerin nas'da Allah'ın bir ismi olarak belirtilmiş olmasının isabetli olacağı kanaatine varılmıştır. Bundan dolayı bu çalışmada İbn Mâce (ö. 273/887) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan, Kur'ân'da zikredilen ve Allah

1 "Her şeyi yaratan", el-En'âm 6/165.

2 "O, (her şeyden önce mevcut olan) evveldir". el-Hadîd 57/3.

3 "Azabı çetin", el-Bakara 2/196; "Merhametli". el-En'âm 6/167.

4 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/12.

5 Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/325.

6 Gusn, *Esmâullâhi'l-hüsnâ*, 47.

7 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 173.

Teâlâ'nın doğrudan otoritesini ifade eden isimler örnekleme yöntemiyle ele alınmış, Allah'ın otoritesi ile doğrudan irtibatı ihtilafı olan veya otorite anlamı arka planda olan isimler ele alınmamıştır. Mesela, doğrudan Allah'ın otoritesini ifade ettiğinde ihtilaf görülen *müheymîn* ismi, Kur'ân'da iki yerde geçmektedir. Bir âyette Kur'ân'ın kendisinden önceki kitapları doğrulayıcı ve koruyucu olduğu beyan edilirken Kur'ân'ı nitelemekte,⁸ diğerinde ise Allah'ın bir ismi olarak zikredilmektedir.⁹ İbn Abbâs (ö. 68/688), bu ismin "şahit, emin",¹⁰ Mâtürîdî (ö. 333/944), "musallat, emin, şahit",¹¹ Gazzâlî (ö. 505/1111), "mahlûkâtın amelleri, rızıkları ve ömürlerinin idaresini elinde bulunduran",¹² anlamına geldiğini belirtirken bazıları da "gözetleyici, koruyucu, emin" anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹³ Hattâbî (ö. 388/998) ise "Aslı müeymin'dir. Hemze, 'he' harfine dönmüştür, bu durumda *mü'min* (güvende olmayı sağlayan ve korkudan emin kılan) anlamındadır" demiştir.¹⁴ Her ne kadar bazı âlimler, *müheymîn* isminin Allah'ın mahlûkâtı idare etmesi anlamına geldiğini söylese de ekseriyeti gözetici anlamına geldiği görüşündedir. Kanaatimizce de bu isim, Allah Teâlâ'nın "Mahlûkatı koruyup kollaması ve gözetmesi" anlamına gelmektedir. Zikredilen bu anlamlar düşünüldüğünde *müheymîn* ismi ile ilâhî otorite arasında doğrudan bir irtibat kurmak zorlama olacaktır. Bundan dolayı bu isim, çalışmamızda ele alınmamıştır.

Yine Allah'ın otoritesinin arka planda olduğu isimlerden birine hakîm ismi örnek verilebilir. Sözlükte "bir şeyi ıslah etmek için engellemek/menetmek, hükmetmek"¹⁵ anlamındaki "hukm" mastarından türeyen hakîm ismi, Allah için kullanıldığında "adâletle, ilimle ve müsâmaha ile hareket eden" demektir.¹⁶ Kelâm âlimleri ve esmâ-i hüsnâ şârihleri,

8 "(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik." el-Mâide 5/48.

9 "O, gözetip koruyan Allah'tır." el-Haşr 59/23.

10 Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ*, 1/169.

11 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/605.

12 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 72.

13 Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ*, 1/164; Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 85.

14 Zeccâcî, *İştikâku esmâillâh*, 228; Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*, 32.

15 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, "hkm" mad. 3/66; İsfahânî, *Müfredât*, "hkm" mad. 248; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, "hkm" mad. 5/1901; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "azz" mad. 12/140.

16 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, "hkm" mad. 3/67.

hakîmin “ilimde ve fiilde kemal olma” şeklinde ifade edilebilecek iki temel anlamından hareket ederek bazıları ilimdeki hikmete, bazıları da fiildeki hikmete ağırlık vermiştir.¹⁷ İlim cihetinden hakîm, hikmet sahibi demektir. Hikmet; “varlıkların en üstününü, en üstün ilimle bilmek” demektir. Fiildeki hikmet “bütün işleri sanatkarâne ve sağlam bir şekilde yapmak” demektir.¹⁸ İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), “hakîm, hiçbir şeyde hata yapmayan, fiillerinde hiçbir zaman hikmetten ayrılmayan,¹⁹ her şeyi, konması gereken yere koyan anlamındadır” demiştir.²⁰ Bu anlamlar düşünüldüğünde Allah’ın her şeye hükmetmesi anlamı olmakla birlikte, hikmetle yapma anlamının ağır bastığı görülmektedir. Bundan dolayı hakîm ismi, bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Aynı şekilde; Kur’ân’da zikredilmeyen, İbn Mâce ve Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ rivâyetinde yer almayan, bununla birlikte hadis kaynaklarında geçen ve evrâd-ı ezkârda Allah’ın bir ismi olarak zikredilen *hannân*, *men-nân*,²¹ *deyyân*²² gibi isimler de ele alınmamıştır.²³ Diğer taraftan Kur’ân’da zikredilen ancak söz konusu iki hadis kaynağındaki esmâ-i hüsnâ rivâyetinde yer almayan *rab* ismine²⁴ ve bu durumdaki diğer isimlere de yer verilmemiştir.

Esmâ-i hüsnâ hakkında İsmail Karagöz, *Âyet ve Hadislerin Işığında Allah’ın İsim ve Sıfatları-Esmâ-i Hüsnâ*,²⁵ Metin Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları: Esmâü’l-hüsnâ*,²⁶ Abdülaziz Hatip, *Allah’tan Gönüllere Sevgi Kuşağı Esmâ-i Hüsnâ*,²⁷ Mehmet Dilek, *Hadislerde el-Esmâü’l-Hüsnâ*²⁸ isimli bir çalışma

17 Topaloğlu, “Hakîm”, 181.

18 Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, 120; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “azz” mad. 12/140.

19 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/420; 4/152.

20 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/135.

21 Balaban, *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbn Hibbân*, 3/175.

22 Buhârî, “Tevhîd”, 32.

23 Necdî, *en-Nehcü’l-esmâ fî şerhi esmâillâhi’l-hüsnâ*, 591, 597, 600.

24 Allah’ın bu ismi, “...اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ الدَّعْوَةُ النَّامَةُ...”/Ey bu eksiksiz çağrının Rabbi olan Allah’ım!..” hadisinde geçmektedir. Buhârî, “Ezan”, 8. Ayrıca câhiliye dönemi Araplar, bu kelimeyi melik/kral anlamında kullanmışlardır. Cevherî, *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-Arabîyyi*, “rbb” mad. 1/130.

25 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.

26 İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

27 İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.

28 Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, cilt: 11, sayı: 6, 77-94’da yayın-

yapmıştır. Esmâ-i hüsnâ hakkında zikredilen çalışmalarda ilâhî isimler müstakil olarak ele alınmış, semantik tahlilleri yapılmış, anlamları üzerinde durulmuş, diğer taraftan ihtiva ettiği anlama göre bir gruplandırılmaya gidilmemiş, âyette yer aldığı siyak sibâk açısından incelenmemiştir. Ayrıca esmâ-i hüsnâda ilâhî otoriteyi ifade eden isimler bir makale boyutunda ele alınmamıştır.

Kur'ân'daki her bir sûre, her bir âyet, tevhîd, nübüvvet ve âhîret inancına doğrudan veya dolaylı olarak değinmektedir.²⁹ Bu konular, kıssalar ve meseller aracılığıyla işlenirken ortak bir tema dikkat çekmektedir. Bu tema, dünya ve ukbâda, canlı ve cansız her şey üzerinde mutlak egemenliğin Allah'a ait olması, diğer bir ifadeyle ilâhî otoritedir. Ne var ki bu çoğu zaman gözden kaçmaktadır. Söz konusu üç konu içerisinde tevhîd ile esmâ-i hüsnâ arasındaki sıkı bağa dikkat çekmek gerekir. Zira tevhîd konusunun özü ve hülâsası, Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. Esmâ-i hüsnâ içerisinde özellikle bazı isimlerde tevhîd ile birlikte Allah'ın otoritesine de vurgu yapılmıştır. Bu çalışmada, Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını ifade eden esmâ-i hüsnâ içindeki Allah'ın otoritesiyle ilgili olan isimlere dikkat çekilmek istenmiştir. Bu bağlamda Allah'ın otoritesini ifade eden isimler, esmâ-i hüsnâ özelinde tespit edilip kategorize edilmiş, nüzûl yeri belirtilmiş, öncelikle semantik, ardından münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi açısından incelenmiştir.

1. Kur'ân'da İlâhî Otorite

Fransızcadan Türkçeye geçmiş olan otorite (autorité) kelimesinin öne çıkan üç anlamı bulunmaktadır. Birincisi; istediğini yaptırma veya engelleme gücü,³⁰ ikincisi; siyâsî veya idârî iktidar,³¹ üçüncüsü; kendi alanında hükümleri doğru olarak kabul edilen söz sahibi insan veya eser demektir.³² Otorite kelimesinin Türkçe karşılığı, çok kullanılmayan *yetke* kelimesidir. *Yetke*; "yeterliliğine herkesi inandırarak bir kimsenin kendisine

lanmıştır.

29 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7/7.

30 Ertürk, *Fransızca-Türkçe Bilge Sözlük* "autorité", 75; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, "Otorite", 1345; İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, "Otorite", 3/2437.

31 Doğan, "Otorite", 1345; Ayverdi, "Otorite", 3/2437.

32 Ertürk, "autorité", 75; Doğan, "Otorite", 1345; Ayverdi, "Otorite", 3/2437.

sağladığı itaat, güven,³³ otorite, sulta ve velâyet” demektir.³⁴

Otorite anlayışı, insan yaşamında önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Otoritenin insanla ilişkisini iki temel kategoride ifade etmek mümkündür. Birincisi; insanı yöneten ve yönlendiren bir özelliğe sahip olması, ikincisi; insanın duygu, düşünce, tavır ve davranışları için temel referans olmasıdır. Her insanın yaşamında otorite veya üstün güç mutlaka mevcuttur.³⁵ Kur’ân’da Allah Teâlâ’nın, Hz. Peygamber’in (s.a.s.),³⁶ devlet yöneticilerinin³⁷ ve din adamlarının³⁸ otoritesinden bahsedilmiş, Allah’ın kâinattaki ve insanlar üzerindeki otoritesi, âyet sonlarında yer alan esmâ-i hüsnâ yanında farklı cümleler, kelime kalıpları ve fiillerle de bildirilmiştir.³⁹

Allah Teâlâ kendisini, Fâtiha’nın ilk âyetinde kâinattaki tüm canlıları terbiye eden ve onların ihtiyaçlarını karşılayan olarak tanıtmıştır. “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ/Bütün hamdler, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.”⁴⁰ Âyetteki “رَبِّ الْعَالَمِينَ/ âlemlerin Rabbi” ifadesi, Allah’ın dışındaki her şeyin varlık âlemine gelmesi, Allah’ın yaratmasına, yine varlığını devam ettirmesi de O’nun mevcudiyetine ihtiyaç duyduğuna işaret eder.⁴¹ Yine bu âyet, istisnâsız kâinattaki her şeyin Allah’ın terbiyesinden geçtiğini bildirir.⁴² Bu terbiyeye; insanların, meleklerin, şeytanların ve cinlerin rûhî terbiyeleriyle göklerde ve yerdeki maddî terbiye dâhil olur.⁴³ Allah Teâlâ, her şeyi yokluktan varlığa çıkarması, âlemlerin varlığını ve devamını sürdürüp

33 Türk Dil Kurumu, “Yetke” (Erişim 19 Ekim 2021).

34 Doğan, “Yetke”, 1842; Ayverdi, “Yetke”, 3/3463; Türk Dil Kurumu, “Yetke” (Erişim 19 Ekim 2021).

35 Gündüz, *Kur’ân’ı Anlamak*, 69.

36 “Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin ve onlara itaatsizlikten sakının.” el-Mâide 5/92.

37 en-Nisâ 4/59.

38 et-Tevbe 9/122.

39 Geniş bilgi için bk. Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı: Allah’ın Krallığı*, 24-100.

40 el-Fâtiha 1/2.

41 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1/161. Rab ismi hakkında geniş bilgi için bk. Temizer, “Kur’ân’da “Rab” Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz,” 41.

42 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1/200.

43 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1/162.

âlemleri ayakta tutması sebebiyle âlemlerin Rabbi'dir.⁴⁴

Allah Teâlâ'nın otoritesi, sonsuz ve sınırsızdır, ezeli ve ebedîdir, dünü, bugünü geçmişi ve geleceği kapsar. O her yerde hâzır ve nâzırdır. O'nun otoritesi, beşer otoritesinde olduğu gibi sadece sosyal hayatı kapsayan genel bir hâkimiyet ve kontrol değil yerleri, gökleri, dağları taşları, canlı-cansız, tüm varlıkları kapsar. Allah'ın bu hâkimiyeti âyetlerde şu şekilde ifade edilir. *"Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, 'İsteyerek veya istemeyerek gelin' dedi. İkisi de, 'İsteyerek geldik' dediler."*⁴⁵ *"Gökte ve yerde bulunanların hepsi gerek isteyerek gerek istemeyerek ona teslim olmuştur."*⁴⁶ Allah'ın kâinata koyduğu sünnetullahı (kanun ve nizamı) hiç kimse değiştiremez, ilâhî yasalar her zaman işler ve Allah Teâlâ, her türlü icraatı gerçekleştirme yetkisine sahiptir. Nitekim O, *"Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapma da bulamazsın"* buyurmaktadır.⁴⁷ Allah Teâlâ, göklerde ve yerde, havada ve karada, beşerî ve tabii hayatın işleyişinde kâinatın varlığını ve düzenini devam ettirmesi için bazı kanunlar koymuştur. Bu kanunların değişmesi ve bozulması halinde onu düzeltmek için tüm insanlar birleşse yine de onu düzeltmez ve âciz kalır. Zira bu kanunlar, krallar kralı, melikler meliki Allah tarafından konmuştur.

Allah Teâlâ, insanlar arasındaki ilişkilerde adâleti sağlamak ve toplumsal düzeni korumak için de kanunlar koymuştur. Bu kanunları çiğneyenleri ve uymayanları kâfir,⁴⁸ zâlim⁴⁹ ve fâsık⁵⁰ olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla tehdit içerikli bu ifadelerle kendi koyduğu kanunlara göre hüküm verilmesi gerektiğini bildirmiştir.

Peygamberler, din adamları, devlet adamları, padişahlar, sultanlar ve yöneticiler güçlerini ve otoritelerini Allah'tan alırlar, O'na bağlıdırlar. O, kâdir olan her fâniyi gücünün yettiği şeylere kudretli, her mâliki de mülküne sahip kılandır.⁵¹ İsterse onlara vermiş olduğu tüm yetkileri onların

44 Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, 1/199.

45 Fussilet 41/11.

46 Âl-i İmrân 3/83.

47 el-Fâtır 35/43.

48 el-Mâide 5/44.

49 el-Mâide 5/45.

50 el-Mâide 5/47.

51 Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, 8/186.

ellerinden alır. Nitekim Allah, İsrâiloğulları'na kral olarak Tâlût'u seçip hükümdar eylemiş, onu kudretli ve bilgili kılmıştır.⁵²

Allah Teâlâ, insanlara,⁵³ meleklerle,⁵⁴ göklere ve yere,⁵⁵ güneşe,⁵⁶ aya,⁵⁷ yıldızlara,⁵⁸ geceye ve gündüze hükmettiğini,⁵⁹ cennete⁶⁰ ve cehenneme,⁶¹ hesap gününe,⁶² göklere ve yerlere⁶³ mâlik olduğunu, düşen yapraktan, karada ve denizde gizlenenden,⁶⁴ göklerde ve yerin dibinde saklanan tek bir taneden haberdar olduğunu,⁶⁵ yıldızları,⁶⁶ gökleri ve yeri yarattığını,⁶⁷ öldürmeye ve diriltmeye kâdir olduğunu,⁶⁸ yeryüzünü insana boyun eğdirdiğini,⁶⁹ çeşit çeşit bitkiler bitirdiğini,⁷⁰ her şeyi bildiğini,⁷¹ gördüğünü,⁷² işittiğini,⁷³ ezeli,⁷⁴ ebedî,⁷⁵ evvel, âhir, zâhir, bâtın olduğu-

52 el-Bakara 2/247.

53 el-Enâm 6/18.

54 et-Tahrîm 66/6.

55 Fussilet 41/11.

56 Yâsîn 36/38.

57 Yâsîn 36/39.

58 el-A'râf 7/54.

59 el-Mü'minûn 23/80.

60 et-Tevbe 9/111.

61 el-En'âm 6/128.

62 el-Fâtîha 1/4.

63 ez-Zümer 39/44.

64 el-En'âm 6/59.

65 Lokmân 31/19.

66 el-En'âm 6/97.

67 el-A'râf 7/54.

68 el-Mü'minûn 23/80.

69 el-Mülk 67/15.

70 el-En'âm 6/99.

71 Âl-i İmrân 4/29.

72 el-Bakara 2/96.

73 el-Enbiyâ 21/4.

74 el-Bakara 2/255.

75 el-Kasas 28/88.

nu,⁷⁶ insana bilmediğini öğrettiğini,⁷⁷ mü'minleri koruduğunu,⁷⁸ istediğini zengin, istediğini fakir, istediğini izzetli, istediğini zelîl kıldığını,⁷⁹ her şeye gücünün yettiğini,⁸⁰ sadece "ol" emri ile her şeyin hemen olduğunu⁸¹ açıklayarak tüm âlemin Rabbi olduğunu tek otorite ve gerçek kral kendisinin olduğunu kâinata ilân etmiştir.

2. Esmâ-i Hüsnâ Rivâyeti Özelinde İlâhî Otorite

Kur'ân'da dört yerde geçen esmâ-i hüsnâ terkibi,⁸² "en güzel isimler" anlamında olup Allah'a nispet edilen isimleri ifade eder.⁸³ Bu terkip, Allah'ın tüm isimlerini kapsamakla birlikte terim olarak kullanıldığında meşhur doksan dokuz isim kastedilmektedir.⁸⁴ Ekseriyet itibariyle âyet sonlarında tek veya ikili bulunan esmâ-i hüsnâ kimi zaman âyet başında ve ortasında yer almaktadır. Bu isimler, Allah'ın sıfatlarını ifade etmekle birlikte öncesinde bahsedilen konu ve pasajla yakın bir ilişki içerisindedir.⁸⁵ Allah'ın isimleri, zikredildiği âyetlerin ilk bakışta fark edilmeyen ve gizli kalan anlam katmanlarına atıfta bulunduğu gibi aynı zamanda âyetin bir hülâsasıdır. Bunları ortaya çıkarmak, âyetin sebep-i nüzulüne, tarihsel ortamına vâkıf olmayı ve âyetin mana ve mefhûmu üzerinde ciddi bir tefekkürü gerektirir.

Allah Teâlâ'nın doksan dokuz isminin olduğunu ifade eden rivâyet, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'de (ö. 261/875) nakledilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s): *"Allah'ın doksan dokuz (yüzden bir eksik) ismi vardır; bunları kim sayarsa, cennete girer"*⁸⁶ buyurmuştur. İmam Şâfiî (ö. 204/820) de şöyle demiştir: *"Bu ümmetin söylediği şeylerin tümü sünnetin şerhidir,*

76 el-Hadîd 57/3.

77 el-Alak 96/5.

78 Muhammed 47/11.

79 Âl-i İmrân 4/26.

80 Âl-i İmrân 4/29, 189.

81 el-Bakara 2/117.

82 el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

83 Topaloğlu, "Esmâ-i hüsnâ", 11/404.

84 Topaloğlu, "Esmâ-i hüsnâ", 11/404.

85 Güneş, "Kur'ân'da 'Azîz' İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi", 2-5; Ayrıca bk. Altın, *Dil ve Bağlam Açısından Kur'ân'da Esmâ-i Hüsnâ*, 114.

86 Buhârî, "Tevhîd", 12; Müslim, "Zikir", 2.

sünnetin tümü Kur'ân'ın şerhidir, Kur'ân'ın tümü Allah'ın en güzel isimlerinin ve yüce sıfatlarının şerhidir.” Buna ilâveten, “Esmâ-i hüsnânın tümü de ism-i a'zam'ın şerhidir. Nitekim bu isim, tüm sözcüklerden daha efdaldir” denilmiştir.⁸⁷

Esmâ-i hüsnâ, İbn Mâce ve Tirmizî'nin naklettiği rivâyette tek tek zikredilmiştir.⁸⁸ Ancak Tirmizî'nin naklettiği esmâ-i hüsnâ rivâyeti, İbn Mâce rivâyetinden daha çok hüsnü kabul görmüştür. Başta Tirmizî ve İbn Mâce olmak üzere hadislerde esmâ-i hüsnânın zikredilmesi, âlimleri Kur'ân'da Allah'ın isimlerini araştırmaya teşvik etmiştir. Âlimler, Allah'ın doksan dokuz isminin varlığından bahseden hadis rivâyetlerini esas alarak Kur'ân'da hangi sûrede hangi isimlerin geçtiğini tek tek çıkarmışlar ve doksan dokuz sayısına ulaşmaya çalışmışlardır.⁸⁹ İbn Hacer de âyetleri esas alarak Kur'ân'da geçen doksan dokuz esmâ-i hüsnâyı zikretmiştir.⁹⁰ Esmâ-i hüsnâ anlamlarına göre farklı şekillerde gruplandırılmıştır. En meşhuru; zâtî isimler,⁹¹ kâinâtı ilgilendiren isimler⁹² ve insanı ilgilendiren isimler⁹³ olarak yapılan tasniftir.

Verilen bu bilgiler akabinde ilâhî otoriteyi ifade edip esmâ-i hüsnâ da yer alan ve Kur'ân'da zikredilen *azîz-kavî*, *azîz-cebbâr*, *azîz-muktedir*, *kâdir*, *melik* ve *kayyûm* isimlerinin âyetlerdeki kullanımına yer verilecektir.

2.1. Azîz İsmi

İzz (عز) mastarından mübalağalı ism-i fâil olan *azîz* (عزيز) kelimesi, “üstün, kuvvetli, her şeye galip gelen, yenilmeyen, zor ve güç olan” anlamlarına gelmektedir.⁹⁴ Hattâbî bu anlamlardan “galip gelme” anlamını ön

87 Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/6.

88 Tirmizî, “Da'avât” 88; Burada şunu da belirtmek gerekir ki; araştırmamız esnasında İbn Mâce'nin hem Muhammed Fuad Abdalbâki hem de Şuayb Arnavûd tahkiklerine bakılmış ancak ikisinde de esmâ-i hüsnâ rivâyetinde “الرَّحِيمُ” isminin iki defa zikredildiği tespit edilmiştir. Bu iki isim, tek sayıldığında yüz, iki defa ayrı ayrı sayıldığında yüz bir isim olmaktadır. bk. İbn Mâce, “Duâ”, 10.

89 İbn Hacer, *Tahrîcu hadîsi'l-esmâ'i'l-hüsnâ*, 66-83.

90 İbn Hacer, *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, 11/219.

91 Topaloğlu, “Allah”, 2/471.

92 Topaloğlu, “Allah”, 2/471.

93 Yurdağur, *Allah'ın Sıfatları: Esmâü'l-hüsnâ*, 176-214; Topaloğlu, “Allah”, 2/471.

94 Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyyi*, “azz” mad. 3/886; İsfahânî, *Müfredât*, “azz”

plana çıkararak *azîz* ismini “Kendisine gâlip gelinemeyen, güçlü” şeklinde tanımlamıştır.⁹⁵ Allah'ın bir ismi olarak tek başına hiç gelmeyen bu kelime, Kur'ân'da kırk iki sûrede,⁹⁶ doksan dokuz defa geçmekte olup⁹⁷ kırk yedi yerde *hakîm* (حَكِيم),⁹⁸ yedi yerde *kavî* (قَوِي),⁹⁹ bir yerde *ceb-bâr* (جَبَّار),¹⁰⁰ bir yerde *muktedir* (مُقْتَدِر),¹⁰¹ on üç yerde *rahîm* (رَحِيم),¹⁰² altı yerde *alîm* (عَلِيم),¹⁰³ üç yerde *gaffâr* (غَفَّار),¹⁰⁴ iki yerde *gafûr* (غَفُور),¹⁰⁵ dört yerde *zü'ntikâm* (ذِي انْتِقَامٍ/ذُو انْتِقَامٍ),¹⁰⁶ üç yerde *hamîd* (حَمِيد),¹⁰⁷ bir yerde *veh-hâb* (وَهَّاب)¹⁰⁸ ile birlikte zikredilmiştir. On bir yerde de Allah'ın bir ismi ve sıfatı olarak değil de vezirin ünvanı,¹⁰⁹ üstün (yüce)¹¹⁰ ve zor gelmek¹¹¹ anlamlarında kullanılmıştır. Kur'ân'da çok sayıda âyette kullanılması *azîz* ismini, esmâ-i hüsnâ içerisinde kendisiyle Allah'ın otoritesine en çok vur-

mad. 563; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “azz” mad. 5/374.

95 Beyhakî, *Kitabü'l-Esmâ*, 1/94.

96 Hatice Şahin Aynur, konu ile ilgili makalesinde *azîz* kelimesinin Kur'ân'da kırk sûrede geçtiğini belirtmiştir. bk. Aynur, “Âyet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnânın Birbiriyle İrtibatı: Azîz İsmi Örneklemi, 539-576.

97 Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “azz” mad. 459-461.

98 “عَزِيزٌ حَكِيمٌ” şeklinde yirmi dokuz yerde, “عَزِيزًا حَكِيمًا” şeklinde beş yerde, “عَزِيزٌ حَكِيمٌ” şeklinde on üç yerde kullanılmıştır. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “azz” mad. 459.

99 “الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ” şeklinde “Hûd 11/66” ve “Şûrâ 42/19” da, “قَوِيٌّ عَزِيزٌ” şeklinde “el-Hadîd 57/25” ve el-Mücâdele 58/ 21’de, “قَوِيًّا عَزِيزًا” şeklinde “el-Ahzâb 33/25”de, “لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ” şeklinde “el-Hacc 22/40, 74”te geçmektedir. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “azz” mad. 459-461.

100 el-Haşr 59/23.

101 el-Kamer 45/42.

102 eş-Şuarâ’ 26/9; er-Rûm 30/5; es-Secde 32/6; Yâsîn 36/5; ed-Duhân 44/42.

103 el-En’âm 6/96; en-Neml 27/78; el-Gâfir 40/2; Yâsîn 36/38; Fussilet 41/12; ez-Zuhurf 43/9.

104 Sâd 38/66; ez-Zümer 39/5; Fâtır 35/28; el-Gâfir 40/42; el-Mülk 67/2.

105 Fâtır 35/28; el-Mülk 67/2.

106 Âl-i İmrân 3/4; el-Mâide 5/95; İbrâhîm 14/47; ez-Zümer 39/37.

107 İbrâhîm 14/1; Sebe 34/6; el-Burûc 85/8.

108 Sâd 38/9.

109 “Şehirdeki bazı kadınlar, Azîz (Vezir)’in karısı, hizmetindeki genç ile birlikte olmak istiyormuş; (Yûsuf’un) sevdası kalbine işlemiş! dediler” âyetinde *azîz* kelimesi, vezirin ünvanı olarak kullanılmıştır. Yûsuf 12/30, 51, 78, 88.

110 “Eğer kabilen olmasaydı muhakkak ki seni taşla öldürürdük. Senin bize hiçbir üstünlüğün yok.” Hûd 11/91; Fussilet 41/41; el-Fetih 48/3; ed-Duhân 44/49.

111 Allah’a göre bu zor bir şey değildir.” İbrâhîm 14/20; et-Tevbe 9/128; Fâtır 35/17

gu yapılan bir isim haline getirmiştir.

Azîz kelimesi, beşer için kullanılmakla birlikte insanın *azîz* sıfatı ile Allah Teâlâ'nın *azîz* sıfatı birbirinden farklı anlamlar ihtiva eder. Allah Teâlâ'nın *azîz* olması dünyadaki padişahlar ve hükümdarların *azîz* olması gibi değildir. Zira onlar güçlerini, ordularından ve halkından alırlar. Onlar zillet ve acziyete düştüklerinde padişahları da düşer. Ancak Allah Teâlâ hiçbir mercîden güç ve destek almadan bizâtihi kendisi her zaman hükümran ve galip (*azîz*) olandır.¹¹²

Azîz kelimesi ile birlikte kullanılan bu isimlerden sadece *zü'ntikâm* (ذِي انْتِقَامٍ/ذُو انْتِقَامٍ) ismi, İbn Mâce ve Tirmizî'de sayılan esmâ-i hüsnâda yer almaz. Bununla birlikte Tirmizî'de aynı anlama sahip "الْمُنْتَقِمِ/suçluları cezalandıran" ismi zikredilir.¹¹³

Görüldüğü gibi bazı ilâhî isimlerle birlikte çok sık, bazıları ile çok az kullanılan, ağırlıklı olarak Mekkî sûrelerde yer alan *azîz* kelimesi,¹¹⁴ Kur'ân'da hikmet, rahmet, ilim, kudret ve otorite ifade eden Allah Teâlâ'nın on bir ismi ile birlikte zikredilmiştir. Ancak incelenen konunun, *ilâhî otorite* olması hasebiyle Kur'ân'da *azîz* isminin sadece kudret ve otorite ifade eden *kavî*, *cebbâr*, *muktedir* isimleriyle kullanımına yer verilecektir.

2.1.1. Azîz-Kavî Kullanımı

Sözlükte "güçlü olmak, gücü yetmek, bir işi yapmak için yeterli güce sahip olmak" anlamındaki kuvvet (قُوَّةٌ) mastarından türemiş olan *kavî* (قَوِيٌّ) kelimesi,¹¹⁵ Allah'a nispet edildiğinde "Hiçbir durumda âciz düşmeyen, her şeye gücü yeten, mutlak güç sahibi" anlamlarına gelir.¹¹⁶ Zeccâc'a göre *kavî* ismi, *kâdir* isminden daha mübâlağalı bir manaya sahiptir.¹¹⁷ Kur'ân'da Allah'ı niteleyen bir isim olarak toplamda dokuz âyette geçen

112 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/370.

113 Tirmizî, "Da'avât" 88.

114 Kubat, *Kur'ân'da Tevhid*, 445.

115 Cevherî, *Tâcü'l-luga*, "kvy" mad. 6/2469; İsfahânî, *Müfredât*, "kdr" mad. 694; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "kvy" mad. 15/207; Fîruzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît*, "kdr" mad. 1324.

116 Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, 77; Ayrıca bk. Karagöz, *Âyet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ*, 163; Afifüddîn Süleyman b. Ali b. Abdullah Tilimsânî, *Meâni'l-esmâ'i'l-ilâhîyye*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018), 139.

117 Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*, 54.

kavî ismi, yedi âyette “yegâne galip” anlamındaki *azîz* ismi ile birlikte¹¹⁸ iki âyette de “cezası çetin” anlamındaki *şedîdü'l-ıkkâb* terkibinden önce kullanılmıştır.¹¹⁹ İsmi zikredildiği sûreler incelendiğinde Mekki¹²⁰ ve Medeni sûrelerde¹²¹ birbirine yakın sayıda kullanıldığı görülmektedir. Tekrara düşmemek gayesiyle burada *kavî* isminin geçtiği tüm âyetler verilmeyip temsil gücü yüksek birkaç örneğe yer verilecektir.

Hûd suresi 66. ayette, Allah'ın Sâlih (a.s.) ve ona inananları, kavimlerine gelen helâktan kurtardığı haberinden sonra, *kavî* ve *azîz* olduğu bildirilmiştir.¹²² Bu âyetin öncesinde Sâlih'in (a.s.) kâfirleri Allah'ın bir mûcize olarak gönderdiği deveye zarar vermekten sakındırmasına rağmen onların bu deveyi öldürmelerinden bahsedilmektedir.¹²³ Bu âyette, bu yaptıklarından dolayı kâfirlerin helâk edildiği, Sâlih (a.s.) ve yanındakilerin kurtarıldığı açıklanmıştır. İşte putperestler ile inanan kişileri isabetli bir şekilde birbirinden ayırmak, bir şeyi, inkâr eden kavim için bela ve azap, inananlar için ise kurtuluş ve rahmet kılmak her şeye kâdir olmayı yani *kavî* isminin tecelli etmesini gerektirir.¹²⁴ Diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ, *kavî* ismiyle mü'minleri azabından korurken, emirlerine karşı çıkan müşrikleri daha önce cezalandırdığı gibi yine cezalandıracağını ve her şeye kâdir olduğunu açıklamış,¹²⁵ *azîz* ismi ile de müşriklere karşı her zaman galip geleceğini ve tek otorite olduğunu ifade etmiştir.

Kur'ân'daki başka bir âyette Müslümanlara saldıran kâfirlerin Allah'ın inayetiyle hiçbir şey elde edemediği geri döndürüldüğü ve Allah'ın mü'minler için yeterli olduğu ifade edildikten sonra, *kavî* ve *azîz* olduğu bildirilmiştir.¹²⁶ Bu âyet, Hendek savaşında Müslümanları ortadan kal-

118 “الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ” şeklinde “Hûd 11/66” ve “eş-Şûrâ 42/19”da, “قَوِيٌّ عَزِيزٌ” şeklinde “el-Hadîd 57/25” ve el-Mücâdele 58/ 21’de, “قَوِيًّا عَزِيزًا” şeklinde “el-Ahzâb 33/25”de, “لِقَوِيٍّ عَزِيزٍ” şeklinde “el-Hacc 22/40 ve 74”te geçmektedir. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 459-461.

119 “إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ” el-Enfâl 8/52; “فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ” el-Gâfir 40/22.

120 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/377; 4/208; 3/141 (Hac sûresinde iki âyette *kavî* ismi kullanılmıştır); 4/148.

121 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/471, 484; 3/518; 2/193.

122 Hûd 11/66.

123 Hûd 11/65.

124 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* 18/370; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, 2/492.

125 Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 12/57.

126 el-Ahzâb 33/25.

dırmak için Kureyş ve Gatafân'dan gelen kâfirlerden bahsetmektedir. Müslümanlarla kâfirler arasında çıkan savaş o kadar çetin geçiyordu ki, Müslümanlar öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kılmaya fırsat bulamamışlardı. Allah Teâlâ, Müslümanlara yardımcı olarak fırtınayı ve melekleri göndermiş,¹²⁷ böylelikle onlar, kâfirlere karşı zafer elde etmiş ve azılı kâfirler, kin ve öfkeleri yatışmadan elleri boş bir şekilde geri yurtlarına geri dönmüşlerdi.¹²⁸ Yüce Allah, söz konusu âyeti “ *وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْفِتَالَ / Allah'ın desteği müminler için yeterlidir*” ifadesi ile bitirseydi o zaman imanı zayıf Müslümanların kalpleri, kâfirlerin: “*Bizim geri dönüş sebebimiz, tesadüfen ortaya çıkan fırtınaydı*” düşüncesine meyledebilirdi. İşte bundan dolayı Allah Teâlâ, fırtınanın tesadüfen çıkmadığını, bizzat fırtınayı kendisinin düşmanlara gönderdiğini, kâfirleri helâk etmek için mü'minlerin savaşmasına ihtiyaç duymadığını bildirmek, her zaman galip geleceğine olan inancı artırmak için *kavî* ve *azîz* isimlerini âyetin sonunda zikretmiştir.¹²⁹ Zikredilen bu bilgilerden anlaşıldığı gibi düşmanın hezimete uğraması sadece mü'minlerin savaşması ile değil özellikle Allah'ın yardımı ile olmuştu. Allah Teâlâ, söz konusu iki ismi zikrederek özellikle bu noktaya dikkat çekmiştir. Ayrıca bu isimler üzerinde düşünüldüğünde âyetin muhtevasında verilmek istenen mesajın bu isimlerle hülâsa edildiği görülecektir. Dolayısıyla esmâ-i hüsnânın, Kur'ân'ın *icâz* ve *i'câz* yönünü gösteren bir üslûp çeşidi olduğunu söylemek mümkündür.

Diğer bir âyette Allah Teâlâ, demiri yarattığını, insanlar için demirde büyük faydalar kıldığını ve görmeden iman eden kişilerin kendisine ve peygamberlerine yardım edeceğini ifade etmiş, akabinde *kavî* ve *azîz* olduğunu bildirmiştir.¹³⁰ Bu âyette ve önceki âyetlerde mü'minlerin cihatla yükümlü tutulması, Allah ve Resûlü'nün onların yardımına muhtaç olduğundan dolayı değil, aksine onların bu vesileyle Allah'ın rızasını kazanmaya muhtaç olmalarından dolayıdır. Zira Allah Teâlâ, her şeye kâdirdir ve her türlü güç karşısında üstündür, onların yardımından müstağnidir.¹³¹ Söz konusu âyet, siyâk-sibâk açısından düşünüldüğünde özellikle Müslümanlara Allah'ın güç ve otoritesini hatırlatmak için *kavî* ve *azîz* isimleri-

127 Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 19/69; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 8/24.

128 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 25/164; Kurtubî, *el-Câmi'* 14/160.

129 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/79.

130 el-Hadîd 57/25.

131 Ebüssuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, 8/212; Şevkânî, *Fethül-kadîr*, 5/213.

nin zikredildiği görülmektedir.

Başka bir âyette Allah Teâlâ, kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edeceğini bildirmiş, sonra da *kavî* ve *azîz* olduğunu ifade etmiştir.¹³² Bu âyette “*kendi dinine yardım edenlere yardım edecektir*” ifadesinden maksat; cihat ederek, iyiliği emrederek ve kötülükten nehyederek İslâm'ın yayılmasını sağlayanlara Allah Teâlâ'nın yardım vaadini gerçekleştireceğidir. Allah Teâlâ bu yardım vaadini gerçekleştirme gücüne sahip olduğunu *kavî* ismi ile¹³³ kendisi dışında hiçbir otoritenin bulunmadığını *azîz* ismi ile ifade etmiştir. Haddi zâtında bu isimler, öncesinde yer alan “*Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir*” ifadesinin gerekçesini ve sebebini bildirmektedir. Zira Allah, bu vaadini izzetli ve kuvvetli olmasıyla gerçekleştirir.¹³⁴ Bu durumda Allah Teâlâ, mü'minlere yardım ederken kâfirleri hezimete uğratacaktır. Dolayısıyla *kavî* ve *azîz* isminin mü'minlere vaâd (müjde), kâfirlere vaîd (tehdit) olarak zikredildiği düşüncesi akla gelmektedir.

Kur'ân'da yer alan kıssa ve anlatımlarda Allah'ın mutlak otoritesini ve iradesini göstermek adına sebeblik (sebe-sonuç) kuralını bir kenara bıraktığı, istediği gibi, hikmet ve adaletle hükmeden bir rab profili çizdiği görülmektedir. Bu da muhataba hiçbir şeyin kendisini bağlayıcı olmadığı, şartsız ve koşulsuz her türlü fiile gücü yeten bir yaratıcı olduğunu anlatmaktadır. Haliyle Allah'ın fiillerinde sebep ve illet tâlî, ilahî otorite asıldır.¹³⁵ Mu'tezile'nin “kul fiilinin hâlıkıdır” ve “kâinatta sebep-sonuç ilişkisi vardır” yaklaşımının Allah'ın otoritesini ifade eden isim ve âyetlerde bir geçerliliğinin olmadığı görülürken Eşâri ve Mâtürîdî'nin, Allah her şeyi yaratmaya gücü yeten, mutlak güç sahibi olduğu görüşünün muvafık olduğu görülmektedir.¹³⁶ Nitekim Eş'arî kelim atomculuğu ve sebeblik incelendiğinde Allah'ın fiillerinde salt sebeblikten bahsetmek mümkün değildir. Onlar, kâinatta düzen ve süreklilik bulunduğunu kabul etmekle

132 el-Hacc 22/40.

133 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 23/230; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 17/120; Şinkitî, *Edvâü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 5/265.

134 İbn Aşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr*, 17/279.

135 Kıssalar hakkında geniş bilgi için bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 49-77.

136 Mâtürîdî'ye göre; irade meselesinde sebep-sonuç ilişkisi söz konusu değildir. Zira hiçbir şey Allah'ın iradesini sınırlandıramaz. Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, 275; Arpaguş, *Fazlur Rahmân'a Göre Allah ve İnsan*, 2010, 33. Fazlur Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık*, 281.

birlikte bunun kaynağının eşya değil, yaratıcı olduğunu benimsemektedirler.¹³⁷

2.1.2. Azîz-Cebbâr Kullanımı

Cebbâr kelimesi, kullanıldığı yere göre farklı manalara gelmekle birlikte Allah-kul ilişkisi çerçevesinde “bir şeyi zor kullanarak veya zor kullanmadan ıslah etmek, otorite kurmak” anlamındaki cebr (جبر) mastarından türemiş mübâlağalı ism-i fâildir.¹³⁸ Bu kelime Allah’ın bir ismi olarak “Her şeyi ıslah eden ve iradesi doğrultusunda mahlûkatı otoritesi altına alan” demektir.¹³⁹ İbn Abbâs (r.a.), *cebbâr* ismi hakkında “Büyük padişah (melik)¹⁴⁰ anlamındadır” derken, Süddî (ö. 127/745): “İnsanları otoritesi altına alan ve yapılmasını istediği şeye zorlayan anlamındadır” demiştir.¹⁴¹ Kur’ân’da toplamda on yerde geçen *cebbâr* ismi sadece bir yerde Allah’a nispetle *azîz* ismi ile birlikte kullanılmıştır. “الْمُهَيِّمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ.../ O, görüp gözeten ve yönetendir ve her zaman galiptir, her şeyi ıslah eden ve otorite sahibi, büyüklük ve yücelik kendisine mahsûs olandır.”¹⁴² Bu âyette “her şeyi ıslah eden ve otorite sahibi” anlamındaki *cebbâr* ismi, *azîz* ile *mütekebbir* isimleri arasında zikredildiği gibi İbn Mâce ve Tirmizî’nin naklettiği esmâ-i hüsnâ rivâyetinde de aynı terkipte zikredilmiştir.¹⁴³ *Cebbâr* kelimesi, zikredilen âyet hariç diğer dokuz ayette yergi ifade eden beşerî manalar taşır.¹⁴⁴ Örneğin “وَمَا آتَتْ عَلَيْهِمْ جَبَّارٌ/ Sen, onlara karşı bir zorba değilsin” âyetinde “zorba”¹⁴⁵ “إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ/ Orada iri cüsseli bir toplum var” âyetinde “iri cüsseli”¹⁴⁶; “وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا/ Beni Allah’a kulluktan kaçınan bedbaht (bir kul) eylemedi” âyetinde “kulluktan kaçınan kişi”¹⁴⁷; “وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطْشَتُمْ جَبَّارِينَ/ (Bir kavmi) yakaladığınız zaman çok kan döken (zorbalar)

137 Arpaguş, *Fazlur Rahmân’a Göre Allah ve İnsan*, 33.

138 İsfahânî, *Müfredât*, “cbr” mad. 183; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, “cbr” mad. 10/347, 350.

139 İsfahânî, *Müfredât*, “cbr” mad. 183; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “cbr” mad. 4/113.

140 Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 29/513; İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi’l-kitâb*, 18/613.

141 Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 9/287.

142 el-Haşr 59/23.

143 İbn Mâce, “Duâ”, 10; Tirmizî, “Da’avât” 88.

144 Topaloğlu, “Cebbâr”, 7/182.

145 el-Kâf 50/45.

146 el-Mâide 5/22.

147 Meryem 19/32.

gibi yakalyorsunuz"¹⁴⁸ âyetinde "çok kan döken" anlamına gelmektedir.¹⁴⁹

Cebbâr ismi, Kur'ân'da sadece bir âyette Allah'a, diğer âyetlerde ise inanan ve inanmayan insanlara nispetle toplamda on yerde kullanılmıştır. Allah için kullanıldığında "Her şeyi ıslah eden, zor kullanarak veya kullanmadan iradesi doğrultusunda mahlûkâtı otoritesi altına alan melik" anlamında övgü, insana nispet edildiğinde ise zem ifade etmektedir. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir. *Cebbâr* ismi, *kavî* ve *azîz* isimleri gibi tarihî kıssaların ve anlatımların akabinde hiç kullanılmamış, sadece Allah'ın *azîz* ismine iktirân ile bir yerde kullanılmıştır. Belki bu kullanım, *cebbâr* isminin bir şeyi zorla yaptırma anlamını ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Allah Teâlâ'nın bu isminde bulunan istediğini zorla kullarına yaptırma sıfatını da ızdırârî (zorunlu) kadere hamletmek uygun olacaktır. Allah, kullarını ilâhî hikmet gereği kaçınmaları mümkün olmayan bazı şeylere zorlamıştır.¹⁵⁰ Bu da Allah'ın kullarını var etmesi, anne-babalarını ve ecelleri tayin etmesi, diriltmesi, hesaba çekmesi, vb. hususlardaki zorlaması gibidir. Haddi zatında kimse ölmeyi, hesap görmeyi, cehenneme girmeyi istemez. Ancak Allah'ın iradesi bu doğrultuda olduğu için insan bunları istemese de bu olayların içinde kendisini bulur. Elbette kulun irade ve tercihinin bağlı olan ihtiyârî (iradeli) kaderi¹⁵¹ vardır ve bu kısımda Allah'ın kulunu kötü bir fiile zorlayıp ondan dolayı onu cezalandırması anlamında bir zorlamadan bahsetmek mümkün değildir. Zira Allah, kullarına haksızlık yapmaktan, zulmetmekten münezzehtir,¹⁵² her zaman âdil ve hakîm (hikmet) sıfatlarıyla hareket eder.¹⁵³

2.1.3. Azîz-Muktedir Kullanımı

Sözlükte "gücü yetmek, hükmetmek, bir şeyi ölçü ile yapmak, rızkı daraltmak" anlamlarındaki *kadr* (قَدْر) mastarından türeyen ve iftiâl bâbında ism-i fâil olan muktedir (مُقْتَدِر) kelimesi,¹⁵⁴ "kendisi için hiçbir şeyin imkânsız olmadığı ve kendisine hiçbir güç ve kuvvetin mânî olamadığı,

148 eş-Şuarâ 26/130.

149 Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, 29/513.

150 İsfahânî, *Müfredât*, "cbr" mad. 184. Karadaş, "İnsanın Fiilleri", 403.

151 Karadaş, "İnsanın Fiilleri", 403.

152 en-Nisâ 4/176; Yunus 10/44.

153 en-Nisâ 4/176; el-En'âm 6/18; Tirmizî, "Da'avât", 88.

154 Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, "kdr" mad. 5/113. İsfahânî, *Müfredât*, "kdr" mad. 658.

mutlak kudret sahibi” demektir.¹⁵⁵ Bu ismin, Allah’ın kudret sıfatını, *kâdir* ve *kadîr* isminden daha mübâlağalı ifade ettiği belirtilmiştir. Zira Arapça’da bir kelimenin harf sayısı arttığında anlamı da artmaktadır.¹⁵⁶ Mekki sûrelerde¹⁵⁷ Allah’ın bir sıfatı olarak dört yerde geçen *muktedir* ismi, bir yerde *azîz*,¹⁵⁸ bir yerde *melîk* ismi ile birlikte,¹⁵⁹ iki yerde ise tek başına zikredilmiştir.¹⁶⁰

Allah Teâlâ, “كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاَهُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ / Onlar tüm delillerimizi yalanladılar biz de onları her zaman galip olan, mutlak güç sahibinin yakalaması gibi yakaladık”¹⁶¹ buyurmaktadır. Bu âyette *azîz* ismiyle “galip gelen, üstün olan” kastedilmektedir. Ancak *azîz* ismi, bazen düşmanına galip gelen ve onu yenen anlamında kullanılmaktadır. Bununla birlikte *azîz* sıfatını taşıyan zât, karşısındaki kaçırırsa, uzaklaştığından dolayı; savaşıyorsa karşı koymasından dolayı onu ele geçirmeme ihtimali vardır. İşte bundan dolayı “Âciz olmayan, mutlak güç sahibi (muktedir) ama karşısındakine fırsat veren bir galibin yakalaması gibi yakaladı” buyurmaktadır.¹⁶² Dolayısıyla buradaki *azîz* kelimesi kâfirlere karşı Allah Teâlâ’nın üstün ve galip olduğunu anlatırken *muktedir* kelimesi çok kudretli olduğunu,¹⁶³ âciz ve zayıf olmadığını anlatmaktadır.¹⁶⁴

Özetle, Kur’ân’da Allah’a nispetle dokuz âyette geçen *kavî* ismi; yedi âyette *azîz* ismiyle, iki âyette *şedîdü’l-ikâb/cezası çetin* terkihiyle birlikte kullanılmıştır. Allah Teâlâ *kavî* ve *azîz* isimlerini bazı âyetlerde özellikle Müslümanlara, bazı âyetlerde özellikle kâfirlere, bazı âyetlerde hem Müslümanlara hem kâfirlere tüm güç ve kudretin elinde bulunduğunu, her zaman hükümler olanın ve galip gelenin kendisi olduğunu ifade etmek için

155 Hattâbî, *Şe’nü’d-duâ*, 86; Beyhakî, *Kitâbü’l-esmâ*, 1/80.

156 Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhi’l-hüsnâ*, 59.

157 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/702; 4/235, 430.

158 “Biz de onları her zaman galip olan, mutlak güç sahibinin yakalaması gibi yakaladık.” el-Kamer 54/42.

159 “Doğruluğun hâkim olduğu bir ortamda, gücüne sınır olmayan bir hükümdarın huzurundadırlar.” el-Kamer 54/55; Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, “kdr” mad. 538.

160 el-Kehf 18/45; ez-Zuhruf 43/42.

161 el-Kamer 54/42.

162 Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 29/319.

163 Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 4/326.

164 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/439.

zikretmiştir. Yine bu isimler, bir taraftan mü'minlere yardım edeceğine dair bir vaâd/müjde, diğer taraftan kâfirleri hezimete uğratacağına dair bir vaîd/tehdit olarak da getirilmiştir. Bir de *kavî* ismini, müşriklere gazap ederken mü'minleri rahmetiyle koruduğunu, Müslümanlar ile kâfirler arasındaki savaşı Müslümanlar lehine çevirebilecek güce sahip olduğunu ifade etmek için zikretmiştir.

Allah'ın *kâdir* ve *kadîr* isimlerinden daha mübâlağalı bir anlama sahip olan, Allah'ın çok kudretli olduğunu ve âciz olmadığını ifade eden *muktedir* ismi, Allah'ın bir sıfatı olarak Kur'ân'da dört yerde kullanılmıştır.

3. Kâdir İsmi

Kâdir ismi önceki başlıkta ele alınan *muktedir* ismi gibi *kadr* (قَدْرٌ) kökünden türemiş, ism-i fâil kalıbında bir kelime olup¹⁶⁵ “Her şeye gücü yeten,¹⁶⁶ âciz olmayan,¹⁶⁷ kudret sahibi” demektir.¹⁶⁸ Gazzâlî (ö. 505/1111), *kâdir* ismini “Dilerse yapan, dilemezse yapmayan” olarak tanımlamıştır. Allah mevcut evrendeki düzene son verip kıyameti koparmaya muktedir olmakla birlikte bunu irade etmemiş, bu iradesini tayin ettiği bir ana tahsis etmiştir.¹⁶⁹

Kur'ân'da sadece Mekkî sûrelerde geçen *kâdir* ismi,¹⁷⁰ yedi âyette “القَادِرُ” şeklinde tekil,¹⁷¹ beş âyette tâ'zîm ifade etmek üzere “قَادِرِينَ/قَادِرُونَ” şeklinde çoğul sîğasıyla Allah'a izâfe edilmiş¹⁷² iki yerde de insana nispetle kullanılmıştır.¹⁷³ *Kâdir* ve *kadîr* kelimelerinin Kur'ân'daki kullanımına bakıldığında *kâdir* isminin, hem insanlar hem de Allah için,¹⁷⁴ *kadîr* ismi-

165 Zeccâcî, *İştikâku esmâillâh*, 48.

166 İsfahânî, *Müfredât*, “kdr” mad. 658; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “kdr” mad. 5/76, 79.

167 Cürcânî, *el-Minhâc fî şuabi'l-îmân*, 1/198.

168 Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 220.

169 Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 134.

170 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/3, 646; 3/174; 4/3, 294, 608, 657, 677, 734.

171 el-En'âm 6/37, 65; el-İsrâ 17/99; el-Ahkâf 46/33; Yâsîn 36/81; et-Târik 86/8; el-Kiyâme, 75/40; Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “kdr” mad. 537.

172 el-Mü'minûn 23/18, 95; el-Meâric 70/40; el-Mürselât 77/23; el-Kiyâme 75/4; Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “kdr” mad. 537.

173 Yûnus 10/24; el-Kalem 68/25.

174 Yûnus 10/24.

nin ise sadece Allah için kullanıldığı görülür.¹⁷⁵ *Kadîr* ismi, kudreti ifade etmede *kâdir* ismine göre, *muktedir* ismi de *kadîr* ismine göre daha mübâlağalı bir mana ifade eder.¹⁷⁶

Allah Teâlâ, “*Dediler ki: ‘Ona Rabbinden bir mûcize indirilse ya!’ (Ey Muhammed!) De ki: ‘Şüphesiz Allah’ın bir mûcize indirmeye gücü yeter. Fakat onların çoğu bilmiyor’*”¹⁷⁷ buyurmaktadır. Hz. Muhammed’in (s.a.s.) nübüvvetinden şüphe duyan kâfirler, Kur’ân’ı mûcize olarak görmedikleri için peygamberden Kur’ân dışında bir mûcize getirmesini istemişlerdi. Onlar, denizin yarılması, dağın yükseltilerek bir gölgelik haline getirilmesi, ölülerin diriltmesi gibi bir mûcize istiyorlardı. Diğer taraftan kesin bir mûcize olan Kur’ân indirilmişken bundan daha büyük bir mûcize istemek, batıl bir inatlaşma ve zorluk çıkarma anlamına gelmekteydi. Zira Hz. Muhammed’in (s.a.s), okuma yazma bilmemesine rağmen Kur’ân’ın onun elinde zuhur etmesi, bu kitabın mûcize bir kitap olduğunu göstermekteydi. Bu hakikat, kâfirler tarafından bilinmesine rağmen onların bunun dışında bir mûcize istemesi, keyfi bir talep olmuştur. Allah Teâlâ, tekrar bir mûcize indirse de onların inanmayacağını bildiği için bu husus, Allah’ın isteğine havale edilmiştir.¹⁷⁸ Bundan dolayı Allah Teâlâ, “*إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ / Şüphesiz Allah’ın bir mûcize indirmeğe gücü yeter*” âyetinin mûcibince eğer dilerse onların bu isteğini yapar, dilemezse yapmaz. Onun *fâili muhtar* olması, Ehl-i sünnetin görüşüne göre sadece meşieti ilâhiyeye;¹⁷⁹ Mu’tezile’ye göre de kulların maslahatına göredir. Hâliyle iki durumda da onların isteklerine dilerse cevap verir, dilemezse vermez.¹⁸⁰ Kâfirlerin bu talepleri karşısında buradaki *kâdir* ismi, Allah Teâlâ’nın bir mûcize indir-

175 Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, “kdr” mad. 537.

176 Zeccâc, *Tefsîru esmâillahi’l-hüsnâ*, 48, 59.

177 el-En’âm 6/37.

178 Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 17/230.

179 Kesb konusunda Eşârî’nin görüşü şu şekildedir: “*İnsan Allah’ın kendisinde yarattığı istitâat ile iyi veya kötü fiillerde bulunarak fiillerinde kesb sahibi olur ve fiilin gerçekleşmesine aracılık eder. İnsan herhangi bir fiile yöneldiği anda fiile eşlik eden insanın gücünü ve fiili yaratan Allah’tır. İnsanın fiildeki etkinliği sadece kendisine verilen hâdis gücün fiile tesir etmesi anlamındaki kesbden ibarettir.*” Mâtürîdî’nin görüşü de Eşârî’nin görüşüne yakındır. Mâtürîdî’ye göre; insan Allah’ın kendisinde yarattığı hâdis güçle, dilediği fiili keşfeder ama insanın fiilleri dahil her şeyin yaratıcısı Allah’tır. Burada Allah’ın fiili “halk”, insanın fiili ise “kesb” adını alır. Sâbûnî, *Matüridiye Akâidi*, 136; Ünverdi, “İnsan Fiilleri”, 432-434.

180 Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 12/522.

mesinin veya indirmemesinin iradesine bağlı bir durum olduğunu ifade etmektedir. Allah Teâlâ, kâfirlerin istek ve arzularına göre hareket etmez, kendisine hiçbir şekilde baskı yapılamaz. O, yegâne otorite sahibidir.

Diğer âyette “De ki: “O, size üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azap göndermeye, sizi birbirinize düşürmeye ve kiminizin gücünü kiminize göstermeye (tattırmaya) gücü yetendir” buyrulmaktadır.¹⁸¹ Âyette kâfirlere ve Müslümanlara¹⁸² gökten veya yerden azap gönderilmesine, onları birbirine düşürmeye, bir topluluğun başka bir topluluğa acı tattırmasına kâdir olanın tek Allah olduğu, O’ndan başka hiç kimsenin bunlara kâdir olmadığı ifade edilmiştir. Zira “هُوَ الْقَادِرُ عَلَى” ifadesi tahsîs ifade etmekte¹⁸³ ve bu âyet, hayrı ve şerri yaratanın Allah Teâlâ olduğunu göstermektedir.¹⁸⁴ Buna göre yeryüzünde insanları âfet ve musîbetlerden koruyacak, insanlar arasında huzuru ve mutluluğu temin edecek tek otorite Allah Teâlâ’dır.¹⁸⁵

Kâdir ismi, âyetlerde mûcize indirmek,¹⁸⁶ azap göndermek, toplulukları birbirine düşürmek, bir grubun diğer gruba acı yaşatmasına imkân sağlamak,¹⁸⁷ ölüleri diriltmek,¹⁸⁸ göklerin ve yerin bir benzerini yaratmak,¹⁸⁹ yeryüzündeki suyu çekmek,¹⁹⁰ zalimlerin kendisiyle tehdit edildiği şeyi (azabı) peygambere göstermek,¹⁹¹ bir kavmin yerine başka bir kavmi getirmek,¹⁹² insanın parmak uçlarını dahi eski hâline getirmek,¹⁹³ gibi konulara güç yetirmek anlamında kullanılmıştır. Zikredilen bu hususlara dikkat edildiğinde Allah Teâlâ’nın henüz bunları yapmadığı ancak bilkuvve bunları yapmaya kâdir olduğu görülmektedir. Kur’ân’dan

181 el-Enâm 7/65.

182 İbn Aşûr, *Tefsirü't-Tahrîr*, 7/285.

183 İbn Aşûr, *Tefsirü't-Tahrîr*, 7/284.

184 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 13/21.

185 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 13/21.

186 el-En’âm 6/37.

187 el-En’âm 6/65.

188 el-İsrâ 17/99.

189 Yâsîn 36/81.

190 el-Mü’minûn 23/18.

191 el-Mü’minûn 23/95.

192 el-Meâric 70/40, 41.

193 el-Kiyâme 75/4.

anlaşıldığı üzere, Allah'ın ceza konularında hemen hesap görmeye kâdir olduğu halde bunu yapmamasının nedenleri; insan için verilen mühlete,¹⁹⁴ göklere ve yere bir süre tayin edildiğine,¹⁹⁵ müşriklerin talep ettiği gibi kıyâmeti hemen getirip inkâr edenleri cezalandırmaya muktedir olsa da önceden belirlediği söz üzere hükmünü ertelemesine,¹⁹⁶ kâfirlere,¹⁹⁷ müşriklere,¹⁹⁸ münafıklara,¹⁹⁹ zâlimlere²⁰⁰ mühlet verildiğine, iman edenleri destekleyip galip kılacağına²⁰¹ vb. hususlarla ilintilidir. Ayrıca kâdir ismi ile birlikte zikredilen hususlar çoğaltıldığında insan aklı, şunu tasdik eder: Allah Teâlâ, dilerse bunları yapar, dilemezse yapmaz. Hiçbir güç onu bir şeye zorlayamaz. O, her şeye kâdirdir, hiçbir gücün kendisini önlemesi ve âciz düşürmesi mümkün değildir, yegâne otorite O'dur.

Bu bölümde ele alınan *kâdir* ve *muktedir* isimlerinin sadece Mekkî, *azîz* isminin ağırlıklı olarak Mekkî, *cebbâr* ve *kayyyûm* isimlerinin Medenî, *kavî* isminin hem Mekkî hem Medenî sûrelerde zikredildiği görülmüştür. Söz konusu isimlerin özellikle Mekke döneminde zikredilmesi, Mekke toplumunun zihnindeki bâtil tanrı inancını yıkmaya, onun yerine tev-hîd inancını ikâme etmeye ve tek otorite Allah olduğu inancını zihinlere yerleştirmeye yönelik adımlardan biri olarak görülebilir. Bir de nas-olgu ilişkisi bağlamında Mekke'deki muhatapların kıyameti derhal isteme, mûcize vb. talepleri karşısında, Allah'ın bunlara gücünün yettiği *kavî*, *azîz* ve *kâdir* isimleriyle ifade edilmiştir. Diğer taraftan Medine döneminde zikredilen isimleri, ilâhî otoritenin hatırlatılması kabîlinden olduğunu söylemek mümkündür.

4. Melik İsmi

Sözlükte “mâlik olmak, otoritesi altına alıp tek başına tasarruf yetkisine sahip olmak, hükümlanlık ve mal” anlamındaki *mülk* mastarından türemiş bir kelime olan *melik*, Allah'ın büyüklük ve azamet sıfatlarından

194 Hûd 11/104.

195 er-Ra'd 13/2.

196 eş-Şuarâ 42/21.

197 Âl-i İmrân 3/178; el-En'âm 6/44.

198 el-Kehf 58/59.

199 el-Bakara 2/15.

200 Hûd 11/100; İbrâhîm 14/42.

201 el-Fetih 48/24; el-Kehf 58/21.

olup “idare etme, otoritesi altına alma, yaratma, emretme ve karşılık vermede tek yetki sahibi” demektir.²⁰² Bu isim, özellikle insanları ilgilendirdiği için “مَلِكُ النَّاسِ/insanların meliki” denir,²⁰³ ancak “مَلِكُ الْأَشْيَاءِ/nesnelerin meliki” denmez.²⁰⁴ Bu fark, *mâlik* ve *melik* isimlerinin kullanımından kaynaklanır. Şöyle ki, *mâlik*; özellikle maddî anlamda bir şeylere sahip olmayı ifade eder, bundan dolayı “Allah Teâlâ, meleklerin, insanların, cinlerin, göklerin, yerlerin, bulutların, rüzgârların *mâliki*” denir. *Melik* ise bir şeylere sahip olmaktan ziyade özellikle kudretin genişliğini ve emretme yetkisini ifade eder, bundan dolayı “Meleklerin, insanların ve cinlerin *meliki* (yöneticisi)” denir.²⁰⁵

Melik ismi, Kur'ân'da on üç yerde²⁰⁶ geçmekle birlikte bunların beşinde Allah'a nispetle,²⁰⁷ diğerlerinde insana nispetle padişah ve yönetici anlamında kullanılmıştır.²⁰⁸

Allah Teâlâ, Mekkî sûrelerden olan Tâhâ ve Mü'minûn sûrelerinde²⁰⁹ “فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ/Gerçek hükümdar olan Allah çok yücedir”²¹⁰ âyetinde gerçek hükümdarın sadece kendisi olduğuna dikkat çekmek için *melik* kelimesini hak/gerçek olarak nitelemiştir.²¹¹ Zira “وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيحَةٍ/Onların ilerisinde her (sağlam) gemiyi zorla alan bir hükümdar vardı”²¹² “وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ/Hükümdar: 'Onu bana getirin' dedi”²¹³ vb. âyetlerde *melik* kelimesi, dünya hükümdarları için kullanıldığında, Allah hakkındaki bazı ayetlerde olduğu üzere, “hak/gerçek *melik*” şeklinde bir niteleme ile gelmemiştir. Nitekim dünyadaki hükümdarlara yetkiyi veren Allah'tır ve on-

202 İsfahânî, *Müfredât*, “mlk” mad. 774; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “mlk” mad. 10/491.

203 en-Nâs 114/2.

204 Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*, 43.

205 Askerî, *el-Furukü'l-lugaviyye*, 182.

206 el-Bakara 2/246, 247; el-Kehf 18/79; Yûsuf 12/43, 50, 54, 72, 76; Tâhâ 20/114; el-Mü'minûn, 23/116; el-Haşr 59/23; el-Cumâ' 62/1; en-Nâs 114/2.

207 Tâhâ 20/114; el-Haşr 59/23; el-Mü'minûn 23/116; el-Cum'a 62/1; en-Nâs 114/2.

208 Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “mlk” mad. 674.

209 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/49-174.

210 Tâhâ 20/114; el-Mü'minûn 23/116.

211 İbn Aşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr*, 16/315.

212 el-Kehf 18/79.

213 Yûsuf 12/50.

ların hükümdarlığı bir grup insan üzerinde²¹⁴ ve kısıtlı bir yetkidir. Allah ise hükümdarlığını ve otoritesini hiçbir yerden almamıştır, tüm insanların hükümdarıdır²¹⁵ ve onlar üzerinde mutlak yetkilidir. Onun hükümdarlığı son bulmaz ve değişmez.²¹⁶

Melik ismi, Mekkî sûrelerde hak/gerçek sıfatını alırken Medenî sûrelerden olan Haşr ve Cum'a sûrelerinde “*الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ / Melik (hükümdar), Kuddûs (her noksanlıktan münezzehtir olan)*”²¹⁷ şeklinde kuddûs sıfatı ile birlikte kullanıldığı da görülmektedir.²¹⁸

Mekkî olan Nâs sûresinde de “*مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ / İnsanların hükümdarına, insanların ilâhına (sığınırım de)*”²¹⁹ buyrulmaktadır.²²⁰ İnsanlar arasında krallar vardır. Allah Teâlâ da kendisinin gerçek kral/melik olduğunu hatırlatmaktadır. O halde diğer kudretli büyüklere ve krallara değil sadece Allah'a sığınılması ve iltica edilmesi gerekmektedir.²²¹ Sonuç olarak sûrede, zarar veren insan, cin ve her türlü varlığın şerrinden bunların Meliki'ne (hâkimine), bunları gözetip kontrol edene sığınma önerilmektedir.

Görüldüğü üzere *melik* ismi, hem insana hem de Allah Teâlâ'ya nispetle kullanılmıştır. Aslında bu isim, Mekkeliler tarafından bilinen ve kullanılan bir isimdir. Nitekim Abîd b. el-Ebras'ın Hire melikine hitâben yazdığı şiirden anlaşıldığı gibi Araplar, *melik* kelimesini, kral anlamında kullanmaktaydı.²²² Kur'ân, gerçek bir *melik*/kral tasavvurunun ilk adımı olarak *melik* ismini, Mekkî sûrelerin ikisinde hak/gerçek sıfatı ile Medenî sûrelerin ikisinde de kuddûs sıfatı ile birlikte kullanmıştır. Ayrıca Nâs sûresinde de insanların gerçek melikin kendisi olduğuna dikkat çek-

214 İbn Aşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr*, 28/120.

215 Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî*, 16/155.

216 Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî*, 15/9407.

217 el-Haşr 59/23; el-Cum'a 62/1; bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/604.

218 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/498-529.

219 en-Nâs 114/2. Mekkî ve Medenî olduğuna dair iki görüş bulunmaktadır. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/823.

220 Nâs sûresinin Medenî olduğuna dair zayıf bir görüş de vardır. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/823.

221 Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/261.

222 فقام بين يدي الملك فقال: أنت المليك عليهم ... وهم العبيد إلى القيام / Esir alınan Abîd b. el-Ebras selbest kalmak için *krala* şu şiirini arzetti: Sen kralsın onlar kıyamete kadar senin kulların... İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-suarâ*, 1/107. Câhiliye'de itaat olgusu için bk. Turhan *Câhiliye'de Yönetim*, 221.

mek için doğrudan insana izâfetle kullanmıştır. Özellikle Mekkî sûrelerde melik kelimesinin hak/gerçek sıfatı ile nitelenmesi ve insana izâfetle kullanılması aslında câhiliye Arapları'nın sahte tanrı tasavvurunu yıkararak gerçek kral olan ilâhın ve otorite sahibinin Allah olduğunu, O'nun dışında gerçek manada hiçbir hükümdarın bulunmadığını, tüm hükümdarların O'nun otoritesi altında olduğunu, var olan fani hükümdar ve otoritelerin yok olacağını ve insanlar üzerinde mutlak yetkinin Allah'a ait olduğunu bildirmektedir. Nitekim bu ismin, Mekkî sûrelerin yanında Medenî sûrelerde kuddûs sıfatı ile kullanılması, Kur'ân'ın nâzil olduğu ilk dönemden son döneme kadar gerçek otorite sahibinin Allah olduğunun zaman zaman muhatap kitleye hatırlatıldığını göstermektedir.

5. Kayyûm İsmi

Kalkmak, ayakta durmak, bir şeye devam etmek, korumak, bir işin idaresini üstlenmek anlamlarındaki kıyâm mastarından türemiş olan kayyûm kelimesi, “فَيَعُولُ” vezninde olup mübâlağalı ism-i fâil kalıbındadır.²²³ Katâde (ö. 117/735), *kayyûm* ismini, “Mahlûkatın ecellerini, rızıklarını ve işlerini yönetip idare eden”²²⁴ Ebû Ubeyde (ö. 209/824), “Zeval bulmaksızın her daim yöneten”²²⁵ Halîmî (ö. 403/1012), “Yarattığı her şeyi idare eden”²²⁶ ve onları dilediği gibi yöneten” olarak tanımlamıştır.²²⁷ Zemahşerî (ö. 538/1144), “Yaratılmışları daima yöneten ve koruyan”²²⁸ Râzî (ö. 606/1210) ise “Hem bizâtihi kâim (var) olan hem de gerek mahiyeti gerekse varlığı itibariyle kendisinin dışında kalan her şeyi ayakta tutan (mukavvim)” anlamına gelir” demiştir. Zât-ı gereği varlığı zorunlu olan varlık mevcut olunca her şeye nispetle hakîki *kayyûm*'dur.²²⁹ Zira başkasıyla kâim olan (ayakta duran) bizâtihi kâim olamaz, *kayyûm* vasfını alamaz.²³⁰

223 Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “kvm” mad. 9/269; İsfahânî, *Müfredât*, “kvm” mad. 690; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “kvm” mad. 12/497; Fîruzâbâdî, *el-Kamusü'l-muhit*, “kvm” mad. 1152; Ayrıca bk. Hatip, *Allah'tan Gönüllere Sevgi Kuşağı Esmâ-i Hüsnâ*, 209.

224 Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “kvm” mad. 33/315.

225 Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, “kvm” mad. 9/269; Aynı tanım Hattâbî'ye de isnât edilmiştir. bk. Beyhakî, *Kitabü'l-Esmâ*, 1/131.

226 Hâlîmî, *el-Minhâc*, 1/200; Beyhakî, *Kitabü'l-Esmâ*, 1/131.

227 Hâlîmî, *el-Minhâc*, 1/200.

228 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/300.

229 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/6.

230 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/6.

Bu arada, Allah'ın her şeyi yönetmesi, canlıların iradesine hükmetme olarak anlaşılmalıdır. Kâinata bakan yönüyle buradaki yönetme; onların hayatlarını sürdürmesi için gerekli olan nizam ve intizamı var etmesi ve bunun devamını sağlaması, kula bakan yönüyle de; *cüz-î irâde, küllî irade* anlayışı doğrultusunda kulun bir şeyi irade etmesi ve o iradenin fiilini Allah'ın yaratmasıdır.²³¹

İbn Abbâs bu konu bağlamında şöyle demiştir: "Allah'ın isimlerinin en büyüğü *hayy* ve *kayyûm* isimleridir."²³² Allah'ın *kayyûm* sıfatını idrâk eden kimse, işleri idare etmenin sıkıntısından ve yorgunluğundan kurtulur. İşleri Allah'a havale etmenin huzuru ile yaşar.²³³

Kayyûm ismi, Kur'ân'da geçtiği üç âyette de *hayy* ismi ile birlikte zikredilmiştir. Medenî sûrelerin ikisinde de²³⁴ "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ/Allah kendisinden başka ilah bulunmayan, hayy (diri) ve kayyûm (her şeyi idare edip yönetmekte) olandır"²³⁵ şeklinde geçmektedir.²³⁶ Bakara sûresinde takip eden âyetteki "لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ/Onu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku"²³⁷ ifadesi, öncesinde geçen *kayyûm* ismini açıklamakta ve tekit etmektedir. Diğer bir ifadeyle *kayyum*, Allah'ın uyuklamasının ve uykuya dalmasının imkânsızlığını da ifade eder.²³⁸ Bir de Mekkî olan Tâhâ sûresinde geçmektedir.²³⁹ Allah Teâlâ, varlıkların idare ve tedbirinden hiçbir zaman gâfil değildir. Nitekim bir çocuğun bakıcısı, çocuğu bir an ihmal etse çocuk ya kendisine ya da etrafında bulunan şeylere büyük zarar ve-

231 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* "number-of-pages":410, 53 s.,"publisher": "İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye","source": "ktp2.isam.org.tr","title": "Kitâbü't-Tevhîd","URL": "http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=91641&tarama=tevhid+huleyf","author": [{"family": "Mâtürîdî", "given": "Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd"}], "accessed": {"date-parts": ["2022", "1", "3"]}, "issued": {"literal": "tsz."}}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json", 229. Burada özellikle şu âyeti zikretmek gerekir: "De ki: 'Her şeyi yaratan Allah'tır'" er-Ra'd 13/16.

232 Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, 3/24.

233 Kuşeyrî, *et-Tahbîr*, 210.

234 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/19, 335.

235 el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2.

236 Bir âyette de "Bütün yüzler (insanlar), diri (hayy) ve kayyûm Allah için eğilip boyun bükmüşdür" şeklinde geçmektedir. Tâhâ 20/111.

237 el-Bakara 2/255.

238 Beyhakî, *Kitabü'l-Esmâ*, 1/131.

239 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/49; Tâhâ 29/73.

rebilir. Allah Teâlâ, yaratılmış bütün varlıkları idare eden ve yöneteni yani *kayyûmu*'dur. Bundan dolayı onları yönetmekten gâfil olması mümkün değildir.²⁴⁰

Allah Teâlâ, “*أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ مِمَّا كَسَبَتْ* / *Her canlının yaptığı işi gözetip idare eden (hiç böyle yapamayan gibi olur mu?)*”²⁴¹ âyetinde *kayyûm* isminin ism-i fâili olan “*قَائِمٌ*” lafzını kullanmıştır. Bu âyette göstermektedir ki, *kayyûm* ismi, Allah Teâlâ'nın tüm canlıların işlerini idare etme ve yönetme sıfatını mübâlağalı bir şekilde ifade etmektedir.²⁴²

Kısaca *Kayyûm* ismi, iki Mekkî biri Medenî olmak üzere Kur'ân'da üç yerde Allah'a izâfeten kullanılmış olup “Her dâim zeval bulmaksızın mahlûkatın tüm işini yöneten, idare eden ve mahlûkatı koruyup gözetleyen müdebbir” anlamına gelmesi hasebiyle Allah Teâlâ'nın kâinatta canlı ve cansız her şey üzerindeki otoritesini ifade etmektedir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de bazen âyet sonlarında bazen âyet ortasında yer alan esmâ-i hüsnâ ile sık sık ilâhî otoritenin varlığına dikkat çekildiği görülmektedir. Kur'ân'da dört âyette esmâ-i hüsnâ terkibi ile ilâhî isimlerden bahsedilmiş, İbn Mâce ve Tirmizî rivâyetinde de bu isimler tek tek zikredilmiştir. Söz konusu hadis kaynaklarında yer alıp Kur'ân'da zikredilen; *azîz*, *kavî*, *cebbâr*, *muktedir*, *kâdir*, *melik*, *kayyûm* isimlerinin ilâhî otoriteyi ifade eden isimler olduğu tespit edilmiştir.

Azîz isminin Kur'ân'da seksen sekiz yerde geçtiği, *kavî* isminin ise dokuz yerde Allah'a nispetle kullanıldığı saptanmıştır. Bu isimlerin hem mü'minlere hem de kâfirlere hitâben kullanıldığı görülmektedir. Allah Teâlâ, *azîz* ismini, müşriklere her daim galip ve üstün geldiğini, *kavî* ismini, bir taraftan müşrikleri cezalandırırken diğer taraftan mü'minleri rahmetiyle koruduğunu, bir savaşı mü'minlerin lehine çevirebilecek tek otoritenin kendisi olduğunu, mü'minlerin sadece kendi çaba ve gayretleriyle savaşları kazanmadıklarını ifade ederken kullanmıştır. Bazı âyetlerde de

240 Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 7/8. *Kayyûm* ismi hakkında geniş bilgi için bk. Çelik, “Kur'ân'da *Kayyûmiyet* Kavramı Ve Kâinattaki Tecellisi”, 19.

241 er-Ra'd 13/16.

242 İbn Aşûr, *Tefsirü't-Tahrîr*, 3/18. Kur'ân'da iki yerde geçen “*قَائِمٌ*” sıfatı Âl-i İmrân sûresi on sekizinci âyette de “Her fiil ve buyruğunda adaleti ayakta tutan” şeklinde geçmektedir.

kavî ve *azîz* isimlerinin, bir taraftan mü'minlere bir vaâd (müjde), diğer taraftan kâfirlere bir vaîd (tehdit) ifade etmek için zikredildiği tespit edilmiştir.

Cebbâr isminin Kur'ân'da bir yerde Allah'ın bir ismi olarak, dokuz yerde ise mü'min ve kâfirlerin bir sıfatı olmak üzere toplamda on yerde kullanıldığı görülmektedir. Allah Teâlâ'ya nispetle kullanıldığı yerde "Her şeyi ıslah eden, iradesi doğrultusunda mahlûkâtı zor kullanarak veya kullanmadan otoritesi altında alan melik" anlamında övgü, insana izâfe edildiğinde ise yergi için kullanılmıştır. *Cebbâr* ismindeki zor kullanarak otoritesi altına alma anlamını, Allah'ın insanların tüm iradelerini elinden alması şeklinde değil, yaratma, öldürme, hesaba çekme vb. zorunlu (izdirârî) kader konularında iradesini gerçekleştirme gücüne sahip olmasını ifade eden bir isim olarak anlamanın daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır. Zira Allah, kullarına zerre miktarı zulüm ve haksızlık yapmaz, âdil ve hakîm sıfatlarına sahiptir.

Kâdir ismi, Kur'ân'da mûcize indirmek, azap göndermek, ölüleri diriltmek, göklerin ve yerin bir benzerini yaratmak, bir topluluğun yerine başka bir topluluğu getirmek gibi konulara güç yetirmek anlamında kullanılmıştır. Allah Teâlâ bu örnekleri, insanın aklına gelebilecek her şeye kâdir olduğunu ifade etmek için vermiştir. Verilen misallere dikkat edildiğinde Allah'ın henüz bunları yapmadığı ancak bilkuvve yapmaya kâdir olduğu anlaşılmaktadır. Dilerse zikredilen bu hususları yapar, dilemezse yapmaz. Allah'ın bunları yapmaması önceden kâfirlere, müşriklere, münafiklara, zâlimlere mühlet verilmesi, göklere ve yere bir süre tayin edilmesi vb. hususlarla ilintilidir.

Melik isminin Kur'ân'da insanın bir sıfatı olarak beş yerde, Allah Teâlâ'ya izâfeten sekiz yerde olmak üzere toplamda on üç yerde zikredildiği tespit edilmiştir. Ancak Allah Teâlâ, kendisi dışında gerçek manada hiçbir hükümdarın olmadığını, tüm hükümdarların fani olduğunu ve otoritelerinin yok olacağını, mutlak otoritenin kendisi olduğunu bildirmek için *melik* ismini, kendisine nispet ettiği bazı âyetlerde hak/gerçek sıfatı ile birlikte kullanmıştır.

Allah'ın *kayyûm* ismi, hiçbir âyette insana nispet edilmemiş üç âyette de Allah için kullanılmıştır. Bu isim de "Her dâim mahlûkatın tüm işini yöneten, idare eden ve mahlûkatı koruyan ve gözetleyen müdebbir" anlamına gelmesinden dolayı Allah Teâlâ'nın canlı ve cansız her şey üzerinde-

ki otoritesini ifade etmektedir.

Zikredilen isimler genel olarak değerlendirildiğinde; Kur'ân'da geçen *azîz*, *kavî*, *cebbâr*, *muktedir*, *kâdir*, *melik*, *kayyyûm* isimlerinin âyetlere gelişigüzel konmadığı, öncesindeki ifadelerle sıkı bir anlam bağı olduğu, bazen öncesindeki manaları te'kit ettiği bazen de öncesindeki ifadelerin gerekçesini bildirdiği tespit edilmiştir. Kur'an'ın ana konusu olan tevhid ve nübüvvet konuları anlatılırken her ne kadar ilk bakışta fark edilmese de ana tema olarak Allah'ın otoritesine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca *kâdir* ve *muktedir* isimlerinin sadece Mekki, *azîz*, isminin ağırlıklı olarak Mekkî, *cebbâr* ve *kayyyûm* isminin Medenî, *kavî* ve *melik* isminin hem Mekkî hem Medenî sûrelerde zikredildiği görülmektedir. Mekke döneminde ilâhî otoritenin daha fazla hissedilmesi adına ilâhî otorite ile özdeşleşmiş olan *azîz*, *kâdir* ve *muktedir* isimleri Mekkî âyetlerde zikredilmiştir. Bununla gaye, câhiliye toplumunun şirke bulaşmış tanrı tasavvurunu yıkarak tevhide dayalı gerçek ilâh tasavvurunu zihinlere yerleştirmek olduğu söylenebilir. Bu durum, nas-olgu arasındaki sıkı irtibatı da göstermektedir. Diğer taraftan ilâhî otoritenin hiçbir zaman unutulmaması adına nüzûl sürecinin her safhasında ilâhî otoritenin hatırlatıldığı saptanmıştır. Bunun da ötesinde Allah Teâlâ, tüm muhataplara kendi otoritesini bildirmek için sebeplilik ilkesine bağlı kalmadığını ifade eden bir üslûp kullanarak bazı ilâhî isimleri, tarihî kıssaların ve haberlerin sonuna getirmiştir. Kısacası tarihî anlatımlarda ilâhî otorite asıl, illet ve sebepler tâlidir. Ayrıca bu isimlerin kullanımını, Kur'ân'ın îcâz ve i'câz yönünü ortaya koyan bir üslûp tarzı olarak da görmek mümkündür. Bu çalışmada olduğu gibi Kur'ân'ın özü olan diğer ilâhî isimleri âyetlerde ifade ettiği anlama göre gruplandırarak incelemek, Kur'ân'ın îcâzını ve i'câzını anlamaya katkı sağlayacağı gibi zikredildiği âyetleri anlamaya da katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Dâru'l-Kütüp, 1945.

Âdil, Ebû Hafs Ömer b Ali ed-Dımaşkî İbn. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. 20 Cilt. Beyrût : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî Halil b. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Samerraîf. Beyrut: Mektebetü Hilâl, ts.

Altın, Mehmet. *Dil ve Bağlam Açısından Kur'ân'da Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.

Arpaguş, Hatice K. *Fazlur Rahmân'a Göre Allah ve İnsan*. İstanbul: Çamlıca Yayınları. 2010,

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1959.

Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Furukü'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dârü'l-İlim, ts.

Aynur, Hatice Şahin. "Âyet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnânın Birbiriyle İrtibatı: Azîz İsmi Örnekleme, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/1 (2017), 539-576.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı*. thk. Kerim Can Bayar. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 4. Basım, 2011.

Balaban, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Balaban b. Abdullah İbn. *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Kitabü'l-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Makbil b. Hâdi el-Vâdî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyi*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1997.

Çelik, Ahmet. "Kur'ân'da Kayyûmiyet Kavramı Ve Kâinattaki Tecellisi" Kadim Hikmet Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi. 2 (Haziran 2020), 19-44.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları, 23. Basım, 2011.

Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, İbn Hacer el-Askalânî. *Tahrîcu hadisi'l-esmâi'l-hüsnâ*. thk. Meşhur (Mashhour) b. Hasan b. Mahmud b. Salman. Medine: Mektebetü'l-Gurebai'l-Eseriyye, 1992.

Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddîn İmâd Ebüssuûd. *Tefsîru Ebi's-Suûd*. 9 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Mushaf, ts.

Ertürk, Ahmet Çetin. *Fransızca-Türkçe Bilge Sözlük*. Ankara: y.y., 5. Basım, 2012.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Ivaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâ'i-Türâsi, 2001.

Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu. İstanbul: Fecr Yayınevi, 1990.

Fîruzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Muhammed Naim el-Arksûsi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillahi'l-hüsnâ*. thk. Bassâm Abdülvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Cefân ve'l-Câbî, 1987.

Gusn, Abdullah Sâlih b. Abdülazîz. *Esmâullâhi'l-hüsnâ*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Gündüz, Şinasi. *Kur'ân'ı Anlamak*. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2015.

Hacımüftüoğlu, Halil. *Kral Tanrı: Allah'ın krallığı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Hâlîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halîm Halîmî Cürçânî. *el-Minhâc fî şuabi'l-îmân*. 3 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1979.

Hatip, Abdülaziz. *Allah'tan Gönüllere Sevgi Kuşağı Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim. *Şe'nü'd-duâ*. thk. Ahmed Yusuf Dekkâk. Dimaşk: Dârü's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992.

Hâzin, Ali b. Muhammed el-. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415.

İbn Aşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrerem b Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-şuarâ*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2002.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredâtu fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992.

Karadaş, Çağfer. "İnsanın Fiilleri". *Kelam El Kitabı*, ed.Şaban Ali Düzgün. 403-417. Ankara: Grafik Yayınları, 5. Basım, 2012.

Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakati'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Pakistan: Mir Muhammed Kütüb, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhim el-İtfiyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3. Basım, 1964.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevazın. *et-Tahbîr fî't-tezkîr şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*. Beyrut: Dârü zâd, 1986.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. İskenderiyye: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.

Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'la. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. 7 Cilt. çev. Muhammed

Han Kayaâni vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1991.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.

Necdî, Muhammed Hammûd. *en-Nehcü'l-esmâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-İmam ez-Zehebî, 2000.

Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2013.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1999.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*. 12 Cilt. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1990.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Mâtüridiye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 1998.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i-Türâsi, 2002.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru Şa'râvî*. 20 Cilt. Mısır: Mısır: Ahbâru'l-yevm, 1997.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Fethül-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994.

Şinkitî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Cekenî. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi-u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.

Temizer, Aydın. "Kur'an'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 44 (Ocak 2013), 39-66.

Tilimsânî, Affgüddîn Süleyman b. Ali b. Abdullah. *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi 2018.

Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/471-498. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Topaloğlu, Bekir. "Cebbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/181-182. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Topaloğlu, Bekir. "Hakîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/181-182. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Turhan, Abdullah. *Câhiliye'de Yönetim*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Ünverdi, Veysi. "İnsanın Fiilleri". *Sistemantik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran. 427-439. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

Yurdagür, Metin. *Allah'ın sıfatları: esmaü'l-hüsna*. İstanbul: Marifet, 1984.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Tefsîru esmâillahi'l-hüsnâ*. thk. Ahmed Yusuf Dekkâk. Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, ts.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *İştikâku esmâillâh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1987.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Burhân. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1957.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 277-302

Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri
The Theological Views of Abu Hanifa According to Sa'id ben Muhammad al-Ustuwa'i

Züleyha Birinci
Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences
Trabzon/Turkey

e-mail: zbirinci@trabzon.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0397-8130>
DOI: 10.33718/tid.1182675

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 30 Eylül / September 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Kasım / November 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Züleyha Birinci, "Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 277-302

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

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

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

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

Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri

Öz

Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî 432/1041 yılında vefat etmiş Hanefî fakihlerden biridir. Amelde olduğu gibi inançta da Ebû Hanîfe'ye tâbidir. *el-İ'tikad* ve *Muhtasaru Sâid* isimli iki eserinin var olduğu bilinmektedir. Bunlardan sadece *el-İ'tikad* günümüze gelebilmiştir. Üstüvâî'nin *el-İ'tikad* isimli bu eseri Hanefî itikadını konu edinmiştir. Eserin önemli özelliklerinden biri, Ebû Hanîfe'nin akaid risâlelerinden sonra, Ebû Hanîfe'ye atfedilen itikadî görüşleri rivayetler halinde bir araya toplayan ilk eser olmasıdır. Bu açıdan Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri hakkında yararlanılabilecek bir kaynaktır. Ancak Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî tarafından İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye isnad edilen itikadî düşünceleri daha önce müstakil olarak inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple bu makale, Üstüvâî'nin *el-İ'tikad* isimli kitabında Ebû Hanîfe'ye atfedilen itikadî görüşler üzerinde duracaktır. Makale bunu yaparak Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirleri hakkındaki diğer çalışmalara katkı sağlamayı hedeflemektedir. Makalede Ebû Hanîfe'ye atfedilen itikadî fikirlerin belirlenmesinde doküman incelemesi yönteminden istifade edilecektir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin akaid risâleleriyle karşılaştırmalar da yapılacaktır. Bu çalışmada Ebû Hanîfe'ye isnad edilen görüşler, kendi içlerinde gruplandırılarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Akaid, Üstüvâî, Kitâbü'l-İ'tikad, Ebû Hanîfe.*

The Theological Views of Abu Hanifa According to Sa'id ben Muhammad al-Ustuwa'i

Abstract

Said ben Muhammad al-Ustuwa'i is one of the Hanafi jurists who died in 432/1041. He is subject to Abu Hanifa in belief as well as in deeds. It is known that he has two works named *al-I'tiqad* and *Muhtasar Sa'id*. Of these, only *al-I'tiqad* has survived to the present day. This work of Ustuwa'i named *al-I'tiqad* is about Hanafi belief. One of the important features of the work is that it is the first work that collects the theological views attributed to Abu Hanifa in the form of narrations, after Abu Hanifa's creed treatises. In this respect, it is a source that can be used about Abu Hanifa's theological views. However, there is no previous study that examines the creeds attributed by Said ben Muhammad al-Ustuwa'i to al-Imam al-A'zam Abu Hanifa. For this reason, this article will focus on the theological opinions attributed to Abu Hanifa in his book *al-I'tiqad* by Ustuwa'i. By doing this, the article aims to contribute to other studies on Abu Hanifa's theological ideas. In the article, document review method will be used in determining the theological ideas attributed to Abu Hanifa. In addition, comparisons will be made with Abu Hanifa's creed treatises. In this study, the views attributed to Ebu Hanifa will be examined by grouping them within themselves.

Keywords: *Kalam, Aqaid, Ustuwa'i, Kitab al-I'tiqad, Abu Hanifa.*

Giriş

Horasan bölgesinde yaşayan Hanefî fakihlerinden biri olan Üstüvâî'nin adı Sâid'dir. Babası Muhammed, dedesi Ahmed,¹ büyük dedesi Abdullah adını taşır.² Künyesi Ebü'l-Alâ', lakabı İmâdülislâm, nisbesi Üstüvâî ve Nîsâbûrî'dir.³ Hicrî 343 (milâdî 954) yılında Nîşâbur'a bağlı bir köy olan Üstüvâ'da doğmuş⁴ ve buraya nispet edilerek anılmıştır.⁵ Daha sonra ailesiyle birlikte Nîşâbur'a göç etmiş,⁶ vefat edinceye kadar burada yaşamış ve bu nedenle Nîsâbûrî nisbesiyle de anılmıştır.⁷

Üstüvâî ilk eğitimini babasından almıştır. Bunun haricinde birçok âlimden ders alan Üstüvâî'nin diğer hocaları arasında Ebû Bekir el-Hârizmî (ö. 383/993), Şeyhülislâm Ebû Nasr (ö. 388/998) ve Kadî Ebü'l-Heyssem'in (ö. 406/1016) adları belirtilebilir. Ebû Bekir Hârizmî'den edebiyat alanında istifade etmiş, anne tarafından dedesi olan Şeyhülislâm Ebû Nasr'dan fıkıh tahsil etmiştir. Daha sonra Kadî Ebü'l-Heyssem'in yanından ayrılmamış ve fıkıhta ilerlemiştir.⁸ İlimdeki ve bilhassa fıkıhtaki silsilesinin

- 1 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/345; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/278; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, 17/507; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/503; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 16/136; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 261; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 171; Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, 4/82; Bahcivan, "Üstüvâî", 42/395-396.
- 2 Bu isim kaynakların büyük çoğunluğunda Abdullah, bazılarında ise Ubeydullah olarak kaydedilmiştir. Abdullah olarak kayıtlı kaynaklara örnek olarak bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 207; Sarîfnî, *el-Müntehab*, 277; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, 17/507; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/503; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 16/136; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 171. Ubeydullah olarak kayıtlı kaynaklara örnek olarak bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 261; Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, 4/82. Daha erken tarihli kaynaklarda yer alması ve çoğunluğu oluşturması nedeniyle bu çalışmada Abdullah ismi esas alınmıştır.
- 3 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/345; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/278; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, 17/508; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/503; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 261; Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, 4/82; Bahcivan, "Üstüvâî", 42/395-396.
- 4 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/345; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 207; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/278; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, 17/508; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/503; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 261; Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, 4/82; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/187; Bahcivan, "Üstüvâî", 42/395.
- 5 Meşhur nisbesinin Üstüvâî olması hakkında bk. Bahcivan, "Dirâse", 61.
- 6 Bk. Bahcivan, "Dirâse", 65; Bahcivan, "Üstüvâî", 42/395.
- 7 Bahcivan, "Dirâse", 63.
- 8 Bk. Sarîfnî, *el-Müntehab*, 277; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 261-262; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 172; Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, 4/82; Bahcivan, "Dirâse", 65-66,

Ebü Hanîfe'ye kadar uzandığı belirtilmektedir.⁹

Üstüvâî yaşadığı çağda, Horasan bölgesinde “şeyhü'l-Hanefiyye” olarak tanınmış bir Hanefî fakihidir.¹⁰ Ayrıca Horasan'da hicrî 4. (milâdî 10.) asrın sonlarından itibaren “Sâidiyye” olarak anılan saygın ailenin atası konumundadır. Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'nin oğulları ve torunlarından oluşan Sâidiyye ailesi, Gazneliler ve Selçuklular zamanında Horasan bölgesinde eğitim-öğretim, kadılık ve idarecilik gibi önemli görevler yürütmüşlerdir.¹¹

Üstüvâî, kendisinden ilim, fıkıh, kadılık, riyâset ve takvâ gibi birçok yönden istifade edilen bir âlimdir.¹² Sultan Gazneli Mahmud (ö. 421/1030) ve oğulları devrinde, Nîşâbur'da, henüz genç yaşlarından itibaren müftülük yapmaya başlamıştır.¹³ Hicrî 375'te (milâdî 986) ilk defa hacca gitmiş ve hacdan döndükten sonra 376 (986) yılında Nîşâbur'da kadılık görevine getirilmiştir.¹⁴ Bu görevi 392'ye (1002) kadar on altı yıl boyunca sürdürmüştür. Ancak 392'de (1002) görevinden azledilmiş ve yerine hocalarından biri olan Ebü'l-Heysen getirilmiştir.¹⁵

Kadılıktan ayrıldıktan sonra ilmî faaliyetlerini bırakmamıştır. Medresetü's-Sâidiyye adıyla anılan bir medrese kurmuş, ölünceye kadar burada ders vermiş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.¹⁶ Yetiştirdiği öğrenciler arasında, Sâidî ailesinin fertlerinden olan kendi oğulları ve torunları¹⁷

82-83, 87-88; Bahcivan, “Üstüvâî”, 42/396.

9 Bahcivan, “Dirâse”, 65-66; Bahcivan, “Üstüvâî”, 42/396.

10 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/345; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/278; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, 17/508; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/903; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 261; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/187; Bahcivan, “Sâidî Ailesi”, 35/581.

11 Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 208; Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, 4/82; Bahcivan, “Sâidî Ailesi”, 35/581.

12 Bahcivan, “Dirâse”, 106.

13 Bahcivan, “Sâidî Ailesi”, 35/581; Bahcivan, “Üstüvâî”, 42/396.

14 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/345; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 207; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/503; Bahcivan, “Üstüvâî”, 42/396.

15 Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/345; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 207; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/278; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 262; Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, 4/82; Bahcivan, “Dirâse”, 67.

16 Bk. Bahcivan, “Dirâse”, 22, 68, 88; Bahcivan, “Üstüvâî”, 42/396.

17 Nîşâbur ve çevresinde uzun yıllar kadılık yapan bu âlimlerin öne çıkanları hakkında bilgi için bk. Bahcivan, “Dirâse”, 74-80; Bahcivan, “Sâidî Ailesi”, 35/581-583.

öncelikli olarak belirtilebilir.¹⁸ Kendisinden istifade etmiş ve tanınmış diğer öğrencileri içinde Saymerî (ö. 436/1045),¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)²⁰ ve Dâmegânî (ö. 478/1085)²¹ ile Sultan Gazneli Mahmud'un oğulları Mesud (ö. 432/1041) ve Muhammed (ö. 432/1041) zikredilebilir.²²

Hicrî 402 (milâdî 1012) yılında ikinci kez hacca giden Üstüvâî, bu süre zarfında medresedeki öğrencilerini okutmaya devam etmesi için kendisinin yerine Abdullah b. Muhammed ez-Ziyâdî'yi (ö. 430/1039) bırakmıştır.²³ Ardından 432 (1041) senesinde²⁴ Nîşâbur'da vefat etmiş ve Sikketü'l-Kassârîn Mezarlığı'na defnedilmiştir.²⁵

Üstüvâî'nin *el-İ'tikad* adlı bir eseri vardır.²⁶ Ayrıca fıkıh sahasında *Muhtasaru Sâid (fi'l-fıkh)* adlı bir eseri daha vardır.²⁷ Eserlerinden sadece *el-İ'tikad* günümüze ulaşmış olup *el-Cevâhirü'l-mudiyye*,²⁸ *et-Tabakatü's-seniyye*²⁹ ve *İşârâtü'l-merâm*³⁰ gibi bazı kitaplarda bu eserden alıntı

18 Bahcivan, "Dirâse", 88.

19 Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Bağdat'ta kadılık yapmış ve Iraklı Hanefîler'in lideri konumuna gelmiştir. Üstüvâî Bağdat'a gittiğinde Saymerî ondan hadis almıştır. Saymerî hakkında daha fazla bilgi için bk. Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", 36/215; Bahcivan, "Dirâse", 91-92.

20 *Târîhu Bağdât* isimli eseriyle tanınmakta olan meşhur hadis hâfızı ve tarihçi Hatîb el-Bağdâdî, Nîşâbur'a gittiğinde Üstüvâî'den hadis dinlemiştir. Hakkında daha geniş bilgi için bk. Bahcivan, "Dirâse", 92; Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 16/452.

21 Bağdat'ta otuz yıl süreyle kadılıkudâtlık yapan Hanefî fakihî Dâmegânî, ilk tahsilini Dâmegân'da yaptıktan sonra Nîşâbur'a gitmiş, burada dört ay kalmış ve bu sırada Üstüvâî'den ders almıştır. Bk. Kallek, "Dâmegânî", 8/453; Bahcivan, "Dirâse", 93.

22 Bahcivan, "Dirâse", 89-93.

23 Bahcivan, "Dirâse", 22, 99; Bahcivan, "Üstüvâî", 42/396.

24 Üstüvâî, kaynakların çoğunluğuna göre hicrî 432'de, bazılarına göre 431'in sonlarında, bir görüşe göre ise 430'da vefat etmiştir. Bk. Bahcivan, "Dirâse", 106-107.

25 Bahcivan, "Üstüvâî", 42/396.

26 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 262; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 172; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/187; Bahcivan, "Dirâse", 104, 111; Bahcivan, "Üstüvâî", 42/396. Bu eserin "*el-Akide*" olarak isimlendirilmesinde Fuat Sezgin'in tek kalması hakkında bk. Bahcivan, "Dirâse", 111.

27 Bahcivan, "Dirâse", 104; Bahcivan, "Üstüvâî", 42/396.

28 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 262.

29 Temîmî, *et-Tabakatü's-seniyye*, 4/83.

30 Kemâlüddîn Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm*, 149, 256, 267.

lar yapılmıştır.³¹ Üstüvâî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve *el-İ'tikad* adlı kitabı hakkında Seyit Bahcivan tarafından bir makale kaleme alınmıştır.³² Yazar daha sonra *el-İ'tikad*'ı tahkik ederek neşretmiş ve bu neşrin başına aynı konuda fakat daha geniş çerçeveli bir "Dirâse" eklemiştir.³³ Bahcivan mezkûr makalesinin son kısmında, *el-İ'tikad*'ın muhtevasını kısaca tahlil etmiştir.³⁴ Bunun haricinde Üstüvâî tarafından Ebû Hanîfe'ye atfedilen itikadî görüşleri ele alan müstakil bir inceleme bulunmamaktadır. Bu nedenle bu makalede Üstüvâî'nin *el-İ'tikad*'ında Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen itikadî görüşler üzerinde durulacaktır.

Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirleri daha ziyade ona atfedilen ve *el-Fikhü'l-ekber*, *el-Fikhü'l-ebsat*,³⁵ *er-Risâle*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Vasıyye* isimleriyle meşhur olan akaid risâlelerinden öğrenilmektedir. Üstüvâî'ye ait *el-İ'tikad* isimli kitabın önemli bir özelliği, bahsi geçen risâlelerden sonra Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen itikadî görüşleri nakleden rivayetleri bir araya getiren en eski eser olmasıdır.³⁶ Bu yönüyle Ebû Hanîfe'nin inanca dair görüşlerinin tespit edilmesinde istifade edilebilecek bir kaynak konumundadır ve bu makale, eserde yer alan düşünceleri ortaya koymak suretiyle bu yöndeki çalışmalara katkı sağlamayı hedeflemektedir. Makalede Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşler ortaya konulurken doküman incelemesi yöntemi kullanılacaktır. Ayrıca aradaki benzerliklerin ve farklılıkların görülebilmesi için Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen akaid risâleleriyle bazı karşılaştırmalar yapılacaktır.

Üstüvâî, kitabında bir girişe ve on dört bölüm başlığına yer vermiştir. Bu bölümler sırasıyla; iman, kazâ ve kader, istitâat, Kur'ân, rü'yetullah, mîzan, kabir azabı, şefaet, "istivâ" âyeti, ashâb-ı kirâm, sultana isyan etmenin yasaklanması, ehl-i bid'atin arkasında namaz kılma, Allah'ın sıfatları hakkında sahih hadisleri rivayet etme ancak bunlarla derinlemesine

31 Bahcivan, "Üstüvâî", 42/396.

32 Bk. Bahcivan, "el-Kadî Ebü'l-Alâ' Sâid", 217-250.

33 Bk. Bahcivan, "Dirâse", 7-117.

34 Bk. Bahcivan, "el-Kadî Ebü'l-Alâ' Sâid", 242-246.

35 Bu risâlenin özgün adınının *el-Fikhü'l-ekber* olması, fakat daha sonra *el-Fikhü'l-ebsat* olarak şöhret kazanması ve üzerine yazılmış *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber* isimli eser hakkında bilgi için bk. Birinci, "Giriş", 13-51. Bu makalede risâlenin özgün adı değil, meşhur adı kullanılacaktır.

36 Ayr. bk. Bahcivan, "el-Kadî Ebü'l-Alâ' Sâid", 241-242.

meşgul olmama ve usûlü'd-dinde re'yle meşgul olmama³⁷ konularından oluşur. Üstüvâî eserinde, bu konular hakkında Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen görüşleri rivayetler halinde aktarır. Ayrıca Hanefî fakihlere ve az da olsa diğer selef ulemâsına ait rivayetleri de kaydeder. Dolayısıyla bu eser aracılığıyla hem Ebû Hanîfe'ye hem de Ebû Hanîfe'nin meşhur talebelerine isnat edilen görüşlere ulaşmak mümkündür. Üstüvâî'nin kitabında toplam yüz otuz rivayet bulunur. Bu rivayetler başta Hz. Peygamber, sahâbe, tabiîn, Ebû Hanîfe ve talebeleri olmak üzere yaklaşık yetmiş farklı kişiden nakledilir. En fazla rivayet Ebû Hanîfe'nin meşhur talebesi Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) aktarılır ve bunu doğrudan Ebû Hanîfe'ye atfedilen rivayetler izler.³⁸ Bu çalışmada, Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen itikadî görüşler kendi aralarında gruplandırılarak ele alınacaktır.

1. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'in Özellikleri

Üstüvâî *el-İ'tikad* isimli eserinde kişiyi kurtuluşa eriştirecek yolun mahiyeti ve özellikleriyle ilgili haberlere yer verir. Bu bağlamda Hammâd b. Ebû Hanîfe'den (ö. 176/792) nakledildiğine göre Ebû Hanîfe hak yolun; Kur'ân'ın insanlara sunduğu, Hz. Peygamber'in insanları çağırdığı ve fırkalara bölünmeden evvel ashâbın izlediği yol olduğunu düşünmektedir. Bunun dışındakilerin ise sonradan ortaya çıkmış bid'atler olduğunu kabul etmektedir.³⁹ Bu çerçevede *el-İ'tikad*'da yer verilen ibareler, *er-Risâle* metninde de kaydedilmektedir.⁴⁰

Şeybânî'den (ö. 189/805) aktarılan bir rivayette Ebû Hanîfe, Sünnet'e uygun yolun özelliklerine dair şunları zikretmektedir. Bu yolda kible ehli olan hiç kimse günahı yüzünden tekfir edilmez ve İslâm'dan çıkarılmaz, ehl-i kaderin görüşü doğru kabul edilmez, imanda istisna yapılmaz, Müslümanlara kılıç çekilmez, ashâb-ı kirâmın öne geçirdikleri öne geçirilir ve onların üstün tutulanları üstün kabul edilir.⁴¹ Ebû Hanîfe bu hususları sayarken birinci çoğul şahıs kipini (tekfir etmeyiz vb.) kullanmaktadır. Böylece bir nevi, Sünnet üzere giden kimselerin bid'atçiler değil, kendisinin de içinde bulunduğu cemâat olduğunu kastetmiş olmaktadır.

37 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 132-203.

38 Bk. Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 121-230.

39 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 126.

40 Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebî Hanîfe", 70.

41 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 127-128.

Ebû Süleyman el-Cûzcânî'den (ö. 200/816 [?]) gelen başka bir rivayette benzer ilkeleri tekrarlamaktadır. Burada sırasıyla; günahkâr bir mümini tekfir etmemek ve durumunu Allah'ın dilemesine bırakmak, ashâb hakkında kötü söz söylememek, kadere inanmak, Allah hakkında doğru olanı söylemek, diğerkâm olmak, Allah'ın dini hakkında kendi re'yiyle konuşmamak, Allah aleyhinde yorum yapmamak ve O'na karşı gelmemek gerektiği hususlarını zikretmektedir.⁴²

el-İ'tikad'da geçtiğine göre Ebû Hanîfe, Nûh b. Ebû Meryem'den (ö. 173/790) nakledilen diğer bir haberde kible ve cemâat ehlinin; Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i üstün tutup Osman ve Ali'yi seven, mest üzerine mesh etmeyi câiz kabul eden, kimseyi günahından dolayı tekfir etmeyen, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanan ve Allah hakkında kendi kafasına ve fikrine göre konuşmayan kimseler olduğunu belirtmektedir.⁴³ Ebû Yûsuf'tan gelen benzer içerikli bir rivayette de Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletliilerinin sırasıyla dört halife olduğunu ifade etmekte, ashâb-ı kirâmı ancak hayırla andıklarını, her dindar ve günahkârın arkasında namaz kılmayı câiz gördüklerini, kible ehli hiç kimseyi günahı dolayısıyla tekfir etmediklerini ve onların durumlarını Allah'a bıraktıklarını dile getirmektedir.⁴⁴ Bu haberlerden hareketle Ebû Hanîfe'nin, bid'atçiler dışında kalan Sünnet ve cemâat ehlinin temel ilkelerine dair görüşleri hakkında fikir edinilebilmektedir.

1.1. Ehl-i Bid'atin Arkasında Namaz

Ebû Yûsuf'tan nakledildiğine göre Ebû Hanîfe bid'atçilerin arkasında namaz kılmayı kerih görmektedir.⁴⁵ Muhammed b. Mukatil'den (ö. 248/862) gelen rivayete göre ise Ebû Hanîfe; Cehmî, Rafizî ve Kaderî kimselerin arkasında namaz kılmayı câiz görmemektedir.⁴⁶

1.2. Usûlü'd-dinde Re'ye Yer Vermeme

Üstüvâî *el-İ'tikad*'da açtığı bir bölüm başlığında, usûlü'd-dinde re'yle meşgul olmayı bırakıp Kitap, Sünnet ve icmâ-i ümmet'ten işitilen

42 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 129-130.

43 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 130-131.

44 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 185-187.

45 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 197.

46 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 197-198.

haberlerle yetinmeyi dile getirir.⁴⁷ Bu başlık, itikadî konularda izlenmesi gereken yöntem konusunda yazarın bakış açısını yansıtır.⁴⁸ Yazar bu bakış açısıyla irtibatlı çok sayıda rivayete bu başlık altında yer verir. Ancak bunlardan sadece iki tanesi Ebû Hanîfe'ye atfedilir, geri kalanları ise Hanefî fakihlere, sahâbîlere ve Hz. Peygamber'e isnat edilir.⁴⁹

Ebû Hanîfe'ye atfedilen rivayetlerin birinde Ebû Hanîfe, ilimle meşgul olmayı isteyip hangi ilmi tercih edeceği üzerinde düşündükten sonra fıkha karar verdiğini, ardından bu ilimde bir kusur aradığını ancak kayda değer bir kusur bulamadığını dile getirir.⁵⁰ Ebû Hanîfe'ye atfedilen diğer rivayet ise Hammâd b. Ebû Hanîfe'den nakledilir. Bu haberde Ebû Hanîfe; nahivciler, cedelciler ve fakihleri karşılaştırır. Oğluna fıkıhla meşgul olmasını ve diğer ikisini bırakmasını öğütler. Ona, itikadî konularda tartışma yapmakta mâhir olanlara zındık denildiğini, İslâm dininden çıkarıldıklarını ve kendilerinden istifade edilemediğini söyleyince Hammâd, kendisinin tartışmaya düşkün olmasına rağmen Ebû Hanîfe'nin bu sözünün ardından dinde tartışmayı bıraktığını ifade eder.⁵¹ Bu rivayetler çerçevesinde Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüş, fıkıh ilmini övüp fıkıhla meşgul olmaya teşvik etme, ancak itikadî konularda tartışma yapmaktan men etme ve bunu zındıklıkla özdeşleştirme şeklindedir. Bu açıdan bakıldığında Üstüvâî'nin bu eserinde Ebû Hanîfe, itikadî konularda selef metodunu takip edip bunu teşvik eden ve itikadî-keîlâmî tartışmaları reddedip bundan sakındıran bir âlim pozisyonundadır. Ona yönelik bu bakış açısı, eserin tamamına sirayet etmiş durumdadır.

2. İman

Üstüvâî *el-İ'tikad*'da imanın mahiyeti, iman-amel ilişkisi ve büyük günah işleyen kimsenin durumu, imanda artma ve eksilme, iman-İslâm

47 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 203.

48 Hanefî-Sünnîler'in itikadî konulara bakışlarında farklı yaklaşımlara sahip oldukları ilgili kimselerce bilinen bir husustur. Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'nin bu yönünü inşallah başka bir çalışmada ele alacağımız için burada konunun detaylarına inilmemiştir. Hanefîler arasındaki farklılaşmalara dikkat çeken çalışmalara örnek olarak bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*, 192-206; Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları", 1/643-656; Timür, "Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine", 189-204.

49 Bk. Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 203-233.

50 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 208.

51 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 208.

ilişkisi ve imanda istisna ile alâkalı birçok rivayete yer verir. Bu çerçevede Ebû Mutî' el-Belhî'den (ö. 199/814) nakledildiğine göre kendisi Ebû Hanîfe'ye iman hakkında sorduğunda, o bu soruya; Allah'tan başka hiçbir ilâh olmadığına, Allah'ın birliğine ve ortağı olmadığına şahitlik etmektir, şeklinde cevap vermiştir. Ardından Allah'ın meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine, kıyametine, cennetine ve cehennemine, amellerin kullara tevdi edilmediğine ve kullar için ilâhî takdirin geçerli olduğuna şahitlik ettiğini söylemiştir.⁵² Bu bilgiler, kullanılan şahıs zamirleri haricinde aynıyla *el-Fıkhü'l-ebsat*'ta da geçmektedir.⁵³ Fakat diyalogun devamında yer alan aynı konuyla ilgili soruya *el-İ'tikad*'da değinilmemektedir. Diyalogun devamında Ebû Hanîfe ehl-i kadere karşı çıkmaktadır. Bununla beraber iman-irade-takdir ilişkisine dair Kaderîler'in delil getirdikleri bir âyetle ilgili olarak bu âyetin Allah katından nâzil olduğunu kabul eden ancak te'vilinde hata eden kimselerin, kâfir olmadıklarını ifade etmektedir.⁵⁴

el-İ'tikad'da Ebû Mukatil'den (ö. 208/824) rivayet edildiğine göre Ebû Hanîfe, imanın; mârifet, tasdik, ikrar ve İslâm olduğunu söylemekte ve insanları tasdik bakımından üç kısma ayırmaktadır. Birinci kısım Allah katında ve insanlar nazarında mümin olanlar, ikinci kısım Allah katında kâfir, insanlar nazarında mümin olanlar, üçüncü kısım ise Allah katında mümin, insanlar nazarında kâfir olanlardır. Ebû Hanîfe bu rivayette bunun yanı sıra mümin olmanın temel ölçütünün kalpteki tasdik olduğunu, insanların birbirleri hakkında dillerindeki söze göre hüküm verdiklerini, ancak kalplerinde olanı bilemeyeceklerini dile getiren açıklamalar yapmaktadır.⁵⁵ Rivayetin içeriği çok yakın ibarelerle *el-Âlim ve'l-müteallim*'de de zikredilmektedir.⁵⁶

Üstüvâî'nin kitabında, imanın mahiyeti hakkında Ebû Hanîfe'ye şu açıklamalar da atfedilmektedir. Vekî'in (ö. 197/813) naklettiğine göre Ebû Hanîfe mârifetle ilgili olarak kişinin bilip diliyle ikrar etmediği müddetçe mârifetle mümin olmayacağını, mârifet sahibi olup dili ile ikrarda bulunduğu zaman mümin olacağını söylemiştir. Başka bir rivayette Ebû Hanî-

52 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 132.

53 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ebsat", 43; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 100-101.

54 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ebsat", 43; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 100-101.

55 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 133-134.

56 Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 16. Aynı konuyla ilgili açıklamalar için ayr. bk. Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 27.

fe, Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745-46) da aynı şekilde söylemiş ve kalbiyle Allah'ı bilen ancak imanını diliyle söylemeyen kimsenin mümin olmayacağına dile getirmiştir.⁵⁷ Bu rivayetler beraber düşünüldüğünde mârifetin tasdikle irtibatlı kabul edilmiş olması mümkün görünmektedir.⁵⁸ Kişinin diliyle ikrar etmedikçe mümin sayılmamasından ise insanlar nazarında mümin kabul edilemeyeceğinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim *el-İ'tikad*'daki başka bir habere göre Ebû Hanîfe imanın sözden ibaret olduğunu, amelin ise imanın gerektirdiği bir görev olduğunu ve insanların amelleriyle birbirlerine üstünlük sağladıklarını ifade etmiştir. Ardından imanın sözden ibaret olmasının dünyevî hükümler açısından olduğunu, âhiretin sırlarına ise Allah'ın vâkıf olduğunu beyan etmiştir.⁵⁹

Bilindiği üzere Ebû Hanîfe amelin imanın bir cüzü olmadığını düşünmektedir. Bu bağlamda *el-İ'tikad*'da Ebû Mutî' el-Belhî'den nakledilen bir rivayete göre Ebû Hanîfe haksız yere adam öldüren, hırsızlık yapan, yol kesen, ahlaksızlık yapan, zina eden, içki içen veya sarhoş olan kimselerin kâfir değil, fasık mümin olduklarını düşünmekte, yaptıkları kötülüklerden dolayı Allah'ın onlara cehennemde azap edeceğini fakat imanları dolayısıyla onları oradan çıkaracağını ifade etmektedir.⁶⁰ Bu ibareler aynıyla *el-Fikhü'l-ebsat*'ta da geçmektedir.⁶¹ Yine Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760 [?]) yazdığı risalede, kible ehlinin mümin olduğunu ve farzları ihmal etmelerinden dolayı onları tekfir etmediğini dile getirmektedir.⁶² Ebû Hanîfe başka bir haberde, Hz. Ali'nin, kendileriyle Muâviye arasındaki iki hakemi dile getirdiği zaman anlaşma metnine Muâviye ve taraftarlarını mümin ve müslüman olarak kaydettiğini söylemektedir.⁶³ Diğer bir ifadeyle Hz. Ali, onları tekfir edip kâfir saymamaktadır. Ebû Hanîfe başka rivayetlerde de büyük günah işleyenlerin durumlarının Allah'ın dileme-

57 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 135-136.

58 Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-müteallim*'de tasdik, mârifet, ikrar, yakın ve İslâm'ın birbirinden farklı kelimeler olduklarını, ancak hepsinin aynı mânâyı ifade ettiklerini ve iman manasına geldiklerini belirtmektedir. Bk. Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 17.

59 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 137-138.

60 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 141.

61 *el-Fikhü'l-ebsat*'ta ek olarak yalnızca "أو فسق" (günah işlerse) ibaresi bulunmaktadır. Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ebsat", 48; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 136-137.

62 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 142-143. Ayr. bk. 144, 190; Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebî Hanîfe", 72.

63 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 193-194. Ayr. bk. Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebî Hanîfe", 71, 72.

sine bağlı olduğuna dair izahlar yapmaktadır.⁶⁴ Onun iman-amel ilişkisi ve günahkâr kişinin durumuyla ilgili görüşleri, genel mahiyette *el-Fıkhü'l-ebzat*,⁶⁵ *el-Âlim ve'l-müteallim*,⁶⁶ *er-Risâle*,⁶⁷ *el-Fıkhü'l-ekber*⁶⁸ ve kısmen *el-Vasıyye*'de⁶⁹ de geçmektedir.

el-İ'tikad'da Ebû Hanîfe'den nakledildiğine göre kendisi Mürcie'den olduğuna dair söylentileri kabul etmemektedir. Buna mukabil Allah'tan ümitvar olduğunu ifade etmektedir. Nitekim yüce Allah'ın, kulları arasında emrine bırakılanların var olduğundan haber verdiğini⁷⁰ dile getirmekte, günahkârların durumunu Allah'a ırcâ ettiğini söylemekte,⁷¹ ancak kendisini Mürcie fırkasına mensup bir Mürciî olarak nitelmemektedir. Ebû Hanîfe'nin Mürcie'ye karşı düşünceleri *er-Risâle*,⁷² *el-Fıkhü'l-ekber*⁷³ ve *el-Âlim ve'l-müteallim*'de⁷⁴ de yer almaktadır.

Üstüvâî'nin, *el-İ'tikad*'da yer verdiği rivayetlere göre Ebû Hanîfe imanda artmayı ve eksilmeyi kabul etmemektedir.⁷⁵ Onun bu ifadesi, *el-Vasıyye*'de de geçmektedir.⁷⁶ Bu düşünceye *el-Fıkhü'l-ekber*'de de yer verilmektedir.⁷⁷ İman ve İslâm'ın aynı şeyler olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Bu fikir *el-Fıkhü'l-ekber*'de de geçmektedir.⁷⁹ Bununla birlikte bütün peygamberlerin ve onlara tâbi olanların imanlarının aynı, şariatlarının

64 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 146-147, 180-181, 187.

65 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ebzat", 48, 55-56; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber*, 140-141, 200-201, 212-213.

66 Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 15-16.

67 Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebû Hanîfe", 71-72.

68 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 65.

69 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 76.

70 Bk. et-Tevbe 9/106.

71 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 180.

72 Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebû Hanîfe", 72.

73 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 65.

74 Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 13.

75 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 190.

76 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 76.

77 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 65.

78 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 137.

79 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 66.

ise farklı olduğunu dile getirmektedir.⁸⁰ Bu düşünceye *el-Fıkhü'l-ekber*,⁸¹ *er-Risâle*⁸² ve *el-Âlim ve'l-müteallim*'de⁸³ de rastlanmaktadır. Ayrıca "Ben gerçekten müminim" demek gerektiğini,⁸⁴ çünkü insanın imanında şüpheli olmadığını düşünmektedir.⁸⁵ Bu düşüncesi özü itibariyle *el-Vasıyye*'de de bulunmaktadır.⁸⁶ İmanda istisnayı reddetmektedir.⁸⁷ Bu doğrultuda kendisinin dünyada da Allah katında da mümin olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸ Ebû Hanîfe'nin imanda istisnayı kabul etmediğine dair açıklamaları *el-Fıkhü'l-ebsat*'ta da yer almaktadır.⁸⁹

3. Allah'ın Sıfatları

Üstüvâî'nin Ebû Yûsuf'tan naklettiğine göre Ebû Hanîfe, Allah Teâlâ hakkında kimsenin kendi kafasına göre bir şey söylememesi gerektiğini düşünür. Bunun yerine yüce Allah'ın, O'nun kendisini tavsif ettiği sıfatlarla nitelenmesi gerekir.⁹⁰ Bu rivayetten anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe, Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları hakkında akli esas alarak konuşmayı doğru bulmamakta ve O'nun buyruklarına tâbi olmak gerektiğini düşünmektedir. Burada Allah'ın sıfatları konusunda konuşmanın akla değil nakle dayandığı ve bu konunun tevkîfî olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. Bu minvalde *el-İ'tikad*'daki bir rivayette, selevin diğer imamı gibi Ebû Hanîfe'nin de Allah'ın isimleri ve sıfatları hakkında konuşmadığı, ayrıca bununla meşgul olmayı ve bunu yapanların kitaplarına bakmayı kesin olarak yasakladığı bilgisine yer verilmektedir.⁹¹

el-İ'tikad'da nakledilen başka bir rivayete göre Ebû Hanîfe, Allah'ın

80 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 145.

81 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 66.

82 Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebû Hanîfe", 70.

83 Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", 14-15, 17-18.

84 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 141.

85 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 141-142.

86 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 76.

87 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 141, 145, 190.

88 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 143.

89 Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ebsat", 46-47, 56; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 130-132, 212-213.

90 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 121-124. Ayr. bk. 149.

91 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 206-207.

yaratılmış varlıkların sıfatlarıyla nitelenemeyeceği görüşündedir. Yukarıda belirtilen hususlara muvafık olarak Allah Teâlâ'yı, O'nun kendisini tavsif ettiği şekilde nitelediğini dile getirmekte ve O'nun bazı sıfatlarını zikretmektedir. Öncelikle İhlâs sûresinde geçen ve Allah'ın birliğini, kimseye muhtaç olmadığını, evlat ve ebeveyn sahibi olmadığını ve hiçbir şeyin O'nun dengi olmadığını ifade eden özelliklerini sıralamaktadır. Daha sonra O'nun hay, kadir, semî, alîm ve basîr olduğunu ifade etmektedir. Ardından haberî sıfatlarla ilgili açıklamalara yer vermektedir. Bu bağlamda Allah'ın eli, yüzü ve nefsi olduğunu, ancak bunların yaratılmış varlıklardaki gibi olmadığını ve Allah'ın bütün ellerin, yüzlerin ve nefislerin yaratıcısı olduğunu dile getirmektedir. Son olarak eş-Şûrâ sûresinde geçtiği üzere Allah'ın hiçbir benzeri olmayıp işiten ve gören olduğunu belirtmektedir.⁹² Üstüvâî bu rivayeti Ebû Mutî' el-Belhî'den nakletmektedir ve rivayetin lafızları benzer biçimde *el-Fikhü'l-eb-sat*'ta da zikredilmektedir.⁹³ Üstüvâî'nin eserine dercettiği bu rivayette Ebû Hanîfe'nin, Allah'ın mahlûkata benzememesine vurgu yaptığı görülmektedir. Ebû Hanîfe burada zâtî, fiilî ve haberî gibi sıfat tasniflerinden bahsetmemekle birlikte Allah'ın selbî özelliklerinden ve sübûtî sıfatlarını içeren isimlerinin bazılarında örnekler vermektedir. Haberî sıfatlara dair nasları kabul etmekte ancak teşbih düşüncesini reddetmektedir. Ancak *el-Fikhü'l-eb-sat* ile karşılaştırıldığında Ebû Hanîfe'ye atfedilen bazı ifadelerin Üstüvâî'nin eserinde bulunmadığı fark edilmektedir. Bunlar; Allah'ın gazabının ve rızasının O'nun keyfiyetsiz sıfatlarından olduğu, bunun Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat'ın görüşü olduğu, Allah'ın gazap edip razı olduğu, gazabının cezası ve rızasının sevabı olduğu⁹⁴ şeklindeki ifadelerdir. Bu durumda eğer Ebû Hanîfe'ye ait ibareler *el-Fikhü'l-eb-sat*'ta kaydedilen şekildeyse te'vile kapı aralaması nedeniyle Üstüvâî'nin bu ibarelere *el-İ'tikad*'da yer vermediğini düşünmek mümkündür. Zira *el-İ'tikad*'da Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüş, selef yöntemine uygun biçimde, haberî sıfatların keyfiyetsiz olarak kabul edilmesi gerektiği yönündedir.

Üstüvâî aynı konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin ashâbından biri

92 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 125. Bk. eş-Şûrâ 42/11.

93 Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-eb-sat", 57; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 226-227.

94 Cûzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 226-227. Zâhid Kevserî'nin neşrinde "Gazabının cezası ve rızasının sevabı olduğu söylenemez" denilmektedir. Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-eb-sat", 57.

olan Cârûd b. Yezîd'den⁹⁵ de benzer bir rivayet aktarmıştır. Bu rivayete göre Ebû Hanîfe, Allah'ın sıfatları hakkında Kur'ân'da geçenleri ve Hz. Peygamber'den rivayet edilenleri söylediğini ifade etmiştir. Cehm b. Safvân'ı ise teşbihi reddedip Allah'ın “şey” olmadığını dile getirdiği için kınamış ve Allah'ın kitabına karşı gelmekle suçlamıştır.⁹⁶ *el-İ'tikad*'da yer alan bu rivayet, bir taraftan Ebû Hanîfe'nin itikadî konularda nakle bağlı kalmasını ortaya koyarken diğer taraftan bid'atlarla ve bid'atçilerle mücadelesini göstermesi açısından önemlidir.

3.1. Kur'ân

Allah'ın kelâmını ifade etmesi açısından “kelâmullah” veya sıfatlarından biri olarak “kelâm” ya da gönderdiği kitabın adlarından biri olarak “Kur'ân” mevzuuyla ilgili olarak *el-İ'tikad*'da Ebû Yûsuf'tan nakledildiğine göre Ebû Hanîfe, Kur'ân konusuyla meşgul olan ve görüşüne katılmayanı kınayan bir adama, şayet bu yaptığıyla Allah'a yakın olmayı ümit ediyorsa bunda kendisi için Allah'a yakınlık olmadığını söylemiştir. Ona, selefin yaptığı gibi yapmasını ve Allah ile sıfatları hakkında tartışmaması gerektiğini öğütlemiştir. Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ifade etmiş ve bunun dışındaki hususları bırakmasını istemiştir.⁹⁷ *el-Fıkhü'l-ekber*'de ise Allah'ın, kelâmı ile konuştuğunu ve kelâmın O'nun ezelî bir sıfatı olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu; onun mushaflarda yazılmış, kalplerde mahfuz, dillerle okunmuş ve Hz. Peygamber'e indirilmiş olduğunu; bizim onu telaffuz etmemizin ve okuyup yazmamızın yaratılmış olduğunu, ancak Kur'ân'ın mahlûk olmadığını dile getirmiştir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını işitmesi, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmadan önce de mütekellim olması, Allah'ın konuşmasının bizdekinin aksine harfler ve organlarla olmaması, nitekim harflerin mahlûk olması fakat kelâmullahın mahlûk olmaması gibi konuyla ilgili birçok tartışmalı mesele hakkında görüş beyan etmiştir.⁹⁸

Üstüvâî'nin *el-İ'tikad*'da aktardığı diğer rivayetlerde şu bilgiler yer almaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, Allah'ın vahyi-

95 Vefat yılının hicrî 203 veya 206 olması ve biyografisine dair diğer bilgiler için bk. Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/43.

96 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 126-127.

97 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 166.

98 Ebû Hanîfe, “*el-Fıkhü'l-ekber*”, 62-63.

dir ve tenzîlidir, yaratılmış değildir ve yaratıcı da değildir.⁹⁹ Bu konu hakkında bir kelime bile konuşulmamalıdır, kimseye soru sorulmamalıdır ve “Kur’ân Allah’ın kelâmıdır” denilip bırakılmalıdır.¹⁰⁰ Bir diğer rivayette ise Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe’yle Kur’ân hakkında tartıştıklarını ve neticede Kur’ân’ın Allah’ın yaratılmamış kelâmı olduğu hususunda uzlaştıklarını dile getirmiştir.¹⁰¹ Görüldüğü üzere Üstüvâî’nin eserine aldığı rivayetlerde Ebû Hanîfe’ye atfedilen görüşlerin hâkim unsuru, usûlü’-d-dinde nakle bağlı kalmak ve akla yer vermemek şeklindedir. Buna muvafık olarak Allah’ın kitabı olan Kur’ân hakkında savunulan görüş, bu mesele üzerinde konuşmamak, tartışmaya girişmemek ve onun Allah’ın kelâmı olduğunu söyleyip bırakmak şeklindedir.

3.2. “İstivâ” Âyeti

Üstüvâî, rahmanın arşa istivâ etmesi¹⁰² ile ilgili olarak Ebû Hanîfe’ye atfen tek bir rivayete yer verir. Bu rivayete göre o, Allah’ın arşa istivâ ettiğini çünkü Allah Teâlâ’nın kitabında böyle buyurduğunu dile getirir. İstivânın keyfiyetinin bilinemeyeceğini, bununla birlikte Allah’ın istivâsının, mahlûkatın istivâsına benzemediğini savunur.¹⁰³ *el-İ’tikad*’da belirtildiğine göre bu rivayet, Ebû Hanîfe’nin Mukatil b. Süleyman’a yazdığı risâleden nakledilmiştir. Eserde bunun dışında konuyla ilgili İmam Mâlik’in meşhur sözleri ve bunlara çok yakın ifadelerle Ümmü Seleme’ye izâfe edilen sözler rivayet edilmiştir.¹⁰⁴ Üstüvâî, haberî sıfatlarla ilgili bu meselede de selefî tutumu ön plana çıkarmıştır.

el-Fıkhü’l-ebvat’ta geçtiğine göre bu meseleyle ilgili olarak Ebû Hanîfe bazı kimseleri küfre nispet etmiştir. Bunlar Allah’ın gökte mi yoksa yerde mi olduğunu bilmediğini söyleyen kimseler ile Allah’ın arşın üzerinde olduğunu ancak arşın gökte mi yoksa yerde mi olduğunu bil-

99 Üstüvâî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 168-169.

100 Üstüvâî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 169, 173.

101 Üstüvâî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 173.

102 Tâhâ 20/5. Ayr. bk. el-A’râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra’d 13/2; el-Furkan 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

103 Üstüvâî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 182.

104 İmam Mâlik’in sözleri şu şekildedir: “Keyfiyeti belli değildir, istivâ da meçhul değildir, buna inanmak vâciptir, hakkında soru sormak ise bid’attir.” Ümmü Seleme’nin sözleri de şöyledir: “Keyfiyeti belli değildir, istivâ da meçhul değildir, bunu kabul etmek imandır, inkâr etmek ise küfürdür.” Bk. Üstüvâî, *Kitâbü’l-İ’tikad*, 182-183.

mediğini söyleyen kimselerdir. Burada belirtildiğine göre arş, yedi göğün üzerindedir ve dua ederken eller yukarıya çevrilir, çünkü aşağı yönün rubûbiyyet ve ulûhiyyetle bir ilgisi yoktur.¹⁰⁵ *el-Vasıyye'*de belirtildiğine göre ise Allah, ihtiyaç duymaksızın arşa istivâ ve istikrar etmiştir. O, herhangi bir ihtiyacı olmaksızın arşın ve arşın dışındakilerin koruyucusudur. Eğer Allah'ın yaratılmış varlıklardaki gibi bir ihtiyacı olsaydı âlemi yaratmaya ve onu yönetmeye kadir olamazdı. Aynı şekilde şayet Allah, oturmaya ve karar kılmaya muhtaç olsaydı arşın yaratılmasından önce Allah'ın nerede olduğu sorusu ortaya çıkardı, ki yüce Allah'ın bundan münezzehtir.¹⁰⁶ Neticede bu mevzuyla alâkalı olarak Ebû Hanîfe'ye izâfe edilen görüşlerin farklılıklar taşıdığı görülmektedir.

3.3. Rü'yetullah

Üstüvâî'nin kaydettiğine göre Ebû Hanîfe bir risâlesinde, rü'yetullah konusunda kendisi aleyhindeki iddialara cevap vermektedir. Buna göre cennetliklerin Allah Teâlâ'yı göremeyecekleri fikrini kendisine atfeden kimseye karşı çıkmakta ve böyle bir söz söylemediğini beyan etmektedir. Düşüncesini açıklarken Kiyâme sûresinin 22. ve 23. âyetlerini delil getirmektedir. Allah Teâlâ'nın o gün bazı yüzlerin parlayacağını ve rablerine bakacaklarını¹⁰⁷ buyurmasından sonra "hayır bakmayacaklardır" demenin, Allah'ı yalancılıkla nitelemek olduğunu ifade eden Ebû Hanîfe, rü'yetullahı câiz kabul etmekte fakat cennetliklerin Allah'a bakmasının, yaratılmış varlıkların başka bir mahlûka bakmasına benzemediğini savunmaktadır.¹⁰⁸ Onun rü'yetullah konusundaki görüşleri, özü itibariyle *el-Fikhü'l-ekber'*de de geçmektedir.¹⁰⁹

4. Kazâ ve Kader

*el-İ'tikad'*da kaydedilen rivayetlere göre Ebû Hanîfe kaderi hak kabul etmekte ve bunu şöyle ispatlamaktadır. Ona göre Allah Teâlâ, her şeyin bir kadere göre yaratıldığını beyan eden âyette¹¹⁰ kaderin varlığını

105 Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ebzat", 49-52; krş. Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 146-147.

106 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 77.

107 el-Kiyâme 75/22-23.

108 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 176.

109 Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ekber", 65.

110 el-Kamer 54/49.

ortaya koymaktadır. Bu durumda âlemdeki her şey kadere dâhildir. Ayrıca Allah'ın; yapılanları kendisinin, resulünün ve müminlerin göreceğini buyurduğu âyeti¹¹¹ delil getirmekte ve Allah'ın gördüğü her şeyin O'nun mülkü olduğunu, her mülkün de mahlûk olduğunu söylemektedir.¹¹² Bununla birlikte tevfiik ve hızlâna inanmakta, cebir ve tefvîzi ise reddetmektedir.¹¹³ Ebû Hanîfe'nin tevfiik ve hızlânla ilgili düşüncelerine *el-Fıkhü'l-ekber*'de de yer verilmektedir.¹¹⁴

Üstüvâî'nin, Ali b. Harmele ve Hammâd b. Ebû Hanîfe'den naklettiği bir rivayete göre Ebû Hanîfe, kulların fiillerinde ilahî iradenin yerini sorgulayan ve Gaylan ed-Dımaşkı'nın (ö. 120/738) ashâbından olan bir Kaderî'ye, saâdetin ve şekavetin bütünüyle Allah'ın iradesine bağlı olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.¹¹⁵ Başka bir rivayette, Allah'a zorla isyan edilemeyeceğini ifade eden Zeyd b. Ali'den (ö. 122/740) sitayişle bahsetmiştir.¹¹⁶ Diğer bir nakilde ise Kaderîler'e karşı, amellerin kullara ait fiiller olduğunu ve bu fiillerin yaratılmış olduğunu dile getirmiştir. Bu düşüncesini Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması,¹¹⁷ hiç kimsenin Allah'ın izni olmaksızın ölmemesi¹¹⁸ ve her şeyin apaçık bir kitapta sayılmasını¹¹⁹ ifade eden âyetlerle savunmuştur.¹²⁰ Bu rivayetler birlikte değerlendirildiğinde *el-İ'tikad*'da, Ebû Hanîfe'ye bazen kulun iradesine de yer veren bazen ise her şeyi Allah'ın iradesine bağlayan açıklamaların izâfe edildiği görülmektedir.

4.1. İstîtâat

Ebû Yûsuf'un rivayetine göre Ebû Hanîfe, fiillerin istîtâatle birlikte ortaya çıktığını düşünmektedir.¹²¹ Bu fikir *el-Vasıyye*'de de yer almakta-

111 et-Tevbe 9/105.

112 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 148.

113 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 149; ayr. bk. 148.

114 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 64, 66.

115 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 154-155.

116 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 150-151.

117 ez-Zümer 39/62, vd.

118 Âl-i İmrân 3/145.

119 Yâsîn 36/12.

120 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 164-165.

121 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 165.

dır.¹²² Muhammed b. Mukatil'in rivayetine göre de kulun kendisiyle iman ettiği istitâatin küfre de elverişli olduğunu kabul etmektedir.¹²³ Aynı fikir *el-Fikhü'l-ebsat*'ta da yer almaktadır.¹²⁴

4.2. Teklîf-i mâ lâ yutâk

Üstüvâî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe, Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumlu tutmadığını kabul etmekte¹²⁵ ve kullarının bilmedikleri şeylerle meşgul olmalarından razı olmadığını ifade etmektedir.¹²⁶

5. Âhiret

5.1. Kabir Azabı

Ebû Mutî' el-Belhî'den nakledildiğine göre Ebû Hanîfe, kabir azabını kabul etmeyenlerin, helak olan Cehmiyye fırkasından olduklarını söylemiştir. Onlara iki defa azap edileceğinden¹²⁷ ve zulmedenlere başka bir azabın daha var olduğundan¹²⁸ haber veren âyetleri, kabir azabının mevcudiyetine delil getirmiştir.¹²⁹ Bu nakildeki ibareler *el-Fikhü'l-ebsat*'ta biraz daha ayrıntılı şekilde yer almıştır.¹³⁰ Ebû Hanîfe'nin kabir azabını kabul ettiği bilgisine *el-Vasıyye*'de¹³¹ ve *el-Fikhü'l ekber*'de¹³² de yer verilmiştir.

5.2. Mîzan

Üstüvâî, mîzanla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin, hocası Hammâd'dan (ö. 120/738), onun da İbrâhim en-Nehaî'den (ö. 96/714) naklettiği bir habere yer verir. Bu habere göre Nehaî, kıyamet günü adalet terazilerinin

122 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 78.

123 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 165-166.

124 Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ebsat", 44; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 102-103.

125 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 149-150, 165.

126 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 150.

127 et-Tevbe 9/101.

128 et-Tûr 52/47.

129 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 179.

130 Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ebsat", 52; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 156-157.

131 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 78.

132 Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ekber", 67.

kurulacağından bahseden âyetle¹³³ ilgili olarak kişinin amelinin getirilip terazinin kefesine konulacağını ancak hafif geleceğini, sonra beyaz bulut gibi bir şeyin getirilip terazinin kefesine konulacağını ve böylece ağır basacağını söylemiştir. Haberin devamına göre kişiye buluta benzer şeyin ne olduğu sorulduğunda bunu bilmediğini ifade edecek, ardından kendisine bunun, öğrendiği ve insanlara öğrettiği, onların da öğrendikleri ve amel ettikleri ilim olduğu bildirilecektir.¹³⁴ *el-İ'tikad*'da yer verilen bu haberde mîzanın, iki kefeli bir terazi olarak tasvir edildiği ve amellerin tartılabilir özelliğe sahip olarak betimlendiği görülmektedir. Onun, mîzanın hak olduğuna dair düşüncesi *el-Vasıyye*¹³⁵ ve *el-Fıkhü'l-ekber*'de de mevcuttur.¹³⁶

5.3. Şefaât

Üstüvâî'nin naklettiği bir habere göre Ebû Hanîfe cehennem giren mürtekb-i kebîrenin azabının ebedî olmadığını düşünmektedir. Bunun nedeni kendisine sorulduğunda Hz. Peygamber'in; kalbinde zerre ağırlığınca iman olan kimsenin cehennemden çıkacağını bildiren hadisi¹³⁷ ve bir topluluğun cehennemde yandıktan sonra şefaatiyle oradan çıkacağını bildiren sözleriyle¹³⁸ cevap vermektedir.¹³⁹ Böylece şefaatin mevcudiyetini kabul etmiş olmaktadır. Ebû Hanîfe'nin, günah işleyip azabı hak edenler için Hz. Peygamber'in şefaatinin sabit olduğuna dair düşüncesi *el-Fıkhü'l-ekber*'de¹⁴⁰ ve *el-Vasıyye*'de¹⁴¹ de zikredilmektedir.

6. Hilâfet-İmâmet

6.1.Ashâb-ı Kirâm

Üstüvâî'nin sahâbîler hakkında Ebû Hanîfe'den naklettiği rivayet-

133 el-Enbiyâ 21/47.

134 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 178-179.

135 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 78-79.

136 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 66.

137 Benzer rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/213; Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, "Sıfatü Cehennem", 10.

138 Benzer rivayetler için bk. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Zühd", 37; Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, "Sıfatü Cehennem", 10.

139 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 181.

140 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", 66.

141 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 79.

lerde şu bilgilere yer verilmektedir. Ona göre sahâbe hakkında kötü söz söylenmemeli, onlar hakkında güzel söz söylenmelidir.¹⁴² Bu düşünce *el-Fikhü'l-ekber*'de de geçmektedir.¹⁴³ Resûlullah'tan sonra insanların en üstünleri sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir.¹⁴⁴ Ashâbın en faziletlieleri Hz. Ebû Bekir ve Ömer'dir.¹⁴⁵ Bu fikirlere *el-Vasıyye* ve *el-Fikhü'l-ekber*'de de işaret edilmektedir.¹⁴⁶

Selm b. Sâlim'den (ö. 194/810) nakledildiğine göre Ebû Hanîfe, Hz. Ali ile Muaviye'nin savaşında Hz. Ali'yi haklı görmektedir.¹⁴⁷ Nitekim Basralılar'ın kendilerine buğzettiklerini dile getirmekte ve bunun sebebini açıklarken "Biz eğer Sıffîn'e katılsaydık Muâviye'ye karşı Ali'yle (r.a.) beraber olurduk. İşte bundan dolayı bizi sevmezler." demektedir.¹⁴⁸

6.2. Sultana İsyan Etmemek

Nadr b. Muhammed'in (ö. 183/799) nakline göre Ebû Hanîfe, sultana isyan etmeyi câiz görmemektedir.¹⁴⁹ Başka bir rivayete göre sultan zalim olsa bile ona isyan etmeyi câiz görmemekte ve insanların kurtuluş sebebini sultana isyan etmemelerine bağlamaktadır.¹⁵⁰ *el-Fikhü'l-ebsat*'ta da benzer bir düşünceye yer verilmektedir.¹⁵¹

Sonuç

Hanefî fakihlerden biri olan Üstüvâî'nin tam adı, Ebü'l-Alâ' İmâdü-lislâm el-Kadî Sâid b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Üstüvâî en-Nîsâbûrî, şeklinde ifade edilebilir. Yaşadığı dönemde Nîşâbur-Horasan bölgesinde etkin ilmî faaliyetler yürütmüş, kadılık görevinde bulunmuş ve 432/1041 yılında vefat etmiştir.

Üstüvâî'nin günümüze ulaşan tek eseri *el-İ'tikad*'dir. Yazarın bu ese-

142 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 184-187.

143 Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ekber", 64.

144 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 185.

145 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 187. Ayr. bk. 188, 190-191.

146 Ebû Hanîfe, "el-Vasıyye", 77; "el-Fikhü'l-ekber", 64.

147 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 191. Ayr. bk. 192.

148 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 191.

149 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 195.

150 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 196.

151 Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fikhü'l-ebsat", 45; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 122-123.

ri, Hanefî itikadı hakkındadır. Eser, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine dair rivayetleri bir araya getirmesi açısından önemlidir. Zira Ebû Hanîfe'nin meşhur akaid risâlelerinden sonra bunu gerçekleştiren ilk kitaptır. Bununla birlikte eserde Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerine ve diğer Hanefî fakihlere ait görüşler de bulunmaktadır. Eser, bu yönden bakıldığında Üstüvâî'nin bakış açısıyla Hanefî itikadını ortaya koyma hedefi taşıyan bir kitap olarak nitelenebilir.

Üstüvâî *el-İ'tikad*'ı bir giriş ve on dört bölüme ayırmıştır. İncelemelerimize göre en fazla rivayet, "Usûlde Re'yle Meşgul Olmayı Terk Etme, Kitap, Sünnet ve İcmâ-i Ümmet'ten İhtilâf Haberlerle Yetinme" başlığını taşıyan son bölümde bulunmaktadır. Bu başlık altında toplam kırk iki rivayet nakledilmiştir. İkinci sırada ise yirmi bir rivayetle "İman" bölümü gelmektedir. Bununla birlikte en fazla rivayet bulunan son bölümde, doğrudan Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer verilen rivayet sayısı ikidir. On üçüncü bölüm "Sıfatlar Konusunda Sahih Hadisleri Rivayet Etme ve Bunlarla Meşgul Olmayı Terk Etme" başlığını taşımakta, burada beş rivayet nakledilmekte ancak bunların hiçbiri Ebû Hanîfe'ye izâfe edilmemektedir. Eserdeki on üçüncü ve on dördüncü bölüm başlıkları, itikadî konularda izlenmesi gereken yöntem hakkında Üstüvâî'nin bakış açısını yansıtmaktadır ki bu da selef yöntemidir. Üstüvâî'nin eserinin tamamına sirayet eden bu bakış açısı, Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşlerde de kendisini göstermektedir.

el-İ'tikad'da Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerine yer verilen konular ana hatlarıyla; Ehl-i Sünnet'in vasıfları, ehl-i bid'atin arkasında namaz kılmanın hükmü, itikadî konularda re'ye yer vermeme, iman, Allah'ın sıfatları, Kur'ân, istivâ âyeti, rü'yettullah, kazâ ve kader, istitâat, teklîf-i mâ lâ yutâk, kabir azabı, mîzan, şefâat, ashâbın tafdîli ve sultana isyan etmemek mevzularıdır. Rivayetlerin içeriğine bakıldığında Ebû Hanîfe'nin, insanları Hz. Peygamber'in sünnetine ve ashâb cemâatinin yoluna davet ettiği, sünnet ve cemâat ehlinin itikadî konularda izlediği yöntemi ise inanç konularında akla yer vermemek ve nakille yetinmek şeklinde anladığı, uyguladığı ve tavsiye ettiği görülür. Bu anlamda *el-İ'tikad* adlı eserde Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşlerin baskın karakterini, akla yer vermeyen ve kelâma karşı çıkan "eserci" anlayış oluşturmaktadır. Bu çerçevede *el-İ'tikad* ile Ebû Hanîfe'nin meşhur akaid risâleleri karşılaştırıldığında, *el-İ'tikad*'da Ebû Hanîfe'nin kelâmî yönünü, ince tartışmalarını, yorum ve te'villerini ortaya koyan rivayetlere yer vermekten uzak durulduğu görülmektedir.

Çalışmamızda Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'nin, Ebû Hanîfe'ye atfettiği bazı risâlelerden doğrudan alıntılar yaptığı görülmüştür. Bunlar Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye,¹⁵² Mukatil b. Süleyman'a¹⁵³ ve bazı insanlara yönelik olarak yazdığı¹⁵⁴ belirtilen risâlelerdir. *el-İ'tikad*'da Osman el-Bettî'ye yazılan risâleden yapılan alıntılar, aynısıyla bugüne ulaşan *er-Risâle* içinde de yer almaktadır¹⁵⁵ ve bu husus mezkûr risâlenin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini pekiştirmesi açısından dikkat çekmektedir. Ancak Üstüvâî'nin Ebû Hanîfe'ye atfettiği diğer risâlelerin mevcudiyetine ve ona aidiyetine dair kesin bir bilgimiz mevcut değildir. Eğer tarihî açıdan bu risâlelerin mevcudiyeti sabitse bu durum Ebû Hanîfe'nin itikadî sahada, meşhur risâleleri haricinde bizzat kendisinin kaleme aldığı, fakat günümüze ulaşmayan iki risâlesinin daha var olduğunu göstermektedir.

Üstüvâî *el-İ'tikad* isimli eserinde, Ebû Hanîfe'nin meşhur akaid risâlelerinin ravilerinden de haberler nakletmekte ve bu haberlerin mezkûr akaid risâleleri içinde yer aldığı görülmektedir. Makalenin önemli tespitlerinden biri, *el-İ'tikad*'da Ebû Mutî' el-Belhî'den aktarılan haberlerin, aynı veya yakın ibarelerle *el-Fikhü'l-ebsat* içinde de yer almasıdır. Bu tespit, Ebû Mutî' el-Belhî kanalıyla gelen ve meşhur adı *el-Fikhü'l-ebsat* olup özgün adı *el-Fikhü'l-ekber* olan risâlenin otantikliğini kuvvetlendirmesi açısından ehemmiyetlidir. Aynı durum Ebû Hanîfe'ye atfedilen diğer meşhur risâlelerden *el-Âlim ve'l-müteallim* için de geçerlidir. Fakat aynı şeyi Hammâd b. Ebû Hanîfe kanalıyla gelen *el-Fikhü'l-ekber* ve *el-Vasıyye* için söylemek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim *el-İ'tikad*'da Hammâd'ın, babası Ebû Hanîfe'den naklettiği rivayetlere de yer verilmekte, ancak bu rivayetlerin *el-Fikhü'l-ekber*'de geçmediği görülmektedir. Ayrıca *el-Fikhü'l-ekber* ve *el-Vasıyye* metnindeki ibareler ile Üstüvâî'nin *el-İ'tikad*'ında Ebû Hanîfe'ye atfedilen ibareler açısından da belirgin bir ayniyet veya benzerlik göze çarpmamaktadır. Makalenin ulaştığı bu sonuçlar, meşhur akaid risâlelerinin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ve bilhassa *el-Fikhü'l-ekber*'in otantikliği tartışmalarına kayda değer bir açılım sağlayacak niteliktedir.

152 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 142, 194.

153 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 181.

154 Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikad*, 176.

155 Bk. Ebû Hanîfe, "Risâletü Ebî Hanîfe", 71, 72.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve züyûlih*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 24 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.

Bahcivan, Seyit. "Dirâse". *Kitâbü'l-İ'tikad*. mlf. Ebü'l-Alâ' Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî. 7-117. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Bahcivan, Seyit. "el-Kadî Ebü'l-Alâ' Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî ve'l-Beytü's-Sâ'idî Ba'deh ve Kitâbü'l-İ'tikad". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 217-250.

Bahcivan, Seyit. "Sâidî Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/581-583. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Bahcivan, Seyit. "Üstüvâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Başoğlu, Tuncay. "Saymerî, Hüseyin b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/215-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed el-Hanefî. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. nşr. Yûsuf Abdürrezzâk. Kahire: Mustafa el-Halebî, 1949.

Birinci, Züleyha. "Giriş". *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-ekber'inin Şerhi*. mlf. Atâ b. Ali el-Cûzcânî. 13-51. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Cûzcânî, Atâ b. Ali. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-ekber'inin Şerhi*. thk. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütellim Hanefîler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-müteallim". *el-Âlim ve'l-müteallim el-Fıkhü'l-ekber Risâletü Ebû Hanîfe el-Vasiyye*. nşr. Zâhid Kevserî. 9-37. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.

Ebû Hanîfe. "el-Fıkhü'l-ebsat". *el-Âlim ve'l-müteallim el-Fıkhü'l-ebsat el-Fıkhü'l-ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasıyye*. nşr. Zâhid Kevserî. 41-59. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.

Ebû Hanîfe. "el-Fıkhü'l-ekber". *el-Âlim ve'l-müteallim el-Fıkhü'l-ebsat el-Fıkhü'l-ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasıyye*. nşr. Zâhid Kevserî. 62-67. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.

Ebû Hanîfe. "Risâletü Ebî Hanîfe". *el-Âlim ve'l-müteallim el-Fıkhü'l-ebsat el-Fıkhü'l-ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasıyye*. nşr. Zâhid Kevserî. 68-73. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.

Ebû Hanîfe. "el-Vasıyye". *el-Âlim ve'l-müteallim el-Fıkhü'l-ebsat el-Fıkhü'l-ekber Risâletü Ebî Hanîfe el-Vasıyye*. nşr. Zâhid Kevserî. 76-79. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2001.

İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kasım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.

Kallek, Cengiz. "Dâmegani". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kandemir, M. Yaşar. "Hatîb el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/452-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakati'l-Hanefiyye*, haz. Muhammed Abdullah eş-Şerîf. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmet Arnaût - Türkî Mustafa. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.

Sarıfînî, Takıyyüddin Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed. *el-Mün-*

tehab min kitâbi's-siyak li Târîhi Nîsâbûr. thk. Hâlid Haydar. Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Tıbbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1414.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî vd. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962.

Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkadir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî el-Hanefî. *et-Tabakatü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 4 cilt. Riyad: Dârü'r-Rifâî, 1983.

Timür, İhsan. "Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 189-216.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Üstüvâî, Ebü'l-Alâ' Sâid b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-İ'tikad*. nşr. Seyit Bahcivan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 303-324

İslam Ceza Hukuku ile Çağdaş Ceza Hukukundaki Kusur İlkesinin
Mukayesesi

“Comparison of the Principle of Culpability in İslamic Criminal Law and
Contemporary Criminal Law”

Abdulguid Aykul

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Assist. Prof., Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences
İzmit/Turkey

e-mail: maykul8210@hotmail.com

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

DOI: 10.33718/tid.1186094

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Abdulguid Aykul, “İslam Ceza Hukuku ile Çağdaş Ceza
Hukukundaki Kusur İlkesinin Mukayesesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2
(Güz 2022): 303-324

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

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

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

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

İslam Ceza Hukuku ile Çağdaş Ceza Hukukundaki Kusur İlkesinin Mukayesesi

Öz

Çağdaş ceza hukukunun önemli ilkelerinden biri olarak kabul edilen kusur ilkesi, “kusursuz ceza olmaz. (Latince: Nulla poena sine culpa)” anlayışına dayanmaktadır. Kısaca, suçun en önemli iki unsuru olan fiil ile fâilin arasındaki mânevî ilişki olarak tanımlayabileceğimiz kusurluluk ceza sorumluluğunun da temeli olarak kabul edilir. Zira bir fiilin suç olma vasfı o fiili işleyen fâilin kusurlu bir hareketi sonucunda meydana gelmektedir. Fâilin hiçbir kusuru olmaksızın meydana gelen fiiller -istisnai haller bulunmakla birlikte- suç olma vasfını kazanmaz. Bu açıdan bakıldığında kusurluluk suçun sübjektif unsurunu teşkil etmektedir. “Kusursuz suç olmaz” prensibinin, batı ceza hukuklarında yerini alması İslam ceza hukukuna göre oldukça geç bir zamanda meydana gelmiştir. Kur’ân-ı Kerim’in nüzûlü ile birlikte özellikle kısas suç ve cezalarında kast-taksir ayrımı yapılmış, kusurluluğun derecelenmesine göre cezalarda da farklılaşma öngörülmüştür. Kusursuz suçun olmayacağı öngörülmesine rağmen işlenen fiil sonucunda meydana gelen zararların telafi edilebilmesi için tazmin yükümlülüğü kabul edilmiştir. Bu itibarla İslam ceza hukukunda kusursuz sorumluluk hükümleri sebep sorumluluğu çerçevesinde tazmin karakterlidir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, İslam Ceza Hukuku, Kusur İlkesi, Kasıt, Taksir.*

Comparison of the Principle of Culpability in Islamic Criminal Law and Contemporary Criminal Law

Abstract

The principle of fault, which is accepted as one of the important principles of contemporary criminal law, “no punishment without fault” or “no punishment without culpability (in the Latin language: Nulla poena sine culpa)”. In short, culpability, which we can define as the moral relationship between the two most important elements of the crime, the act and the perpetrator, is also accepted as the basis of criminal responsibility. Because the character of an act as a crime occurs as a result of a faulty act of the perpetrator who committed that act. Acts that occur without any fault of the perpetrator -although there are exceptional cases- do not qualify as a crime. From this point of view, culpability constitutes the subjective element of the crime. The fact that the principle of “no punishment without fault” took its place in western criminal law occurred quite late compared to Islamic criminal law. With the revelation of the Qur'an, a distinction was made between intent and negligence, especially in retaliation crimes and punishments, and a differentiation was envisaged in punishments according to the degree of culpability. Although it is foreseen that there will not be a perfect crime, the obligation of compensation has been accepted in order to compensate for the damages incurred as a result of the act committed. In this respect, the provisions of strict liability in Islamic criminal law are in the character of compensation within the framework of cause liability.

Keywords: *Islamic Law, Islamic Criminal Law, Principle of Culpability, Intent, Negligence*

Giriş

Kusur ilkesi, cezanın, fâilin eyleminden dolayı kınanabilmesi durumunda uygulanabilmesini ifade eder ve aynı zamanda bu ilke çağdaş ceza hukukunda ceza sorumluluğunun en önemli ilkesidir.¹ Bu ilke kişiye kusuru oranında ceza verilmesini öngörmektedir. Bu da cezanın şahsiliğini gerektirir. Bu itibarla başkasının fiilinden sorumlu tutularak cezalandırma kusur ilkesine taban tabana zıt bir anlayışın ürünüdür. Bu durum cezadan anlaşılan şey ile yakından ilişkilidir. Modern ceza hukukunda ceza, kanunda suç olarak öngörülen fiillere verilen ceza hukuku yaptırımını ifade ettiğinden, beşerî ceza hukukunda cezanın kapsamı oldukça dar tutulmuştur. Bu itibarla idare tarafından verilen para cezaları, ceza hukuku yaptırımı olarak kabul edilmez.

İslam ceza hukuku özelinde ise para cezasının meşruiyeti tartışmalıdır.² Verilen zararın telafi edilmesi bağlamındaki tazmin yükümlülüğünü ceza olarak görmek ise yanlış olacaktır. Bununla birlikte özellikle bazı kısas suçlarında kolektif sorumluluk da öngörülmektedir. Diyet ve hükümet-i adl adlarıyla karşımıza çıkan sorumlulukların ise tazminat karakteri baskındır.

Bu çalışmamızda kusur ilkesinin çağdaş ceza hukuku ile İslâm ceza hukukundaki yeri karşılaştırılacaktır. Her ne kadar İslam ceza hukukunda kast ve taksir bağlamında bazı çalışmalar yapılmış ise de kusur sorumluluğu ve ilkesi ile doğrudan ilişki kurulmamıştır. Biz bu eksikliği bu çalışmada bir nebze olsun gidermeye gayret göstereceğiz.

1. Çağdaş Ceza Hukukunda Kusur İlkesi

Tarihsel süreç içerisinde ceza kanunları kolektif sorumluluk, başkasının fiilinden sorumluluk, objektif/kusursuz sorumluluk ve nihayetinde kusur sorumluluğu olmak üzere bir seyir takip etmiştir.³ Kolektif veya başkasının fiilinden sorumlulukta, kişinin suç teşkil eden fiilin meydana gelmesinde herhangi bir dahli bulunmamaktadır. Örneğin babasının suçundan dolayı çocuğun cezalandırılması gibi. Bu gibi cezalandırma yöntemleri daha çok kabilevi yaşam tarzının hâkim olduğu toplumlarda

1 Kayhan, "Çağdaş Ceza Hukukunun Evrensel İlkelerinin Kabahat Türünden Eylemler Alanındaki Boyutları", 622-623.

2 Tartışmalar için bk. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 385-391.

3 Toroslu, *Ceza Hukuku*, 171-173.

görölmekle birlikte esasında kan davası da bunun bir örneğini oluşturmaktadır.

Objektif sorumlulukta ise ceza verilebilmesi için fiil ile fâil arasında illiyet bağı yeterli görölmektedir. Fâilin fiili, ister kusurlu olsun ister olmasın suç teşkil eden fiili doğurmuşsa, ceza yaptırımını tatbik edilmektedir. Zira önemli olan fâilin hareketi neticesinde fiilin vuku bulup bulmadığıdır. Bu görüşte olanlardan bazıları “*sebebinde serbest hareket (actiones liberae in causa)*” teorisinden, bazıları *külfetler nimetlerin karşılığıdır* varsayımından, bazıları, *haksız bir durumda bulunan kimse bundan doğan bütün sonuçlardan sorumludur* esasından, diğer bazıları ise *istenilerek sebebiyet verilen her şeyin istenmiş olacağı* ilkesinden hareketle objektif sorumluluğu açıklamaya çalışmışlardır.⁴ Fâilin fiili dolayısıyla, istenmeyen bir netice ortaya çıkmışsa her ne kadar fâil kusurlu bulunmasa da adâlet, fâilin cezalandırılmasını gerektirmektedir. Zira ortada bir suç varsa bunun bir de fâili olmalıdır. Bu fâil ise fiili işleyendir. Bu sorumluluk şekline, Orta çağ kanonik (kilise) hukukunda rastlanmaktadır. “*Versari in re illicita*” kuralına göre hukuka aykırı bir durumda olan bunun tüm neticelerine katlanmış olur.⁵

Göröldüğü üzere kusursuz sorumluluk çağdaş ceza hukuklarında var olan kusur ilkesine aykırılık teşkil etmektedir. Zira kusur sorumluluğunda, fiilin fâile isnat edilebilmesi için fiilin iradî olması gerekmektedir. Kişi, ancak bilerek ve istenerek gerçekleştirilen eylemlerinden dolayı sorumlu tutulabilir. Başka bir ifadeyle kusur, haksızlık teşkil eden fiili gerçekleştiren şahsın bu fiili gerçekleştirmesi sebebiyle muaheze edilmesi gerektiği konusundaki yargıyı ifade etmektedir.⁶ Batıda kusur ilkesinin doktrine hâkim olması sebebiyle ceza hukukunda kusursuz sorumluluk anlayışına son verilmiştir. Bununla birlikte TCK’nın bazı maddelerinde objektif sorumluluk hükümleri hala yerini korumaktadır. Özellikle basın yoluyla işlenen suçlarda objektif sorumluluğun izlerini görmek mümkündür.⁷

4 Dönmezer - Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/308-309.

5 Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 280.

6 Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 366.

7 765 sayılı eski TCK da neticesi sebebiyle ağırlaştırılmış suçlar açısından objektif sorumluluk hükümleri kabul edilmişti (madde 452). “Katli kastıyla olmayan darp ve cerh veya bir müessir fiilden telefi nefis husule gelmiş olursa fail, 448’inci maddede beyan olunan ahvalde sekiz, 449’uncu maddede yazılı ahvalde on ve 450’nci mad-

Günümüz ceza hukuklarında “kusursuz suç ve ceza olmaz” ilkesi vazgeçilmez bir prensip olarak öğretilde yerini almaktadır. Bu ilke, kişiye ancak kusurlu olması halinde cezai müeyyide tatbik edilebileceğini ve yine kusurluluğu ölçüsünde cezalandırılabilmesini bildirmektedir. Suç teşkil eden fiil ile fâil arasında nedensellik bağı, kişinin cezalandırılabilmesi için şart olmakla birlikte yeterli değildir. Bunun yanında fiilin, fâilin kusurlu bir davranışı sonucunda meydana gelmesi gerekmektedir ki buna ceza hukuk doktrininde “suçun mânevî unsuru” da denmektedir. Sorumluluğun esasını fiilin iradîliği oluşturduğundan, hukuka aykırılık teşkil etseler bile, iradî olarak gerçekleştirilmeyen eylemler ceza sorumluluğu çerçevesinde değerlendirilemeyecektir.⁸

Suçun mânevî unsuru, isnat yeteneği/kusur yeteneği ve kusurdan oluşmaktadır. Fâilin kusurundan bahsedebilmek için öncelikle fâilin kendisine isnat edilebilecek kusur yeteneğinin haiz olup olmadığının araştırılması gerekmektedir.⁹ Bunun için de fâilde bazı kişisel niteliklerin bulunması zorunludur. Bu nitelikler bulunduğu zaman, ancak kusurun varlığından söz edilebilir. Isnat yeteneğinin algılama ve irade olmak üzere iki sacayağı bulunmaktadır. Sorumluluk, ancak algılama yeteneği gelişmiş ve iradesini zaafa uğratacak nedenler bulunmayan kimseler için söz konusudur. Bu yetenek fâilde bulunması gereken özelliklerin bütünüdür. Yine bu yetenek ile kişi, doğru ile yanlış birbirinden ayırt edebilmektedir.¹⁰ Bundan dolayı çocuklar ile akıl sağlığı yerinde olmayan kimselerin fiillerinin, kendilerine isnat edilebilirlik imkânı bulunmadığından, cezai sorumlulukları bulunmamaktadır. Yine ikrâh ve ıztırar hali gibi iradeyi zayıflatan nedenler de fiilin fâile isnadını zayıflatmakta bazen de tamamen yok etmektedir. Zira algılama yeteneğinin aksine irade yeteneği bir derecelendirmeye tabi tutulabilecek mahiyettedir.¹¹ Bu da kişinin kusur-

dede muharrer ahvalde on beş seneden aşağı olmamak üzere muvakkat ağır hapse mahkûm olur.” Demirbaş, *Ceza Hukuku*, 364 vd. Ayrıca bk. Dönmezer - Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/318 vd. Ancak 5237 sayılı yeni TCK’da bir fiil, kastedilenden daha ağır olması veya başka bir neticenin oluşumuna sebebiyet vermesi halinde, kişinin bundan dolayı sorumlu tutulabilmesi için, bu netice bakımından en azından taksirle hareket etmesi gerekir” denilerek neticesi sebebiyle ağırlaşmış suçlar açısından kusursuz sorumluluk terkedilmiştir. bk. Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 279.

8 Dönmezer-Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/157.

9 Demirbaş, *Ceza Hukuku*, 306.

10 Demirbaş, *Ceza Hukuku*, 307.

11 Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 376. Bu durum İslam Hukukundaki ikrah-ı mülcî ile ik-

luluğu ölçüsünce muaheze edilmesine olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla kusurdan söz edebilmek için öncelikli olarak fâilde kusur yeteneğinin gelişmiş olması gerekmektedir. Kusur yeteneği kusurun üzerine bina edildiği esas unsuru teşkil etmektedir.

Kusur yeteneği ile ilgili olarak doktrinde tartışılan önemli bir mesele de algılama yeteneğinin fâilin kendi fiili ile azaltılması veyahut yok edilmesidir. Örneğin alkol ve uyuşturucu madde kullanımı neticesinde kişide sağlam kusur yeteneği olmayacağı açıktır. Alkolün etkisiyle söz konusu yeteneğin zayıflaması veyahut tamamen yok olması, fâilin işleyeceği suçlarda ceza sorumluluğunu düşüreceği anlamına mı gelmektedir? Öğretide bu sorunun çözümü için yukarıda da ifade edildiği üzere “*actiones liberae in causa*” (ALİC) teorisi geliştirilmiştir. Bu teorinin esası, kusur yeteneğinin fâilde aranacağı zamanı tespit etmektir.¹² Isnat yeteneğinin fiilin işlendiği zaman aranacağı genel bir ilke olmakla birlikte, bu ilkeye riayet bazı durumlarda (alkol alma veya trafikte uyuma) adâlete ve kamu yararı ilkesine aykırılık teşkil etmektedir.¹³ Buna göre fâilin suçun işlenmesi sırasında kendini kusur yeteneğinden yoksun duruma getirdiği hallerde suçun işlendiği zamana itibar edilmeyip fâilin kendisini kusur yeteneğinden yoksun hale getirdiği zaman esas alınacaktır.¹⁴ Bu nedenle isnat yeteneği hareketin yapıldığı anda değil, hareketin sebebinin gerçekleştiği anda aranmaktadır. Bundan dolayı fiiller işlendikleri zaman serbest olmadıkları halde sebeplerinin gerçekleştiği anda serbest sayıldığından, sorumluluğun yüklenmesine esas alınmaktadırlar.¹⁵ Bu sebeple, söz konusu alkol örneğinde fâil isteyerek alkol veya uyuşturucu madde alıp suç teşkil eden bir fiilde bulunmuşsa ALİC teorisi gereği kusurunun var olduğu kabul edilip işlediği suçtan ötürü fâili cezalandırmak gerekecektir. Ancak fâil alkolü veya uyuşturucu maddeyi istemeyerek, örneğin zorla veya yanlışlıkla, kullanmış olabilir. Bu durumda yine bu teori gereği sebebinde serbest hareketin yapıldığı zamanda fâilde kusur yeteneğinin

rah-ı gayr-i mülci arasındaki farka benzetilebilir. İkrâh-ı mülci’de fâilin rıza ve ihtiyarını yok edecek bir zorlama söz konusuysen ikrâh-ı gayr-i mülci fâilin rızasını yok edip, ihtiyarına zarar vermez. bk. Acar, “İslam Borçlar Hukukunda İradeyi Sakatlayan Sebepler II- İkrâh”, 24.

12 Dönmezer-Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/167.

13 Dönmezer-Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/168.

14 Demirbaş, *Ceza Hukuku*, 308.

15 Dönmezer- Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/169.

ortadan kalkması veya azalması sebebiyle sorumlu tutulmayacaktır.¹⁶

Suçun asıl mânevî unsurunu ise kusurluluk oluşturmaktadır.¹⁷ İşlediği fiilin tüm sonuçlarını bilerek ve isteyerek hareket eden kimse o fiilin tüm sonuçlarından sorumlu olacaktır. Kusur, belli bir fiile ilişkin fâilin muaheze edilmesi hakkındaki yargıyı ifade etmekte¹⁸ “ceza verilmesini gerekçelendiren” ve “cezayı sınırlandıran” bir suç unsuru¹⁹ olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda bu prensip, fâili, hak etmediği aşırı müeyyidelere karşı koruyan önemli bir kalkan işlevi üstlenmektedir.²⁰ Ceza hukukunun kusur prensibi ile sınırlandırılması, ceza hukukunun hümanistleştirilmesi yolunda önemli bir kilometre taşı olarak değerlendirilmektedir.²¹ Bu ilke fâilin kusursuz olması durumunda cezalandırılmayacağını, hükmedilecek cezanın fâilin kusur derecesinden fazla olamayacağını ve fâilin hak ettiğinden daha az ceza alamayacağı gibi sonuçlar doğurmaktadır.²²

Kusurun kapsamı, fiilde kusur ve fâilde kusur olmak üzere iki şekilde ele alınmaktadır. Kusurluluğun fiille ilişkili olduğu durumlarda fâilin tüm hayatı dikkate alınmaz. Fâil, bir fiilinde kusurlu hareket etmiş başka bir fiilinde kusurlu davranmamış olabilir. Dolayısıyla suç teşkil eden fiili bilerek işleyen kimse, sadece o fiil açısından kusurlu olarak görülebilir. Kusurluluğun fâile ilişkin olduğu durumlarda ise fâilin kusurlu olup olmadığının belirlenebilmesi için failin tüm yaşamı göz önünde tutulmaktadır.²³ Alman ceza hukukçusu Franz Von Liszt’in (1851-1919), kusurluluğun yapılan fiile münhasır olmayıp fâilin bütün hayatını, o ana kadar sürdürdüğü yaşam tarzını kapsama alan bir değerlendirmeyi gerekli gör-

16 Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 395.

17 Dönmezer-Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/215; Demirbaş, *Ceza Hukuku*, 327.

18 Özgenç, *Türk Ceza Hukuku*, 366.

19 Ersoy, “Türk ve Alman Ceza Hukuku Sistemlerinde Kusur Prensibinin Kapsamı ve Objektif Cezalandırılabilme Şartlarının Kusur Prensibi ile Bağdaştırılabilirliği”, 206.

20 Ersoy, “Türk ve Alman Ceza Hukuku Sistemlerinde Kusur Prensibinin Kapsamı ve Objektif Cezalandırılabilme Şartlarının Kusur Prensibi ile Bağdaştırılabilirliği”, 206.

21 Ersoy, “Türk ve Alman Ceza Hukuku Sistemlerinde Kusur Prensibinin Kapsamı ve Objektif Cezalandırılabilme Şartlarının Kusur Prensibi ile Bağdaştırılabilirliği”, 208.

22 Ersoy, “Türk ve Alman Ceza Hukuku Sistemlerinde Kusur Prensibinin Kapsamı ve Objektif Cezalandırılabilme Şartlarının Kusur Prensibi ile Bağdaştırılabilirliği”, 207.

23 Demirbaş, *Ceza Hukuku*, 329.

düğü görüşü Brockelmann (1868-1956) tarafından da benimsenmiştir.²⁴ Fiilde kusur, liberal akımın görüşü iken fâilde kusur pozitivist akımın bir görüşü olarak ortaya çıkmış ve totaliter bir yönetim tarzı benimseyen bazı devletler tarafından benimsenmiştir.²⁵ Bu anlayışa göre devlet sadece belli bir hareketi yapan veya yapmayan kimselerle uğraşmaz. Ayrıca kendi istediği şekilde vatandaşların bulunup bulunmadığını da arar. Bu sebeple devlet, fâilin geçmişteki kişiliğini, itiyâdî suçlu olup olmadığını, bio-psikolojik eksikliklerini göz önünde tutarak yani fâilin yaşam şeklindeki kusurluluğu dikkate alarak cezalandırmaktadır.²⁶

Fâilin kusurluluğu anlayışı öğretilerde eleştirilmiş ve çağdaş ceza hukuklarına fiil kusuru hâkim olmuştur. Ancak cezaların bireyselleştirilmeye başlanmasıyla fâilin kusurlu fiilinden önceki yaşamı da göz önünde tutulmaya başlanmış ve cezalar buna göre artırılmış ya da azaltılmıştır.

Kusur çeşitleri, temelde kast ve taksirden oluşmaktadır. Bir de bu iki unsurun bir kombinasyonu olarak kabul edilen “neticesi sebebiyle ağırlaştırılmış suç” türü bulunmaktadır. Kast, suç teşkil eden fiilin bilerek ve istenerek işlenmesi, taksir fâilin öngörülebilir bir neticeyi öngörmemesi veya dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırılık dolayısıyla bir davranışın suçun kanuni tanımında belirtilen neticesi öngörülmeyle gerçekleştirilmesidir.²⁷ Kast temel kusurluluk şekliyle taksir ancak kanunun belirttiği durumlarda istisnai niteliktedir.²⁸

2. İslam Ceza Hukukunda Kusur İlkesi

Çağdaş hukuk sistemlerinin olmazsa olmaz bir ilkesi haline gelen “kusursuz ceza olmaz” ilkesini, İslam ceza hukuku açısından incelemeye önce kolektif sorumluluk ve objektif sorumluluğun genelde İslam ceza hukuku (had ve kısas) özelde ise ta'zîr cezalarındaki yerine işaret etmek istiyoruz.

İnsanlık tarihi boyunca ceza hukukunda sorumluluğun kolektif sorumluluk, objektif sorumluluk ve kusur sorumluluğu olmak üzere bir

24 Dönmezer- Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/225.

25 Toroslu, *Ceza hukuku*, 174-175.

26 Dönmezer- Erman, *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*, 2/225.

27 Demirbaş, *Ceza Hukuku*, 345.

28 Demirbaş, *Ceza Hukuku*, 345.

seyir takip ettiği Batı hukuk düşüncesinde kabul edilen bir husustur. Ancak İslam ceza hukukunda aynı sürecin takip edildiği söylemek güçtür. Zira Orta çağ kanonik hukuku çerçevesinde Avrupa’da kusursuz sorumluluk anlayışı hâkim iken Kur’ân-ı Kerim’in nüzûlü ile birlikte cezalarda kast-taksir ayrımı etrafında kusur sorumluluğunun hâkim olduğunu görmekteyiz. “Kim bir mümini kasten öldürürse cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lanet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”²⁹ âyetiyle kasta dayalı sorumluluk getirilerek işlenen suçun uhrevî cezası; Bakara suresi 178. ayetiyle³⁰ de dünyevî cezası bildirilmiştir. “Kim bir mümini yanlışlıkla (hataen) öldürürse bir mümin köle âzât etmesi ve bağışlamadıkları müddetçe ailesine diyet ödemesi gerekir”³¹ ayetiyle de taksire dayalı sorumluluk getirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber tarafından çerçevesi çizilen şibhü’l-amd ile de “neticesi sebebiyle ağırlanmış suç” belirlenmiştir.³² Bilindiği üzere şibhü’l-amdda taş-sopa³³ gibi delici-kesici olmayan ve doğrudan öldürmeye elverişli olmayan aletlerle meydana gelen öldürmelerde fâilin kusurluluğu üzerinden bir değerlendirme yapılmaktadır.³⁴ Zira söz konusu aletler, fâildeki kastın tam olarak oluşmadığına dair bir emare olarak kabul edilmektedir. Fâil yaralama yö-

29 ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ Kur’ân Yolu, en-Nisa 4/93.

30 ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ “Ey iman edenler öldürmelerde kısas size farz kılındı.” el-Bakara 2/178.

31 ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ﴾ “Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzât etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti bağışlarsa o başka.” en-Nisa 4/92

32 Hanefiler öldürmeyi, amd, hata, şibhü’l-amd, hata mecrasına câri ve tesebbüp olmak üzere beş başlık altında ele alırken Şâfiî ve Hanbelîler amd, hata ve şibhü’l-amd şeklinde üç başlık altında ele alırlar. İmam Mâlik’in şibhü’l-amd’i kabulü ile ilgili lehte ve aleyhte iki farklı görüşü bulunmakla birlikte meşhur olan görüşünün şibhü’l-amd şeklinde bir ayrımı kabul etmediğidir. Geniş bilgi için bk. Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletuhu*, 7/5617-5620; Recrâcî, *Menâhicü’t-tahsîl*, 10/118. Ancak İmâm Mâlik ve Mâlikîler, baba ve çocuk hakkında şibhü’l-amd’i kabul etmektedirler. Bk. Demîrî, *eş-Şâmil*, 2/881; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 4/179; İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fıkhîyye*, 226.

33 İmâmeyn, büyük taş ve büyük sopa gibi şeylerle meydana gelen öldürmeleri amd kapsamında değerlendirmektedir. Bk. Kudûrî, *Muhtasar*, 184.

34 Ebû Hanîfe, şibhü’l-amd’in kapsamını daha geniş tutmaktadır. Ona göre silah ve benzeri şeyler dışındaki öldürmeler şibhü’l-amd’dır. Bu itibarla tek başına kurtulmasının mümkün olmadığı kuyu ve çöl gibi bir yere bırakılan kimsenin açlık ve susuzluktan ölmesi Ebu Hanife’ye göre şibhü’l-amd’dır. Ancak İmameyn bu gibi durumları amd kapsamında değerlendirmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 6/529.

nünden kasten hareket etse de öldürme yönünden kasten hareket ettiğine dair kesin bir bilgi bulunmadığından, şibhü'l-amd suçlarda kast-taksir kombinasyonu ortaya çıkmaktadır. Fâil öldürme kastıyla hareket etmeyle birlikte netice, ölümle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla fâil en azından öldürme fiilini taksirle gerçekleştirmiştir. İslam ceza hukukunda fâil, kasıtlı öldürmelerde kısas ve -affedilmesi durumunda- diyet ile, hataen öldürmelerde ise diyet ile sorumlu tutulmak suretiyle cezalandırılmaktadır. Neticesi sebebiyle ağırlaştırılmış suç veya kastın aşılması olarak görebileceğimiz şibhü'l-amd cinayetlerde kısas cezası verilemese de ağırlaştırılmış diyet ile sorumlu tutularak cezada artırıma gidilmiştir. Zira fâil tam kasıtlı hareket etmemiş olmakla birlikte taksirden de öte bir kusuru bulunmaktadır.

İslam hukukunda, kusur bulunmasa da adam öldürme ve yaralama suçlarında tazmin yükümlülüğü getirilmiştir. Hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik taksirle meydana gelen suçlarda suç; dikkat ve özen yükümlülüğünün ihlalidir. Kasıtlı öldürmelerde ise -bizzat- adam öldürmedir. Diyet ödeme yükümlülüğü kasıtlı cinayetler hariç katilin âkilesinden tahsil edilir. Ancak burada haksız bir fiil olmakla birlikte ortada bir suçun varlığı söz konusu değildir. Zira bir fiili ancak kasıt³⁵ ve kusur unsurları suç yapabilir. Bu fiil suç olmamakla birlikte haksızlığı devam ettiğiinden tazmin yükümlülüğü vardır. Tazmin yükümlülüğü ise akrabalar arasında zorunlu yardımlaşma esasına göre çözüme kavuşturulmuştur.

İslam ceza hukuk doktrininde kusur sorumluluğunun bulunması, kolektif sorumluluk veya objektif sorumluluğun, hatta fâil kusurunun olmadığı anlamına elbette gelmez. Hataen meydana gelen, hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda suç mağduruna veya suçtan zarar görene verilen diyet ile fâil-i meçhul cinayetlerde cezaî ve mâlî sorumluluğun tespiti amacıyla meşru kılınan kasâme usûlü, kolektif sorumluluk örnekleri olarak görülebilir. Diyet, kâtilin akrabaları veya meslektaşları tarafından ödenmektedir. Yine kasâmede fâili belli olmayan bir suçun meydana getirmiş olduğu zarar, bir bölge halkının tamamından tahsil edilmektedir. Bunları, bir ceza yaptırımından ziyade, verilen zararın tazmini konusunda bir yardımlaşma ve bir daha aynı zararın verilmemesi için sosyal kontrol sistemi olarak görmek de mümkündür. Ancak sonuçta zarar, suç teşkil eden fiili işlemeyen kimseler tarafından tazmin edildiğinin-

35 Ancak taksir durumunda da günümüz ceza hukuku cezai müeyyide öngörmektedir.

den bu, bir ceza yaptırımı olarak da düşünülmektedir. Hatta diyet, kasten öldürmelerde tâlî bir ceza görünümü arz ederken, hataen ve şibhü'l-amd öldürmelerde aslî ve ilk ceza görünümündedir.³⁶ Osmanlılar kasâmeyi, zaman zaman “verilen zararın tazmini” şeklinde bir gerekçelendirmeyle, cinayetler dışındaki konulara da teşmil etmişlerdir.³⁷ Örneğin köy yakınında konaklayan bir kimsenin hayvanı çalındığında, kasâme usulüne göre o köy ahâlisi çalınan hayvanı tazmin eder. Yine otlak-mera ve ağaçların yakılması durumunda da aynı usulle tazmin yoluna gidilmiştir.³⁸

Ta'zîr cezası olarak kabul edebileceğimiz ve miktarı hâkimin takdîrine bırakılmış hükümeti adlin tazmini de -kasten işlenmeyen suçlarda âkileye ödettirilmekte suçlunun/fâilin akrabalarına kolektif sorumluluk yüklenmektedir.³⁹ Son tahlilde bazı ta'zîr cezalarında bu sorumluluk türü ile de karşılaşılabilmektedir.

Âkileye diyet ödettirilmesi, gerekli özen ve dikkat yükümlülüğü çerçevesinde taksirli bir suç olarak düşünülebilir. Suç fâilinin yakını olmaları hasebiyle fâilin suç işlemesine engel olmadıkları, suçlunun eğitim ve terbiyesinin yeterince yerine getirilmedikleri ve suç işleme azmini engelleyemediklerinden bu kişiler en azından taksirli hareket etmiş kabul edilebilir. Bu, çocuk ve akıl sağlığı yerinde olmayan kimselerin sebep olduğu maddi zararların velayeti altında bulunan kimselerce telafi edilmesine benzemektedir. Kaldı ki bunun, sadece İslam hukukuna has bir düzenleme olmadığı yukarıda ifade edilmişti. Günümüz hukuklarında zorunlu sigortalar bu işlevi görmektedir. Her ne kadar bu durum ceza hukukuyla ilişkilendirilmese de kasten başkasının aracına çarpan sürücünün meydana getirdiği zarar, diğer kimseler tarafından karşılanmaktadır. Do-

36 Bardakoğlu, “Diyet”, 9/475.

37 Klasik fıkhıta kasâme'nin mal ve hayvanlar hakkında cari olmayacağı açıkça ifade edilmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 7/288. Ancak Osmanlılar, özellikle meyve ağaçları ile otluk ve samanlıkların itlafi gibi durumunda kasâme usulüne zaman zaman başvurmuşlardır. Yine Osmanlılarda fâili bulunamayan hayvan hırsızlığında hayvanların bedelinin köylülerden tazmin ettirilemeyeceği ve buna uygun olarak hayvan hırsızlarına karşı tedbir alınması ile ilgili açık ifadeler bulunmakla birlikte nadir de olsa hayvan hırsızlıklarının da kasâme usulüyle tazmin ettirildiği vakalar bulunmaktadır. Geniş bilgi ve örnekler için bk. Akman, “Osmanlı Hukukunda Faili Bilinmeyen İtlaf Durumlarında Öngörülen Ortak Sorumluluğun Hukuki Niteliği”, 7-12.

38 Bunun bir benzeri, günümüz trafik sigortalarında da görmek mümkündür. Zira kaza yapanın vermiş veya uğramış olduğu zarar, kaza yapmayanlardan tahsil edilmektedir.

39 Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 186.

layısıyla kolektif sorumluluğun ilkel-kabilevi bir sorumluluk türü olduğu iddiası tam olarak gerçeklerle bağdaşmamaktadır.

İslam kan davasını kaldırarak başkasının fiilinden dolayı sorumluluk esasının hâkim olduğu bir cahiliye adetine de son vermiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere burada son verilen âdet, mâlî ceza sorumluluğu değil, bedenî ceza sorumluluğudur.

İslam hukukunda kusursuz sorumluluk, özellikle hukukî sorumluluk olarak kendine yer bulmaktadır. Haksızlık teşkil eden fiil neticesinde zarar meydana gelmişse fâilin kusurlu olup olmadığına bakılmaksızın tazmin yükümlülüğü getirilmiştir. “Zarara zararla karşılık vermek yoktur”⁴⁰, “zarar izale olunur”⁴¹, “zarar imkân ölçüsünde giderilir”⁴² ve “ızdırar gayrin hakkını iptal etmez”⁴³ gibi külli kaideler, verilen zararın her koşulda tazmin ettirilmesi gerektiğini bildirmektedir. Ancak hukuki bir müeyyide olarak tazmin için fiilin doğrudan işlenmesi (mübâşeret) ile kusura dayanmayan sorumluluk ve dolaylı olarak işlenmesi (tesebbüb) ile de kusur sorumluluğunun gözetildiği söylenebilir. “Mübaşir, müteammid olmasa da damin olur”⁴⁴ ilkesi fiilin bizzat fâili tarafından icra edilmesi durumunda fâilin kastının bulunup bulunmadığının araştırılma konusu yapılmayacağını söylerken, “mütesebbib müteammid olmadıkça damin olmaz” ilkesi⁴⁵ tesebbüb halinde tazmin için fiil ile fâil arasında salt bir illiyet bağının yeterli olmayacağını; ayrıca fâilin kasıtlı hareket etmesinin de gerekeceğini söylemektedir. Dahası zaruret durumlarında bile verilen zararın tazmini gerekecektir.⁴⁶ Zira ızdırar hali kusurluluğu kaldırmasına rağmen verilen zararın telafi edilmesini zorunlu kılmaktadır.⁴⁷ Ancak vedia, iâre ve rehin gibi muamelata dair konularda da kusur sorumluluğunun hâkim oldu-

40 Mecelle, md. 19.

41 Mecelle, md. 20.

42 Mecelle, md. 31.

43 Mecelle, md. 33.

44 Mecelle, md. 92.

45 Yıldız, tesebbüb halinde tazmin için teammütten ziyade teaddinin (hukuka aykırılığın) şart olduğu konusunda İslam hukukçularının ittifakının bulunduğunu, Hanefi hukukçuların bazı hallerde teaddinin oluşmasını teammüt şartına bağlamalarıyla izah etmektedir. Yani bazı durumlarda teaddi varsa teammüt vardır. Bk. Yıldız, *İslam Hukukunda Kusura Dayanmayan Akit Dışı Sorumluluk*, 126.

46 Geniş bilgi için bk. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 285-289.

47 Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkam*, 1/43.

ğu söylenebilir. Çünkü emanet bırakılan kimse mûda/müstevda, gerekli dikkat ve özeni göstermesine rağmen emanet olarak bırakılan malın zayi olması durumunda, zayi olan bu malı tazmin etmeyecektir. Emanet malın zayi olması müstevdanın haksız fiilinin neticesinde meydana gelmemiştir. O gerekli özen ve dikkati göstermesine yani hukuka uygun hareket etmesine rağmen emanet edilen mal zayi olmuştur.⁴⁸

Kusursuz sorumluluğun/sebeup sorumluluğunun ceza hukukuna yansımaları ise yine tazmin yükümlülüğü çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ukûbat konusunda, kendisine ta'zîr uygulanırken ölen veya organlarından birini veya fonksiyonlarını kaybeden suçlunun diyeti tartışılmıştır. Burada İslam hukuk ekollerinin konu hakkındaki tartışmaları, sorumluluk türünün mahiyetine ilişkin bizlere önemli bilgiler vermektedir. Cumhur kendisine ta'zîr uygulanan şahsın ölmesi veya yaralanması durumunda tazmin gerekmeyeceği görüşündedir.⁴⁹ Cumhura göre ta'zîrde selamet şartı aranmadığından ceza uygulanan kimsenin ölmesi durumunda herhangi bir ceza sorumluluğu bulunmaz. Ancak burada cumhur haddin aşılması, gerektiğinden daha ağır bir şekilde cezanın infaz edilmesi türünden taksir veya kast gibi kusurluluk hallerinin bulunması durumunda (devlet başkanı, beytülmal, hâkim) tazmin yükümlülüğünün olacağını kabul etmektedir.⁵⁰ Bu cümleden hareketle cumhurun burada kusur sorumluluğu ilkesini benimsediği sonucuna varabiliriz. Zira tazmin, ancak taksir veya kast ile hareket edildiğinde söz konusu edilmektedir.

48 Ancak rehin ile ilgili Hanefilerde haksız fiil olmasa bile kusursuz sorumluluk hükümlerine dair hükümler bulunmaktadır. Borcu aşan rehinde rehinin itlafıyla borç sakıt olmuş ancak borcun aşan kısmı kadar borçlanılmıştır. Buna Hanefiler, istifaen kabz ödeme adını vermektedirler. Bk. Çalış-Hacac, "Rehin", 34/540.

49 Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/361; Zeylâî, *Tebyîn*, 3/211; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/78-79; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/179. Ancak Mâlikîlerde tazir uygulandığında zarar görmeyeceği zann-ı galip ise ve bunun sonucunda zarar görürse tazmin yükümlülüğü doğmazken, zarar görme zann-ı galibi bulunursa tazmin yükümlülüğü doğmaktadır. Bk. Sâvî, *Bulğatü's-sâlik*, 4/505.

50 Zeylâî, *Tebyîn*, 3/211. Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir bilgi burada önem arz etmektedir. O, "100 celde tazir cezası uygulanan bir kimsenin ölmesi durumunda, beytülmal'in tazmin yükümlüsü olmayacağını ancak yüzden fazla uygulanması durumunda beytülmal tarafından yarım diyet verileceğini söylemektedir. Çünkü sahabîlerden gelen haberlerde (eserde) en fazla 100 celdeye kadar tazir verildiği bilgisi bulunmaktadır. Hal böyle olunca yüzden fazla verilen tazir cezaları, sınırın aşılması anlamına geleceğinden tazmin sorumluluğu çerçevesinde değerlendirilmelidir. Gânîm el-Bağdâdî, *Mecmaü'd-damânât*, 1/447.

Cumhurun aksine Şâfîler kusursuz sorumluluk çerçevesinde hareket ederek ölüm ve yaralanmaların vuku bulması durumunda tazmin yükümlülüğünü kabul etmişlerdir.⁵¹ Çünkü ceza uygulanırken herhangi bir kusur bulunmasa da, durum ölmesi ve yaralanması gerekmeyen bir kimsenin zarara sokulması ile neticelenmiştir.⁵²

Suçun mânevî unsurunun isnat yeteneği ve kusur olmak üzere iki kısımda ele alındığı yukarıda ifade edilmiştir. Had ve kısas suçlarında cezanın aslını teşkil eden mâsiyetin fâile nispet edilebilir olması gerekmektedir. Bu nispet çocuk ve akıl sağlığı yerinde olamayanlarda bulunmadığından söz konusu şahısların fiilleri (hukuka aykırı/günah) mâsiyet olarak telakki edilmez. Mâsiyet olarak telakki edilmeyen fiillerden dolayı da ceza hukuku müeyyidesi işletilememektedir. Bu durumu özellikle had ve kısas suçlarında bariz bir şekilde görmekteyiz. Had ve kısas suçları için zikredilen en önemli şartlardan iki tanesi akıl ve bulûğdur. Bu iki şarttan biri veya her ikisi, bir kişide bulunmadığında fâil, had ve kısas cezası ile cezalandırılmayacaktır. Hanefîlerden Burhâneddîn Merğînânî (ö. 593/1197) bu gibi suçlarda, akıl ve bulûğun ceza ehliyetinin şartı olduğunu söylemektedir.⁵³

Miktarı tayin ve tespit edilmiş suçlar açısından durum böyleyken ta'zîr suçları açısından doktrinde birbirinden farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Çocuk ve akıl hastalarının da ta'zîre muhatap oldukları ifade edilmektedir.⁵⁴ Ancak bunlara uygulanan yaptırımları bir ceza olarak nitelendirmek yerine bir te'dip olarak nitelendirmek gerekir. Bu yaptırımlar günümüz hukukunda "güvenlik tedbirleri" başlığı altında ele alınırken

51 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/435; Gazzâlî, *el-Vasît*, 6/519; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 10/177.

52 Bu meselenin aslı, taziri uygulamanın vücûp ifade edip etmemesine dayanmaktadır. Cumhur tazirin ifasını vacip kabul ettiğinden ifasını selamet şartına bağlamamıştır. Şâfîler ise tazirin ifasını mübah kabul ettiğinden ifasını selamet şartına bağlamıştır. Hal böyle olunca tazmin yükümlülüğü tazirin vacip ve mübah olmasına göre değişiklik göstermektedir. Örneğin kocanın karısını dövmesi durumunda tazmin yükümlüsü olacağı ittifakla kabul edilmektedir. Zira bu te'dip hakkı mubahtır. Mübah ise selamet şartına bağlandığından tazmin sorumluluğu çerçevesinde değerlendirilmektedir. bk. Gânîm el-Bağdâdî, *Mecmaü'd-damânât*, 1/384, 447.

53 فالعقل والبلوغ شرط لأهلية العقوبة "Akıl ve bulûğ ceza ehliyetinin şartıdır." Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/342.

54 Geniş bilgi için bk. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 206-210.

İslam ceza hukukunda “tedîbî ta’zîr” başlığı altında ele alınmaktadır.⁵⁵ Ta’zîrde böyle bir isimlendirmeye gidilmesi fiilin bir uhrevî sorumluluğunun bulunmaması ve dünyevî müeyyidesinin yetişkinlere uygulanandan daha az olması sebebiyledir. Böyle bir ceza verilmek suretiyle de mezkûr kişilerin ıslahı amaçlanmaktadır. Örneğin had ve kısas cezası gerektiren bir fiilin eksik ehliyetliler tarafından işlenmesi durumunda bedel ceza olarak ta’zîr öngörülmüştür. Hanefilerden Şemsü’l-eimme Serahsî (ö. 483/1090) eksik ehliyetlilerin işlemiş oldukları bu fiil dolayısıyla cezasını “ukube” olarak zikrederken⁵⁶ Hanbelîlerden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) “ta’zîr-i belîğ” olarak zikreder.⁵⁷

Cebir ve tehdit altında işlenen suçlarda fâilin irade yeteneği -ikrâhın mahiyetine göre- azalmakta ancak yok olmamaktadır. Cebir ve tehdit altında başka bir kimsenin hayat hakkına son verilemeyeceği gibi zina da işlenemeyeceği hususunda İslam hukukçuları hemfikirdir.⁵⁸ Ancak hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda aslî ceza olarak kısas cezasının kime uygulanacağı tartışmalıdır. Hanefiler mükrehi (tehdide maruz kalanı), mükrihin (tehdidi gerçekleştirenin) bir aleti görmesi sebebiyle kısas cezasının mükrihe verileceğini, cumhur ise her ikisine de verileceği görüşündedir.⁵⁹ Zina etmesi durumunda da ikrâha maruz kalana had cezası gerekmez. Ancak her iki durumda da yapılan fiilin günahlığı devam ettiği için ikrâh altında kalan kimseye istihsanen ta’zîr uygulanacağı Hanefilerce kabul edilmiştir.⁶⁰ Hal böyle olunca hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda ikrâhın -cumhura göre- kusurluluk üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla cumhura göre mükrehte kusur yeteneği tamdır. Hanefiler ise ikrâhın söz konusu suçlar açısından da kusurluluğu azalttığı görüşündedir.

İslam hukuk doktrininde kısas ve zina dışındaki hadler ile ta’zîr cezası gerektiren suçlar açısından ikrâhın kusurluluğu azalttığı veya tama-

55 Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 206-210.

56 Serahsî, *el-Mebsût*, 26/95.

57 Merdâvî, *el-İnsâf*, 26/449-450.

58 Bardakoğlu, “İkrah”, 22/37.

59 Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyini, *el-İkrâh ve eseruhu fi’l-ahkâmi’s-şer’iyye*, 157 vd.

60 Acar, “Hanefi Fıkıhında Mükrehin Cezaî Sorumluluğu”, 23. Ancak Ebû Hanîfe, ikrah altında zina eden erkeğe had cezasının verileceği görüşündedir. İkrâh altındaki kadından ise had cezasının düşeceğini söyler. Ayrıntılı bilgi için bk. Haddâd, *el-Cevhere*, 2/256.

men ortadan kaldırdığı kabul edilmektedir. Zira tam ikrâha maruz kalan kimse açısından korunması gereken menfaat, yapılması istenen mefsetten çok daha üstün olduğundan “*ehven-i şerreyn ihtiyar olunur*” külli kaidesi gereği sorumluluğu bulunmayacaktır. İçki içmediği veya domuz eti yemediğinde öldürülme tehdidiyle karşı karşıya kalan kimse açısından söz konusu şeyleri tüketmesi herhangi bir cezai sorumluluğu gerektirmeyecektir.⁶¹ İkrâh-ı mülci için söz konusu olan bu durum, ikrâh-ı gayr-i mülci açısından her bir somut durumun ayrı ayrı ele alınıp incelenmesi gerekecektir. Örneğin az bir dayak veya kısa süreli hapis tehdidi gayr-i mülci ikrâh kabul edildiğinden fâile suç, tam olarak isnat edilebilir. Dolayısıyla nakıs ikrâh mazur görülemeyecektir.⁶²

Burada bir diğer önemli konu sarhoşluğun kusurluluğa etkisidir. Alkol veya uyuşturucu maddelerinin insanın algılama yeteneğini önemli ölçüde azalttığı bilinmektedir. Bu ve benzeri suni yollarla kişinin kendini, algılama yeteneğinden yoksun bırakması günümüz hukukunda ALİC teorisinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı yukarıda ifade edilmişti. İslam ceza hukukuna göre alkol veya uyuşturucu maddenin içilmesi biza-tihi had suçunu teşkil etmektedir. Hatta içki cezasının seksen celde olarak tespiti, sarhoş olanın iftira atma olasılığı/hezeyanı üzerine belirlenmiştir. Dolayısıyla bilerek ve isteyerek sarhoşluk verici maddeyi alan kimse, bu esnada işlediği tüm suç teşkil eden fiillerinden sorumludur.⁶³

Söz konusu durum haram yollarla meydana gelen sarhoşluklar için geçerlidir. Meşru yollarla, örneğin ıztırar halinde sarhoşluk verici maddenin alınması veya su zannedilerek hataen sarhoşluk verici maddenin içilmesi gibi durumlarda meydana gelen sarhoşluklarda cezai müeyyide uygulanmayacağı gibi, bu durumda meydana gelen, konusu suç teşkil eden fiillerden dolayı da cezai sorumluluk bulunmamaktadır. Ancak cezai sorumluluğun bulunmaması hukukî sorumluluğun olmayacağı anlamına gelmemektedir. Söz konusu durumdaki kişi, vermiş olduğu zararları tazmin ile yükümlüdür.⁶⁴

Kusur yeteneği tam olan bir kimsenin kusurlu olup olmadığı her

61 Acar, “Hanefi Fıkında Mükrehin Cezaî Sorumluluğu”, 29.

62 Acar, “Hanefi Fıkında Mükrehin Cezaî Sorumluluğu”, 17.

63 Koçak, “Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk”, 106. Had ta’zir içtiması için bk. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 289-297.

64 Koçak, “Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk”, 103.

bir somut olay için ayrı ayrı değerlendirilerek karar verilir. Kusurun cezai sorumluluk açısından kast ve taksir olmak üzere iki, taksirin de hukuki sorumluluk açısından tessebbüb ve mübâşeret olmak üzere yine iki şekli bulunmaktadır. Hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda (müessir fiillerde) mübâşeret ve tessebbüb ayrımının yapılması ile sorumluluk farklılığı ortaya çıkmıştır. Mübâşeret halinde herhangi bir kasıt aranmaksızın tazmin yükümlülüğü gerekirken, tessebbüb halinde tazmin yükümlülüğü için ancak hukuka aykırı olması durumunda bir yükümlülükten bahsedilebilir.⁶⁵

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer mesele, doktorların yapmış oldukları tıbbî veya cerrahi müdahaleler sonucunda hayat hakkının sona ermesi veya vücut bütünlüğünde meydana gelen zarar sonucunda tazmin yükümlüsü olup olmayacağıdır. Esasında hayat hakkına ve vücut bütünlüğünde meydana gelen zararlarda kast bulunduğu ceza hukuku yaptırımını olan kısas; kast bulunmadığında ise tazmin yükümlülüğü doğmaktadır. Ancak işinin ehli olan bir doktor tarafından herhangi bir ihmal veya kusur olmaksızın meydana gelen zararlardan ne ceza hukuku ne de hukukî yaptırımın, yani tazmin yükümlülüğünün de olmayacağı kabul edilmektedir.⁶⁶ Görüldüğü üzere burada mübâşir de olsa müsebbip de olsa cerrahi ve tıbbi müdahaleyi gerektirecek durumların varlığı hekimin hukukî bakımdan sorumsuzluğunu meydana getirmektedir.

Kisas suçlarında suç teşkil eden fiil fâilden soyutlanmış olarak değerlendirilmekle birlikte, bu fiil fâilin siciline kaydedilerek daha sonra yapacağı suçlar açısından ağırlaştırıcı unsur olmaktadır. Örneğin şibhü'l-amd ile bir şahsın ölümüne sebebiyet veren kimse ağırlaştırılmış diyet cezası ile tecziye edilirken, aynı suçun tekerrürü halinde kısas hükümleri cari olmaktadır.⁶⁷ Burada fiilin kusuru yanında fâilin kusurunun da dikkate alındığı görülmektedir. Aynı durumu ta'zîr suçları açısından da görmek mümkündür. Fâilin geçmişte işlemiş olduğu suçlardan dolayı itiyâd ve tekerrür hükümleri uygulanmaktadır.

Son tahlilde ta'zîr de dâhil olmak üzere İslam ceza hukukunda tek bir sorumluluk türünün vaki olmadığı, her bir sorumluluk türünün kendisine ait bir uygulama alanı bulunduğu söylenebilir. Zira günümüz huku-

65 Gânîm el-Bağdâdî, *Mecmaü'd-damânât*, 1/381.

66 Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 4/355.

67 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/25; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 6/530.

kundan farklı olarak, İslam ceza hukukunda cezalar, sadece adli para veya hapis cezasıyla sınırlandırılmamıştır. Böyle bir sınırlandırmanın bulunmayışı tüm sorumluluk türlerinin kendi içinde bulunmasına izin vermektedir. İtlaf durumunda kasıt aranmadığından kusursuz sorumluluk, kısas gerektiren cinayet durumunda kasıt arandığından kusur sorumluluğu, taksirle adam öldürme veya yaralama suçunda diyeti akile üstlendiğinden kolektif sorumluluk anlayışı geliştirilmiştir.

Sonuç

Kusur ilkesi bağlamında İslam ceza hukuku ile çağdaş ceza hukuk sistemlerini karşılaştırdığımız bu çalışma neticesinde ulaşılan sonuçları maddeler halinde özetleyecek olursak;

Kusur ilkesi ceza sorumluluğu bağlamında modern ceza hukukunun en önemli ilkesini teşkil etmektedir. Bununla birlikte ilkesinin tarihsel gelişimi Batıda oldukça geç dönemde yazılı kanunlarda yerini almıştır. Buna mukabil İslam ceza hukukunda özellikle kast taksir ayrımı bakımından ilk dönemden itibaren yerini almıştır.

Her iki hukuk sisteminde de bazen fâilin fiili dolayısıyla, istenmeyen bir netice ortaya çıkmışsa her ne kadar fâil kusurlu bulunmasa da, adalet fâilin cezalandırılmasını gerektirmektedir. Bazen de neticesi sebebiyle ağırlaştırılmış suç ortaya çıkabilmektedir. İslam ceza hukukunda şibhü'l-amd cinayetlerde objektif değerlendirme ölçüsü esas alınarak suç aletinin yapısı cezayı belirleyici hale gelmiştir. Ancak yine de kusur oranı dikkate alınarak diyetin ödenme şekli ve af açısından kasıttan hafif, taksirden ağır bir ceza öngörülmüştür.

İslam ceza hukukunda özellikle kasten adam öldürme suçunda kusur, cezanın temel şeklini belirlemektedir. Bununla birlikte kusursuz sorumluluk taksir türü öldürmelerde ve yaralamalarda kendisine yer bulmaktadır.

Temel ceza açısından kusur ilkesi olmazsa olmaz bir unsur iken, tazmin açısından failde kusurun varlığı ve yokluğu önemli değildir. Bizat işlediği fiil dolayısıyla başkasına veya malına zarar veren kimse, zarar verdiği şeyi tazmin etmekle yükümlüdür.

Modern ceza hukuku ALİC teorisini esas aldığından algılama yeteneğinin doğal olmayan yollarla yok edilmesi durumunda kusuru, kişinin

suçu işlediği zamana değil, algılama yeteneğinin yok edildiği zamana geri götürerek, kusuru algılama yeteneğinin yok edilmesi ile ilişkilendirir. İslam hukukunda ise böyle bir teoriye ihtiyaç duyulmaz. Zira alkolün bizzat alınması bir had suçunu teşkil ettiğinden alkol alınmak suretiyle meydana gelen suçlardan ötürü de sorumluluğu ve kusurun varlığı kabul edilmektedir.

Her iki hukuk sistemine göre de istenmeyerek sarhoş olunması durumunda (ikrâh ve ıztırar durumu gibi) işlenen suçlarda kusur unsurunun bulunmaması dolayısıyla ceza yaptırımını söz konusu olmayacaktır.

Kaynakça

Acar, H. İbrahim. "İslam Borçlar Hukukunda İradiyi Sakatlayan Sebepler II- İkraah". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Aralık 2002), 13-32.

Acar, İsmail. "Hanefi Fıkında Mükrehin Cezaî Sorumluluğu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), 9-41.

Akman, Mehmet. "Osmanlı Hukukunda Faili Bilinmeyen İtlaf Durumlarında Öngörülen Ortak Sorumluluğun Hukuki Niteliği". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 7-12.

Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizade. *Dürerü'l-hükkam şerhu Mecelle-i ahkam (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)*. çev. (Osmanlıcadan) Raşit Gündoğdu, Osman Erdem. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.

Aykul, Abdulmuid. *İslam Ceza Hukukunda Tazir "Suç ve Ceza Belirleme Siyaseti"*. İstanbul: Hikmetevi, 2022.

Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/473-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bardakoğlu, Ali. "İkraah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çalış, Halit-Hacak, Hasan. "Rehin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/538-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.

Demirbaş, Timur. *Ceza Hukuku Genel Hükümler (Yeni Türk Ceza Kanunu'na Göre Gözden Geçirilmiş)*. Ankara: Seçkin, 5. Basım, 2007.

Demîrî, Ebûl-Bekâ Kemâluddîn. *eş-Şâmil fî fikhi'l-İmâm Mâlik*. thk. Ahmed b. Abdulkerîm Necîb. b.y.: Merkezi Nuceybiyye li'l-Mahtûtât ve Hıdmetu't-Turâs, 2008.

Desûkî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. *Nazarî ve Tatbikî Ceza Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 10. Basım, 1986.

Ersoy, Uğur. "Türk ve Alman Ceza Hukuku Sistemlerinde Kusur

Prensibinin Kapsamı ve Objektif Cezalandırılabilme Şartlarının Kusur Prensibi ile Bağdaştırılabilirliği”. *TBB Dergisi* 109 (2013), 203-250.

Gânîm el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyaseddin b Muhammed. *Mecmaü'd-damânât*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1997.

Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebîdî. *el-Cevhere-tü'n-neyyire*. Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.

Haskefî, Alaeddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Dımaşkî. *ed-Dür-rü'l-muhtâr fî şerhi tenvîri'l-epsâr*. thk. Abdülmün'ım Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Hüseyni, Abdulfettâh. *el-İkrâh ve eseruhu fi'l-ahkâmi's-şer'iyye*. Mektebetü't-Türâsi'l-İslamî, 1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr: şerh-i tenvîri'l-epsâr*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2. Basım, 1992.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *el-Kavânînü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed Cemmâilî Makdîsî. *el-Muğnî*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, ts.

İbn Rüşd (Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kayhan, İçel. “Çağdaş Ceza Hukukunun Evrensel ilkelerinin Kabahat Türürnden eylemler Alanındaki Boyutları”. *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 7 (Haziran 2016), 621-635.

Koçak, Muhsin. “Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1991), 91-120.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-Îmâmi's-Şâfiî :Şerhu muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-Însâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-Îmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1986.

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedi*. thk. Yusuf Talâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nûrî. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Zeheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.

Özgenç, İzzet. *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.

Recrâcî, Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd. *Menâhicü't-tahsîl ve netâicü letâifi't-te'vîl fî şerhi'l-Müdevvene ve halli müşkilâtihî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-Îmâm Mâlik: Hâşiyetü's-Sâvî*. Dârü'l-Meârif, ts.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Meb-sût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Toroslu, Nevzat. *Ceza Hukuku: Genel Kısım*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2008.

Yıldız, Kemal. *İslam Hukukunda Kusura Dayanmayan Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şalebî ile birlikte)*. Bulak-Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 4. Basım, ts.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 325-356

**Bilinen Son Mevlid: Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi'nin Behcetü'l-
Âbidîn'i**

"The Last Known Mawlid: Qaraalizâde Hayyat Omar Efendi's Behcet al-
'Âbidîn"

Duygu Kayalık Şahin

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler,
Temel İslam Bilimleri ABD
Assist. Prof., Sakarya University, Faculty of Islamic Science,
Department of Basic Islamic Sciences
Sakarya/Turkey

e-mail: kayalik_duygu@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9619-633X>

DOI: 10.33718/tid.1186795

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ekim / Oktober 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Duygu Kayalık Şahin, "Bilinen Son Mevlid: Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi'nin Behcetü'l-Âbidîn'i", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 325-356

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

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

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

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

Bilinen Son Mevlid: Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi'nin *Behcetü'l-Âbidîn*'i

Öz

Hiz. Muhammed'in dünyayı teşrifinin ve bu esnada meydana gelen mucizelerin temel alındığı mevlidlerde, Hiz. Âmine'nin hamileliği ile Hiz. Muhammed'in çocukluğu, hilyesi, nübüvveti, miracı, hicreti ve vefatı gibi konular da işlenmiştir. Şairler, Allah'ın rahmetine ulaşmak, Hiz. Muhammed'in şefaatine nail olabilmek, bu dünyada bir yadigâr bırakmak, hayırla anılmak ve mevlidlerini okuyanları da Hiz. Muhammed'in aşkıyla irşad etmek gibi çeşitli gayelerle mevlid telif etmişlerdir. Türk İslam edebiyatının en yaygın türlerinden biri, sayıları iki yüze yakın olan mevlidlerdir. Literatürde yer almayan ve çalışmamıza konu teşkil eden mevlidlerden biri *Behcetü'l-Âbidîn*'dir. Kaynaklarda ismine rastlamadığımız Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi tarafından 1417/1996 senesinde Arap harfleriyle ve aruzun "fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün" kalıbıyla yazılan *Behcetü'l-Âbidîn*, mesnevi nazım şeklinde ve 161 beyit hâlinde inşa edilmiştir. Ömer Efendi, Hiz. Muhammed'e salavat getirilmesini telkin ettiği vasıta beyitlerinden sonra Arapça salavat virdleri ekleyerek eseri zenginleştirmiştir. Derleme bir mevlid metninden ziyade telif bir mevlid olan ve klasik tarzda tertip edilen *Behcetü'l-Âbidîn*, varlığı bilinen son mevlid olması bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada öncelikle Karallî mahlaslı Ömer Efendi'nin hayatına dair bilgiler derlenerek sunulmuş; *Behcetü'l-Âbidîn* dil, şekil ve muhteva bakımından incelenmiştir. Eserin transkripsiyonlu metni hazırlanarak ilim dünyasına tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Mevlid, *Behcetü'l-Âbidîn*, Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi.

The Last Known Mawlid: Qaraalizâde Hayyat Omar Efendi's *Behcet al-Âbidîn*

Abstract

In the mawlıds, in which the birth of Prophet Muḥammad to the world and the miracles that took place during this time were written subjects such as Âmîna's pregnancy and Prophet Muḥammad's childhood, physical and moral characteristics, prophethood, ascension, migration and death were also discussed. Poets have composed mawlıds for various purposes such as reaching the mercy of Allâh, attaining the intercession of Prophet Muḥammad, leaving a relic in this world, being remembered with goodness, and burning those who read the mawlid with the love of Prophet Muḥammad. One of the most common types of Turkish-Islamic literature is mawlıds. One of the mawlıds that is not included in the literature and is the subject of our study is *Behcet al-Âbidîn*. This work written by Qaraalizâde Hayyat Omar Efendi, whose name we cannot find in the sources, in 1417/1996 with Arabic letters and aruz prosody "fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün", was built in the form of masnavi verse and in 161 couplets. Omar Efendi enriched the work by adding Arabic salawat virds after the couplets in which he suggested to bring salawat to Prophet Muḥammad. *Behcet al-Âbidîn* which is a copyrighted mawlid rather than a compilation text, and arranged in a classical style, is important in terms of being the last mawlid known to exist. In this study, firstly, information about the life of Omar Efendi, who is nicknamed Qarallî, is compiled and presented and *Behcet al-Âbidîn* has been studied in terms of language, form and content. The transcribed text of the work was prepared and brought to the world of science.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Mawlid, *Behcet al-Âbidîn*, Qaraalizâde Hayyat Omar Efendi.

Giriş

Türk İslam edebiyatında Ahmedî (ö. 1410'dan sonra) ile başladığı kabul edilen ve Süleyman Çelebi'nin (ö. 1422?) *Vesiletü'n-Necât'*ından sonra çok sevilip bir geleneğe dönüşen mevlid yazımı, Cumhuriyet Dönemi'nden sonra da klasik tarzda devam etmiştir. Sözlüklerde “doğma”, “doğurma”, “doğum zamanı” ve “doğum yeri” manalarına gelen mevlid kelimesi terim olarak, “başta ve en çok Hz. Muhammed olmak üzere bazı din büyüklerinin doğumlarını ve buna ilave olarak hayatlarından bazı kesitlerin anlatıldığı eserlere verilen addır.”¹ Nûr-ı Muhammedî'nin Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e intikali, Hz. Âmine'nin hamile kalması ve hamileliği müddetince karşılaştığı hadiseler, doğum anında gerçekleşen mucizeler, doğumdan sonra Hz. Muhammed'in ahvali ile Hz. Muhammed'in çocukluğu, miracı, hicreti ve vefatı gibi konuların ele alındığı mevlid metinleri, Türk İslam edebiyatının en zengin türlerinden olmuştur. “Hz. Ali ve Hz. Fatıma için de mevlidler yazılmıştır.”² Ekseriyetle manzum olarak yazılan mevlidlerin, manzum-mensur olanı da mevcuttur. “Edebî bir üslupla ve çoğunlukla mesnevi nazım şekliyle yazılan”³ mevlidlerde konu geçişleri Hz. Muhammed'e salavat getirilmesinin telkin edildiği vasıta beyitleriyle sağlanmış ve bu üslup bir gelenek hâline gelmiştir.

Mevlid metinlerinin yaygınlaşmasında ve literatürde yer almayan klasik tarzdaki mevlid metinlerinin günümüzde hala tespit edilebilmesinde, Allah'ın rahmetine nail olmak, Hz. Muhammed'in şefaatine ulaşmak ve hayırla yad edilmek gibi muhtelif arzuların etkisi aşikârdır. Şairler gerek Süleyman Çelebi'den ilhamla gerek özgün motif ve ifadelerle yüklü çok sayıda mevlid kaleme almışlar kimi zaman da *Vesiletü'n-Necât'*a nazire yazmışlardır.

Cumhuriyet sonrası Arap harfleriyle, klasik tarzda, aruz ölçüsüyle ve mesnevi nazım şeklinde kaleme alınan ve literatürde yer almayan mevlidlerden biri Trabzonlu Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi'nin *Behcetü'l-Âbidîn'*idir. 1996 senesinde telif edilen bu eser, varlığı tespit edilen son mevliddir. Bu çalışmada öncelikle, kaynaklarda yer almayan müellifin hayatı hakkındaki bilgiler, ailesi ile yapılan görüşmelerden derlenerek

1 Köksal, “Mevlid Türünün Son Örneklerinden: Rüşdî'nin Mevlidü'n-Nebî'si”, 72.

2 Yekbaş, *Türk Edebiyatında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma Mevlidleri*, 30-467.

3 Kütük, “Fetih Öncesinde Yazılmış Bir Mevlid: Ayasofya Müezzini Kemâl'in Mevlidü'n-Nebî'si”, 28.

sunulacaktır. *Vesiletü'n-Necât*'a nazire olmadan ve diğer mevlidlerden de beyitler iktibas edilmeden inşa edilen *Behcetü'l-Âbidîn*'in muhteva, dil, şekil, vezin ve anlatım özellikleri incelendikten sonra mevlidin transkripsiyonlu metni hazırlanarak mevlid literatürüne kazandırılacaktır.

1. Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi'nin *Behcetü'l-Âbidîn*'i⁴

1.1 Eserin Müellifi

1909 yılında Trabzon'da dünyaya gelen Ömer Efendi, ilk eğitimini burada tamamlamıştır. Küçük yaşlarda Kur'ân-ı Kerim hıfzına başlayan müellif, çevresindeki müderrisîn-i kirâmdan sarf, nahiv, Arap edebiyatı ve tefsir dersleri almış; Arapça *Tefsîr-i Celâleyn* ile *Tefsîr-i Tıbyân* ve *Tefsîr-i Mevâkıb* gibi Osmanlı Türkçesiyle yazılmış tefsirleri okumuştur. Terzilik mesleğiyle uğraştığı için Hayyat Ömer Efendi olarak tanınan müellif, Erzincan'da medfûn bulunan Hayyat Muhammed Vehbî Erzincânî (ö. 1848), Trabzon'da bulunan Ahi Evran Dede (ö. 1351) ve Hacı Hakkı Baba (ö. 1883) gibi evliyâ-i kirâmın ruhanîyetlerinden müstefid olarak Kâdiriye yolunun Hâlisiye koluna intisap etmiştir. Yazıcıoğlu'nun (ö. 1453) *Muhammediye*'sini, Ahmed Bîcan'ın (ö. 1466'dan sonra) *Envârü'l-Âşıkîn*'ini ve Cezûlî'nin (ö. 1465-66) *Delâilü'l-Hayat*'ını Osmanlı Türkçesi harfleriyle talim eden Ömer Efendi, *Vesiletü'n-Necât*'ı da ezbere okurdu. Başta Kâdirî tarikatına mensup şairlerin şiirleri olmak üzere Hz. Peygamber'le ilgili manzumeleri mütâlâa ederdi. Aruz vezni tatbikiyle de meşgul olan müellif, biri çalışmamıza konu edilen *Behcetü'l-Âbidîn* biri de Abdülkadir Geylanî'nin Arapça *Esmâü'l-Hüsnâ Kasidesi*'nin Türkçe manzum tercümesi⁵ olmak üzere Osmanlı Türkçesiyle iki eser telif etmiştir. Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi 1996 yılında Trabzon'un Akçaabat ilçesinde vefat etmiştir.⁶

Karaalizâde Ömer Efendi, *Behcetü'l-Âbidîn*'de iki yerde "Karallî" mahlasını kullanmıştır:

Ey Karallî vir şalât ol şâd-mân

Koyma dilden yâd-ı cânânı bir ân (111)

4 Bu bölümde Fatih Köksal tarafından hazırlanan *Mevlid-nâme*'deki mevlid metninin tanıtılmasında uygulanan metot takip edilmeye çalışılmıştır. bk. Köksal, *Mevlid-nâme*.

5 Eser, tarafımızca yayına hazırlanmaktadır.

6 Müellifin hayatı hakkındaki bilgiler, ailesi ile yapılan görüşmelerden derlenmiştir.

*Yâ İlâhî kıl **Karallî**'yi vehîb
Dü cihân içre habîbine qarîb (159)*

1.2. Eserin Adı

Eserin adı başlıkta *Behcetü'l-Âbidîn* şeklinde geçmektedir. Eserin telif sebebinin beyan edildiği satırlarda da müellif, “*Bu fakîr u hâk-sâr u hâk-i pâ-yi ‘uşşâk-ı nebî daği ‘aynı gâye ile haddini tecâvüz idüp Behcetü'l-Âbidîn'i terennüm itmege çalışarak mü'tâla'a idecek ihvân-ı kirâmın müsâmağa ve du'âlarına tâlib olmuştur.*” ifadelerinde görüldüğü üzere ibadet edenlerin sevinci manasına gelen *Behcetü'l-Âbidîn*'i terennüm etmeye çalıştığını bildirmiştir. Eserin sonunda ise vezin gereği eser adının “Behce” şeklinde kısaltılarak verildiğini görmekteyiz:

*Hamdülillâh **Behce**'miz oldı tamâm
Rûh-i pâk-i Aḫmed'e şoñsuz selâm (161)*

1.3. Eserin Telif Tarihi

Karaalizâde Ömer Efendi, eserin 160. beytinde eserin telif tarihini ebced hesabıyla 1417/1996-1997 olarak belirtmiştir:

*Târîḫin virdim bu cehd olsun habîb
Yâ Me'ab u yâ Ğafûr u yâ Mucîb*

يا مآب يا غفور يا مجيب

1.4. Eserin Vezni ve Beyit Sayısı

Eser çoğu mevlid metninin de vezni olan aruzun “fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün” kalıbıyla ve mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Metinde, azımsanmayacak miktarda aruz kusuru ile imale ve zihaf gibi aruz uygulamaları bulunmaktadır. Bu kusur ve uygulamalara rağmen eserin telif tarihi olan 1996-1997 senesi ve şairin aldığı edebiyat eğitimi göz önünde bulundurulduğunda şairin aruza hakimiyetinin kabul edilebilir olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Eserdeki topyekûn beyit sayısı ise 161'dir ve bu beyitlerin 6'sı vasıta beytidir. *Behcetü'l-Âbidîn*, beyit sayısına göre kısa mevlidler grubunda yer almaktadır.⁷

7 Köksal'a göre mesnevi tarzında yazılan mevlidler beyit sayısına göre kısa, orta ve

1.5. Eserin Telif Sebebi

Hayyat Ömer Efendi *Behcetü'l-Âbidîn*'in başında mensur bir sebeb-i telif bölümü yazmıştır. “*Sadıklarla beraber olunuz*”⁸ ayeti ve “*Kişi sevdiği ile beraberdir*”⁹ hadisine göre iki âlemde de Hz. Muhammed ile beraber olmak için onu çok sevmek gerektiğini dile getiren müellif, Hz. Muhammed’in şefaatine ulaşmak gayesiyle bir mevlid kaleme almaya çalıştığını ifade etmiştir:

“*Şādıklarla berāber oluñuz āyet-i celīlesi ve kişi sevdiği ile berāberdir hadīs-i şerīfleri mūcibince dūnyā ve ‘ukbāda kā’inātın efendisi ḥabī-bullāh ‘aleyhi’ş-şalātü ve’s-selām ile berāber olmağ ve dāreynde sa‘ā-dete kavuşmak için onu çok sevmek gerektiği āşikārdır... Resūlullāh ‘aleyhi’ş-şalātu ve’s-selāmın ‘āşıkları ‘aşkın tezāhürü olarak onuñ varlık ‘ālemini şereflendirmesini konu idinen pek çok mevlid metni te’līf itmişler ve bu metinleri şalāt ü selāmlar ile müzeyyen kılmışlar, bunuñla fenāfi’r-resūl ḥāline yaklaşmayı, mü’minleri yaklaştırmayı ve ḥāce-i kā’ināt ‘aleyhi’s-selāmın şefā’atine maẓhar olmayı gāye idinmişlerdir. Bu fakīr u ḥāk-sār u ḥāk-i pāy-i ‘uşşāk-ı nebī dahī ‘aynı gāye ile ḥaddini tecāvüz idüp Behcetü’l-‘Âbidîn’i terennüm itmege çalışarak müṭāla‘a idecek ihvān-ı kirāmın müsāmaḥa ve du‘ālarıña ṭālip olmuşdur.” (s. 1-2)*

1.6. Eserin Muhtevası ve Kaynakları

“*Sebeb-i Te’līf*”, “*Münâcât*”, “*Mevlîdü’n-Nebî sallallâhu ‘aleyhi ve sellem*”, “*Na’tu’n-Nebî sallallâhu ‘aleyhi ve sellem*”, “*Mi’râcü’n-Nebî sallallâhu ‘aleyhi ve sellem*” ve “*Hâtîme*” başlıklarının bulunduğu *Behcetü'l-Âbidîn*, altı bölüm hâlinde tertip edilmiştir. Bu bölümler Hz. Muhammed’e salavat getirilmesinin telkin edildiği vasıta beyitleriyle birbirine bağlanmıştır. Hayyat Ömer Efendi, vasıta beyitlerinin akabinde ise intisap ettiği tasavvuf yolunun kurucusu Abdülkadir Geylanî’nin virdlerinden kaynağını belirtmeden örnekler alıntılamıştır. Ayrıca eserin muhtelif yerlerinde ayet ve hadis iktibaslarının yapıldığı da görülmektedir.

uzun mevlidler şeklinde gruplandırılabilir. 500 beyite kadar olanlar kısa mevlidler, 500-1000 beyit arasında olanlar orta uzunlukta mevlidler ve beyit sayısı 1000’den fazla olanlar da uzun mevlidler şeklinde değerlendirilebilir. bk. Köksal, *Mevlid-nâme*, 26.

8 *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali* (Erişim 10 Ekim 2022), et-Tevbe 9/119.

9 Buhârî, “Edeb”, 96; Müslim, “Birr”, 165.

Mensur bir sebep-i telif ile başlayan *Behcetü'l-Âbidîn*'in 1-8. beyitlerinde bismelenin faziletinden, her işe besmeleyle başlamanın öneminden ve besmeleden sonra da hamdele ve salvelenin okunmasının makbul olduğundan bahsedilmiştir. 9-26. beyitlerde Allah'ın güzel isimleri zikredilerek tevhid muhtevalı ifadeler kaleme alınmış, 27-35. beyitlerde de Allah'a münacatta bulunularak af ve mağfiret dilenmiştir. Karaalizâde Ömer Efendi, Abdülkadir Geylânî'nin *el-Evrâdü's-şerifiyyeti'l-Kâdiriyye*¹⁰'sinden bir vird iktibas etmiştir.

36-43. beyitlerde Hz. Âmine'nin hamileliği ve Hz. Âmine'ye doğacak çocuğuna Muhammed adı verilmesinin bildirilmesi ele alınmış; 44-52. beyitlerde de Hz. Muhammed'in Adnan'a kadar ulaşan silsilesi sayılmıştır. 53-65. beyitlerde 571 senesinde Hz. Muhammed'in dünyayı teşrif ettiğini belirten müellif, Busrâ'nın köşklerinin aydınlanırken Kisrâ'nın mabedinin yıkıldığını ve çeşitli mucizeler hâsıl olduğunu kaleme almıştır. 66-78. beyitlerde Hz. Muhammed'e duyulan muhabbet dile getirilmiş, onun şefaatine ulaşma arzusu ifade edilmiştir. Ardından Abdülkadir Geylânî'nin *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyyetü*¹¹ adlı eserinden bir vird iktibas edilmiştir.

79-112. beyitlerde Hz. Muhammed'in güzel isimlerini ve sıfatlarını zikrederek onu metheden Ömer Efendi, Abdülkadir Geylânî'nin *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyyetü* adlı eserinden bir vird iktibas etmiştir.

113-125. beyitlerde Hz. Muhammed'in aile bireyleri ve sahabeleri tanıtılmış, ardından bir hadis iktibas edilmiştir. 126-153. beyitlerde Hz. Muhammed'in miraç mucizesi tahkiye edilmiştir. Ömer Efendi, mezkûr beyitlerden sonra da Abdülkadir Geylânî'nin *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyyetü* adlı eserinden bir vird yerleştirmiştir. 154-161. beyitlerde Allah'a münacatta ve duada bulunan müellif, eserin telif tarihini de belirtmiştir.

1.7. Eserin Dil ve Anlatım Hususiyetleri

Behcetü'l-Âbidîn'de hem mevlid metinlerinde görülen sadeliği ve açıklığı hem de Arapça kelime ve tamlamaları bir arada müşahede etmek mümkündür. 1996-1997 tarihinde telif edilmiş olan bu eserde, şairlik iddiasında olmayan ve Hz. Muhammed'e duyduğu derin muhabbet münasebetiyle mevlid kaleme aldığını dile getiren Hayyat Ömer Efendi, bilhas-

10 Geylânî, *el-Evrâdü's-şerifiyyetü'l-Kâdiriyye*.

11 Geylânî, *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyyetü*.

sa seçtiği Arapça terim, sıfat ve isimlerle eserin dilini telif ettiği döneme göre ağırlaştırmıştır. Tevhid, münacat ve naat bölümlerinde ağırlaşan dil, mevlid ve miraç hadiselerinin tahkiye edildiği bölümlerde görece sadeleşmiştir. Terzilik mesleğiyle meşgul olup etrafındaki din hocalarından kendi gayretiyle ilim talim eden bir müellif tarafından 20. yüzyılda aruz vezniyle bir eser kaleme alınmış olması, hem mevlid geleneğinin hem de klasik edebiyat dilinin devam ettiğinin bir nişanesidir.

Genellikle mücerred ve mürekkeb kafiyenin kullanıldığı *Behcetü'l-Âbidîn*'de rediflere de sıklıkla yer verilmiştir. Ömer Efendi, aynı redifleri kimi zaman peş peşe kullanarak metin içerisinde bir ahenk oluşturmuştur. Bu ahengi sadece rediflerle değil birbiri ardınca gelen mısralardaki kelime tekrarlarıyla da sağlamıştır.

Hz. Muhammed'in doğum tarihinin miladi yılla verilmesi dikkatleri çekmektedir. Bu uygulama *Behcetü'l-Âbidîn*'i diğer mevlidlerden ayırmaktadır:

Vāhid ü seb'üne ḥamse mi'etin
Tārīhinde doğdı ol Ḥablü'l-metīn (53)

1.8. Eserin Nüshası

Eserin tek nüshası, Karaalizâde Efendi'nin ailesinde bulunan müellif nüshasıdır. Bu nüsha, 9 yapraktan müteşekkildir. Eserin manzum kısımları çift sütun hâlinde çizgili sayfalara harekesiz nesihle yazılmıştır. Arapça mensur kısımlar ise çizgisiz sayfalara harekeli nesihle yazılmıştır. Eser kurşun kalemle telif edilmiş, sayfaların sağ üst köşesine sayfa numaraları eklenmiştir. Nüshanın 9. sayfasında basit bir çiçek resmi çizilmiştir.

Değerlendirme

Türk-İslam edebiyatında mevlid telif eden müelliflerin pek çoğu Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât*'ından vezin, şekil ve motif bakımından etkilenmiştir. *Behcetü'l-Âbidîn* de Süleyman Çelebi'nin eseri gibi mesnevi nazım şeklinde "fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün" aruz kalıbıyla yazılmıştır. *Vesîletü'n-Necât*'tan sonra bir gelenek hâline gelen Hz. Muhammed'e salat getirilmesinin telkin edildiği vasıta beyitlerine yer veren Karaalizâde Ömer Efendi, sadece telkinle yetinmemiş Abdulkadir Geylânî'nin eserlerinde yer alan salavat virdlerini iktibas etmiştir. Böylelikle diğer mevlidlerde rastlamadığımız bir üslup ortaya koymuştur.

Ömer Efendi'nin söyleyiş ve mevlid motiflerini ifade ediş bakımından da özgün olduğunu söylemek mümkündür. Müellifin, başka mevlidlerden doğrudan alıntılar yapmamış olması ve eserini Hz. Peygamber için söylenen virdlerle zenginleştirmesi eserin özgünlüğünü artırmaktadır. Türk-İslam edebiyatında Arap harfleriyle mevlid yazma geleneğinin hâlen devam ettiğini gösteren bir örnek olması bakımından da kıymetli olan *Behcetü'l-Âbidîn*, derleme değil telif bir eserdir.

Hayatı hakkındaki bilgilere aile bireyleri vasıtasıyla ulaşabildiğimiz Ömer Efendi, terzilik mesleğiyle hayatını idame ettirirken Hz. Muhammed'le ilgili halk arasında çok sevilen kitapları okuyarak kendisini geliştirmiştir. 1996-1997 yılında kaleme alınmış olması göz önünde bulundurulduğunda bu zamanda aruz vezniyle manzum ve özgün bir eser telif edebilecek derecede şairlik yeteneğine sahip olduğunu söyleyebileceğimiz müellifin aruz tatbikinde yaptığı bazı aruz kusurlarının ise eserin değerini zayıflatmadığını söyleyebiliriz.

Bu çalışmaya konu edilen *Behcetü'l-Âbidîn* adlı eser, ilk örneklerinin XV. yüzyılda telif edildiği kabul gören mevlid türünün bilinen son örneği olması bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

Abdülkadir Geylânî, *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyyetü*. Mısır: Matbaatü Mustafâ, t.s.

Abdülkadir Geylânî. *el-Evradü's-şerifiyyetü'l-Kadiriyye*. çev. Şeyh Naci. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1326.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Diyanet İşleri Başkanlığı Meali. Erişim 10 Ekim 2022. [https://ku-ran.diyaret.gov.tr /mushaf](https://ku-ran.diyaret.gov.tr/mushaf).

İbn Mâce. *es-Sünen*. nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh. Riyad: Darussalam, 1991.

Köksal, Mehmet Fatih. "Mevlid Türünün Son Örneklerinden: Rüşdî'nin Mevlidü'n-Nebî'si", *KÜLTÜRK* 4 (2021), 71-108.

Köksal, Mehmet Fatih. *Mevlid-nâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Kütük, Rifat. "Fetih Öncesinde Yazılmış Bir Mevlid: Ayasofya Müez-zini Kemâl'in Mevlidü'n-Nebî'si". *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 40/1 (2016), 27-95.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabiyyi, ts.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed ibn İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1975.

Yekbaş, Hakan. *Türk Edebiyatında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma Mevlidleri*. Ankara: Asitan Kitap, 2012.

Metin¹²

[1]

Behcetü'l-Âbidîn **Bismi'llâhi'r-raḥmani'r-raḥîm** **Sebeb-i Te'lîf**

Şâdıqlarla berâber oluñuz¹³ âyet-i celîlesi ve *kişi sevdiği ile berâberdir*¹⁴ hadîs-i şerîfleri mûcibince dünyâ ve 'ukbâda kâ'inâtın efendisi ḥabîbullâh 'aleyhi's-şalâtü ve's-selâm ile berâber olmak ve dâreynde sa'âdete kavuşmak için onu çok sevmek gerektiği âşikârdır. Allâh Te'âlâ kendi sevgisini onuñ sevgisine ve oña ittibâyâ müstenid kılmış oña ḥabîbim diye ḥiṭâb buyurmuşdur. 'Âşıkın eñ bâriz özelliği ma'sûkını bir laḥza daḥi dilinden ve ḳalbinden düşürmemesidir. 'Âşık ma'sûkını dâ'im yâd itmekle 'aşkıñı ziyâdeleştirir. 'Aşkı ziyâde oldıkça yâd itmesi artar ve sonunda kendi varlığı ma'sûkınıñ varlığında fenâ bulur. Artık gönül 'âleminde ikilik ortadan ḳalkmış muḥîbb ve maḥbûb tek bir varlık olmuşdur. Varlığıñ ḥabîbiñ varlığında fenâ bulması ḥâline fenâfi'r-Resûl ta'bîr idilir ki bu ḥâli bulmadan Allâh Te'âlâ'nın gerçek sevgisine ulaşmak ğayr-ı ḳâbil-i imkândır. Ḥabîbullâh'ı yâd itmeniñ eñ güzel yolu oña çokça şalât ü selâm okumak olup şalât ü selâm okumak Ḳur'an-ı Kerîm'de mü'minlere emr idilmiştir.

[2]

Resûlullâh 'aleyhi's-şalâtü ve's-selâmın 'âşıqları 'aşkın tezâhürü olarak onuñ varlık 'âlemini şereflendirmesini konu idinen¹⁵ pek çok mevlid metni te'lîf itmişler ve bu metinleri şalât ü selâmlar ile müzeyyen kılmışlar, bunuñla fenâfi'r-resûl ḥâline yaklaşmayı, mü'minleri yaklaştırmayı ve ḥâce-i kâ'inât 'aleyhi's-selâmın şefâ'atine mazhar olmayı ğâye idinmişlerdir. Bu faḳîr u ḥâk-sâr¹⁶ u ḥâk-i pây-i

12 Metinde transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır. Müellif nüshası olması sebebiyle, metnin imlasına sadık kalınmış; gerekli düzenlemeler dipnotta belirtilmiştir. "Nazal n/nun" kullanımında müellifin imlasının istikrarsız olmasından dolayı, bunlara dipnotta ayrıca işaret edilmemiştir.

13 et-Tevbe 9/119.

14 Buhârî, "Edeb", 96; Müslîm, "Birr", 165.

15 idinen: idinnen, nüsha.

16 ḥâk-sâr: ḥâk-sâr, nüsha.

‘uṣṣāk-ı nebī daḥi ‘aynı gāye ile ḥaddini tecāvüz idüp *Behcetü'l-‘Ā-bidīn*’i terennüm itmege çalışarak müṭāla‘a idecek iḥvān-ı kirāmıñ müsāmaḥa ve du‘ālarıña ṭālīp olmuşdur.

[3]

Münācāt

[fā‘ilātün fā‘ilātün fā‘ilün]

1. Besmeleyle başlamaqdır emr-i Ḥaḳ
Rāh-ı Ḥaḳ’dır besmeleyle başlamak
2. Besmeleyle başlıyor cümle suver
Besmeleyle her sözüñ eyle güher
3. Besmele āb-ı ḥayātdır insāna
Ḥaḳ’ı añmak eñ büyük sözdür saña
4. Çözmek isterseñ bu rāziñ özüñi
Besmeleyle ibtidā it sözüñi
5. Besmeleyle ḥamdeyleyle şalvele
Vācib oldı mübtedā her bir dile
6. Her kim ibtidāda söyler besmele
Arḳasından ḥamdeyleyle şalvele
7. Ḥaḳ onuñ āşārını āsān ider
Cümle efkārıñ bilā-noksān ider
8. Yā İlāhī dü cihān öñden soña
Ḥamd-i bī-pāyān maḥşūşdur saña¹⁷

17 Mısranın vezni kusurlu.

9. Cümle 'âlem bir muhayyel gölgedir

Gölgeler aşl-ı vücûddan belgedir

10. Hâlıkü'l-ekvân'a ekvândır delîl

Ketm idenler oldı dâreynde zelîl

11. Varlığıñ her var olandan âşikâr

Birliğiñ her zerrede kıldı qarâr

12. Kulluğundan başka her şey bir serâb

Ente yek varlık budur re'y-i şavâb

13. Hîlmi bol ihsânı bol soñsuz güzel

Evvel u Âhir ü Bâkî Lem-yezel

14. Hîlmi soñsuz luţfi soñsuz pâdişâh

Qullara mağfireti soñsuz penâh

15. Ey kuluñ kalbinde bin ilhâm iden

Qudretinden 'âleme in'âm iden

16. Nûrını her zerrede pinhân iden

Qarşılıksız vehb iden ihsân iden

17. Yâ 'Afüvv u yâ Ra'ûf u yâ Raḥîm

Yâ Laţîf u yâ Veliyy u yâ Kerîm

18. Yâ 'Alîm u yâ Ḥalîm u yâ Raḳîb

Yâ Ğafûr u yâ Şekûr u yâ Mucîb

[4]

19. Yâ ‘Azîm u yâ ‘Aliyy u yâ Kebîr
Yâ Müzıll u yâ Mu‘izz ü yâ Hâbîr
20. Yâ Bedî‘ u yâ Vedûd u yâ Ehad
Yâ Reşîd u yâ‘Azîz u yâ Şamed
21. Yâ Mu‘îd u yâ Mümît u yâ Vekîl
Yâ Hâkîm u yâ Kaviyy u yâ Celîl
22. Yâ Hâfîz u yâ Muhtî u yâ Hamîd
Yâ Metîn u yâ Hâsîb u yâ Mecîd
23. Yâ Müheymin yâ Muşavvir yâ Şabûr
Yâ Muqaddim yâ Mü‘ehhir yâ Başîr
24. Nâfi‘ u Mu‘tiyy u Mün‘îm u Bedî‘
Şâdık u Vâris ü Muşsid ü Mübdî
25. Kâdir u Kayyûm u Evvel ve’s-selâm
Müte‘âlî Zü’l-Celâli ve’l-İkrâm
26. Devr ider ‘aşkıñla dünyâ kürresi
Zikr ider hû söyleyüp her zerresi
27. Yâ İlâhî gönümüz şubh u mesâ
Katre-i ‘aşkıñla yansun bâ-şafâ
28. Pâdişâhâ bâbın içre biz gedâ
Çün Kerîm’sin bekleriz senden ‘atâ

29. Cürm ü 'işyân her ne deñlü olsa da
Kesmeyiz senden ümîdi ebedâ

30. 'Ömrümüz kıl tã'at u kulluğ ile
Olmasun senden uzağ soñsuz çile

31. Ol Muḥammed Muştafâ'nın 'aşkına
Ol Resûl-i müctebânın 'aşkına

32. Cümleden evvel onu ḥalk eyledin
Rûḥ-ı pâkine ḥabîbimsin didin

33. Ol sebebdir 'âlemiñ ḥilḳatına
Ol meded¹⁸ itmez mi maḥlûkâtına

34. Ol ḥabîbe emr-i Sübhân'dır selâm
Ol selâmla müntehîdir her kelâm

35. *Raḥmetiñden vir bize oddan necât
Yâ İlâhî kıl tecelliñ bi's-şalât*

[5]

*eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Resûlallâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Ḥabîballâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Ḥalîlallâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Nebiyyallâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Şafiyyallâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ ḥayra Ḥalkıllâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ nûra 'Arşillâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ emîne Vahyillâh*

18 meded: medet, nüsha.

eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ men Zeyyenehullâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ men Şerrafehullâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ men Kerremehullâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ men 'Azzemehullâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ men 'Allemehullâh
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Seyyide'l-Mürselîn
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ İmâme'l-Müttekîn
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Hâteme'n-Nebiyîn
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Şefî'a'l-Müznibîn
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Raḥmeten li'l-'Âlemîn
eş-Şalâtü ve's-selâmu 'aleyke yâ Resûle Rabbi'l-'Âlemîn
Şalavâtullâhi ve melâ'iketihî ve enbiyâ'ihî ve rusûlihî ve ḥameleti
'arşihî ve cemî'i ḥalkıhî 'alâ seyyidinâ Muḥammedin ve 'alâ âlihî ve
şahbihî ecma'in.¹⁹

[6]

Mevlîdü'n-Nebî Şallallâhu 'Aleyhi ve Sellem

36. Ḥalîlullâh du'â itdi Kâ'be'de

Didi Rabb'im hidâyet vir ümmete

19 "Ey Allah'ın resulü, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın habibi, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın halili, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın nebisi, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın seçtiği zât-ı şerîf, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın halk ettiklerinin en hayırlısı, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın arşının nûru, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın vahyinin emîni, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın müzeyyen kıldığı, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın şerîf kıldığı, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın mükerrem kıldığı, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey muazzam Allah'ın müfehham kıldığı, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Allah'ın bütün ilimleri öğrettiği salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey cümle enbiyâ ve mürselînin ulusu, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey takvâ sâhiplerinin imâmı, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey Nebîlerin sonuncusu, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey günâhkârların şefâatçısı, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey âlemlere rahmet olan, salât ve selâm senin üzerine olsun. Ey âlemlerin Rabb'inin resulü, salât ve selâm senin üzerine olsun. Allah'ın, meleklerin, enbiyanın, resullerinin, arşı taşıyan meleklerin ve bütün yaratılmışların salât ve selâmı, Muhammed Mustafa ile bütün ailesi ve ashabının üzerine olsun." Geylânî, el-Evrâdü's-şerifiyyetü'l-Kâdiriyye, 1-18.

37. Onlara gönder cenâbından Resûl
Tâ ki bulsunlar cemâline vüsûl
38. Didi 'Îsâ eyâ benî İsrâ'îl
Size müjdelerim bir şâh-ı Rüsûl
39. İsmi Aḥmed ü Muḥammed olacak
Dîni ḥaşre dek pâyidâr ḳalacak
40. Anası Âmîne Ḥatun binti Vehb
Zühreviyyün mekârimetü'n-neseb
41. Ḥâmileyken Âmîne ümm-i ḥabîb
Bir rü'yâ gördüm didi ḡâyet necîb
42. Söylediler baña ey ümm-i nesîb
Kim Muḥammed ola ismin ol ḥaṭîb
43. Muştafâ dir ḥilḳatin zübdesiyim
Ḳardeşim 'Îsâ Nebî müjdesiyim
44. Ceddım İbrâhîm Ḥalîl du'âsıyım
Annem Âmîne'niñ Ḥaḳ rü'yâsıyım
45. Ebî 'Abdullâh bin 'Abdü'l-muṭṭalîb²⁰
Ḥâşimiyyün²¹ ol ḥasîb u ol nesîb
46. İbni Ḥâşim²² bin 'Abdümenâf sehî
Şalli 'alâ seyyidinâ el-Velî

20 Mısranın vezni kusurlu.

21 Ḥâşimiyyün: Ḥâşimiyyün, nüsha.

22 Ḥâşim: Ḥâşim, nüsha.

47. Bin Kuşay ibni Kilāb bin Mürretin
Şalli ‘alā seyyidinā el-Metīn
48. İbni Ka‘bin bin Lü’ey bin Gālibin
Şalli ‘alā seyyidinā Ṭayyibin
49. İbni Fihri İbni Mālik İbni Naḍr
Şalli ‘alā Muḥammedini’l-Muḥtār
50. Bin Kināne bin Ḥuzeym bin Müdrike
Vir şalāvāt adı güzel Aḥmed’e
51. İbni İlyās ibni Muḍar bin Nizār
Şalli ‘ale’n-nebī şāhibu’l-izār²³
52. Bin Me‘adin İbni ‘Adnān muttaşıl
Tā bulur İsmā’il’e ondan vuşul
53. Vāḥid ü seb‘üne ḥamse mi’etin
Tārīḥinde doğdı ol Ḥablü’l-metīn
54. Şād u ḥandāndır²⁴ semāvāt u zemīn
Teşrīf itdi *rahmeten li’l-‘ālemīn*²⁵

[7]

55. Mevşūf-ı müjde vü rü’yā vü du‘ā
‘Ālem-i nāşūtda gösterince pā
56. Bir dem aydınlandı kuşūr-ı Büsrā
Pür-ḥarāb oldu me‘ābid-i Kisrā

23 Mısranın vezni kusurlu.

24 ḥandāndır: ḥandāndır, nüsha.

25 “Ālemlere rahmet olarak” el-Enbiyâ 21/107.

57. Bu gelen 'Īsā Nebī müjdesidir
Bu gelen 'ālemlerin zübdesidir
58. Bu gelen İbrāhīm'in du'āsıdır
Bu gelen zāt cümle nāsın hāşıdır
59. Doldı 'ālem içre envār-ı şafā
'Ālem-i nāsūta geldi Muşafā
60. Hāşıl oldu dürli dürli mu'cizāt
Tā bilinsin 'āleme geldi hayāt
61. Doğdı ol peygamber-i āhir zamān
Şād u ḥandāndır²⁶ zemīn u āsumān
62. Āmine'niñ ḥānesi nūr üzre nūr
Teşrifiyle ehl-i Mekke pür-sürūr
63. Āmine'den tıydu 'Abdü'l-muṭṭalīb²⁷
Kim Muḥammed ola ismin ol ḥabīb
64. Aldı 'Abdü'l-muṭṭalīb ol serveri
Ka'be'ye götürdi ol meh-peykeri
65. İsmi Muḥammed koydı bā-şafā
Vaşfıdır hem müctebā vü Muşafā
66. Ey kamuya tā ebed ser-tāc olan
Ey gönüller derdine 'ilāc olan

26 ḥandāndır: ḥandāndır, nüsha.

27 'Abdü'l-muṭṭalīb: 'Abdü'l-muttalīb, nüsha.

67. Ey risâletle mükerrerem aşfiyâ
Ey nübüvvetle müşerref evliyâ
68. Yâ Resûlallâh şefâ'at kııl bize
Tâ ki vuşlat kıılalım Rabb'imize
69. Ey kudümü kâ'inata cân viren
Ey zuhûrı 'âleme mîzân viren
70. Nûr-ı pâki menba'-ı feyz-i kemâl
Tâ ezelden âşinâ-yı Zü'l-celâl
71. Hâkık'ı sevmek ittibâña müstenid
Tâbi' olmayanlar oldu nâ-ümîd
72. Nâ-ümîd olmağ küfür nişânesi
Tâ ebed hûsrânda²⁸ cân pervânesi
- [8]**
73. Merhabâ ey h'âce-i mükevvenât
Merhabâ ey ser-firâz-ı kâ'inât
74. Mevlidiñ viridi cihâna şân-ı hâş
Mevlidiñ kııldı bizi oddan hâlâş
75. Hâk Te'âlâ'dan 'aţâsın bizlere
Sen şefi'sin 'âsî mücrim yüzlere
76. 'Âlemiñ varlığına sensin sebep
Cümle varlık saña şalât ider hep

28 hûsrânda: hûsrânda, nüsha.

77. Yâ Resûlallâh şefâ'at el-emân

Ey şefî' u melce'-i âhîr zamân

78. Yâ İlâhî eyle bize merhamet

Ol habîbe kıl şalavât tâ ebed

[9]

Allâhümme şalli ve sellim 'aleyhi ve 'alâ âlihi ve aşhâbihi ve evlâdihî ve ezvâcihî ve zürriyâtihi ve ehl-i beytihi ve 'itretihî ve 'aşiretihi ve aşhârihi ve aḥbâbihi ve etbâ'ihî ve eşyâ'ihî ve enşârihi ve hazeneti esrârihi ve me'âdini envârihi ve künûzi'l-ḥakâ'îkî ve hüdâti'l-ḥalâ'îkî nücümü'l-hüdâ limen iḳtedâ ve sellim teslîmen keşîran dâ'imen ebeden ve'rza 'an külli'-ş-şahâbeti rızan sermeden 'adede ḥalkıke ve zînetete 'arşike ve rızâ'en nefsike ve midâde kelimâtike küllemâ zeke-reke zâkirun ve sehâ 'an zikrike gâfilün şalâten tekûnu leke rızâ'en ve li ḥakḳihî edâ'en ve lenâ şalaḥen ve âtihi'l-vesilete ve'l-fazilete ve'd-derecete'l-âliyyete'r-rafi'ate ve'b'ashü'l-makâme'l-mahmûde ve e'tihî'l-livâ'e'l-ma'ḳûde ve'l-ḥavza'l-mevrûde ve şalli yâ rabbi 'alâ cemî'i iḥvânihi mine'n-nebiyyîne ve'l-mürselîne ve 'alâ cemî'i'l-evliyâ'i ve'ş-şâlihîn.²⁹

29 "Allah'ım Resûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem efendimize, âline, ashâbına, evlâdına, pak zevcelerine, zürriyetine, ehl-i beytine, nesline, yakınlarına, mümin akrabalarına, sevenlerine, yoluna tabi olanlara, dvasına taraftar olanlara ve yardım edenlere, semadan O'nunla inen esrâr, envâr ve hakikatleri başka gönüllere taşımak suretiyle insanlara rehberlik yapanlara, yollarını arayanlara, yıldızlar gibi çok, daimî ve ebedî salavât-ı şerîfelerle salât ü selâm eyle. Her zikreden zikrettiği, her gaflet eden de gaflette kaldığı sürece yarattıkların adedince, arşın ağırlığınca ve kelimelerinin mürekkepleri miktarınca sermedî bir hoşnutlukla bütün ashâb-ı kirâmdan razı ve hoşnut ol. Okumuş olduğumuz salavât-ı şefîfeleri habîb-i ekremine layık ve senin hoşnutluğuna, bizim de salâhımıza vesile eyle. O'na vesileyi, fazileti, derece-i âliyyeyi, livâü'l-hamdi ve havzı ver. Onu Makâm-ı Mahmûd'a eriştir. Kardeşleri olan iğîr enbiya ve mürseline, bütün evliya ve salihlere de salât ve selâm eyle." Geylânî, el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyyetü, 108.

[10]

Na'tu'n-nebî Şallallāhu 'Aleyhi ve Sellem

79. Aḥmed ü Maḥmūd Muḥammed Muştafā
Kāmil ü Eklīl ü Ṭāhir Müctebā
80. 'Ākıb u Ṭāhā imāmü'l-mürselīn
Nīmetullāh Şāhibu'l-ḥüccet Metīn
81. Hāşimiyyūn³⁰ *Raḥmeten li'l-'ālemīn*³¹
Hem Ḳureysiyyūn Muḥammedü'l-emīn
82. Şāhibu'ş-şulṭān Ebu'l-Ḳāsım Nesīḩ
Seyyidü'l-kevneyn ḥabībullāh Vecīh
83. Cāmi'ü'l-ḳayyim şırāṭu'l-müstaḳīm
'Urvetü'l-vüşkā Mükerrrem ve'l-Kerīm
84. Şāhibu'l-izār Ebu't-ṭayyib mübīn
Şāhibu'l-mi'rāc Ebu't-ṭāhir emīn
85. Şāhibu'l-ḩātem Muḳīmü's-sünneti
Fātiḩ u miftaḩ nebīyyu't-Tevbeti
86. Nāşır u Menşūr u Şāhibu'l-livā'
Muḳtefī Eklīl u Şāhibu'r-ridā'
87. Hādī vü Mevşül u Ṭayyib Müntekā
ḩāriş u Ma'lūm u Muḳfī Muḳtefā

30 Hāşimiyyūn: ḩāşimiyyūn, nüsha.

31 "Ālemlere rahmet olarak" el-Enbiyâ 21/107.

88. 'Urvetü'l-vusķā Şırâţullâh Mekîn
Sâ'ik u şâbık İmâmü'l-müttekîn
89. Eñ güzel ahlâķ onuñ evsâfidır
Eñ muţahhar nesl onun eslâfidır
90. Her meĥâsin luţf olunmuş zâtına
Her kemâlât mefhûm olmuş na'tına
91. Vaĥy ile medĥ eyledi hem ol Raĥîm
İnneke *le'alâ ĥuluķın 'azîm*³²
92. Ĥilm u şefķat 'afv u semĥ 'ulvî ĥayâ
'İlm u 'irfân ĥâriku'l-'âde sehâ
93. Hem belâĥat hem feşâĥat hem zekâ
Hem nezâfet hem şecâ'at hem vefâ
94. Hem tevâzu' hem güzel mu'âşeret
Zühd ü taķvâ 'adl u iĥsân merĥamet
95. Cümle ahlâķ-ı ĥamîd u ve'l-kemâl
Cümle ĥüsni'l-muĥsinîn u ve'l-cemâl
96. Onda cem oldu bilâ-ĥad bî-gümân
Ĥaķ ĥabîbi ĥüccet-i âĥir zamân

[11]

97. Sensin ol mihr [ü] muĥabbet ey şafâ
Nûr-ı Ĥaķķ'a vaşl iden kân-ı vefâ

32 "Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin." el-Kalem 68/4.

98. Olmasaydıñ sen var olmazdı cihān
Olsun artık ümmetiñ hep şād-mān
99. Yā Resūlallāh şefā‘at bekleriz
Tā ezelden beri vuşlat bekleriz
100. Ey nübüvvet baħriniñ ser-defteri
Ey velāyet rāhınıñ ser-rehberi
101. Bekliyor ümmetleriñ senden meded
Destimiz tut ey müşeffi himmet it
102. Ey Resūl-i ħāliķ-ı zī-şānımız
Dü cihānda cānımız cānānımız
103. Enbiyāniñ evliyāniñ şāhısın
Āsumāniñ pek mücellā māhısın
104. Ey ħabīb-i Kibriyā ey pādişāh
Ķalbleriñ envārsın bī-iştibāh
105. Cānımız cānānı sensin yā Resūl
Göñlümüz sulţānı sensin yā Resūl
106. Āteş-i ‘aşkıñla mest eyle hemen
Ey nebiyy-i zī-şān u şāhib-kerem
107. Ķāliķ’iñ iħsānı sensin lā-cerem
Cān-ı ‘ālem menba‘-ı fażl u kerem
108. Sende bulduķ dīn ile imānımız
Olmasaydıñ yokdu cism u cānımız

109. Muştafâ hem müctebâ hem zât-ı pāk
Aḥmed ü Maḥmūd odur maḥbûb-ı Ḥaḳ
110. Göñle aḳdı muttaşıl mecrâ-yı 'aşḳ
Zâhir oldı 'âleme da'vâ-yı 'aşḳ
111. Ey **Ḳarallî** vir şalât ol şâd-mân
Ḳoyma dilden yâd-ı cânânı bir ân
112. Pâyiniñ altında ol ğubâr-ı ḥâḳ
Vir şalavât ḳalbiñ olsun pîr u pāk

[12]

Allâhümmec'al efdale şalavâtike ebeden ve enmâ berekâtike sermeden ve ezkā taḥiyyâtike faḍlen ve 'adeden 'alâ eşrefi'l-ḥalâ'îki'l-insâniyyeti ve mecma'i'l-ḥakâ'îki'l-îmâniyyeti ve tûru't-tecelliyâti'l-iḥsâniyyeti ve mehbiṭi'l-esrâri'r-raḥmâniyyeti ve 'arûsi'l-memleketi'r-rabbâniyyeti vâsıtati 'ikdi'n-nebiyyîne ve muḳaddimi ceysi'l-mürselîne ve kâ'idi rakbi'l-enbiyâ'i ve'l-mükerremîne ve efdali'l-ḥalkı'l-ecma'îne ḥâmili livâ'i'l-'izzı'l-a'lâ ve mâlik-i ezimmeti'l-mecdi'l-esnâ şâhidi'l-esrâri'l-ezeli ve müşâhidi envâri's-sevâbıki'l-üveli ve tercümâni lisâni'l-ḳıdemi ve menba'i'l-'ilmi ve'l-ḥilmi ve'l-ḥikemi ve mazhari sırrı'l-cüdi'l-külliyyi ve'l-cüz'iyyi ve insâni 'ayni'l-vücüdi'l-'ulviyyi ve's-sufliyyi ve rûhi cesedi'l-keveyni ve 'ayni ḥayâti'd-dâreyi el-müteḥallıḳı bi a'lâ rutebi'l-'ubüdiyyeti'l-müteḥallıḳı bi aḥlâkı'l-maḳâmâti'l-iştıfâ'iyyeti el-ḥalîli'l-ekrem ve'l-ḥabîbi'l-a'zami seyyidinâ Muḥammed ibni 'Abdullâḥ ibni 'Abdu'l-muṭṭalibi ḥâtemi'n-nebiyyîne ve alâ âlihi ve şaḥbihi ecma'in 'adede ma'lûmâtike ve midâdi kelimâtike küllemâ zekereke ve zekerehu'z-zâkirüne ve ğafele 'an zıkrıke ve zıkrıhi'l-ğâfilüne ve sellim kesîran ilâ yevmi'd-dîn.³³

33 "Ey Allah'ım! Salavâtının en üstününü ve bereketlerinin en bolunu ve selâmlarının en güzelini ve mahlukatın en şerefli ve imânî hakikatlerin toplanma yeri ve ihsânî tecelliyâtın mazharı ve rahmanî sırlarının iniş yeri ve peygamberler silsilesinin odağı ve resuller ordusunun öncüsü ve peygamberler kâfilesinin komutanı ve mahlukatın en hayırlısı ve izzet sancağının taşıyıcısı ve en şerefli ululuk dizgininin mâliki ve kıdem lisânının tercümanı ve ilim, hilim ve hikmetler menbaı ve cömertlik sırrının mazharı ve

[13]

Ehlu Beyti'n-Nebî ve Aşhâbu'n-nebî Şallallâhu Aleyhi ve Sellem

113. Hâdîcetü'l-kübrâ³⁴ ol dür dânesi³⁵
Nesl-i pâk-i Muştafâ'nıñ anası
114. Zeyneb-i pâk Ümmü Külşüm Fâtimâ
Hem Ruqıyye ol benât-ı tâhirâ
115. Ümmü Külşüm u Ruqıyye pür-ḥayâ
Fâtimâtü'z-Zehrâ Zeyneb tütüyâ
116. Kâsım-ı envâr u 'Abdullâh naķı
Şems-i İbrâhîm u evlâd-ı nebî
117. Ehl-i beytiñ ḥubbı vâcibdir saña
Ol sebebden ḳorķu olmaz insâna
118. Nerde seslenseñ ḳoşar imdâdîña
Ḥamse-i Âl-i Âbâ yâ Fâtimâ
119. Yâ 'Aliyy ü yâ Ḥüseyn ü yâ Ḥasan
Yâ Resûlallâh şefâ'at el-emân
120. Ebû Bekr Fârûķ Ḥaydar zî'n-nüreyn³⁶
Çâr-ı yâr-ı Muştafâ'dır fi'd-dâreyn

ulvî-suflî her şeyin gözbebeği ve iki âlemin hayat kaynağı ve en üst ubûdiyyet mertebelerini kazanmış ve en yüce makamlara yakışan ahlâkın sahibi ve en büyük dost ve en kıymetli sevgili ve Abdülmuttalib oğlu Abdullah oğlu Efendimiz Muhammed'e ve onun ailesine ve ashabına ve malumatının sayısınca, kelimelerinin mürekkebine, zikredenler zikri devam ettiği sürece, gaflet edenler senin zikrinden gafil bulunduğu müddetçe salât ve selâm et." Geylânî, *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyyetü*, 162-163.

34 Hâdîcetü'l-kübrâ: Hâfîcetü'l-kübrâ, nüsha.

35 Mısranın vezni kusurlu.

36 Mısranın vezni kusurlu.

121. Her şahâbe 'âşık olmuş Aḥmed'e

Ser koyup rāh-ı Resûl-i emcede

122. Cümlesinden rāzîdir maḥbûb-ı Hâk

İhtilâfât-ı umûrı sen bırak

123. Her umûruñ kendine ḥâş dersi var

Her şü'unda çok ḥikem kılmış karar

124. 'Aql olunmaz ḥikmet-i Zü'l-ḥikmetiñ

Söz yiri olmaz ilâhî sünnetiñ

125. *Ṭut Hüdâ'nıñ buyruḡuñ eyle kıyâm*

Vir ḥabîbiñ rûḥ-ı pākine selâm

[14]

Allâhümme ṣalli 'alâ Muḥammedin ve 'alâ âli Muḥammedin kemâ ṣalleyte alâ ibrahîme ve 'alâ âli İbrâhîme inneke ḥamîdun mecîd. Al-lâhümme bârik 'alâ Muḥammedin ve 'alâ âli Muḥammedin kemâ bârekte 'alâ İbrâhîme ve 'alâ âli İbrâhîme inneke ḥamîdun mecîd.³⁷

[15]

Mi'râcü'n-nebî Şallallâhu 'Aleyhi ve Sellem

126. Ol ḥatîm-i³⁸ Ka'be'deyken murtażâ

Geldi bir hâtif bi-ḥâl-i yaḡaza

37 *"Allâh'im! (İbrâhîm'e ve) âline salât (rahmet) ettiḡin gibi Muhammed'e ve âline de salât et. Şüphesiz Sen övülmeye lâyık ve yücesin. Allâh'im! (İbrâhîm'e ve) âline hayır ve bereket lutfettiḡin gibi Muhammed'e ve âline de hayır ve bereket ihsân et. Şüphesiz Sen övülmeye lâyık ve yücesin! deyiniz."* Buhârî, Deavât 32; Ebu İsa Muhammed ibn İsa Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1975), "Vitir", 20; İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh (Riyad: Darussalam, 1991), "İkâme", 25.

38 ḥatîm: ḥatîm, nüsha.

127. Şadrını şakḳ itdi ḳalbini yudı
Ḥikmet ü ‘ilm ü ‘irfānla doldurdı³⁹
128. Geldi Cebrā’ıl yanında bir Burāḳ
Mescīd-i Aḳşā’ya vaşl eyledi Ḥaḳ
129. Cümle peygamberlere oldı imām
Ḳıldı namāz mi‘rāc itdi ol hümām
130. Şundı Cebrā’ıl Resūl’e iki ḳab
Birinde sūt vardı birinde şarāb
131. Süti tercīḥ itdi ol şāh-ı rūsūl
Ümmeti buldı hidāyete vüṣūl
132. Vardı Cibrīl’le semā-yı evvele
Ol semāda Ḥazret-i Ādem ile
133. Ḳarşılaşdı didi Cibrīl selām ver
Şafā geldin şāliḥ evlād peygamber⁴⁰
134. Şoñra vardılar ikinci semāya
İḳbāl itdi ol ‘İsā ile Yaḥyā⁴¹
135. İkinci semāda Yaḥyā vü ‘İsā
Altıncı semāda Ḥazret-i Mūsā⁴²

39 Mısranın vezni kusurlu.

40 Mısranın vezni kusurlu.

41 Mısranın vezni kusurlu.

42 Beytin vezni kusurlu.

136. Dördünci semâda Hâzret-i İdrîs⁴³

Yûsuf'uñ maqâmı semâ-yı sâlis

137. Beşincisinde Hârûn aḡ-ı Kelîm

Yedinci semâda Hâlîl İbrâhîm

138. Cümlesi karşı gelüp aldı selâm

Eylediler medḡ u şenâlî kelâm

139. Şafâlar getirdin ey şâlih nebî

Şâlih evlâdımız ey şâlih aḡî

140. Vardılar Sidre'ye aḡar dört nehir

İkisi bâḡın u ikisi zâhir

141. Bâḡınî olanlar enhâr-ı cennet

Zâhirî olanlar Nîl ile Fırât

142. Hâzret-i Cebrâ'îl durdı Sidre'de

Söyledi kim yanarım bundan öte

143. Hâḡ tecellî eyleyip söyledi râz

Onda emr olundı beş vaḡt namâz

[16]

144. Mü'miniñ mi'râcı beş vaḡt namâz

Her kim edâ ider ise bî-garâz

145. Hülûş u ihlâş u şidḡ ile edâ

Vâşıl eyler mevlâsıña ebedâ

43 Mısranın vezni kusurlu.

146. Beş vakt namāzdır diregi dīniñ
Şi‘arıdır onlar dīn-i mübīniñ⁴⁴
147. Maqbūl olur Hakk̄ katında bī-gümān
Sen şürū‘ eyle bu beş vakte hemān
148. Ref̄ ola aradan yetmiş bin hicāb
Ola kamu du‘āların müstecāb
149. Dünyā vü ‘ukbāda istersen ‘izzet
Sünnet-i seniyyeyi her ān gözet
150. Mi‘rāc-ı nebīyi sen eyle taşdıķ⁴⁵
Yoldaşñ olsun Ebū Bekr-i Şiddīķ
151. Cān u dilden nebīye yār olursun⁴⁶
Perdeler ref̄ olur onu bulursun
152. Onu bulan Hakk̄’ı bulur ey imām
Bunda söz hitāma irdi ve’s-selām
153. İrmek isterseñ ebedī rizāya
Vir şalavāt habīb-i Kibriyā’ya

[17]

Allāhümme şalli ve sellim ‘alā seyyidinā Muḥammedin ve ‘alā āli seyyidina Muḥammedin şalāten tūncīnā bihā min cemī‘i’l-miḥani ve’l-iḥāni ve’l-aḥvāli ve’l-beliyyāti ve tūsellimnā bihā min cemī‘i’l-fiteni ve’l-eskāmi ve’l-āfāti ve’l-āhāti ve tūṭahhīrnā bihā min cemī‘i’l-‘uyū-

44 Beytin vezni kusurlu.

45 Mısranın vezni kusurlu.

46 Mısranın vezni kusurlu.

*bi ve's-seyyi'āti ve teğfir lenā bihā min cemī'a'z-zünübāti ve temhū
bihā 'annā cemī'a'l-ḥaṭī'āti ve tekzī lenā bihā cemī'a mā neṭlubuhū
mine'l-ḥācāti ve terfe'nā bihā 'indeke a'le'd-derecāti ve tübelliānā
bihā aḳṣā'l-gāyāti min cemī'i'l-ḥayrāti fi'l-ḥayāti ve ba'de'l-memāti
yā Rabbu yā Allāhu yā Mucībe'd-da'vāti.⁴⁷*

[18]

Ḥātme

154. Yā ḥabībī 'āsī olma mu'tī ol
Ḥaḳḳ'a vuşlatda bulunmaz başka yol
155. Ḳulluḳ için ḥalk olundu ins ü cān
Ḳulluḡa āmādedir kevn ü mekān
156. 'Ālem-i nāsūta gelmiş her kişi
'Āḳıbet ḥāke qarışmaḡdır işi
157. Ey 'azīz gel sen bu ḥālden 'ibret al
Kendini deryā-yı 'abdiyyete şal
158. Rehberiñ olsun Muḥammed Muştafā
Vir şalātın göñlüñe dolsun şafā
159. Yā İlāhī kıl **Ḳarālī'**yi vehīb
Dü cihān içre ḥabībine qarīb

47 "Allahım, salât u selâm, Efendimiz Muhammed'e (A.S.) ve onun âl ve aşhabına olsun. Öyle bir salât ki bizi her türlü minnet, cefa, korku, bela ve benzeri şeylerden kurtarsın ve salât bizi bütün fitnelerden, hastalık ve âfetlerden, dert ve musibetlerden selâmete kavuştursun. Yine o salât bizi bütün ayıp ve kusurlardan, günah ve isyanlardan temizlesin. Bütün günahlarımızın mağfiret edilmesine vesile olsun. Allah'ım sen o salât ile bizi bağışla, hatalarımızın hepsini onunla sil, arzu ettiğimiz ihtiyaçlarımızı onunla yerine getir. Bizi o salâtle kendi katında yüksek hem de en yüksek derecelere yükselt. Bizi onunla gayelerin en yukarisına eriştir. Dünyada da ahirette de bizim bütün hayırlara erişmemize vesile eyle." Geylânî, *el-Füyûzâtü'r-Rabbâniyyetü*, 139.

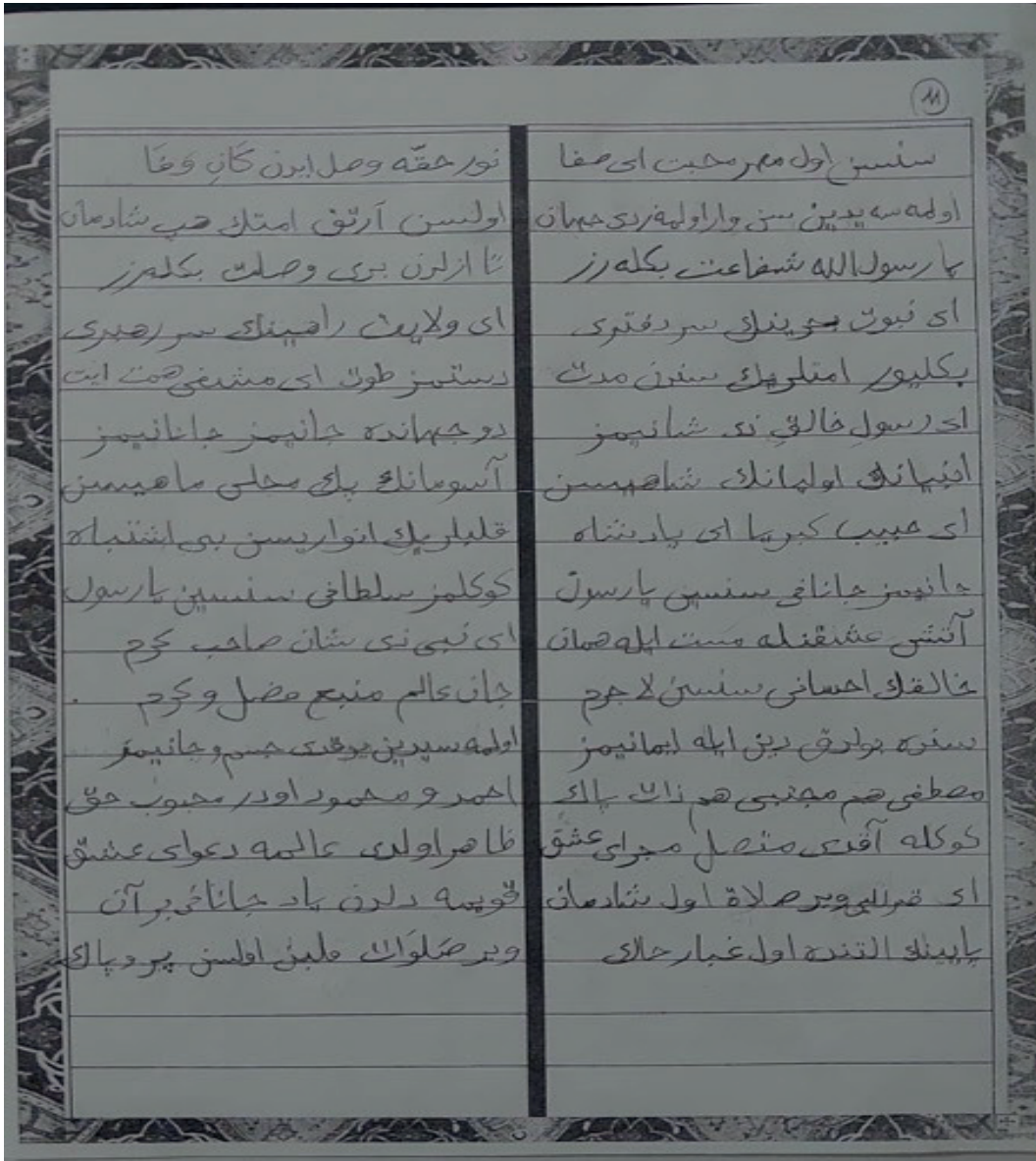
160. Tārīhiñ⁴⁸ virdim bu cehd olsun ḥabīb

Yā Me'ab u yā Ġafūr u yā Mucīb [1417/1996-1997]

161. Ḥamdülillāh **Behce'**miz oldı tamām

Rūḥ-i pāk-i Aḥmed'e şoñsuz selām

Ek 1: Behcetü'l-Âbidîn'in 11. sayfası



Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 357-401

Emevîler Dönemi'nde Siyasi Yaşam ve Edebiyata Etkisi
Siyasi Şiir
The Effects to Political Life and Literature in Umayyad Period
Political Poetry

Sedat Tuna
Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Assist. Prof., Ordu University Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences
Ordu/Turkey

e-mail: tuna.sedat52@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5832-3724>
DOI: 10.33718/tid.1187431

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim / October 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Kasım / November 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Sedat Tuna, "Emevîler Dönemi'nde Siyasi Yaşam ve Edebiyata Etkisi Siyasi Şiir", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 357-401

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

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

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

Emevî Dönemi'nde Siyasi Yaşam ve Edebiyata Etkisi Siyasi Şiir

Öz

Emevî Devleti siyasi yaşam şartlarının ve yaşam şekillerinin değişikliğe uğradığı, Arab'ın Arap olanla mücadelesi sonucu kurulan Sahâbe ve Tâbiîn'in henüz hayatta olduğu kısa ömürlü hanedan devleti dönemidir. İslâm tarihinin ilk önemli aşamasını oluşturan bu dönemin en belirgin ve ayırıcı özelliği yaşanan siyasi, fikrî ve askerî olaylarıdır. Câhiliye Dönemi'nde olduğu gibi bu dönemde de kabilelerle ve soyla övünme "asabiyet" zirveye ulaşmıştır. Kabilecilik, övünmenin öncü kuvveti, kabilesinin lideri konumunda olan kabile şairidir. Bu dönemde şiir, hizip mücadelelerine hizmet ederek şairler arasındaki şiir atışmaları "nekâiz" grup taassubunun zirvesine ulaşmıştır. Bu dönem şairleri ya kendi kabilesinin ya desteklediği siyasi grubunun ya da mensubu olduğu mezhebinin resmi sözcüsü, yandaş medyası konumundadır. Ümeyyeoğulları şiirden hoşlanırlardı. Şiirin önemini ve şairin toplum nezdindeki konumunu da bilirlerdi. Bundan dolayı şairlere önemli miktarda hediyeler vererek hanedanlıklarını destekleyen taraftarlar toplamışlardır. Çünkü ortaya çıkan her yeni muhalif grubu destekleyen kendi şairleri ve sözcüleri olmuştur. Yönetimi destekleyen şairler adeta yandaş medya, muhalif grupları destekleyen şairler de muhalif medya gibiydiler. Siyasi şiir, tarih boyunca Arap edebiyatında birçok farklı aşamalardan geçmiş ve her dönemde geçmiş dönemlerden farklı ve ayırıcı özellikleri olmuştur. Şiir, Emevî Dönemi'nde ise daha net bir siyasi yapı kazanıp zirveye yerleşmiştir. Bu çalışmada "Emevî Dönemi siyasi yaşamı, hanedan taraftarı ve Alevî şairlerin şiirlerinin edebiyata siyasi etkisi ile sadece halifelere yaptıkları övgüleri" ele alınacaktır. Ancak Emevî hanedanının profesyonel meddahları olan Cerîr, el-Ahtal ve muhalif grupların şairlerinin inşâ ettiği şiirlerden örneklere yer verilmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâğati, Emevîler Dönemi, Şair, Şiir, Siyaset.

The Effects to Political Life and Literature in Umayyad Period Political Poetry

Abstract

The Umayyad Dynasty is the short-lived dynasty state period during which the political life conditions and lifestyles had changed, and Companion and Followers generation, which are established after the struggles between Arabs, are still present. The most explicit and distinctive features of this period, which makes up the most important part of Islamic history, are the political, intellectual, and military events. During this period, nationalism and Asabiyyah had reached its peak, as it did in Jahiliyyah Period. The pioneers of nationalism were Tribe poets who were also the leaders of their tribes. Poetry had been a tool for faction struggles and the quarrels between poets reached their peak. The poets of this period are partisan press members of either their tribes' or the political group or sect that they are supporting. The Umayyads had loved poetry. They were aware of the importance of poems and poets in the public eye. Thus, they had gathered supporters for their dynasty by giving substantial amounts of presents to poets. Every emergent opposing party had their own supporters and poets. Those poets who supported the dynasty were like some partisan media, whereas poets who supported the opposing parties were like some op-

posing media. Political poetry had been in various stages throughout Arabic history and in every stage, it had distinctive and different features from the previous stages. However, with the Umayyad Dynasty, it had gained a more political structure and had taken its place at the top. In this paper, “the political life during Umayyad Dynasty, the political effects of the poems of supporter poets and the Alâwi poets to the literature and the praises devoted to the khalifates” will be inspected. The poem examples of Jarir and al-Akhtal, who were professional encomiasts of Umayyad Dynasty, and the poems of opposing parties will not be included.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Umayyad Period, Poet, Poem, Politics.*

Giriş

Çalışmanın ana teması iki farklı anlam içeren siyaset ve şiir kelimelerinin oluşturduğu “siyasi şiir” terkididir. Çalışmada özellikle edebiyat kelimesinin, siyaset kelimesine izafet yapılarak “أَدَبُ السِّيَاسَةِ” şeklinde kullanılması ya da edebiyat kelimesinin siyaset kelimesine sıfat yapılarak “الأَدَبُ السِّيَاسِيُّ” ifade edilmesinin örnekleri üzerinde durulacaktır. Siyaset ve edebiyat kavramlarının anlamları verildikten sonra, ilgili kavramların Arap şiirinde şairler tarafından ne şekilde kullanıldıkları örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır.

Türkçe sözlükte siyaset kelimesine “Devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş ve anlayış.” anlamı verilmiştir.¹

Lisânü'l-Arab sözlüğünde siyaset kelimesine “Toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi.”² anlamı verilmiştir.

Siyaset insan yaşamında hayatın merkezidir ve terim olarak “İnsan topluluklarını yönetme sanatı”³ anlamında, edebiyat ise “Olay, düşünce, duygu ve hayallerin dil aracılığıyla sözlü ve yazılı olarak biçimlendirilmesi sanatı”⁴ anlamlarına gelmektedir.

Siyasi edebiyat ise “Yönetimin icraatlarını destekleyen ya da icraatlarına onay vermeyen veya ümmetin savaşta ve barışta diğer milletlerle ilişkilerini- şiir, nesir, hitabet ve diyalogla- ele alan söz sanatıdır.”⁵ diğer bir ifadeyle “Siyasi şiir tek bir hedefe doğru güdümlü şiirdir. O hedefte siyasettir. Hedefine de medih, hiciv, vasf ya da buna benzer farklı yollarla ulaşır. Taraftarlarını, gönül bağı olan kitleyi methederken muhalif grubu hicveder. Bu methiyeyi ya da hicviyeyi ya inanarak canıgönülden ya da inanmayarak gönülsüz yapar. Siyasi şiirin güçlü bir coşkusu ve etki alanının olması zorunludur.”⁶

Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi'nden sonra (632-661) Suriye'nin merke-

1 TDK, *Türkçe Sözlük*, 2125.

2 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/107-108, “ساس.”

3 Keylâlî, *Mevsûatü's-Siyâse*, 3/362-363.

4 TDK, *Türkçe Sözlük*, 754.

5 Hûfî, *Edebü's-siyase fî asrı'l-Emevî*, 8.

6 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 273.

zi Şam'da kurulan İslâm tarihinin ilk hânedan devleti Emevî Devletidir.⁷ Halîfetullah unvanını kullanan Muâviye'nin hilâfet makamına geçmesiyle İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamıştır.⁸ Asırlardır Müslümanların dinî, siyasi ve düşünsel hayatlarını etkileyecek olan siyasi olaylar Emevî Dönemi'nde meydana gelmiştir.

Emevîler Dönemi'nde yaşanan dinî, siyasi ve sosyal gelişmeler Arap şiirini etkilemiş ve şiirde yeni temalar ve yeni yönelişler ortaya çıkmıştır. Araplarla çoğunluğu Müslümanlığı yeni kabul eden diğer ırklara mensup insanların bir arada yaşaması olmuştur. Arapça'yı öğrenen ve bu dille yazıp konuşmaya başlayan bu toplulukların önceki kültür ve medeniyetlerine ait bazı mefhumlar Arap şiirine girmiştir. Bunun yanı sıra dinî motifler şiirin bütün nevilerinde tesirini göstermiştir.⁹ Yine bu dönemde şiir dinin, siyasetin, yeni fetihlerin ve yeni kültürlerin etkisi altında kalmıştır. Özellikle mevâlî unsurlar edebiyat alanına girmişler, Arap Edebiyatı'nı zenginleştirmede etkili görevler üstlenmişlerdir.¹⁰

Şiirle siyaset, Hz. Osman (öl. 35/656) şehit edildikten sonra birbiriyle uyumlu hale gelmiştir. Hz. Osman'ın şehit edilmesinin peşi sıra fitneler, savaşlar ve Arapların gruplara ayrılma süreci başlamış ve kendine has yönetim anlayışı olan her grup, yönetimi ele geçirmek için birbiriyle mücadele etmeye başlamıştır.¹¹

Hizipleşmenin sonucunda Emevîler Dönemi'nde siyaset kelimesinin kullanımı yaygınlaşmıştır. Muâviye (öl. 60/680) bir hutbesinde "Sizlere tek bir yönetim uygulamamız gerekli değildir."¹² demiştir.

Siyasi şiir, Emevîler Dönemi'nde altın çağını yaşamıştır. Siyasi me-dih şiirleriyle yöneticilere övgülerden, hiciv şiirleriyle bazen yönetim ve yönetilenlerin işleri eleştirilmiş bazen savaşlardan bazen de siyasi gruplar arasındaki meydana gelen tartışma ve atışmalardan bahsedilmiştir.¹³

İslâm dünyasında siyasal açıdan kırılmalar ve kopmalar bu dönem-

7 Yiğit, "Emevîler", 11/87.

8 Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi III*, 163.

9 Yiğit, *Emevîler*, 213.

10 Goldzıher, *Klasik Arap Literatürü*, 50.

11 Kittı, *Fî şiri'l-İslâmî ve'l-Emevî*, 276.

12 Abbas el-Cerrârî, *Fî ş-siri's-siyâsî*, 1-8.

13 Hûfî, *Edebü's-siyase fî asrı'l-Emevî*, 7-8.

de başlamış,¹⁴ siyasi ve mezhebi mücadeleler şiirin muhtevasını zenginleştirmiştir. Şairlerin bir kısmı iktidar taraftarı olup halifeler tarafından desteklenirken, bir kısmı ise muhalif tutumlarıyla dikkat çekmiştir.¹⁵

Emevî Dönemi'nde siyasi şiir konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında bu konuda sınırlı sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu konuda Türkçe kaleme alınan çalışmalara A. Subhi Furat'ın *Arap Edebiyat Tarihi*, Kenan Demirayak'ın *Arap Edebiyat Tarihi III* isimli eserleri; İbrahim Usta'nın *Arap Edebiyatında Eşkıya Şairler*, Ömer Ünal'ın *Emevîler Devrinde Sosyal İçerikli Şiir*, Yakup Sevinç'in *Emevîler Dönemi Siyasi Şiir*, Tayyip Tüz'ün *Emevîler Dönemi Siyasi Şiir 'Ferezdak Örneği*, Sedat Tuna'nın *Câhiliye Dönemi'nde Siyasetin Edebiyata Etkisi* isimli makaleleri örnek gösterilebilir.

Bu çalışmanın temel amacı sosyal medya konumunda olan iktidar yanlısı şairlerle muhalif şairlerin şiirlerinden örnekler vererek o dönemdeki siyaset-edebiyat ilişkisini, etkileşimini ve siyasetin şiire yansımalarını ortaya koymaktır.

1. Emevîler Dönemi'nde Edebiyat, Siyasi Şiir ve Özellikleri

Emevîler Dönemi'nde şiir ifadesiyle edebiyat anlaşılmıştır. Siyaset; hilâfeti ve velâyeti göstermek için kullanılmıştır.¹⁶

Benî Ümeyye halifeleri şiire gerekli değeri vermişler, şiir dinlemekten hoşlanmışlar, şiirle coşup şairlere gereğinden fazla değer vererek onları hediye yağmuruna tutmuşlardır. Şairleri, kendi icraatlarını ve halifeliklerini desteklemeleri ve iktidarlarını sağlamlaştırmaları için propagandist edinmişlerdir.¹⁷

Siyasi şiirin kökleri Câhiliye Dönemi'ne kadar uzanmaktadır. Emevîler Dönemi'nde tedavüle çıkmış yeni bir olgu değildir. Kemâle ermesi, kurallarının tespit edilmesi ve son şeklini alması bu asırda olmuştur. Çünkü şairlerin Emevî siyasetiyle, halifelerin sarayıyla sağlam bağları ve güçlü ilişkileri olmuştur.¹⁸

14 Yiğit, *Emevîler*, 213.

15 Demircan, *Emevîler*, 138.

16 Hûfî, *Edebü's-siyase fî asrı'l-Emevî*, 7-8.

17 Merdum Bek, "el-Ahtal", *Mecelle el-Mecmeu'l-âlemi'l-Arabî*, 3.

18 Nasûlî, *ed-Devletü'l-Emeviyye fî's-Şâm*, 207.

Şiir, sosyal ve siyasi şartlara bağlı olarak Emevîler Dönemi toplum hayatında büyük bir rol oynamaya devam etmiş, şairler özellikle iktidar ve muhalifler tarafından el üstünde tutulan değerler olmayı sürdürmüştür. Bu dönemde şiir, kabileler ya da muhalifler tarafından siyasi bir argüman olarak da kullanılmıştır. Toplumda şiir, günümüzde medyanın yaptığı tesiri icra etmiştir. Yöneticiler, keskin dilli hiciv şairlerinden çekinip onlara para, mal ve ne istiyorlarsa vermek zorunda kalmışlardır. Çünkü şiir en güçlü propaganda ve reklam aracı olmuştur. Şairler, bir anda bir insanı ya da yöneticiyi göklere çıkarabilirdi veya yerin dibine batırabilirdi. Kısacası şiir, insanların en önemli iletişim diliydi.¹⁹ Bundan dolayı Emevîler şiirden faydalanmaya özen gösterdiler ve yönetimlerini meşrulaştırmak için onları sarayın basın danışmanı, yönetilenlerin yönetimlerini kabul etmeleri ve yönetimlerini güçlendirmek için propagandist yapmak için şairleri saraylarına davet ettiler. Böylece siyasi şiirin şairleri Emevîler Dönemi'nde en çok ses getiren grup olmuş ve daha sonraki dönemlerde elde edemeyeceği bir makamı işgal etmiştir.²⁰

Siyasi şiir, Emevîler'in himayesinde zirveye çıkmış bir olgudur. Buna ilk sebep, Yezîd'in halifelik makamına tayin edilmesini yâd edip hatırlamak için Muâviye'nin bir güfte yapması ve bunu halk toplulukları önünde şarkı halinde terennüm etmesini Miskînu'd-Dârimî'den (öl. 89/708) istemesi olmuştur.²¹

Benî Ümeyye Dönemi'nde şiir siyasetin etkisi altında gelişmiş, şairler gruplara ayrılarak kendi şiirlerini nazmetmeye başlamışlardır. Siyasi şiir dinî boyayla boyanmıştır. Bunun asıl sebebi siyasi şiirin doğrudan Müslümanların imamet ve hilâfet düşüncesiyle ilintili olmasındandır.²²

Özellikle Emevîler Dönemi şairleri şekil yönüyle Câhiliye Muallakalarını taklit etmişlerdir. Gazel kasidelerinin başlangıcında Atlâl,²³ Fahr ve Kabile Hicvi gibi Câhiliye Dönemi şiir motiflerini kullanmışlardır. İslâm'ın

19 Demircan, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 3/476.

20 Hûfî, *Edebü's-siyase fî asrı'l-Emevî*, 264.

21 Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 350.

22 Dayf, *et-Tetâvvür ve't-tecdîd fî's-şîri'l-Ümevî*, 101.

23 Atlâl şiirinin ortaya çıkışının temeli, bedevîlerin belli mevsimlerde su ve azık peşinde koşturmaları ve dönüşte rastladıkları ya da geride bıraktıkları kalıntılarıdır. Emevîler Dönemi'nde kasideye giriş kısmında en çok işlenen konuların başında terkedilen diyardaki izlerin tasviri gelmektedir.

zuhuruyla beraber yeni fetihlerin gelişmesiyle birçok yeni şiirsel amaçlar şiirlerde görülmüştür. Şiirlerin lafızları belirgin, hassas, gizemden ve yapmacık olmaktan uzaktır.²⁴

2. Hizipler ve Siyasi Şiirin Şairleri

2.1. Alevî ve Hâşimî Şairler

Bu grup şairlerin sayıları çok olmakla beraber bir kısmı Emevî hânedanının baskılarından korktuğu için kendilerini gizlemişlerdir. Ancak ileriki dönemlerde el-Ferezdek gibi bazı şairler Emevî hânedanından çıkar ve menfaat sağlamak için onlara yönelmişler ve medih şiirlerini onlara tahsis etmişlerdir. Kümeyt b. Zeyd (öl. 126/744) ve Eymen b. Hureym (öl. 80/699) gibi şairler taraf seçmede iki grup arasında tereddüt etmişlerdir. Tereddüt eden şairler Ehl-i Beyt'in, Hz. Ali taraftarlarının öldürülmelerine, baskı ve zulüm görmelerine ve zorluklarla karşılaşmalarına üzülen daha fazla sorumluluk sahibi ve daha sempatik şairlerdir.²⁵

2.1.1. Ebû Osmân Yezîd b. Ziyâd b. Rebîa el-Himyerî (öl. 69/688)

Kalbi Hz. Ali sevgisiyle dolu bir kişidir. Emevî hânedanı mensuplarını gizli gizli hicvetmiştir.²⁶ Lakabı "Seyyid" künyesi "Ebû Hâşim'dir" ve Şîa'nın ileri gelen şahsiyetlerinden birisidir.²⁷

Kendisine iyilik yapan Mervân b. Hakem'i (öl. 685) methetmiştir (Kâmil):

- | | |
|---|--|
| 1- عَشِقُ الْمَكَارِمَ فَهَوَ مُشْتَغِلٌ بِهَا | وَالْمَكْرَمَاتُ قَلِيلَةٌ الْعُشَاقُ |
| 2- بَتُّ الصَّنَائِعِ فِي الْبِلَادِ فَأَصْبَحْتُ | تُجَبِي إِلَيْهِ مَحَامِدُ الْأَفَاقِ |
| 3- وَأَقَامَ سَوْفًا لِلثَّنَاءِ وَكَمْ تَكُنْ | سَوْفَى الثَّنَاءِ تُعَدُّ فِي الْأَسْوَاقِ |
| 4- فَكَأَنَّمَا جَعَلَ الْإِلَهُ إِلَيْكُمْ | قَبْضَ النُّفُوسِ وَ قِسْمَةَ الْأَرْزَاقِ ²⁸ |

1. "İyi işleri sever ve o iyi işlerle meşgul olur. Asalet (cömertlik) az sayıda sevgilide bulunur.

24 Ferruh, *Târîhu'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, 371.

25 Ferruh, *Târîhu'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, 371.

26 Ferruh, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 1/626-627.

27 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/293.

28 Rebîa el-Himyerî, *Dîvân*, 181.

2. O iyilikleri dünyanın dört bir tarafında yaymaya hala devam ediyor ve yaptıkları iyilikler insanlar tarafından da takdir ediliyor.

3. Övgü çarşısı kurdu. Övgü çarşısı çarşılardan kabul edilir değildi.

4. Sanki yaratan size birçok düşmanı öldürmeyi, dostlarına da hediyeleri sağanak yağmur gibi yağdırmayı nasip etti.”

2.1.2. Eymen b. el-Hureym (öl. 80/699)

Siyasi konularda bilgi ve tecrübe sahibi bir sahâbî olan Eymen, hayatı boyunca Müslümanlar arasındaki ihtilaflardan uzak durmaya çalışmıştır. Abdülmelik b. Mervân'ın (öl. 86/705) ona bir miktar para verdiği, babasının ve amcasının sahâbî olduklarını hatırlatarak²⁹ kendisinin de Abdullah b. Zübeyr'e (öl.73/692) karşı savaşmasının uygun olacağını söylediğinde Eymen: “Babam ve amcam Resûlullah (a.s.) ile Bedir'de şehit oldu. Kelime-i tevhid'i söyleyen birisiyle savaşmamam için benden söz aldılar. Haydi işine bak! Sana ihtiyacımız yok. Ben namaz kılan bir kimseyle savaşmam.” demiştir:

1- وَكَسْتُ بِقَاتِلِ رَجُلًا يُصَلِّي
2- لَهُ سُلْطَانُهُ وَعَلَيَّ جُرْمِي
3- أَأَفْتُلُ مُسْلِمًا فِي غَيْرِ جُرْمٍ
عَلَى سُلْطَانِ آخَرَ مِنْ قُرَيْشٍ
مَعَادَ اللَّهِ مِنْ قَسَلٍ وَطَيْشٍ
فَلَيْسَ بِنَافِعِي مَا عَشْتُ عَيْشِي³⁰

1. “Başka bir Kureyşli'nin iktidara gelmesi için namaz kılan bir adamın asla katili olamam.

2. Hükümdarlık onun, günahım benim olsun! Allah beni başarısızlık ve akılsızlıktan korusun.

3. Suçsuz bir Müslümanı öldüreyim mi? Ne kadar yaşarsam yaşayayım o bana hayırlı değildir.”

2.1.3. el-Ferezdak (öl. 114/732)

Ehli-Beyt sevgisiyle yetişmiş ve halifeliğin onların hakkı olduğuna inanmıştır. Bazen Ehli-Beyt olmayan kişileri de para kazanmak amacıyla inanmadığı halde Emevî halifelerinin halifelige en layık kişiler olduklarını ve halifeliğin kendi hakları olduğunu söyleyerek methiyeler inşâd etmiş-

29 Uzun, “Eymen b. Hureym”, 11/551.

30 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 10/43.

lerdir.³¹ Sefih bir hayat süren el-Ferezdak, halife Abdülmelik ve oğulları Velîd, Süleymân ve Yezîd'in gözde şairi olarak bilinmiştir.³²

Emevîler ile olan çok yakın ikili ilişkilerine rağmen anlatılan bir olay el-Ferezdak'ın Ehl-i Beyt'e karşı duyduğu sevgi ve muhabbetini ortaya koymuştur. Hişâm b. Abdülmelik, babasının hilafeti döneminde hacca gitmiş, tavaf ederken Hacerülesved'i öpmek istemiş fakat aşırı kalabalık sebebiyle Hacerülesved'e yaklaşamamıştır. Yorulduğundan dolayı bir oturağın üzerine oturarak tavaf eden hacıları seyretmeye başlamıştır. Şam'dan gelen hacılardan bir grup etrafında toplanmış onunla sohbet ederken Zeynelâbidîn'de (öl. 94/712)³³ o sırada Kâbe'yi tavaf etmekteydi. Hacerülesved'e yaklaşıp onu öpmek istediklerinde tavaf eden kalabalık, onun heybetinden kenara çekilip ona yol vermiş Zeynelâbidîn'de Hacerülesved'i selamlamıştır. Hişâm'ın yanındakilerden birisi tavaf yapan hacıların hepsinin Zeynelâbidîn'e yol verdiğini görünce Hişâm'a bu adamın kim olduğunu sormuştur. Hişâm da Şam bölgesinden gelen halkın Zeynelâbidîn'e biat etmesinden korktuğu için onu tanımadığını söylemiştir. Orada bulunan el-Ferezdak onu tanıdığını belirterek hiç çekinmeden şu meşhur kasidesini okumuştur (Basît):³⁴

- 1- هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطَأْتَهُ
وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحِلُّ وَالْحَرَمُ
- 2- هَذَا ابْنُ خَيْرِ عِبَادِ اللَّهِ كُلِّهِمْ
هَذَا التَّقِيُّ التَّقِيَّ الطَّاهِرُ الْعَلَمُ
- 3- هَذَا ابْنُ فَاطِمَةَ إِنْ كُنْتَ جَاهِلَهُ
بِجَدِّهِ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ قَدْ خُتِمُوا
- 4- وَلَيْسَ قَوْلُكَ مِنْ هَذَا بِضَائِرِهِ
الْعُرْبُ تَعْرِفُ مَنْ أَنْكَرْتَ وَالْعَجَمُ
- 5- كَلْنَا يَدَيْهِ غِيَاثٌ عَمَّ نَفَعُهُمَا
يُسْتَوَكْفَانِ وَلَا يَعْرُوهُمَا عَدَمُ
- 6- اللَّهُ شَرَفَهُ قَدَمًا، وَعَظَمَهُ،
جَرَى بِذَاكَ لَهُ فِي لَوْحِهِ الْقَلَمُ
- 7- مُقَدَّمٌ بَعْدَ ذِكْرِ اللَّهِ ذَكَرَهُمْ
فِي كُلِّ بَدءٍ وَمَخْتَوِمٌ بِهِ الْكَلِمُ
- 8- إِنْ عُدَّ أَهْلُ التَّقَى كَانُوا أُمَّتَهُمْ،
أَوْ قِيلَ: مَنْ خَيْرُ أَهْلِ الْأَرْضِ؟ قِيلَ: هُمْ
- 9- لَا يَسْتَطِيعُ جَوَادٌ بَعْدَ جُودِهِمْ،
وَلَا يُدَانِيهِمْ قَوْمٌ، وَإِنْ كَرُمُوا

31 Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/649-650.

32 Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 1/395.

33 Zeynelâbidîn Hz. Hüseyin'in oğludur. Resûl-i Ekrem'in ve Hz. Hüseyin'in neslini devam ettirdiği için "Âdem-i Âl-i abâ" ve "Ebü'l-eimme" diye zikredilmiştir. Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn", 44/365-366.

34 el-Ferezdak, *Dîvân*, 511.

-10 - يُسْتَدْفَعُ الشَّرُّ وَالْبَلْوَى بِحُبِّهِمْ، وَيُسْتَرَبُّ بِهِ الْإِحْسَانُ وَالنَّعَمُ³⁵

1. "Bu öyle bir kişi ki 'Bathâ'da³⁶ ayak bastığı yerler, Kâbe, haram bölgesi (Mekke) ve haram bölgesinin dışında yaşayan herkes kendisini tanıır.³⁷

2. Bu öyle bir kişidir ki Allah'ın bütün kulları arasında en hayırlı olanın evladıdır. Bu takva sahibi, soylu, saf ve kavminin ileri gelen efendisi bir kişidir.

3. Eğer onu tanımiyorsan (bil ki) bu, Hz. Fâtıma'nın oğludur. Dedesi de kendisiyle peygamberlik makamı mühürlenmiş Allah'ın son peygamberi Hz. Muhammed'dir (a.s.).

4. 'Bu kimdir?' diye sorup onu tanınamazlıktan gelmen ona değer kaybettirmez. Zira 'tanımıyorum' dediğin bu kişiyi Araplar da Acemler de tanıır.

5. İki eli de cömerttir. Yardım isteyene, acı çekene ve ihtiyaç sahibi herkese sürekli yardım elini (suyu damlar) uzatır.³⁸

6. Allah, bütün insanların kaderlerinin yazıldığı kitapta onu onurlandırdı ve şereflendirdi. Ezelden beri onun büyüklüğü yazıldı.

7. Müslümanlar konuşmaya başlarken ve konuşmalarını sonlandırırken Allah'ı zikrettikten sonra Hz. Peygamber'e (a.s.) ve âline salât ve selâm getirirler.³⁹

8. Eğer takva sahipleri sayılırsa onlar takva sahiplerinin içinde önde gelenleridirler. Ya da yeryüzünün en hayırlı insanları kim? Diye sorulduğunda: Onlardır denilir.

9. Onların cömertliğinden sonra onlardan daha cömert kimse olmaz. Cömert olsalar bile hiçbir kavim onların cömertliğine yaklaşamaz.

10. Sevgi ve muhabbetleriyle felaketleri ve belaları onlardan uzaklaştırırlar. Sevgileriyle, muhabbetleriyle iyilikleri ve hayırları çoğaltırlar."

35 el-Ferezdak, *Dîvân*, 511-515.

36 Bathâ (Ebtah), geniş mekân, Mekke ve geniş arazisi veya Zülhuleyfe'ye (Hac ve umre kastıyla Medine'den Mekke'ye gidenlerin ihrama girdiği mikât yerinin ismi) verilen isim. Salim Ögüt, "Ebtah", 10/82-83.

37 Dünya ehlinin hepsi Zeynelâbidîn'i tanıır.

38 Onun yardımını kesintisiz bütün ihtiyaç sahiplerine yağmurun damladığı gibi sürekli damlar.

39 Bundan dolayı Allah'ı zikirden sonra onların zikri gelir.

Hişâm, el-Ferezdak'ın inşâd ettiği bu kasidesine öfkelenir ve kendisini Mekke ile Medine arasında bir yere hapsedirir.⁴⁰

Daha sonra el-Ferezdak Allah'ın Abdilmelik b. Mervân'ı (öl. 96/715) kendi mülküne halife tayin ettiğini belirterek metheder (Basît):

- 1- فَأَلَارِضُ لِلَّهِ وَأَلَاهَا خَلِيفَتُهُ وَصَاحِبُ اللَّهِ فِيهَا غَيْرُ مَغْلُوبٍ
2- بَعْدَ الْفَسَادِ الَّذِي قَدْ كَانَ قَامَ بِهِ كَذَابُ مَكَّةَ مِنْ مَكْرٍ وَتَخْرِيْبٍ
3- وَالنَّاسُ فِي فِتْنَةٍ عَمِيَاءَ قَدْ تَرَكَتْ أَشْرَافُهُمْ بَيْنَ مَقْتُولٍ وَمَحْرُوبٍ
4- دَعَا لَيْسَتْخَلِيفَ الرَّحْمَنَ خَيْرَهُمْ وَاللَّهُ يَسْمَعُ دَعْوَى كُلِّ مَكْرُوبٍ
5- فَأَصْبَحَ اللَّهُ وَلِيَّ الْأَمْرِ خَيْرَهُمْ بَعْدَ إِخْتِلَافٍ وَصَدْعٍ غَيْرِ مَشْعُوبٍ⁴¹

1. “Yeryüzü Allah'ındır ve onu halife olarak tayin etti.⁴² Yeryüzünde Allah'ın yenilgiye uğramayan dostudur.

2. Mekke'nin yalancısının⁴³ kurguladığı tuzak ve sabotajdan sonra ortaya çıkan fitneden

3. İnsanlar kör fitnenin içindeyken önderlerini öldürülenlerin ve savaşanların arasında yalnız bıraktı.

4. Rahman'ın kendisine onlardan en hayırlısını halife seçmesi için dua ettiler. Çünkü Allah her kederli kişinin yakarışını işitir.

5. Allah halifeliği onlar arasında seçtiği en hayırlı kişiye fitneden sonra ayrılığa düşmeden düşman karşısında yekvücut olarak verdi.”

el-Ferezdak halifeliği döneminde devletin sınırları Hindistan'a kadar dayanan, İslâm'da ilk hastaneleri kuran, her görme engelliye Beytül-mâl'den nafakasını alması için yardımcı her bir yatalak hastaya bakıcı tahsis eden ilk kişidir. Ve mühründe “Ey Velîd! Sen ölüsün” yazan Şam'daki Emevî halifelerinden Velîd b. Abdilmelik b. Mervân'ı metheder (Tavîl):

- 1- لَأُمُّ أُمَّتِنَا بِالْوَلِيدِ خَلِيفَةً مِنْ الشَّمْسِ لَوْ كَانَ إِبْنُهَا الْبَدْرُ أَنْجَبُ
2- وَمِنْ عَبْدِ شَمْسٍ أَنْتَ سَادِسُ سِتَّةٍ خَلَائِفَ كَانُوا مِنْهُمْ الْعَمُّ وَالْأَبُ

40 el-Ferezdak, *Dîvân*, 511.

41 el-Ferezdak, *Dîvân*, 26.

42 Şair, Allah'ın halifeliği Abdülmelik b. Mervân'a ve ailesine verdiğine işaret etmiştir. Allah ona yardım etti artık kimse ona galip gelemeyiz.

43 Burada Mekke'nin yalancısı sözüyle Abdullah b. Zübeyr'i kastetmiştir. el-Ferezdak, *Dîvân*, 26.

3- هُدَاهُ وَمَهْدِيَيْنَ عُثْمَانَ مِنْهُمْ وَمَرَوَانَ وَابْنَ الْأَبْطَحِينَ الْمُطَيَّبُ

4- أَرَى الثَّقَلَيْنِ الْجِنِّ وَالْإِنْسَ أَصْبَحَا مِئْدَانَ أَعْنَاقًا إِلَيْكَ تَقَرَّبُ⁴⁴

1. "Bir anne Velîd'i halife olarak benî Şems kabilesinden getirdi. Eğer onun yavrusu Bedir'den olsaydı daha soylu olurdu.

2. Abd-i Şems'ten altıncı halifenin altıncısının. Bunlar peş peşe amca ve baba olarak halifelik görevinde bulunmuşlardı.

3. Hidayet üzere olanlar ve kendisine hak yol gösterilenlerden Hz. Osman, hoş isimli olan Mervân ve Muaviye de onlardandır.

4. İki ağır şeyi cinleri ve insanları sana yakın olmak için boyunlarını sana doğru uzatırken görüyorum."

el-Ferezdak, Yezîd b. Abdilmelik'i (öl. 105/724) methederken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın aralarında var olan ilişki ile Ümeyyeoğullarını ilişkilendirmiştir. Üç halifenin cennette yüksek makamlar elde edeceklerine vurgu yaparak Ümeyyeoğulları'nın da onlar gibi cennete gireceklerini inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir (Basît):

1- يَا خَيْرَ حَيٍّ وَقَتٍ نَعَلُ لَهُ قَدَمًا وَمَيِّتٍ بَعْدَ رُسُلِ اللَّهِ مَقْبُورٍ

2- لَوْ لَمْ يُبَشِّرْ بِهِ عَيْسَى وَبَيَّنَّهُ كُنْتَ النَّبِيُّ الَّذِي يَدْعُو إِلَى النُّورِ

3- أَنْتَ إِذْ لَمْ تَكُنْ إِيَّاهُ، صَاحِبُهُ مَعَ الشَّهِيدِينَ وَالصِّدِّيقِ فِي السُّورِ

4- فِي عُرْفِ الْجَنَّةِ الْعُلْيَا الَّتِي جُعِلَتْ لَهُمْ هُنَاكَ بِسَعْيٍ كَانَ مَشْكُورِ

5- صَلَّى صُهَيْبٌ ثَلَاثًا ثُمَّ أَنْزَلَهَا عَلَى ابْنِ عَفَّانَ مُلْكًا غَيْرَ مَقْصُورِ

6- وَصِيَّةً مِنْ أَبِي حَفْصٍ لِسِتِّهِمْ كَانُوا أَحِبَّاءَ مَهْدِيٍّ وَمَأْمُورِ

7- مُهَاجِرِينَ رَأَوْا عُثْمَانَ أَقْرَبَهُمْ إِذْ بَايَعُوهُ لَهَا وَالْبَيْتِ وَالطُّورِ

8- فَلَنْ تَزَالَ لَكُمْ وَاللَّهُ أَثْبَتَهَا فِيكُمْ إِلَى تَفْخَةِ الرَّحْمَنِ فِي الصُّورِ⁴⁵

1. "Ey yaşayanların en hayırlısı (Muhammed a.s.)! Ayağını ayakkabı korumuşken Resûlullah'tan (a.s.) sonra o da vefat etmeli ve mezara defnedilmelidir.

2. Eğer İsa onu müjdeleyip peygamberliğini haber vermeseydi, o nura davetçi Peygamber sen olurdun.

44 el-Ferezdak, Dîvân, 75.

45 el-Ferezdak, Dîvân, 190-191; Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, 5/290.

3. Eğer sen, onunla arkadaş olamasan da işte onunla yoldaş olan iki şehit (Ömer ve Osman) ve siddik yüksek yerde (mağarada) ona arkadaştı.

4. Onlara cennetin en yüksek makamlarında saraylar hazırlanmıştır. Bu ikramlar onların teşekkürüne değer yaptıkları uğraş ve çabalarının sonucudur.

5. Ömer'in şehadetinden sonra Süheyb⁴⁶ onun vasiyetine göre üç gün namaz kıldırıp Osman'a hilâfet tahsis edilene dek.

6. Ebû Hafs'ın⁴⁷ sevdiği, hak üzere olan ve görevlendirilen altı kişiye⁴⁸ yaptığı vasiyetidir.

7. Muhacirler Osman'ı kendilerine en yakın kişi görüp hilafet, aile, sorumluluk içinde gelenlere bey'at ettiler.

8. Artık bu bey'atı kalıcıdır ve Allah aranızda sabit kılmıştır. Rahman sûra üfleyene dek.”

el-Ferezdak, Velîd b. Abdilmelik'i methederken Muâviye'nin Sıffîn günlerinde özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Beni Ümeyye'nin devlet kuracağı beklentisi içerisinde olduğunu inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir (Tavîl):

- 1- وَإِنَّكَ رَاعِي اللَّهِ فِي الْأَرْضِ تَنْتَهِي
إِلَيْكَ نَوَاصِي كُلِّ أَمْرٍ وَأَجْرُهُ
- 2- وَمَا زِلْتُ أَرْجُو آلَ مَرْوَانَ أَنْ أَرَى
لَهُمْ دَوْلَةً وَالِدَهُرُ جَمِّ دَوَائِرُهُ
- 3- لَدُنْ فُتَيْلِ الْمَظْلُومِ أَنْ يَطْلُبُوا بِهِ
وَمَوْلَى دَمِ الْمَظْلُومِ مِنْهُمْ وَتَائِرُهُ
- 4- مُلُوكُ لَهُمْ مِيرَاثُ كُلِّ مَشُورَةٍ
وَبِاللَّهِ طَاوِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ وَنَاشِرُهُ⁴⁹

1. “Sen yer yüzünde Allah'ın çobanısın. (Sana itaat edilir) Her işin yetkisini, evvelini ve âhirini sana bırakırız.

2. Her daim Mervân ailesini devlet yönetiminde görmeyi ümit ediyorum, sonsuza dek bütün kuvvetli idarecilik onlarda toplanmıştır.

46 Suheyb b. Sinân el-Buhtürî (öl. 38/659). Hz. Ömer, vefat etmeden önce devlet işlerini yürütmek ve mescitte namaz kıldırma için onu şûra kararıyla yerine vekil bırakmış; vefat edince cenaze namazını Suheyb kıldırmıştır.

47 Hz. Ömer'in künyesidir.

48 O dönemde el-aşeretü'l-mübeşşere'den hayatta kalan 6 kişiyi kastetmiştir.

49 el-Ferezdak, *Dîvân*, 221.

3. Mazlum⁵⁰ öldürüldüğünde efendiler senin isyankârlardan mazlununun intikamını almanı istiyorlar.

4. Halifelik onların hakkıdır. Bütün istişareler onlara miras kaldı. Allah'a yemin olsun ki onlar emîr sahibidir ve emîrin naşiridirler.”

Zayıflara yardım etmek, esirleri hürriyetine kavuşturmak gibi özelliklerinin yanı sıra yolunu şaşırانların kıblesi ve ellerinin bereketli yağmur gibi olduğunu söyleyerek Süleyman b. Abdilmelik b. Mervân'ı nitelerken övgüsünde aşırıya kaçmıştır (Tavîl):

- | | |
|---|---|
| فَقَدَ مَاتَ عَنِ أَرْضِ الْعِرَاقِ خِبَالُهَا | 1- هَلُمَّ إِلَى الْإِسْلَامِ وَالْعَدْلُ عِنْدَنَا |
| وَلَا غَيْرَهَا إِلَّا سَلِيمَانُ مَالُهَا | 2- فَمَا أَصْبَحَتْ فِي الْأَرْضِ نَفْسٌ فَقِيرَةٌ |
| وَخَيْرُ شِمَالٍ عِنْدَ خَيْرِ شِمَالِهَا | 3- يَمِينَتِكَ فِي الْأَيْمَانِ فَاصِلَةٌ لَهَا |
| إِلَى الْقَصْدِ وَالْوُثْقَى الشَّدِيدِ جِبَالُهَا | 4- فَأَصْبَحَتْ خَيْرِ النَّاسِ وَالْمُهْتَدَى بِهِ |
| وَأُخْرَى هِيَ الْعَيْثُ الْمَغِيثُ نَوَالُهَا | 5- يَدَاكَ يَدُ الْأَسْرَى الَّتِي أَطْلَقْتَهُمْ |
| وَمِنْ عُقْدَةٍ مَا كَانَ يُرْجَى إِنْجِلَالُهَا | 6- وَكَمْ أَطْلَقْتَ كَفَاكَ مِنْ قَيْدِ بَائِسٍ |
| فَكَكَّتْ وَأَعْنَاقًا عَلَيْهَا غِلَالُهَا | 7- كَثِيرًا مِنَ الْأَسْرَى الَّتِي قَدْ تَكَنَّنَتْ |
| كَمَا الْأَرْضُ أَوْتَادُ عَلَيْهَا جِبَالُهَا | 8- وَجَدْنَا بَنِي مَرَوَانَ أَوْتَادَ دِينِنَا |
| بِهَا إِنْ يَصِلَ النَّاسُ يَهْدِي ضَلَالُهَا ⁵¹ | 9- وَأَنْتُمْ لِهَذَا الدِّينِ كَالْقَبِيلَةِ الَّتِي |

1. “İslâm ile şereflenmekte acele edin adalet bizdedir. Irak topraklarında yanan fitne ateşi yok oldu.

2. Yeryüzünde hiçbir ihtiyaç sahibi kalmadı. Eğer bir ihtiyaç sahibi varsa onun hamisi de Süleyman'dır.

3. Sağ elin sağ elleri üzerindedir ve onları ayıran bir ayraç gibidir. Sol elin ise olması gereken en hayırlı sol taraftadır.

4. İnsanların en hayırlısı, niyet edilen hedefe ulaştıran rehber ve tutulacak ipi sağlam olan kişi oldun.

5. Senin elinin biri esirleri hürriyetine kavuşturan el, diğeri de nasip-leri bereketli yağmur gibi yağdıran eldir.

6. Nice zayıf ve güçsüz insanlara yardım ettin. Çözülmesi umulmayan

50 Mazlumdan kasıt halife Hz. Osman'dır. el-Ferezdak, *Dîvân*, 221.

51 el-Ferezdak, *Dîvân*, 428.

nice kördüğümüleri çözdün.

7. Terkedilmiş birçok esiri kelepçelerinden, nice boyunlarından zincirlenmiş esiri de esaretten kurtardın.

8. Dağlar yeryüzünün direkleri olduğu gibi Mervanoğullarını da dinimizin direkleri olarak bulduk.

9. Sizler; eğer insanlar haktan ayrılırlarsa onların yeniden hakka dönmelerine sebep olan bu din için kible gibisiniz.”

2.1.4. Kümeýt el-Esedî (öl. 126/744)

Kümeýt, Emevîler'e karşı Hz. Peygamber'in (a.s.) mensup olduğu Hâşimoğulları'nı ve özellikle o sıralarda hilâfet mücadelesi veren Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'yi destekleyen siyasal içerikli şiirleriyle tanınmıştır. Hz. Hüseyin'in kızı Fâtıma tarafından kendisine “Şâiru Ehli'l-Beyt” unvanı verilmesinden sonra şöhreti artmıştır.⁵² Kümeýt'in siyasi yaşamını iki aşamada incelemek mümkündür. Birinci aşama Emevî taraftarı ikinci aşama ise Hâşimî taraftarı olmasıdır. Günümüze ulaşan divanının ¼'ü Hâşimiyyâttır. Kabilesi ile Benî Ümeyye arasında anlaşmazlık olmasına rağmen yine de Emevî halifelerini methetmiştir.⁵³

İmamlar Kureyş'tendir ve Kureyşliler Hz. Peygamber'e (a.s.) en yakın şeref sahibi insanlardır. Bundan dolayı yönetime en yakın adayın Kureyşliler olduğunu inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir (Tavîl):⁵⁴

- | | |
|--|--|
| 1- وَجَدْنَا لَكُمْ فِي آلِ حَامِيمٍ ⁵⁵ آيَةً | تَأْوَلَهَا مِنَّا تَقِيٌّ وَمُعَرَّبٌ ⁵⁶ |
| 2- وَقَالُوا وَرِثْنَاهَا أَبَانًا وَأُمَّنَا | وَمَا وَرَثَتُهُمْ ذَاكَ أُمَّ وَلَا أَبٌ |
| 3- يَرَوْنَ لَهُمْ فَضْلًا عَلَى النَّاسِ وَاجِبًا | سَفَاهًا وَحَقُّ الْهَاشِمِيِّينَ أَوْجَبٌ |
| 4- وَلَكِنَّ مَوَارِيثُ ابْنِ أَمْنَةَ الَّذِي | بِهِ دَانَ شَرِيفِي لَكُمْ وَمُعَرَّبٌ ⁵⁷ |

52 Rahmi Er, “Kümeýt el-Esedî”, 26/551-552.

53 Tuleymât- el-Eşkar, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 446-455.

54 Tuleymât- el-Eşkar, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 462.

55 آلِ حَامِيمٍ Kelimesini şair burada isim olarak kullanmıştır.

56 مُعَرَّبٌ Kelimesi açık, aşikâr anlamındadır.

57 Kümeýt, *Dîvân*, 521-524.

1. "Yakın dostlar, sizler⁵⁸ için *ح* ile başlayan âyeti⁵⁹ bulduk. Kim bu âyeti te'vil ederse, ancak bizim gizli ya da aşikâr benî Hâşim taraftarı ve onlara karşı olan sevgimizi ortaya koymuş olur.⁶⁰

2. Bize hilafet anamızdan babamızdan kaldı dediler. Ancak halifelik onlara analarından ya da babalarından miras kalmamıştır.⁶¹

3. Bunun yanı sıra sefih insanlar onların hilafete layık olduğunu görüyorlar. Ancak Hâşimoğulları hilafete daha layıktır.

4. Ancak Âmine binti Vehb'in oğlunun (Hz. Muhammed a.s.) arkasında bıraktığı miras doğuda ve batıda kabul görüp itaat edilmiştir."

Hâşimiler'e olan sevgisi "Onlar Hz. Peygamber'in (a.s.) soyudur ve ben onlardanım." sözüyle şu beyitlerde zirveye ulaşmıştır (Tavîl):⁶²

- | | |
|---|---|
| بِهِمْ وَلَهُمْ أَرْضٌ مِرَارًا وَأَغْضَبُ | 1- بَنِي هَاشِمٍ رَهْطِ النَّبِيِّ فَإِنِّي |
| إِلَى كَنْفٍ عِطْفَاهُ أَهْلٌ وَمَرْحَبُ ⁶³ | 2- خَفَضْتُ لَهُمْ مَنِي جَنَاحِي مَوَدَّةٍ |
| وَمَنْ بَعَدَهُمْ لَا مَنْ أُجِلُّ وَأُرْجَبُ | 3- وَمَنْ غَيْرَهُمْ أَرْضَى لِتَفْسِييَ شِبَعَةَ |
| نَوَازِعُ مِنْ قَلْبِي ظِمَاءٌ وَأَرْبَبُ | 4- إِلَيْكُمْ ذَوِي آلِ النَّبِيِّ تَطَلَّعَتْ |
| وَوَطَائِفُهُ قَالُوا مُسِيءٌ وَمُذْنَبُ | 5- فَطَائِفُهُ قَدْ أَكْفَرْتَنِي بِحُبِّكُمْ |
| وَلَا عَيْبٌ هَاتِيكَ الَّتِي هِيَ أَعْيَبُ ⁶⁴ | 6- فَمَا سَاءَ نِي تَكْفِيرُ هَاتِيكَ مِنْهُمْ |

1."Benî Hâşim Hz. Peygamber'in (a.s.) soyudur ve ben onlardanım. Dinimin emirlerinde onlardan razıyım ve onlar kınandığında kınayana da öfkeliyim.

2. Merhamet elimi onların göğüslerine doğru sağdan ve soldan uzattım ve onları kucakladım. Onlar misafirlerini hüsnü kabul ile kabul etmeye

58 Benî Hâşim'i kastetmiştir.

59 De ki: "Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum." eş-Şûrâ 42/23.

60 Bu beyitte Kümeýt benî Hâşim'den kendisiyle olan akrabalık bağlarını devam ettirmesini istemiştir.

61 Kümeýt bu beyitte "hilafet onlara miras kalmadı" diyenleri yalanlamıştır.

62 Tuleymât- el-Eşkar, eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî, 464.

63 Kümeýt burada teşbihi belîğ yaparak sevgiyi kuşun iki kanadına benzetmiştir.

64 Kümeýt, Dîvân, 515-519.

en layık ve kendilerine misafir gelenler için mekanları geniş olan kişilerdir.⁶⁵

3. Kim Muhammed'in (a.s.) âlinden başkasından razı olursa nefsim için o Şîa'dır. Onlardan başka kimseye saygı duymam ve yüceltmem.

4. İşte sizlere kalbimle ve aklımla özlediğim, istediğim peygamberin âlinin âlimleri.

5. Bir grup⁶⁶ onları sevdiğim için beni tekfir etti. Diğer bir grupta⁶⁷ 'O suçlu ve günahkârdır' dediler.

6. Onlardan Hereviyye'nin beni tekfir etmesi beni sevindirdi. Çünkü onlara olan sevgim kesindir ve beni tekfir etmelerinde bir sıkıntı yoktur. Mürcie'nin ayıplamasında da ayıp yoktur çünkü onların ayıp ve kusuru daha çoktur."

Hiz. Peygamber'in (a.s.) Gâdir-i Hum'daki vasiyetinin tevil gerektirmeyecek şekilde açık olduğunu ret ve inkâr etmenin ihtimal dahilinde olmadığını Hiz. Ali'yi seçilmiş imam yaptığını⁶⁸ inşâd ettiği şiiriyle dile getirmiştir:

1- وَأَصْفَاهُ النَّبِيُّ عَلَى اخْتِيَارٍ
مِمَّا أَعْيَى الرَّفُوضُ لَهُ الْمَذِيعَا
2- وَيَوْمَ الدَّوْحِ⁶⁹ دَوْحَ غَدِيرِ حُمٍّ
أَبَانَ لَهُ الْوِلَايَةَ لَوْ أُطِيعَا
3- وَلَكِنَّ الرُّجَالَ تَبَايَعُوهَا
فَلَمْ أَرْ مِثْلَهَا خَطَرًا مَبِيعًا⁷⁰

1. "Peygamber (a.s.) onu seçti. Ali'nin zikredildiğini kim reddedebilir, gizleyebilir. Onun ismini ilan etti.

2. Gâdir-i Hum'da Hiz. Peygamber (a.s.) Ali'nin hilafetini kendisine itaat edilmesi için açıkça beyân ettiler.

3. Ancak insanlar Ali'ye biat etmek üzere aralarında anlaştılar. Bu biat gibi önemli bir alışveriş (biat) görmedim."

65 Şairin İki taraftan kastettiği bir taraftan misafirlerini iyi ağırlamaları, diğer taraftan da misafirhanelerinin geniş olmasıdır. Kümeyt, *Dîvân*, 515-519.

66 Kümeyt burada Hükümün sadece Allah'a ait olduğu sloganıyla Hiz. Ali'ye karşı çıkan Harûriyye'yi kastetmiştir.

67 Kümeyt burada Mürcie'yi kastetmiştir. Kümeyt, *Dîvân*, 519.

68 Tuleymât- el-Eşkar, *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*, 462.

69 الدَّوْحُ: Ağaç gövdesi, soy ağacı anlamındadır. Hiz. Peygamber (a.s.) "Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır." buyurdular.

70 Kümeyt, *Dîvân*, 623.

Kümeýt diğer bir şiirinde yine Hz. Ali'yi yüceltmeye, imametine biat ettiğini ilan etmeye ve diğer üç halifeye yapılan hakaretlere, kötü söz ve iftiralara razı olamayacağını dile getirmiştir (Vâfir):

1- أَهْوَى عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا أَرْضَى بِشْتِمِ أَبِي بَكْرٍ وَلَا عَمْرًا

2- إِنَّ الرَّسُولَ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لَنَا إِنَّ الْوَلِيَّ عَلِيٌّ غَيْرَ مَا هَجَرْنَا⁷¹

1. "Hz. Peygamber (a.s.) Ali'yi müminleri emîri olarak ilan ettiler. Ne Ebû Bekir'e ne de Ömer'e küfredilmesine asla razı olamam.

2. Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (a.s.) bize 'Kesinlikle Veli Alidir.' buyurdular doğru sözle."

3. Emevî Hânedanı Siyasi Şairleri

Muâviye b. Ebî Süfyân ve kendisinden sonra gelen Emevî halifelerini şiirleriyle destekleyen şairler grubudur.

3.1. Abdullah b. Zübeyr el-Esedî (öl. 75/694)

Kûfelidir ve Kûfelilerin şairidir. Esedî'nin Emevî hânedanı ile ilişkileri Muâviye Dönemi'ne kadar dayanmaktadır. Medih ve hiciv şairidir. Siyasi olaylarda yer almıştır. Zübeyrîleri hicvetmiş Emevîleri methetmiş böylece onların sevgisini kazanarak servet sahibi olmuştur. Bunun yanı sıra söylediği hiciv şiirleri sebebiyle de işkence görmüş, hapse atılmıştır.⁷²

Esedî, Bişr b. Mervân'ın (öl. 75/694) huzuruna girerek huzurda durmuş, Benî Ümeyye'nin durumu hakkında düşünmeye başlamış, göz ucuyla da halifenin vakar ve duruşunu temaşaya başlamıştır. Mervân şaire senin aklında sanki bir şiir var söyle de dinleyelim dediğinde halifeyi şu şiiriyle methetmiştir (Vâfir):

1- كَأَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ حَوْلَ بِيْشِرٍ نُجُومٌ وَسَطَهَا قَمَرٌ مُنِيرٌ

2- هُوَ الْفَرْعُ الْمَقْدَمُ مِنْ قُرَيْشٍ إِذَا أَخَذَتْ مَاخِذَهَا الْأُمُورُ

3- فَأَنْتَ الْغَيْثُ قَدْ عَلِمْتَ قُرَيْشٍ لَنَا وَالْوَاكِفُ الْجَوْنُ الْمَطِيرُ⁷³

1."Sanki Benî Ümeyye Bişr'in etrafındaki yıldızlar gibidir. Yıldızların tam orta yerinde de parlayan ay vardır.

71 Kümeýt, *Dîvân*, 628.

72 Esedî, *Şiir*, 5.

73 Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, 323.

2. *Benî Ümeyye Kureyş'in önde gelen uzayan dalı gibidir. İşleri üstlendiğinde işler yolunda gider.*

3. *Sen Kureyş'in tanıdığı yağmur gibisin. Sen bizim için üzerimize sicim gibi yağmur yağdıran bulutsun."*

Bişr b. Mervan bu şiiri dinledikten sonra Esedî'ye beş bin dirhem verilmesini emretmiştir.⁷⁴

3.2. Ubeydullah b. Kays b. Şüreyh er-Rukayyât (öl. 75/694)

Irak'ta iken Velîd b. Abdülmelik b. Mervân'ın hanımı için yazdığı bir gazel onu öfkelenmiştir. Bunun üzerine öldürülmekten korkan İbn Kays Kûfe'ye kaçtı. Burada Kuseyyire adında tanımadığı bir kadının evine sığındı ve bir yıldan fazla bir süre onun evinde saklandı. Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'e (öl. 8/6299 sığındı. Ondan Abdülmelik'in kendisini bağışlaması için aracılık etmesi ricasında bulundu. Abdullah b. Ca'fer'in aracılığıyla Abdülmelik onu affetti ve huzuruna kabul ederek methiyelerini dinledi. Ancak şairi ihsandan mahrum bıraktı. Bunun üzerine Abdullah b. Ca'fer, ona hayatı boyunca yetecek kadar para vereceğini vaad etti, ayrıca yıllık 40.000 dirhem maaş bağlamıştır.⁷⁵

Rukayyât, Abdülaziz b. Mervân'ı methederken Ümeyyeoğulları'nın ahlâkında herhangi bir bozulma olmadığına ve verecekleri hediyelerin isteyenler için hazır bekletildiğine vurgu yapmıştır (Vâfir):

سَ فِي أَخْلَاقِهِمْ رَنَّيْ	1- لَحَيٌّ مِنْ أُمَّيَّةِ لِي
فَ فِي وَاذِيهِمْ وَرَنِي	2- يَكُونُ لِخَابِطِ الْمَعْرُو
إِذَا مَا أَصْبَحُوا نَعَقُوا	3- أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ قَوْمِ
نَدَى وَالْجِلْمِ وَالصِّدْقِ ⁷⁶	4- يَجِلُّ بِهِ إِبْنُ لَيْلَى وَال

1. *Ümeyyeoğulları soyunun ahlâkında herhangi bir bozulma yoktur.*

2. *Vereceği hediyeler isteyenler için hazırdır ve hediyeleri yaşadıkları vadilerin yaprakları kadar çoktur.*

3. *Onlar fitne çıkardıklarında bana kavimden daha sevgilidir.*

74 Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 6/323.

75 Ali Şakir Ergin, "İbn Kays er-Rukayyât", 20/108-109.

76 Rukayyât, *Dîvân*, 158-159.

4. Leyla'nın oğluna cömertlik, tahammül ve doğruluk yakışmaktadır.

3.3. A'şâ b. Rebîa (öl. 85/679)⁷⁷

Asıl ismi Abdullah b. Hârice eş-Şeybânîdir. A'şâ olarak bilinmektedir. Emevîlere taassup derecesinde bağlıdır. Abdülmelik b. Mervân'ın huzuruna girdiğinde Mervân ona sende ne kaldı diye sorduğunda "Ben şunu diyorum" diyerek⁷⁸ Mervân'ın huzurunda okuduğu şiiriyle halifeyi methetmiştir:

- 1- وَمَا أَنَا فِي أَمْرِي وَلَا فِي خُصُومَتِي بِمُهْتَصِمٍ حَقِّي وَلَا قَارِعٍ سَنِي
2- وَلَا مُسْلِمٍ مَوْلَايَ⁷⁹ عِنْدَ جِنَايَةٍ وَلَا خَائِفٍ مَوْلَايَ مِنْ شَرِّ مَا أَجْنِي
3- وَأَنَّ فُؤَادًا بَيْنَ جَنَبِيَّ عَالِمٌ بِمَا أَبْصَرْتُ عَيْنِي وَمَا سَمَعْتُ أذْنِي
4- وَقَضَلَنِي فِي الشَّعْرِ وَاللُّبِّ أَنِّي أَقُولُ عَلَى عِلْمٍ وَأَعْرِفُ مَا أَعْنِي
5- وَأَصْبَحْتُ إِذْ فَضَلْتُ مَرْوَانَ وَابْنَهُ عَلَى النَّاسِ قَدْ فَضَلْتُ خَيْرَ أَبِي وَابْنِ⁸⁰

1. "Kararlılığımın mükemmelliği ve yönetimimin doğruluğundan dolayı yaptığım hiçbir şeyden pişmanlık duymuyorum."⁸¹

2. Kuzenim bir suç işlediğinde onu yüzüstü bırakmaz onu savunurdum ve suçunun cezasını ona çektirmezdim. Kuzenim kötülük yaptığında da korkmuyorum.

3. Gözlerimin gördüğü, kulaklarımın duyduğu ve etrafımda olanları kalbim hisseder.⁸²

4. Beni şiirde ve akılda üstün kabul etti. Ben bildiğimi söyler beni ilgilendiren konuları bildiğim ancak ilimle konuştuğum için beni şiir ve akılda (diğerlerine) üstün tuttu.

5. Bundan dolayı Mervân b. el-Hakem ve oğlu Abdülmelik'i diğer insanlara tercih ettim ve onları en iyi baba ve en hayırlı oğul kabul ettim."

Abdülmelik b. Mervân övgü dolu bu şiiri dinlediğinde benim ne

77 Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, 320.

78 İsfahânî, *el-Egânî*, 18/344.

79 مَوْلَايَ Amcaoğlu anlamındadır.

80 Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, 7/51.

81 Anlamı, şerefim ve namusumdan dolayı hakkımı yedirmem ve iyi yaptığımdan pişman da olmamamdır.

82 Akıllıdır, uyanıktır ve işlerin nasıl idare edeceğini konusunda uzmandır.

yapmam gerekir, diye kendisine sormuştur. Daha sonra da A'sâ'ya on bin dirhem, on elbise, develerden on hisse ve on bin ziraat arazi hediye etmiştir.⁸³

Emevîler Zübeyrilere karşı büyük bir zafer elde ettiklerinde şairlere hediyeler dağıtmış ve insanları servete gark etmişlerdir. Emevîlerden hediye alan şairlerden birisi de A'sâ b. Rebîa'dır. İnşâd ettiği şiirinde⁸⁴ Abdülmelik b. Mervân'ı methetmiştir. A'sâ, Mervân'ın İbn Zübeyr ile savaşıp savaşmama konusunda tereddüt yaşadığı bir anda huzuruna girerek "Bu konu ile ilgili bir şiir inşâd ettim" demiştir. Abdülmelik'te "Sen yapıcı bir üslup ile nasihat ederek içten konuşursun haydi şiirini oku dinleyelim" demiştir. Bunun üzerine Zübeyrîlerin hilafete layık olmadıklarını, hilafete kendilerinin layık olduğunu dile getirdiği şu şiiri ile onu savaşa ikna etmiştir:

- | | |
|---|---------------------------------|
| عجل النتائج بحملها فأحالتها | 1- آل الزبير من الخلافة كالتبي |
| ما لا تطيق فضيحت أحمالها | 2- أو كالضعاف من الحمولة حُملت |
| كم للغواة أطلتم إِمهالها | 3- قوموا إليهم لا تناموا عنهم |
| ما زلتم أركانها وئمالها | 4- إن الخلافة فيكم لا فيهم |
| فانهض بيمينك فافتتح أفعالها ⁸⁵ | 5- أمسوا على الخيرات قفلا مغلقا |

1. "Zübeyr taraftarları hilafet konusunda karnında taşıdığı yavrusunu aceleyle doğurup başkasına teslim eden gibidir.

2. Ya da yüklendiği yükü taşımaya gücü yetmeyen ve taşıdığı yükü zayi eden acizler gibidir.

3. Onlara karşı dik durun ve onları önemsemeyin. Size nice yoldan çıkanlara doğru yolu bulması için süre tanıdınız.

4. Halifelik onların değil sizin hakkınızdır. (Sizden yardım istenildiği müddetçe) Hilafet için temel unsur oldunuz.

5. Daima hayır üzere kilit vurulmuş kişiler olunuz. Sağ elinle düzelt ve vurulan kilitleri aç!"

Abdullah b. Mervân A'sâ'nın okuduğu şiiri dinleyince tebessüm et-

83 İsfahânî, *el-Egânî*, 18/344.

84 Sellûmî, *ed-Devletü'l-Emevîyye*, 1/623.

85 İsfahânî, *el-Egânî*, 18/345.

miş ve doğru söyledin diyerek kendisini taktir etmiştir.⁸⁶

3.4. Kâ'b b. Cuayl (öl. 86/705)

Hristiyan Benî Tağlib kabilesine mensup şairdir. Aynı zamanda Kâ'b b. Cuayl; Benî Tağlib kabilesinin, Şamlıların ve Muâviye'nin özel şairidir.⁸⁷ İslâm'ın tebliğinin ilk zamanlarında Müslüman olmamış ancak daha sonra Müslüman olmuştur. Kendi kabilesinden Hristiyan şair el-Ahtal'ı Emevî hânedanı ile tanıştıırıp Ensar'ı hicvetmesi için Yezîd'e öneren kişidir.⁸⁸

Kâ'b b. Cuayl, Muâviye ile Sıffın Savaşı'na katılmış ve Muâviye'ye hakaret etmiş ancak daha sonra inşâd ettiği şiiriyle Muaviye'den özür dileyerek onu methetmiştir:

- 1- تَدِمْتُ عَلَى شَتْمِ الْعَشِيرَةِ بَعْدَمَا مَضَى وَاسْتَتَبْتُ لِلرَّوَاةِ مَذَاهِبُهُ
- 2- فَأَصْبَحْتُ لَا أَسْتَطِيعُ رَدًّا لِمَا مَضَى كَمَا لَا يَرُدُّ الدَّرَّ فِي الضَّرْعِ حَالِبُهُ
- 3- مَعَاوِيَ أَنْصَفُ تَغْلِبَ ابْنَةَ وَاثِلٍ مِنَ النَّاسِ أَوْ دَعَهَا وَحَيًّا تُضَارِبُهُ
- 4- قَلِيلٌ عَلَى بَابِ الْأَمِيرِ بُبَاثِي إِذَا رَابِنِي بَابِ الْأَمِيرِ وَحَاجِبُهُ⁸⁹

1. Aşirete sövdükten sonra pişman oldum, râvilerin bu konuda devam ettirdikleri görüşleri vardır.

2. Artık geçmişte olanlara karşılık verme gücüm yoktur. Sağılan sü-tün tekrar memeye dönüşünün mümkün olmadığı gibi.

3. Ey Muâviye! Milletin arasında Vâil'in kızı Tağlib'e insafılı davran ya da boş ver çünkü hayatları farklıdır.

4. Benim emîrin kapısında bulunmam (beklemem) azdır eğer endişe-leneceğim bir şey olursa emîrin kapısı ve koruyucusunu beklerim.

Cuayl, hicrî 36 yılında Sıffın Savaşı başlamadan önce Hz. Ali ile Muâ-viye arasında sonra da Şamlılarla Iraklılar arasında meydana gelen olay-larda muhaliflerin görüşlerine karşı çıkararak Emevîler tarafını destekledi-ğini şu şiiriyle dile getirmiştir:

- 1- أَرَى الشَّامَ تَكَرَّهُ مُلْكُ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَأَهْلَ الْعِرَاقِ لِهِمْ كَارِهُونَا

86 İsfahânî, *el-Egânî*, 18/345.

87 İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 5/479.

88 Tulaymât- el-Aşkar, *eş-Şuarâü fî'l-Asri'l-Ümevî*, 103.

89 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 2/650.

- 2- وَكُلُّ لَصَاحِبِهِ مُبْغِضٌ
يرى كل ما كان من ذاك دينا
- 3- إِذَا مَا رَمَوْنَا رَمَيْنَاهُمْ
وَدِنَاهُمْ مِثْلَ مَا يُقْرِضُونَا
- 4- وَقَالُوا عَلِيُّ إِمَامٌ لَنَا
فَقُلْنَا رَضِينَا ابْنَ هِنْدٍ رَضِينَا
- 5- قَالُوا نَرَى أَنْ تَدِينُوا لَنَا
فَقُلْنَا لَهُمْ لَا نَرَى أَنْ نَدِينُ⁹⁰

1. “Şam’ın Irak ahalisinden hoşlanmadığını, Irak ahalisinin de Şamlılardan hoşlanmadığını,

2. Her iki ahalinin birbirlerinden nefret ettiklerini, her iki ahalinin birbirinden nefret etmesi sebebiyle ortaya çıkan her şeyi din olarak kabulendiklerini görüyorum.

3. Onlar bizi suçlarlarsa bizde onları suçlarız. Onların bize verdikleri zararın mislisiyle bizde onlara karşılık veririz.

4. Onlar bize ‘Ali imamımızdır’ dediler. Biz de onlara ‘Hind’in oğlundan⁹¹ tamamen razıyız’ dedik.

5. Bize Ali’nin imamlığını kabul etmemizin gerekli olduğunu söylediler. Bizde onlara onun imamlığını kabul etmediğimizi söyledik.”

3.5. Miskîn ed-Dârimî (öl. 89/708)

Enevî yöneticileriyle iyi münasebet kurmuş, Basra ve Kûfe valiliklerinde bulunmuş ve Bişr b. Mervân onun şiirlerini beğenmiştir. Muâviye, oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmek istediği zaman şairin şiirlerinden yararlanmıştır.⁹²

Miskîn ed-Dârimî Muaviye’den sonra yerine oğlu Yezîd’in halife olması gerektiğini inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir (Tavîl):

- 1- إِلَيْكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَحَلْتَهَا
تثير القطا ليلا وهن هجودُ
- 2- أَلَا لَيْتَ شِعْرِي مَا يَقُولُ ابْنُ عَامِرٍ
وَمَرَوَانَ أَمْ مَاذَا يَقُولُ سَعِيدُ
- 3- بَنِي خَلْفَاءِ اللَّهِ مَهْلًا فَاثَمَا
يبوءها الرحمن حيث يريدُ
- 4- إِذَا الْمُنْبَرِ الْعَرَبِيِّ خَلَاهُ رَبُّهُ
فان امير المؤمنين يزيدُ⁹³

90 Minkârî, *Kitâbü Vak’ati Sıffîn*, 56.

91 Muâviye b. Ebî Süfyân. Minkârî, *Kitâbü Vak’ati Sıffîn*, 56.

92 Özbekçi “Miskîn ed-Dârimî”, 30/185.

93 Miskîn ed-Dârimî. *Dîvân*, 32-33.

1. "Müminlerin emîri devemin yürüyüşü son sürat sanadır. Onlar geceyi uykusuz geçirirken kaya kuşu dehşete kapılır,

2. İbn Âmir'in ve Mervân'ın ne söylediğini ya da Saîd'in ne söylediğini keşke bir bilseydim,

3. Allah'ın halifesinin oğulları! Acele davranmayın, Rahmân işleri istediği gibi evirip çevirir,

4. Batıdaki minber ise boş bırakılmıştır. Çünkü orası müminlerin emîri Yezîd içindir."⁹⁴

3.6. Adî b. Rikâ el-Âmilî⁹⁵ (öl. 95/714)

Şam'da yaşamış, çok tanınmayan Emevî Dönemi şairlerinden birisidir. Benî Ümeyye'yi methetmiş hararetle siyasetlerini desteklemiştir.⁹⁶

Allah'ın methettiği on özelliğe Ömer b. Abdülaziz'in sahip olduğu söyleyerek onu övmüştür (Tavîl):

- | | |
|--|---|
| عَلَيْهِنَّ فَلَيْهِنَّ ۚ لَكَ الْخَيْرُ وَاسْتَلْ | 1- جَمَعْتَ اللّٰوَاتِي يَحْمَدُ اللّٰهَ عَبْدُهُ |
| وَمَا بِكَ مِنْ غَيْبِ السَّرَائِرِ يُعَلِّمُ | 2- فَأَوْلُهُنَّ الْبِرُّ وَالْبِرُّ غَالِبٌ |
| عَلَى الْمُسْلِمِينَ إِذْ وَلِي خَيْرٌ مُنْعِمٌ | 3- وَكَأَيَّةُ كَانَتْ مِنَ اللّٰهِ نِعْمَةً |
| لِمَنْ رَامَ ظُلْمًا، أَوْ سَعَى سَعَى مُجْرِمٌ | 4- وَثَالِثَةٌ أَنْ لَيْسَ فِيكَ هَوَادَةٌ |
| تَخْبُ بِمَيْمُونٍ ⁹⁷ مِنَ الْأَمْرِ مَبْرَمٌ | 5- وَرَابِعَةٌ أَنْ لَا تَزَالَ مَعَ التُّقَى |
| الضَّعِيفِ، وَمَا مِنْ عَلَّمَ اللّٰهُ كَالْعَمِيِّ | 6- وَخَامِسَةٌ فِي الْحَكْمِ أَنْكَ تَنْصُفُ |
| اصْطَفَاكَ فَمَنْ يَتَّبِعَكَ لَا يَتَنَدَّمُ | 7- وَسَادِسَةٌ أَنْ الَّذِي هُوَ رَبَّنَا |
| سَبَقَتْ إِلَيْهَا كُلُّ سَاعٍ وَمُلْجَمٌ | 8- وَسَابِعَةٌ أَنْ الْمَكَارِمَ كُلَّهَا |
| سَمَا بِكَ مِنْهُمْ مُعْظَمٌ فَوْقَ مُعْظَمِ | 9- وَتَامِمَةٌ فِي مَنْصِبِ النَّاسِ أَنَّهُ |
| يَعْدُونَ سَيِّئًا مِنْ إِمَامٍ مَتَمِّمٌ | 10- وَتَاسِعَةٌ أَنْ الْبَرِّيَّةَ كُلَّهَا |

94 Efendisi batıdaki minderi boşalttı. Çünkü müminlerin emîri Yezîd b. Muâviyedir. Mis-kîn ed-Dârimî, *Dîvân*, 32-33.

95 Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 322.

96 Adî b. Rikâ, *Dîvân*, 11-15; İsfahânî, *el-Egânî*, 9/210.

97 "على الطائر الميمون" Allah seni muvaffak kılsın, hayırlı yolculuklar anlamında duadır. Modern Arapçada da uçak ile yolculuk yapanlara bu söz söylenilmektedir.

11- وَعَاشِرَةٌ أَنْ الْحُلُومَ تَوَابِعُ لِحَلْمِكَ فِي فَضْلِ مَنْ الْقَوْلِ مُحْكَمٌ⁹⁸

1. "Allah'ın kulunu övdüğü özellikleri kendi üzerinde topladın. Yaptığın iyi işler seni sevindirsin ve her türlü tehlikeden uzak tutsun.

2. Sizde var olan Allah'ın övdüğü özelliklerden birincisi: Doğruluktur. Doğrulukta şahsınızda baskındır. Gizlice yapmış olduğun hayır işleri bilinir.

3. İkincisi: Allah'tan Müslümanlara verilmiş bir lütuftur. Sahip olduklarını halka dağıtanların en hayırlısı halife oldu.

4. Üçüncüsü: Zulüm yapmak isteyenlere ya da suç işleyenlere karşı asla müsamaha gösterip göz yummazsın.

5. Dördüncüsü: Takva sahibi kişilerle beraber olmaya devam edersin. Önemli işlerde de başarılı olmak için çaba ve gayret gösterirsin (yürürsün).

6. Beşincisi: Yönetim kabiliyetinizdir. Siz zayıfın hakkını kollayıp hakkını verirsiniz. Allah bir kimseye bir şey öğretmez (vermez) ise onun basireti bağlanmıştır.

7. Altıncısı: Seni başımıza halife olarak seçen Rabbimizdir. Kim sana tabi olursa asla pişmanlık duymaz.

8. Yedincisi: Bütün soylu davranışları şahsınızda topladınız. Her çaba ve gayretinizle insanların ihtiyaçlarını gidermede bizden daha üstün oldunuz.

9. Sekizincisi: Makam ve mevki sahibi kişiler ki en çok onlar seni cesaretlendirir (yüceltir).

10. Dokuzuncusu: İnsanların hepsi kendilerine gönderilen hediyelerin mükemmel halifeden geldiğini düşünür.

11. Onuncusu: Siz kesin sözü söyleyerek hüküm verdiğinizde müsamaha (sabır) hoşgörünüze bağlıdır."

Adî b. Rikâ diğer bir şiirinde de yine Ömer b. Abdülaziz'i metheder (Kâmil):

1- وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى أَمِيرِي زَادَنِي
صَنًّا بِهِ نَظَرِي إِلَى الْأَمْرَاءِ
2- تَسْمُو الْعُيُونُ إِلَيْهِ حِينَ يَرِيئَهُ
كَالْبَدْرِ فَرَجَ طَخِيَّةَ الظُّلَمَاءِ
3- عَمْرُ الَّذِي جَمَعَ الْمَكَارِمَ كُلَّهُ
وَإِبْنُ الْخَلِيفَةِ أَفْضَلُ الْخُلَفَاءِ

98 Adî b. Rikâ, Dîvân, 31-32.

4- وَالْأَصْلُ يَنْبُتُ فِرْعَهُ مُتَنَاثِلًا وَالْكَفُّ لَيْسَ بِنَائِهَا بِسِوَاءٍ⁹⁹

1. "Emîrime bakınca onunla benim değerim artar. Bakışım hânedan mensuplarıdır.

2. Gözler onu görünce sanki gecenin zifiri karanlığını aydınlatan dolunay gibi aydınlanır.

3. Ömer, bütün asaleti şahsında toplayan kişidir. Halifenin oğludur ve halifelerin en iyisi en üstünüdür.

4. Dalların hepsi kökünden yetişip yayılır, avcunun parmak uçları asla eşit değildir."

Velîd b. Abdülmelik'in Hz. Peygamber'in (a.s.) emîrül-mü'minîni olduğunu, kendisine halifelik verildiğini ve Allah kendisine yardım ettiğini söyleyerek onu methetmiştir (Basît):

- 1- صَلَّى الَّذِي الصَّلَاةُ الطَّيِّبَاتُ لَهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِذَا مَا جَمَعُوا الْجُمُعَا
2- عَلَى الَّذِي سَبَقَ الْأَقْوَامَ ضَاحِيَةً بِالْأَجْرِ وَالْحَمْدِ حَتَّى صَاحِبَاهُ مَعَا
3- هُوَ الَّذِي جَمَعَ الرَّحْمَنُ أُمَّتَهُ عَلَى يَدَيْهِ وَكَانُوا قَبْلَهُ شِيْعَا
4- عُدْنَا بِذِي الْعَرْشِ أَنْ نَحْيَا وَنَفْقَدَهُ وَأَنْ نَكُونَ لِرَاعٍ بَعْدَهُ تَبْعَا
5- إِنَّ الْوَلِيدَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَهُ مُلْكٌ عَلَيْهِ أَعَانَ اللَّهُ فَارْتَفَعَا
6- لَا يَمْنَعُ النَّاسُ مَا أُعْطِيَ الَّذِينَ هُمْ لَهُ عِبَادٌ وَلَا يُعْطُونَ مَا مَنَعَا¹⁰⁰

1. "Müminler onun için Allah dua ederek (salat) ve başarılı olmasını ister. Allah'ın Peygamberi Muhammed el-Mustafa'ya (a.s.) dua (rahmet) ettiği gibi.

2. O, bütün kavimler arasında açık ara önde gidendir, sevap ve mükafatını iki arkadaşıyla beraber alandır.

3. Allah Muhammed'in (a.s.) ümmetini Velîd'in eliyle bir araya topladı ki daha önce hiziplere bölünmüş haldeydiler.

4. Arşın sahibine sığınırız ki verdiği nimetlerin devamını versin, eğer onu kaybedersek ondan sonra çobana baş eğmek zorunda kalırız.

5. Velîd Hz. Peygamber'in (a.s.) emîrül-mü'minînidir. Ona halifelik

99 Adî b. Rikâ, Dîvân, 54.

100 Adî b. Rikâ, Dîvân, 82-83.

verilmiş ve Allah ona yardım ederek onu yüceltmıştır.

6. İnsanlara verdiklerini engelleyemezler, onlar onun hizmetçileridir. Bir şeyi engellediğinde de engellediğini onlara veremezler."

Diğer bir şiirinde de Allah'ın Abdülmelik'i toplumu ıslah etmesi için halife seçtiğini söyleyerek methetmiştir (Kâmil):

- 1- وَإِذَا الرَّبِيعُ تَتَابَعَتْ أَنْوَاؤُهُ فَسَقَى خُنَاصِرَةَ¹⁰¹ الْأَخْصَ¹⁰² فَجَادَهَا
- 2- نَزَلَ الْوَلِيدُ بِهَا فَكَانَ لِأَهْلِهَا غَيْثًا أَغَاثَ أَنْبَسَهَا وَبِلَادَهَا
- 3- وَلَقَدْ أَرَادَ اللَّهُ إِذْ وَلَاكَهَا مِنْ أُمَّةٍ إِصْلَاحَهَا وَرَشَادَهَا
- 4- وَعَمِرَتْ أَرْضَ الْمُسْلِمِينَ فَأَقْبَلَتْ وَنَفَيْتَ عَنْهَا مَنْ يُرِيدُ فَسَادَهَا
- 5- وَأَصَبَتْ فِي أَرْضِ الْعَدُوِّ مُصِيبَةً بَلَغَتْ أَقْصَى غَوْرِيهَا وَنِجَادَهَا
- 6- ظَفْرًا وَنَصْرًا مَا تَنَاوَلَ مِثْلَهُ أَحَدٌ مِنَ الْخُلَفَاءِ كَانَ أَرَادَهَا
- 7- وَإِذَا رَأَى نَارَ الْعَدُوِّ تَضَرَّمَتْ سَامِي جَمَاعَةَ أَهْلِهَا فَاقْتَادَهَا
- 8- أَطْفَأَتْ نَارًا لِلْحَرْبِ - نِيرَانَ الْعَدُوِّ - وَأَوْقَدَتْ نَارًا فَدَحَتْ بِرِاحَتَيْكَ زِنَادَهَا¹⁰³

1. "İlkbahar yağmurları hiç duraksamadan yağmış ve el-Ahass bölgesinde bulunan Hunâsira beldesini bolca sulamıştı.

2. Velîd b. Abdülmelik bu bölgeye gelmiş; ehline, dostlarına ve belde-sine yağmur olup yağmıştır.

3. Allah seni halife olarak seçti ve senin elinle ümmet'in ıslahını ve aklı selim ile hareket etmelerini istedi.

4. Sen Müslümanların yaşadıkları yerleri imâr ettin ve gerçekleştirdiğin imâr faaliyetlerini kabul ettiler. Yaptığın imâr faaliyetlerini kabul etmeyenleri de sürgün ettin.

5. Düşmanlarını yaşadıkları yerlerin en uzak sınırlarına ve yüksek tepelerine kadar ulaşacak musibetlere uğrattın.

6. Galip geldin zaferler elde ettin. Bu zaferleri elde etmek isteyen senden önceki halifelerden hiçbirisi bu zaferleri elde edememişti.

101 خُنَاصِرَةَ Şam'da bir belde ismidir. Ömer b. Abdülaziz küçükken buraya gelmiştir. Adî b. Rikâ, *Dîvân*, 39.

102 الْأَخْصُ Halep şehrinde meşhur ve büyük bir köy ismidir. Adî b. Rikâ, *Dîvân*, 39.

103 Adî b. Rikâ, *Dîvân*, 39-40-41.

7. İnsanlardan bir grup tutuşturulan ve yükselen düşman ateşini¹⁰⁴ gördüğünde yakılan ateşe öncülük etti.

8. Tutuşturulan savaş ateşini (düşman ateşini) söndürdün. Savaş ateşi önünde kibrit çöpüyle yakılmıştı.”

3.7. Râî en-Nümeyrî (öl. 97/71)

Develere ve deve çobanlarına ait betimlemeleri ya da bunlara dair söylediği bir beyitten dolayı Râilibil (deve çobanı), Râî en-Nümeyrî ve kısaca Râî (çoban) lakabıyla anılmıştır.¹⁰⁵

Yezîd b. Muâviye'nin babasından sonra hilafete en lâıyk kişi olduğunu söylemiştir (Kâmil):

- 1- أَبُوكَ الَّذِي أَجْدَى عَلَيَّ بِنَصْرِهِ فَاسْكَنْتَ عَنِّي بَعْدَهُ كُلَّ قَائِلٍ
2- وَأَنْتَ إِمْرُؤُ لَا بُدَّ أَنْ قَدْ أَصَبْتَنِي مَوْعِدَةَ دَيْنٍ عَلَيْكَ وَعَاجِلٍ
3- وَقَدْ عَلِمْتَ قَيْسٌ وَأَفْنَاءُ خِنْدِفٍ وَمَدْحُجٌ إِذْ وَافَيْتُهُمْ فِي الْمَنَازِلِ
4- تَنَائِي عَلَيْكُمْ آلَ حَرْبٍ¹⁰⁶ وَمَنْ يَمَلِّ سِوَاكُمْ فَإِنِّي مُهْتَدٍ غَيْرَ مَائِلٍ
5- رَأَيْتَكَ ذَوُو الْأَحْلَامِ خَيْرًا خَلَاقَةً مِنْ الرَّاغِبِينَ فِي التَّلَاعِ الدَّوَاحِلِ
6- وَأَجْرَاتٍ أَمَرَ الْعَالَمِينَ وَلَمْ يَكُنْ لِيُجْزَى إِلَّا كَامِلٌ وَإِبْنٌ كَامِلٌ¹⁰⁷

1. “Baban (Muâviye) bana hediyeler vererek yardım etti. Benim aleyhimde konuşanların hepsini de susturdu.

2. Ey Muâviye! Elbette sen bana hayır vadeden kişisin. Bu hayır ya daha sonra ödenecek borçtur ya da şu an senden bana gelen acil yardımdır.

3. Senden uzak bölgelerde kendi diyarlarında yaşayan Kays, Hındif, Mezhiç kabileleri ve diğer Arap kabileleri senin yiğitliğini ve asaletini bildi (tanıdı).

4. Ey Ümeyyeoğulları! Gerçek övgüm sizedir. Birileri sizin yolunuzdan ayrılıp sapkınlığa düşse de ben doğru yolunuzdan ayrılmadan sizi destekleyen birisiyim.

104 Şair o dönem de ortaya çıkan fitne hareketlerini kastetmiştir. Adî b. Rikâ, *Dîvân*, 40.

105 Tülücü, “Râî en-Nümeyrî”, 34/426-427.

106 آل حَرْبٍ Benî Ümeyye.

107 Râî en-Nümeyrî, *Dîvân*, 194.

5. Akıl sahipleri, bereketli topraklar da gezip dolaşan mütefekkirler, yükseklerde ve vahalarda yaşayanlar halifelerin en hayırlısı ve halifelîğe en layık kişi olarak sizi gördü.

6. İnsanların yapılması gereken işlerini yapmak için yemin ettin. Ancak Kâmil ve Kâmil olanın oğlu yapılması gereken işleri yapar.”

Râî en-Nümeyrî doksan iki beyitten oluşan kasidesinde Abdülmelik b. Mervân'ı en cömert ve zalimlere karşı mazlumlara yardım eden bir halife olarak niteleyerek methetmiştir (Kâmil):

- | | |
|---|--|
| حُنْفَاءُ نَسَجْدُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا | 1- أَوْلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّا مَعَشَرٌ |
| حَقُّ الزَّكَاةِ مُنْزَلًا تَنْزِيلًا | 2- عَرَبٌ نَرَىٰ لِلَّهِ فِي أَمْوَالِنَا |
| مَاعُونَهُمْ ¹⁰⁸ وَيُصَيِّعُوا التَّهْلِيلًا | 3- قَوْمٌ عَلَى الْإِسْلَامِ لَمَّا يَمْتَعُوا |
| عَنَا وَأَنْقَذَ شِلُونَا الْمَأْكُولَا ¹⁰⁹ | 4- فَادْفَعْ مَظَالِمَ عَيْلَتِ أَبْنَاءِنَا |
| مِنْ رَبَّنَا فَضْلًا وَمِنْكَ جَزِيلًا | 5- فَتَرَىٰ عَطِيَّةَ ذَاكَ إِنْ أَعْطَيْتَهُ |
| وَإِذَا أَرَدْتَ لِظَالِمٍ تَنْكِيلًا | 6- أَنْتَ الْخَلِيفَةُ جِلْمُهُ وَقَعَالُهُ |
| قَوْمًا هُمْ جَعَلُوا الْجَمِيعَ شُكُولًا | 7- وَأَبُوكَ ضَارِبَ بِالْمَدِينَةِ وَحَدَّهُ |
| وَدَعَا فَلَمْ أَرِ مِثْلَهُ مَخْدُولًا | 8- فَتَقْتُلُوا ابْنَ عَقَانِ الْخَلِيفَةَ مُحْرِمًا |
| شَقَقًا وَأَصْبَحَ سَيْفُهُمْ مَسْلُولًا | 9- فَتَصَدَّعَتْ مِنْ بَعْدِ ذَاكَ عَصَاهُمْ |
| لَا أَكْذِبُ الْيَوْمَ الْخَلِيفَةَ قِيَلًا | 10- إِنِّي حَلَفْتُ عَلَى يَمِينِ بَرَّةٍ |
| وَوَكَّنتَ صَعَانَيْنِ بَيْنَهَا وَدُحُولًا | 11- وَإِذَا قُرَيْشٌ أَوْقَدَتْ نِيرَانَهَا |
| وَأَشَدُّهَا عِنْدَ الْعَرَائِمِ جَوْلًا ¹¹⁰ | 12- فَأَبُوكَ سَيِّدُهَا وَأَنْتَ أَمِيرُهَا |

1. “Ey müminlerin emîri! Bizler sabah akşam Allaha secde eden Hanîf¹¹¹ topluluğuz.

2. Bizler Arabız)zımmî değiliz(. Biz Allah'ın üzerimize farz kıldığı zekâtı, öşrü, sadakayı verir ve indirdiği hakkı, bâtılı biliriz.

108 مَاعُونَهُمْ لَمَّا يَمْتَعُوا Şair bu sözüyle el-Mâ'ûn sûresi “Onlar halka gösteriş yaparlar. Hayra da engel olurlar.” 107/6-7 âyetine işaret vardır.

109 شِلَوُ الْمَأْكُولَا Vahşi hayvanların parçalayıp yedikleri leş artıkları anlamındadır.

110 Râî en-Nümeyrî, *Dîvân*, 206-207.

111 Bizler hakiki Müslümanlarız. Secde etmekten maksat namaz kılmaktır. Râî en-Nümeyrî, *Dîvân*, 206-207.

3. Biz hâlâ İslâm dini üzereyiz. Farz olan zekâtın verilmesine engel olmayız,¹¹² namazımızı kılmayı, yüksek sesle tehlîl¹¹³ getirmeyi ihmal etmeyiz.

4. Bizden zulmü uzaklaştır ey müminlerin emîri! Zulmün çoğalması çocuklarımıza ağır gelir. Bizden geriye kalan gariplere de merhamet et.

5. Eğer zulmü bizden kaldırırsanız bunu Rabbimin bize lütfettiği bir hediye, sizden de fazlasıyla cömertlik olarak kabul ederiz.

6. Sen sabırlı, yaptığı işleri güzel ve cömertliği ile bilinen halifemizsin. Zalimi cezalandırmak istediğinizde hak ettiği gibi cezalandırmaya da gücünüz yeter.

7. Babanız ey müminlerin emîri! Toplumda fitne çıkarmak ve kendi arzularına göre fırkalara ayrılmak isteyenlere karşı Medine'de tek başına savaştı.

8. Tefrika çıkarmak isteyen bu grup Osman'ı haram ayında (oruçluyken) kanını helal sayacak hiçbir sebep yokken katletti. Kendisine yardım için çağırıda bulunduğu çağrısına icâbet etmediler onu yardımsız bıraktılar. Onun gibi yardımsız bırakılan hiçbir kimseyi görmedim.

9. Osman katledildikten sonra Müslümanlar fırkalara ayrıldılar. Kılıçları kınından çekip savaştılar ve kılıçlar ile hüküm verdiler.

10. Ben bugün halifeye asla yalan söylememek üzere dosdoğru yemin ettim.

11. Kureyş savaşa hazırlandı, savaş ateşini yaktı, içlerindeki kin ve nefretlerini kalplerinde gizledi.

12. Babanız ey müminlerin emîri! Felaketlerde Kureyş'in lideridir. Siz de işler sıkıntıya girdiğinde sıkıntıları çözmede onların en kararlı emîrisiniz."

3.8. Ebü's-Şa'sâ' Abdullah b. Rü'be el-Accâc (öl. 97/715)

Hiz. Osman'ın hilâfetinin ilk yıllarında Basra'da doğmuş ve Basra'da yetişmiştir. Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ile görüşerek ondan hadis dinlemiştir.

112 Onlar gösteriş yapanlardır ve hayra da mâni olurlar. (el-Mâûn 107/6-7) âyetlerine işaret vardır.

113 Tehlîl, lâ ilâhe illallah demektir.

tir.¹¹⁴ Accâc, urcûzeleriyle Yezîd b. Muâviye, Abdülazîz b. Mervân, Bişr b. Mervân, Süleyman b. Abdülmelik ve Haccâc b. Yûsuf gibi Emevî yöneticilerini övmüştür.¹¹⁵

Accâc, Yezîd b. Muâviye'yi daima hak üzere olan, müşriklere hak ettiği cezayı veren Allah'ın kılıçlarından keskin bir kılıç olduğunu söyleyerek methetmiştir (Recez):

- | | |
|--|--|
| فَقَدَ رَأَى الرَّأُوُونَ غَيْرَ الْبُطْلِ | 1- وَالرَّائِدِ ¹¹⁶ الْمُثْرِي وَخَيْرِ الْعَيْلِ |
| إِذْ زُلْزِلَ الْأَقْوَامُ لَمْ تَزَلْزَلِ | 2- أَنْكَ يَا يَزِيدُ يَا بَنَ الْأَفْحَلِ |
| إِذَا طَارَ بِالنَّاسِ قُلُوبُ الضُّلَلِ | 3- عَن دِينَ مُوسَى وَالرَّسُولِ الْمُرْسَلِ |
| وَكُنْتَ سَيْفَ اللَّهِ لَمْ يُقْلَلِ ¹¹⁷ | 4- قَتْلًا وَإِضْرَارًا يَمَن لَمْ يُقْتَلِ |

1. "Gezip dolaşip ehli için yaşanacak yer arayan, aile fertlerine hayırlı kişisin. Görenler sende doğru düşünceyi, bâtılı değil hakkı gördüler.

2. İnsanlar zayıflayıp dinlerinden uzaklaşmaya başladıklarında kahramanlık ve şöhreti insanlar arasında yayılan en şerefli kişinin (Muâviye) oğlu ey Yezîd! Sen dinden uzaklaşmadın.

3. Kalpleri sapkınlıkta olanlar gibi insanlar tökezleyip haktan saptığında sen Mûsa ve gönderilmiş Peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) dininden ayrılıp asla onlar gibi olmadın.

4. Müşrikleri öldürürsün, eğer müşrik öldürülmezse sen ona hak ettiği gerekli cezayı verirsin. Sen kılıcında çentik (körlük)olmayan Allah'ın kılıçlarından keskin bir kılıçsın."

Abdilmelik b. Mervân'ı halifeliğe en layık kişi olduğunu söyleyerek methetmiştir (Recez):

- | | |
|--|---|
| وَخَضِلُ الْكَفَيْنِ غَيْرُ نِكْسِ | 1- رَأْسِ قَوْمِ الدِّينِ وَابْنُ رَأْسِ |
| فَتَارَتِ الْعَيْنُ مِمَّا بَجَسِ | 2- كَالْغَيْثِ هَدَى الرَّجْسَ بَعْدَ الرَّجْسِ |
| سَخَّ النَّهَارَ وَإِذَا مَا يُمْسِي | 3- مَاءِ تَشَاصِ هَاجَ بَعْدَ الْيَأْسِ |
| أَنَّ أَبَا الْعَبَّاسِ أَوْلَى نَفْسِ | 4- قَدَ عَلِمَ الْقُدُّوسُ مَوْلَى الْقُدْسِ |

114 Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/570.

115 Kılıç "Accâc", 1/320-321.

116 Ehline yalan söylemeyen. Accâc, *Dîvân-ı Accâc*, 2/251.

117 Accâc, *Dîvân-ı Accâc*, 2/251.

5- بِمَعْدِنِ الْمَلِكِ الْقَدِيمِ الْكِرْسِ فُرُوعِهِ وَأَصْلِهِ الْمُرْسِيِّ¹¹⁸

1. Önderdir, önderin oğludur ve dinin temelidir. Avuçları nemlidir, hayırlıdır. Asla ters yüzlük, zayıflık yoktur.

2. Çakan şimşekten daha şiddetli yağmur yağdıran ve suyu kendiliğinden fişkırان su pınarı gibidir.

3. İnsanların akşamlayıp yağmur yağmasından ümitlerini kestiğinde yağmur yağdıran bulut gibidir.

4. Muhakkak Kudüs'ün mevlâsı Kuddûs olan zât bilir ki en üstün kişi Ebû'l-Abbas'dır.¹¹⁹

5. Kadîm mülkü değerli, usul ve fîruu hem köklü hem şerefli dir."¹²⁰

3.9. Ebû Mihcen Nusayb b. Rebâh¹²¹ (öl. 108/726)

İslâmî Dönem'in kıymetli şairlerinden birisidir. Fasih Arapça konuşmasıyla tanınmıştır. Medih, nesîb ve risâ da öncüdür. Halifelerin yanında büyük değeri vardır. Halifeler onun mersiyelerini ve methiyelerini beğenmiştir.¹²²

Nusayb, Süleyman b. Abdilmelik'in (öl. 99/717) huzuruna girdiğinde Abdülmelik'in huzurunda el-Ferez dak da bulunmaktaydı. Abdülmelik el-Ferez dak'a "Ya Ebâ Firâs bir şiir oku dinleyelim." demiş ve ondan bir methiye şiiri beklerken el-Ferez dak fahr temalı şu şiirini okumuştur (Tavîl):

1- وَرَكَبٍ كَأَنَّ الرِّيحَ تَطْلُبُ عِنْدَهُمْ لَهَا تَرَةٌ مِنْ جَذِبِهَا بِالْعَصَائِبِ
2- يَعْضُونَ أَطْرَافَ الْعِصِيِّ كَأَنَّهَا تُخَرِّمُ بِالْأَطْرَافِ شَوْكَ الْعَقَارِبِ
3- سَرَوْا يَخِيطُونَ اللَّيْلَ وَهِيَ تَلْفُهُمْ عَلَى شُعَبِ الْأَكْوَارِ مِنْ كُلِّ جَانِبِ
4- إِذَا مَا رَأَوْا نَارًا يَقُولُونَ لَيْتَهَا وَقَدْ خَصِرَتْ أَيْدِيَهُمْ نَارٌ غَالِبِ¹²³

118 Accâc, *Dîvân-ı Accâc*, 2/206-217.

119 Velîd b. Abdilmelik b. Mervân'ı kastetmiştir. Accâc, *Dîvân-ı Accâc*, 2/206-217.

120 Accâc bu sözüyle halifelige en layık kişinin Velîd b. Abdilmelik b. Mervân'ın olduğunu kastetmiştir.

121 İsfahânî, *el-Egânî*, 1/266.

122 Ferruh, *Târîhu'l-ede bi'l-Arabî*, 1/622.

123 el-Ferez dak, *Dîvân*, 30.

1. "Rüzgâr, kış gecelerinde ata binenlerden şiddetli bir intikam ister gibidir. Sarıkları onların yüzlerine rüzgârın şiddetinden sert bir şekilde çarpar sanki onlar yas tutuyorlarmış gibi.

2. Çadırın sütununu dondurucu soğuk sebebiyle ellerinde değil de ağızlarında taşıyorlar. Elleri taşıdıkları çadırın sütunu sanki akrelerin zehirli iğnesi gibidir.

3. Gece karanlığı çöktüğünde onlar önlerinde rehber olmadan develerin üzerinde yolculuklarına devam ederek dört bir taraftaki kabileleri dolaşırlar.

4. Karanlık gecede bir ateş gördüklerinde, 'Keşke alevli bir ateş olsaydı da soğuktan titreyen ellerini ona uzatsaydık.' derler."

el-Ferezdak'ın okuduğu bu şiire Abdülmelik öfkelenir ve öfkesinden yüzü bembeyaz olur. Bunun üzerine el-Ferezdak'a "yazıklar olsun sana" dedikten sonra Nusayb'a "kalk ve sen de bir şiir oku" dediğinde Nusayb şu şiirini okur (Tavîl):

- | | |
|--|--|
| قِفَا ذَاتِ أَوْ شَالِ وَمَوْلَاكَ قَارِبِ | 1- أَقُولُ لِرِكْبِ قَافِلِينَ رَأَيْتَهُمْ |
| لِمَعْرُوفِهِ مِنْ آلِ وَدَّانِ طَالِبِ | 2- قَفَّوْا خَبْرُونِي عَنِ سُلَيْمَانَ إِئْتَنِي |
| وَوَلَوْ سَكَّتُوا إِثْنَتَ عَشْرَةَ الْحَقَائِبِ | 3- فَعَاجُوا فَاثْنَا بِالَّذِي أَنْتَ أَهْلُهُ |
| وَهَلْ تَشْبِهُ الْبَدْرَ الْمُنِيرَ الْكَوَاكِبِ ¹²⁴ | 4- هُوَ الْبَدْرُ وَالنَّاسُ الْكَوَاكِبُ حَوْلَهُ |

1. "Yolcu kervanlarına 'Sen suyu az olan yerde efendin su ararken onları gördün.' dedim.

2. Takipte olunuz ve Süleyman'dan haber veriniz! Ben iyiliğinden dolayı onu tanıyorum. Veddân¹²⁵ ehlinde talepteyim.

3. Yoldan saptılar ona hak ettiğini söylediler, eğer onlar sussalardı uzun zaman övülürdün.

4. O dolunay insanlar ise dolunayın etrafındaki yıldızlar gibidir. Yıldızlar, parlak dolunaya benzer mi?"

Abdülmelik bu şiiri dinledikten sonra el-Ferezdak'a, "Dinlediğin şiiri nasıl buldun." dediğinde el-Ferezdak'da "Aşiretinin en değerli şairidir." demiştir. Bunun üzerine Abdülmelik, "Senin aşiretinin de en değerli şairi

124 Nusayb b. Rebâh, *Dîvân*, 59-60.

125 Veddân, Mekke Medine arasında bir yer ismidir.

de sensin.” dedikten sonra kölesine Nusayb’a beş yüz dinar vermesini emretmiştir.¹²⁶

Halife, ismimin zikredilmediği şiirin şairine hediye vermem demişti. Bunun üzerine şairlerde inşâd ettikleri şiirlerinde halifelerin isimlerini zikretmeye başlamışlardır. Nusayb’a hediye vermeyi geciktirdiklerinde o da hediye alabilmek için inşâd ettiği şiirinde Ömer b. Abdülazîz’in ismini zikrederek methiyede bulunmuştur (Vâfir):¹²⁷

- | | |
|---|---|
| 1- وَإِنْ وَرَاءَ ظَهْرِي يَا ابْنَ لَيْلَى | أَنَاسًا يَنْظُرُونَ مَتَى أُوُوبُ |
| 2- إِمَامَةً مِنْهُمْ وَلَمَّا قَبِيهَا | غَدَاةَ الْبَيْنِ فِي اثْرِي غَرُوبُ ¹²⁸ |
| 3- تَرَكْتُ بِلَادَهَا وَتَأَيَّتْ عَنْهَا | فَأَشْبَهَ مَا رَأَيْتُ بِهَا السُّلُوبُ |
| 4- فَاتَّبَعْتُ بَعْضَنَا بَعْضًا فَلَسْنَا | تَثِيْبِكَ لَكِنَّ اللَّهَ الْمُثِيْبُ ¹²⁹ |

1. “Ey İbn Leyla! Arkamda ne zaman tövbe edeceğimi bekleyen bir grup insan var.

2. İmâmet onlardadır. Son gün batımının şafağında gözden yaşlar akar.

3. Ülkesini terk ettim ve ondan ayrıldım. Ceylandan yavrusunu zorla çekip alan kişiye benzediğini gördüm.

4. Bir kısmımız bir kısmımızı takip etsin. Seni ödüllendiren bizler değiliz seni ödüllendiren sadece Allah’tır.”

Bu şiiri dinledikten sonra Nusayb’a hediyesini hemen vermişlerdir.

Nusayb, Abdülaziz b. Mervân’ın kapısına gelir ve kapıdaki görevliye halife için medih şiiri inşâd ettiğini söyler ve görevliye “Halife’ye haber ver de huzurunda şiirimi okuyayım.” der. Görevli halifeye “Siyahî bir adam sizin huzurunuzda medih şiiri okumak istiyor.” dediğinde halife, huzurunda Nusayb’ın şiir okumasına izin vermez. Çünkü Nusayb’ın kendilerini güldürüp alay edeceğini zannetmiştir. Halife görevliye “Ona ihtiyaç duyduğumuzda kendisini çağıracağımızı söyle.” der. Nusayb şiirini okumak için dört ay halifenin kapısına gelir. İhtiyaç duyulduğunda Nusayb’a, “Gel

126 Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ*, 2753-2754.

127 İsfahânî, *el-Egânî*, 1/268.

128 بما قبيها: Gözün burna en yakın olan yeri.

129 Nusayb b. Rebâh, *Dîvân*, 63; İsfahânî, *el-Egânî*, 1/326.

halifenin huzurunda medih şiirini oku.” diye haber gönderilir. Nusayb halifenin huzuruna girmiş ve medih şiirini okumaya başlamıştır (Mütekârib):

- 1- لِعَبْدِ الْعَزِيزِ عَلَى قَوْمِهِ
وَعَيْرِهِمْ نِعْمَ ظَاهِرِهِ
2- قَبَابُكَ الْيَنُّ أَبُوَابِهِمْ
وَدَارُكَ مَا هَوْلَةٌ عَامِرِهِ
3- وَكَلْبُكَ إِرَافٌ بِالزَّائِرِينَ
مِنَ الْإِمِّ يَابِتَّتِهَا الزَّائِرَةُ
4- وَكَفَكَ حِينَ تَرَى السَّائِلِينَ
أُنْدَى مِنَ اللَّيْلَةِ الْمَاطِرَةِ
5- فَمِنْكَ الْعَطَاءُ وَمِنَا الثَّنَا
بِكُلِّ مُحَبَّرَةٍ سَائِرَةٍ¹³⁰

1. “Abdülaziz kendi kavmine ve diğerlerine karşı onun görünümünü (yardımı) ne güzeldir.

2. Senin kapın diğerlerinin kapısına göre şefkat kapısıdır. Senin evin (yurdun) yaşanılacak bereketli bir yerdir.

3. Ve köpeğin gelen ziyaretçilere karşı kendisini ziyarete gelen kızına annenin şefkatinden daha şefkatlidir (naziktir).

4. Fakirleri gördüğünde senin avcun yağmurlu gecede yağmurdan daha cömerttir.

5. Sizden vermek, yazılmış ve insanlar arasında bilinen (yaygın) bütün kasidelerle övgü bizden.”

Halife bu şiiri dinledikten sonra Nusayb’a iki yüz dinar verin diye emretmiştir.¹³¹

3.10. Nâbiga eş-Şeybânî¹³² (öl. 127/745)

İsmi Abdullâh b. el-Muhârik’tir. İsfahânî (öl.356/967), Nâbiga’nın halife Abdülmelik’e yazdığı bir şiire istinaden onun Hristiyan olduğunu, zira şiirinde İncil ve rahipler adına yemin ettiğini söylemiştir.¹³³ Ancak Ömer Ferrûh inşâd ettiği şiirlerinin içerik ve konularını dikkate alarak onu Müslüman olarak kabul etmiştir.¹³⁴ Abdülmelik bir kutlama progra-

130 Nusayb b. Rebâh, *Dîvân*, 99.

131 İsfahânî, *el-Egânî*, 1/263-264.

132 Zeydân, *Târîhu âdâbi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, 321.

133 Tülücü, “Nâbiga eş-Şeybânî”, 32/161-162.

134 Ferruh, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî*, 1/530.

mında iken ve insanlar etrafında toplanmış kutlama yaparken Nâbiga halifeyi metheden şu şiirini okumuştur (Münserih):

- 1- أَمَّا قَرِيْشٌ فَأَنْتَ وَارِثُهَا تَكْفٌ مِّنْ شَعْبِهِمْ إِذَا طَمَحُوا
2- حَفِظْتَ مَا ضَيَّعُوا وَزَنَدَهُمْ أَوْرَيْتَ إِذَا أَسْلَدُوا وَقَدْ قَدَحُوا
3- مَنَاقِبُ الْخَيْرِ أَنْتَ وَارِثُهَا وَالْحَمْدُ دُخْرٌ تُغْلِي بِهِ رِيْحُ
4- آلِيْتُ جَهْدًا وَصَادِقٌ قَسَمِي بِرَبِّ عَبْدِ تَجْنُهُ الْكُرْحُ
5- فَهَوَ يَتْلُو الْإِنْجِيلَ يَدْرُسُهُ مِّنْ حَسْبِيَةِ اللَّهِ قَلْبُهُ قَفْحُ
6- لَابِنُكَ أَوْلَىٰ بِمَلِكٍ وَالِدِهِ وَعَمُّهُ إِنْ عَصَاكَ مُطْرَحُ
7- دَاوُدُ عَدْلٌ فَاحْكُم بِسُنَّتِهِ وَأَلْ مَرَوَانَ إِنْهُمْ نَصَحُوا
8- فَهَمَّ خِيَارٌ فَاعْمَلْ بِسُنَّتِهِمْ وَاحِيٍ بِخَيْرٍ وَإِكْدَحْ كَمَا كَدَحُوا¹³⁵

1. "Kureyş'e gelince siz onların varislerisiniz. Arzu ederlerse onlara isyan etmekten vazgeç.

2. Mahvettiklerini korudun ve yeniden güçlendirdin. Onlar iftira atarken, kaba davranırken sen içine attın ve onlara olan kin ve nefretini gizledin.

3. İyiliğin, faziletlerin mirasçısı sensin. Hamd azıktır. Hamd eden kişi kazancı ile övünür.

4. Geri dönmek üzere dürüstçe bir yemin ettim ve yeminime sadığım. O kulun Rabbine yemin ederim ki! Kûfe diyarında keşişlerin yaşadığı küçük evlerde gizleniyorlar.

5. O İncil'i Allah korkusundan kalbi mutmain olmayarak okuyor ve okutuyor.

6. Oğlunuz, babasının mülkiyetinde daha fazla hak sahibidir. Ve amcası eğer isyan ederse uzak diyarlara atılır.

7. Dâvûd adildir, onun sünnetine göre hükmet. Mervânoğullarına Allah nasihat etti.

8. Mervânoğulları seçkin kişilerdir. Onların yolunu takip et. Onları hayırla yad et ve onların çalıştıkları gibi çalış."

Abdülmelik, Nâbiga'nın bu şiirini dinleyince tebessüm etmiş beğen-

135 Nâbiga, *Dîvân*, 107-108.

diğini belirtmiş fakat ona atıye vermemiştir.¹³⁶

3.11. Sâib b. Ferrûh Ebû'l-Abbas Ama (öl. 136/730)

Kötü niyetli hiciv şairidir ve Ehl-i Beyte öfkeli. Benî Ümeyye'ye aşırı derecede sevgi besleyerek onları methetmiştir. Benî Ümeyye de onun kendilerine beslediği sevgiyi karşılıksız bırakmayarak Mekke'de yaşayan Sâib'e hediyeler göndermişlerdir.¹³⁸

Ebü'l-Abbas, Hz. Ali taraftarı olan Ebû Tufeyl'e şöyle seslenmiştir:

- 1- لعمرک إننی وأبا طفیل¹³⁹ لمختلفان والله الشہید
2- أرى عثمان مهتدياً ويأبى متابعتي وأبى ما يريد
3- لقد ضلوا بحب أبي تراب كما ضلت عن الحق اليهود (السيوف)¹⁴⁰

1. "Ömrüne yemin ederim ki! Ben ve Ebû Tufeyl birbirimize karşıyız ve Allah buna şahittir.

2. Osman'ı doğru yolda bulmuşum. Fakat istediğini yaptığından dolayı bana uyum sağlayamıyor.

3. Yahudiler'in hakikatten ayrıldığı gibi onlarda Ebû Turab'ı (Ali'yi) aşırı sevmeleri sebebiyle haktan ayrıldılar."

Ebü'l-Abbâs Emevîler'in bir benzerinin olmadığını, Müslümanların iktidarlarının yok olmak üzereyken iktidarı devralarak kalıcı hizmetler yaptıklarını söyleyerek onları methetmiştir:

- 1- ولم أرَ حَيًّا مثلاً حيٍّ تحمّلوا إلى الشام مظلومين منذ بُرئت
2- أعزّ وأمضى حين تشجر القنا وأعلم بالمسكين حيث يبيت
3- وأرفق بالذنيا بأولى سياسة إذا كاد أمر المسلمین يفوت
4- إذا مات منهم سيّد قام سيّد بصير بعورات الكلام زميت¹⁴¹

1. "Ey Ümeyyeoğulları! Zulme uğratılmış olarak Şam'a gitmek üzere

136 İsfahânî, *el-Egânî*, 7/106-113.

137 Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 2/130.

138 İsfahânî, *el-Egânî*, 16/466.

139 Ebû Tufeyl Amir b. Vâsileye seslenir.

140 Kütübî, *Fevatü'l-vefeyât*, 2/41.

141 Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/333.

göçünü yükleyip yola koyulan bir topluluğun benzerini hayatım boyunca görmedim.

2. Mızraklar birbirine tokuşturulduğunda onlar en kuvvetli ve daha etkili, gece olduğunda da düşkün olanı en iyi tanıyan kişilerdir.

3. Müslümanların iktidarı yok olmak üzereyken (Emevîler) siyasetin gereğini yaparak yaşadıkları yerlerde kalıcı hizmetler ortaya koydular.

4. Aralarından bir lider öldüğünde yerine saygıdeğer, konuşmadaki kusurları anında fark eden yeni bir lider ortaya çıkar.”

Emevî Devleti yıkıldığında inşâd ettiği mersiyesinde onlara olan sevgi ve muhabbetinin kendisi ölene dek süreceğini söylemiştir:

- 1- أمست (آمت) نساء بني أمية مِنْهُمْ (أيها) وبناتهم بمضيعة أيتام
2- نامت جدودهم وأسقط نجمهم والنجم يسقط والجدود تنام
3- خلت المنابر والأسرة منهم فعليهم حتى الممات سلام¹⁴²

1. "Benî Ümeyye kadınları dul, kızları yetim, kimsesiz.

2. Ataları (veya şansları) uykuya daldı. Onların yıldızlarının parlaklığı kayboldu. Yıldızları kayar, ataları (şansları) da uykuya dalar.

3. Minberler boş kaldı. Onlar soylu, asil bir aileydi. Ölene kadar onlara selam olsun!”

İsimleri ve şiirleri kısaca ele alınan şairlerin yanı sıra Emevî taraftarı olan ve şiirleriyle onları destekleyen bazı şairler daha vardır:

1. Ümeyye b. Ebî Âzib el-Hüzelî (öl.75/695).¹⁴³
2. Cebehâ el-Eşcaî.¹⁴⁴
3. Hakem b. Abde'l-Esedî (öl. 106/725).¹⁴⁵
4. Şebîb b. el-Bersâ (öl. 100/718).¹⁴⁶
5. Abdullah b. Hacş.

142 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1341.

143 İsfahânî, *el-Egânî*, 24/192.

144 Âmidî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi esmâ'i's-su'arâ'*, 96.

145 İsfahânî, *el-Egânî*, 2/603.

146 İsfahânî, *el-Egânî*, 12/462.

6. el-Uceyr es-Selûlî.

7. el-Fadl b. Abbas (öl. 25/639).

8. Mûsa b. Yesâr (öl. 110/728).¹⁴⁷

Sonuç

Edebiyat denildiğinde Araplarda ilk akla gelen sanat dalı şiiirdir. Emevîler Dönemi'nde şiiir sanatında önemli şairler yetişmiş ve şiiir zirveye ulaşmıştır. Emevîler Dönemi'nde yaşanan dinî, siyasi, sosyal gelişmeler ve mezhep mücadeleleri Arap şiiirini etkisi altına almış, edebiyatta yeni içeriklere ve yönelişlere yol açmıştır.

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Emevî Devleti'nin kurucusu Muâviye Hz. Ali'ye biat etmeyerek işi hakemlere havale etmiş. Hâkimiyeti ele geçirip devleti kurduktan sonra da "Halîfetullah" unvanını kullanmıştır. Bu dönemde halifelik saltanata dönüştürülerek asabiyet temeline dayandırılmış. Sonucunda da Muâviye yerine oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmek istemiş ve Yezîd'in halifeliğinin yâd edilmesi için bir güfte yapmasını ve bu güfteyi halkın önünde şarkı halinde söylemesini Miskînu'd-Dârimî'den istemesi siyasi şiiirin ilk ateşini yaktığı kabul edilmiştir.

İslâm âleminde bu olaydan sonra siyasal açıdan kopmalar ve kırılmalar baş göstermiştir. Bu kopmalar sonucunda Emevîler ve onların yönetimini destekleyen taraftar medya olan siyasi şairler ve muhalif olan Hâricî, Zübeyrî ve Şîa grupları ile bu grupları destekleyen muhalif medya olan siyasi şairler ortaya çıkmıştır. İktidarla muhalifler arasında meydana gelen iktidar mücadeleleri şiiire yansımış ve her fırka kendini savunacak şairler yetiştirmiştir.

Emevî iktidarını destekleyen şairler halifeleri ve bürokratları destekleyen şiiirler inşâd etmişlerdir. İnşâd ettikleri şiiirlerde Emevîler'in iktidar haklarını Kur'ân ve sünnet merkezli yapmayıp, Kur'ân ve sünnetten deliller getirilmeden "Allah bu hânedanı yönetime uygun görmemiş olsaydı, iktidara bunlardan daha lâayık kimseler olsaydı onları iktidara getirirdi" söylemini kullanmışlardır.

Bu söylemi kullanan Emevî taraftarı şairlerde inşâd ettikleri şiiirlerinde halifeler için: "*Dünya'nın dört bir tarafında yaptıkları iyilikler in-*

147 İsfahânî, *el-Egânî*, 3/244.

sanlar tarafından da takdir edilen.” “Yeryüzü Allah’ındır ve Allah onu halife olarak tayin etti.” “Sen yer yüzünde Allah’ın çobanısın, sana itaat edilir.” “İnsanların en hayırlısı, niyet edilen hedefe ulaştıran rehber”, “Allah Mervanoğullarını dinimizin direkleri yaptı.” “Halife dolunaydır. İnsanlar ise dolunayın etrafındaki yıldızlar gibidir.” “Mervânoğulları’nın seçkin kişiler olduğu ve onların yolunun takip edilmesinin gerektiği.” “Gözler onu görünce sanki gecenin zifiri karanlığını aydınlatan dolunay gibi aydınlanır.” “Halife Hz. Peygamber’in (a.s.) emîrül-mü’minînidir. Ona halifelik verilmiş ve Allah ona yardım ederek onu yüceltmıştır.” gibi ifadelerle halifeler yüceltilmiş hatta daha fazla hediyeler ve atiyeler alabilmek için şair daha da ileri giderek “Eğer İsâ onu müjdeleyip peygamberliğini haber vermeseydi, o nura davetçi Peygamber sen olurdun.” sözüyle övgüler zirve yapmıştır.

Kaynakça

Accâc, Ebü's-Şa'sâ' Abdullah b. Rü'be. *Dîvân-ı Accâc*. 2 Cilt. thk. Abdülhafîz es-Sutlî. Dîmaşk: Mektebetü Atlas, 1971.

Âmidî, Hasen b. Bişr. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fî esmâ'i's-su'arâ'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1499.

Âmilî, Adî b. Rikâ. *Dîvân*. thk. Hasan Muhammed Nûreddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.

Bağdâdî, Abdülkadir. *Hızânetü'l-edeb*. Kahire: Mektebetü Hancî, 1404/1984.

Baytar, Muhammed Adnân. *Mecâlisü'l-hamr fî şiri'l-Emevî*. Tışreen University Latakia, 1429/2008.

Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Sekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1. Basım, 1417/1996.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 4 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l- Cîl, ts..

Cerrârî, Abbas. *Fî's-şiri's-siyâsî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1974.

Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuûli's-su'arâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

Dârimî, Miskîn. *Dîvân*. thk. Abdullah el-Cûrî. Bağdad: Dâru'l-Basarî, 1389/1970.

Dayf, Şevkî. *et-Tetavvür ve't-tecdîd fî's-şiri'l-Ümevî*. Beyrut: Dâru'l-Maârif. 8. Basım, 1965.

Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî 2*. Kahire: Dâru'l-Maârif. 7. Basım, 1960.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi III*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2017.

Demircan, Adnan (ed.). *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 15. Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Demircan, Adnan. *Emevîler*. İstanbul: Beyan Yayınları. 4. Basım, 2018.

el-Ferezdak. *Dîvân*. thk. Ali Fâur. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.

Emin, Ahmed. *Fecrû'l-İslâm*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.

Er, Rahmi. "Kümeyt el-Esedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Ergin, Ali Şakir. "İbn Kays er-Rukayyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Esedî, Abdullah b. Zübeyr. *Şiir*. thk. el-Cubûrî. Bağdad: Dâru'l-Hürriye, 1394/1974.

Esedî, Kümeyt b. Zeyd. *Dîvân*. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. Beyrut: Dâr Sadır, 2000.

Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. Beyrut: Amerikan University of Beirut, 1953.

Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melayîn. 4. Basım, 1981.

Goldzîher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Himyerî, Yezîd b. Ziyâd b. Rebîa. *Dîvân*. thk. Abdülkûddüs Ebû Sâlih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Hûfî, Ahmed Muhammed. *Edebü's-siyase fî asrî'l-Emevî*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1384/1965.

İbn Asâkir. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 74 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. Yûsuf Ali Tavîl-Meryem Kasım Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1971.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sadır, ts..

İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Egânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1986.

Keylâlî, Abdülvehhâb. *Mevsûatü's-siyâse*. 7 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1994.

Kılıç, Hulusi. "Accâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kıttı, Abdülkadir. *Fî şiri'l-İslâmî ve'l-Emevî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabî, 1407/1987.

Kütübî, Salâhaddîn Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Darânî. *Fevâtü'l-vefeyât*. 5 Cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr Sadır, ts..

Merdum Bek, Halil. "el-Ahtal" *Mecelle el-Mecmeu'l-âlemi'l-Arabî*, 33/2 (1377/1958).

Merzübânî, *Mu'cemü's-su'arâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Minkârî, Nasr b. Müzâhim. *Kitâbü Vak'ati Sıffîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: el-Müessesetü'l-Arabiyye el-Hadîse. 2. Basım, 1382.

Muhtâr, Muhammed. *el-Hayâtü'l-edebiyye fî'l-asrı'l-Emevî*. Kahire: Câmiatü'l-Ezher. 6. Basım, 1439/2018.

Nasûlî, Enîs Zekerıyyâ. *ed-Devletü'l-Emevıyye fî's-Şâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014.

Nusayb b. Rebâh. *Dîvân*. thk. Dâvûd Sellûm. Bağdad: Mektebetü'l-İrşâd, 1968.

Nümeyrî, Râî. *Dîvân*. thk. Vadîh es-Samed. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1416-1995.

Özbalıkçı, Mehmed Reşit. "Miskîn ed-Dârimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/185. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Rukayyât, Ubeydullah b. Kays Abdullah. *Dîvân*. thk. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrut: Dâr Sadır, 2009.

Sellûmî, Ali Muhammed. *ed-Devletü'l-Emevıyye*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife. 1429/2008.

Şeybânî, Nâbiga. *Dîvân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye. 3. Basım, 2000.

TDK, *Türkçe Sözlük*. 11. Basım. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınlar, 2011.

Tuleymât, Gâzi-el-Eşkar, İrfân. *eş-Şuarâü' fi'l-asri'l-Emevî*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1430/2009.

Tülücü, Süleyman. "Nâbiga eş-Şeybânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/161-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Tülücü, Süleyman. "Râî en-Nümeyrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Uzun, Taceddin. "Eymen b. Hureym". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/551. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Zeydân, Corcî b. Habîb. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Hindâvî, 2013.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 403-438

**Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam
Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde
Değerlendirilmesi**

“Evaluation of History of Islamic Sects Course Achievements in the
Programs in the Accreditation Process within the Framework of IAA
Criteria”

Rifat Türkel

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı
Assoc. Prof., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalâm and History of Islamic Sects
Kütahya/Türkiye

e-mail: rifat.turkel@dpu.edu.tr / rifatturkel@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4575-0190>

DOI: 10.33718/tid.1189642

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Rifat Türkel, “Akreditasyon Sürecindeki Programlarda
Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri
Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2
(Güz 2022): 403-438

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

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

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

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

Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Öz

Türkiye’de ilahiyat ve İslami İlimler alanındaki program akreditasyonu faaliyetlerinin 2018 yılında başladığı bilinmektedir. İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA) tarafından İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik) ve İAA ölçütleri çerçevesinde yürütülen bu süreçlerde, programların müfredatında yer alan derslerin kazanımlarının belirli ölçütler çerçevesinde hazırlanması beklenmektedir. Akreditasyon sürecine girmiş fakülte programlarının müfredatında İslam Mezhepleri Tarihi dersi de bulunmaktadır. Bu çalışmanın konusu akreditasyon sürecinde bulunan İlahiyat ve İslam ilimler programlarının müfredatında yer alan İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının 21. yüzyıl yeterliliklerini de içeren İAA ölçütlerine uygunluğudur. Araştırmanın konusu İAA akreditasyon sürecindeki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının İAA ölçütlerine uygunluğu ile sınırlandırılmıştır. İAA çıktıları ile programa özgü ölçütlerin 21.yüzyıl yeterlilikleriyle uyumu ise girişte ele alınmıştır. Bu çalışma bu konuda yapılan ilk çalışma olması sebebiyle önemlidir. Bu çalışmanın akreditasyon sürecinde bulunan programların derslerinden beklenen kazanım özellikleri konusunda farkındalık oluşturacağı, özelde İslam Mezhepleri Tarihi dersi genelde müfredatta yer alan diğer derslerin kazanım hazırlama süreçlerine rehberlik yapacağı düşünülmektedir. Nitel yöntemle yürütülen bu araştırma sonucunda İslam Mezhepleri Tarihi kazanımlarında yer alması beklenen öğrenci iş yüklerinin belirlenmesi, ders kazanımlarının ders içi veya ders dışı şeklinde kazandırılma ortamının tespiti; ders kazanımlarının öğrenciye kazandırılmasını güvence altına alan uygun ölçme ve değerlendirme yönteminin belirtilmesi; kazanımların bilgi, beceri ve yetkinlik düzeylerinin ifade edilmesi, kazanım dili gibi konular da dâhil olmak üzere iyileşmeye açık alanlar tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kalite, Akreditasyon, İlahiyat Akreditasyon Ajansı, İAA Ölçütleri.

Evaluation of History of Islamic Sects Course Achievements in the Programs in the Accreditation Process within the Framework of IAA Criteria

Abstract

It is known that program accreditation activities in the field of theology and Islamic Sciences in Turkey started in 2018. In these processes, which are carried out by the Islamic Sciences Accreditation Agency (IAA) within the framework of IAA Graded Assessment Key (Rubric) and IAA criteria, the achievements of the courses in the curriculum of the programs are expected to be prepared within the framework of certain criteria. There is also a History of Islamic Sects course in the curriculum of the faculty programs that are in the accreditation process. This study focuses on the module compliances as regards as the History of Islamic Sects achievements in the curriculum of theology faculty and Islamic Sciences in the accreditation process with the IAA criteria, when considering the 21st century competencies. The subject of this research is confined to the conformity of the acquisitions of the History of Islamic Sects in the IAA criteria. The compatibility of IAA outcomes and program-specific criteria with the 21st century competencies is discussed

Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

in the introduction. This makes that study more important in terms of being as an initial attempt in the field. It is thought that this study will raise awareness about the criteria expected from the courses in the programs in the accreditation process, and will guide the preparing process of course achievements of the History of Islamic Sects in particular and other modules in the curriculum in general. Having implemented a qualitative method, this study offers some spaces in the improvement in defining the workloads of undergraduate students, determining environmental factors in and out-classroom activities, specifying the appropriate measurement and evaluation methods as well as expressing the knowledge, skills and competence levels of the achievements

Keywords: *History of Islamic Sects, Quality, Accreditation, Islamic Sciences Accreditation Agency, IAA Criteria.*

Giriş

21. yüzyıl bilim ve teknolojiyi de içeren, birçok alanda önemli gelişmelerin olduğu bir dönemdir. Bu dönemi anlayabilmek için öncelikle bilimsel ve teknolojik gelişmelerin tarihi seyrinin bilinmesi önemlidir. Kaynaklarda bu gelişimlerin başlangıcı olarak genellikle 18. yüzyılın ikinci yarısı ifade edilmektedir. 18. yüzyılın ikinci yarısında başlayan endüstrileşmenin ardından üretimde el işçiliğinin rolü azalmış, makineleşme ön plana çıkmaya başlamıştır. Özellikle makinelerde sırasıyla kömür ve buharın kullanılmasının akabinde üretimde artış meydana gelmiştir. Bu durum yeni hammadde kaynakları ve pazarların aranmasına sebep olmuştur.¹ İngiltere’de başlayan bu süreç kısa süre içerisinde Avrupa ve Amerika Birleşik Devletlerinde(ABD) yayılmıştır.² Sanayi alanındaki gelişmelerin yanı sıra toplumsal alanda da yaşam süresinin uzaması ve nüfus artışının gerçekleştiği bu dönem, genel olarak Birinci Sanayi Devrimi (*Sanayi 1.0*) olarak isimlendirilmiş, 19. yüzyıl ortalarına kadar devam etmiştir. Teknolojik gelişmeler 19. yüzyılda İkinci Sanayi Devrimi (*Sanayi 2.0*) olarak isimlendirilecek olan yeni bir dönemin başlangıcına sebep olmuştur. İngiltere, Almanya, ABD ve Japonya’nın öncülüğünü yaptığı bu dönemde demiryolu ağının gelişmesiyle birlikte ulaşım imkânları daha da gelişmiş, mamulün daha uzak pazarlara ulaştırılması kolaylaşmıştır. İletişim alanındaki gelişmelerin de bu ilerlemede önemli bir katkısı olmuştur. Elektriğin makinelerde kullanılmasıyla birlikte sanayide daha güçlü makineler geliştirilerek kullanılmaya başlamış, bunun sonucunda üretim artışı ve seri üretim konusunda hızlı ilerlemeler kaydedilmiştir. Diğer taraftan hammadde olarak demir ve çeliğin kullanımı ağır sanayinin gelişimini etkilemiştir. Tüm bu gelişmelere bağlı olarak eğitim sistemi de yeniden şekillenmiş, eğitim ile sadece fabrika işçisi yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Sonuç olarak okumayı, yazmayı ve basit hesaplamaları yapabilen çalışanların yetiştirilmesi yeterli görülmüştür.³ 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden Sanayi Devrimi (Sanayi 2.0) Birinci Dünya Savaşı ve 1929 ekonomik buhranı ile duraklama dönemine girmiştir. İkinci Dünya Savaşı ile birlikte ülkelerin sınırlarında değişimlerin olması ve yeni bir dünya düzeni kurulmasının sonrasında elektronik, bilgisayar vs. dijital teknoloji

1 Bazı yenilikler için bk. Burgan, *The European Industrial Revolution*, 18-23.

2 İngiltere'deki sanayi alanındaki gelişmeler için bk. Fisher, *The Industrial Revolution, A Macroeconomic Interpretation*, 42-78.

3 Tekirdağ İl Millî Eğitim Müdürlüğü, “21. Yüzyıl Yetkinlikleri”, 00:04:59-00:05:40.

alanındaki gelişmeler meydana gelmiştir. Bunların üretimde kullanılması Üçüncü Sanayi Devrimi (*Sanayi 3.0*) adı verilen yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu süreçte makinaların küçülmesi, bunun sonucunda günlük hayatta daha fazla kullanılabilir hale gelmesi doğal olarak iş gücü kapasitesini ve çeşitliliğini etkilemiştir. Dolayısıyla çalışanlardan beklenen yeterlilikleri de farklılaştırmıştır. Dünya, 2011 yılında Dördüncü Sanayi Devrimi (*Sanayi 4.0*) başlangıcının ilanını görmüştür. 2011 yılında Dünya Ekonomik Forumunun (WEF) kurucusu Klaus Schwab, ortaya çıkan yeni ekonomik gelişmelerin üçüncü sanayi devriminin devamı olmadığını belirterek bu gelişmelerin Sanayi 4.0'ın başlangıcını oluşturduğu ifade etmiştir. Ona göre bu gelişmeleri dördüncü sanayi devriminin başlangıcı olarak ifade etmeyi gerektirecek üç sebep bulunmaktadır. İlk olarak bu değişim ve gelişmeler doğrusal değil üstel bir hızla gerçekleşmektedir. İkinci olarak genişliği ve derinliği bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır. Birçok teknolojik gelişme gerçekleşmekte bu durum, birey, toplum, ekonomi ve iş dünyasında benzeri görülmemiş paradigma değişimlerine sebep olmaktadır. Üçüncü olarak Sanayi 4.0, ülkeler, şirketler, sektörler ve toplumları bir bütün halinde kapsayan dönüşümleri içermektedir.⁴ Yine bu değişimin arkasında fiziksel, dijital ve biyolojik itici güç olarak teknoloji ve enformasyon alanındaki yenilikler vardır.⁵ Ayrıca 3 boyutlu 3D yazıcılar, IoT nesnelerin interneti, akıllı fabrikalar, artırılmış gerçeklik, yapay zeka, siber-fiziksel sistemler, siber güvenlik, büyük veri, otonom robotlar, simülasyon, sistem entegrasyonu, bulut bilişim sistemleri Sanayi 4.0'ın önemli teknolojik ve dijital gelişmeleridir.⁶ Schwab'a göre Sanayi 4.0 ile birlikte arz yönünde önemli artışlar olmakta, ulaşım ve iletişim imkânlarının gelişmesiyle birlikte pazar alanları da genişlemektedir. Ayrıca iş dünyası, insanlar ve hükümetler açısından da bazı sonuçları olmaktadır. Özellikle bu dönem iş dünyasındaki müşteri beklentileri, ürün geliştirme, işbirliğine dayalı inovasyon ve organizasyon biçimleri üzerinde değişimler meydana getirmektedir.⁷ Otonom sistemlerin gelişmesi, iş gücünde insanın rolünün azalması ile birlikte emekten ziyade yetenek ön plana çıkmaktadır. Bu da ücret ve iş bulma noktasında yeteneğin ön planda olması sonucunu do-

4 Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, 8-9.

5 Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, 19.

6 Ege Bölgesi Sanayi Odası, *Sanayi 4.0* (b.y.: Ege Bölgesi Sanayi Odası Araştırma Müdürlüğü, 2015), 9.

7 Bk. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, 52-57.

ğuracaktır.⁸

Sanayi 4.0 ile birlikte meydana gelen teknolojik gelişmeler ile bunlara bağlı yeni ortaya çıkan iş, sosyal yaşam vb. alanlardaki değişimler kişilerin sosyal ve iş hayatında sahip olması gereken bilgi, beceri ve yetkinlikleri içine alan yeterliliklerin yeniden tanımlanması; eğitim yöntem ve tekniklerinin yeniden tasarlanması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Gelişen şartlar, eleştirel düşünme ve problem çözme gibi daha önceden var olan becerilere⁹ ek olarak yeni bazı yeterliliklerin tespiti yönündeki çalışmaları artırmıştır. Kaynaklar incelendiğinde birçok kişi, kurum ve kuruluşun 21. yüzyıl yeterliliklerini tespit etmek amacıyla çalışmalarda bulunduğu görülmektedir.¹⁰ Bu kaynaklarda iletişim, işbirliği, problem çözme en çok

8 Schwab, “The Fourth Industrial Revolution: What It Means and How to Respond?”, What It Means and How to Respond.

9 Karahan, “Fen Eğitimi ve 21. Yüzyıl Becerileri”, 18.

10 21 yüzyıl yeterliliklerini ele alan bazı kaynaklar için bk. U.S. Department of Labor Secretary’s Commission on Achieving Necessary Skills, *What Work Requires of Schools: A SCANS Report for America 2000* (Washington D.C., 1991), 53–54 Donna. Uchida vd., *Preparing Students for the 21st Century* (Lanham Md.: Rowman & Littlefield (Published in partnership with the American Association of School Administrators), 1996), 6–33 The Conference Board of Canada, “Employability Skills 2000+” (E-Posta 2000) (Erişim 11 Ekim 2022), *Ottawa*, 1–2; Bertelsmann Foundation – AOL Time Warner Foundation, “White Paper: 21st Century Literacy in a Convergent Media World” (E-Posta 2002) (Erişim 10 Ekim 2022), *Berlin*, 4–12; Cheryl Lemke, *enGauge 21st Century Skills: Literacy in the Digital Age* (Illinois: The North Central Regional Educational Laboratory (NCREL)-Metiri Group, 2002), 12; Recommendation of the European Parliament and the Council of 18 December 2006 on Key Competences for Lifelong Learning (REPCCLL), European Parliament and The Council, *Official Journal of the European Union*, 11–13; Partnership for 21st Century Learning, “Framework for 21st Century Learning” (Erişim 26 Mart 2022); The National Leadership Council for Liberal Education & America’s Promise, *College Learning for the New Global Century* (Washington D.C.:), 12; International Society for Technology in Education, *National Educational Technology Standards (NETS•S) and Performance Indicators for Students* (Washington D.C.: International Society for Technology in Education, 2007), 1–21; Tony Wagner, *The Global Achievement Gap, Why Even Our Best Schools Don’t Teach the New Survival Skills Our Children Need-and What We can Do About It* (New York: Basic Books, 2008), 1–42; Katerina Ananiadou – Magdalen Claro, *21st Century Skills and Competences for New Millennium Learners in OECD Countries* (Paris: OECD Publishing, 2009), 4–19; Craig D. Jerald, *Defining a 21st Century Education* (Center for Public Education, 2009), 21–69; David Finegold – Alexis Spencer Notabartolo, *21st-Century Competencies and Their Impact: An Interdisciplinary Literature Review* (William ve Flora Hewlett Vakfı, 2010), 5–7; Patrick E. Griffin – Esther Care (ed.), *Assessment and Teaching of 21st Century Skills*, Educational assessment in an information age (Dordrecht: Springer, 2015); Marilyn Binkley vd., “Defining Twenty-First Century Skills”,

bahsedilen yeterlilik olmakla birlikte bunları yaratıcılık/yenilikçilik, eleştirel düşünme, bilgi okuryazarlığı, esneklik ve uyum, BİT okuryazarlığı, sorumluluk, karar alma, liderlik, küresel/yerel vatandaşlık, etik, kültürel farkındalık, öz yönetim, farklılıklara değer verme medya okuryazarlığı yetkinlikleri takip etmektedir.

Yeterliliklerin tespit edilmesinin sonrası bunların insanlara kazandırılmasına dair birçok ülke, kurum ve kuruluş tarafından çalışmalar yapılmıştır. Türkiye’de eğitimden sorumlu kurum olan Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), 2008 yılında Avrupa Parlamentosu ve Konseyi tarafından kabul edilmiş olan Avrupa Yeterlilikler Çerçevesi ve Milli Eğitim Kalite Çerçevesini de dikkate alarak MEB ve Yükseköğretim Kurulu (YÖK) başta olmak üzere ilgili kurum ve kuruluşlar, meslek odaları, sivil toplum kuruluşları, iş ve işveren sendikaları ve ilgili paydaşların katkısıyla 2016 yılında Türkiye Yeterlilikler Çerçevesini hazırlamış ve öğretim programlarında 8 anahtar beceri olarak bu yetkinliklere yer vermiştir.¹¹

Türkiye, MEB’in çalışmalarının yanında Yükseköğretim alanında da 2000 yılında Avrupa Birliği (AB) tarafından yayımlanan Lizbon Stratejisi hedefleri ile 2001 yılında dâhil olduğu Bologna Süreci çerçevesinde *Yükseköğretim Alanında Ulusal Yeterlilikler Çerçevesi* geliştirme çalışmalarını yürütmüştür. Ulusal ve uluslararası paydaşlar tarafından tanınan, mezunların sahip olması istenen bilgi, beceri ve yetkinlikleri kapsayan yeterliliklerin sistematik bir şekilde yapılandırılması çalışmaları yapılmış, bu amaçla Uluslararası Yeterlilikler Çerçevesi hazırlanmıştır.¹²

Belirlenmiş olan yeterliliklerin mezunlara kazandırılmasının güvencesi olarak program akreditasyonlarının önemli bir rolünün olduğu

Assessment and Teaching of 21st Century Skills: Methods and Approach, ed. Patrick E. Griffin – Esther Care (Dordrecht: Springer, 2015), 16–67; James W. Pellegrino – Margaret L. Hilton (ed.), *Education for Life and Work* (Washington, D.C.: The National Academies Press, 2012) Emily R. Lai – Michaela Vierung, *Assessing 21st Century Skills: Integrating Research Findings* (Vancouver, B.C.: Pearson, 2012), 6; Michael Fullan, *Great to Excellent: Launching the Next Stage of Ontario’s Education Agenda* (Toronto: Ministry of Education, 2013), 9; Kristen Kereluik vd., “What Knowledge is of Most Worth: Teacher Knowledge for 21st Century Learning”, *Journal of Digital Learning in Teacher Education* 29/4 (2013), 130; World Economic Forum, *New Vision for Education* (Cenevre, 2015), 3.

11 Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, *Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine*, 8.

12 T.C. Yükseköğretim Kurulu. “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi”.

görülmektedir. İlahiyat ve İslami ilimler programlarının akreditasyonu alanında 2018 yılından itibaren faaliyet gösteren İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA), ilahiyat ve İslami ilimler programlarının akreditasyonu için programlar tarafından belirlenen çıktıların Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi (TYYYÇ) ile uyumlu olmasını, bu çıktılarının program öğretim amaçlarına ulaşabilmek için gerekli bilgi, beceri ve yetkinlikleri ve İAA çıktılarını içermesini beklemektedir.¹³ Yine İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarının (Rubrik) Eğitim-Öğretim başlığının Program Tasarım ve Onayı ölçütünde “Kurum, yürüttüğü dini yükseköğretim programının tasarımını, program öğretim amaçlarına, program çıktılarına ve disipline özgü çıktılara uygun olarak yapmalıdır. Program çıktıları, İAA çıktılarını kapsayacak şekilde tanımlanmalıdır. Ayrıca kurum, program tasarım ve onayı için tanımlı süreçlere sahip olmalıdır.”¹⁴ denilmektedir. Yine aynı ölçütün B.1.2 alt ölçütünde program amaçları, program çıktıları ve programa özgü çıktılarının İAA ölçütleri ile uyumu olgunluk düzeyi bağlamında değerlendirilmektedir.¹⁵ Dolayısıyla İAA, ilahiyat ve İslami ilimler programlarından İAA Çıktıları ve İAA programa özgü çıktılar ile uyumlu program çıktılarına kazanımlarına sahip olmalarını beklemektedir.

Bu durumda ilahiyat ve İslami ilimler programı mezunlarının 21. yüzyıl yeterliliklerine sahip olup olmadığı sorusu karşımıza çıkmaktadır? Ayrıca İAA çıktıları ile İAA programa özgü çıktılarının 21. yüzyıl yeterliliklerini hangi boyutta içerdiği soruna cevap vermek gerekmektedir? Yukarıda ifade edilen yeterlilikler çerçevesinde İAA çıktıları ve İAA programa özgü çıktılarının 21. yüzyıl yeterliliklerini içerip içermediğine dair matrisleme aşağıda verilmiştir:

13 İAA LPDÖ, Ölçüt 2.1.

14 İAA Rubrik, Ölçüt B.1.

15 İAA Rubrik, Alt Ölçüt B.1.2.

Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders
Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

İAA Çıktısı / 21. Yüzyıl Yeterlilikleri		İAA Çıktıları-21. Yüzyıl Yeterlilikleri Matrisi																
		İletişim	İşbirliği	Problem çözme	Yaratıcılık/yenilikçilik	Eleştirel düşünme	Bilgi okuryazarlığı	Esneklik ve uyum	BIT okuryazarlığı	Sorumluluk	Karar alma	Liderlik	Küresel/yerel vatandaşlık	Etik	Kültürel farkındalık	Öz yönetim	Farklılıklara değer verme	Medya okuryazarlığı
Ç1	İlahiyat alanında temel kavramları kavrar, kavramlar arası ilişkilere hâkimdir. Alanında edindiği kuramsal ve uygulamalı bilgileri; eğitim-öğretim, araştırma ve topluma hizmet alanlarında kullanır.						x											
Ç2	İlahiyat alanı için uygun araçları seçer, kullanır, geliştirir ve bilişim teknolojilerinden etkin bir şekilde yararlanır.				x							x						
Ç3	Klasik ve güncel dini meseleleri saptama, tanımlama, yorumlama, formüle etme ve çözme becerisine sahiptir; bu amaçla uygun analiz, sentez ve modelleme yöntemlerini seçer ve uygulamadaki yansımalarını değerlendirir.			x		x												
Ç4	Bireysel inisiyatif alır ve bağımsız olarak çalışır veya ekip üyesi olarak sorumluluk alır. Sorumluluğu altındakilerin kişisel ve mesleki alandaki gelişimine yönelik etkinlikleri planlar.		x															

Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders
Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

İAA Programa Özgü Çıktılar-21. Yüzyıl Yeterlilikleri Matrisi																		
İAA Programa Özgü Ölçütler / 21. Yüzyıl Yeterlilikleri		İletişim	İşbirliği	Problem çözme	Yaratıcılık/yenilikçilik	Eleştirel düşünme	Bilgi okuryazarlığı	Esneklik ve uyum	BİT okuryazarlığı	Sorumluluk	Karar alma	Liderlik	Küresel/yerel vatandaşlık	Etik	Kültürel farkındalık	Öz yönetim	Farklılıklara değer verme	Medya okuryazarlığı
Ö1	Kur'an-ı Kerim bilgisine, doğru tilavet becerisine ve yeterli ezbere sahip olma					x												
Ö2	Arapça temel kaynakları okuma ve anlama yetkinliğine sahip olma					x												
Ö3	İtikat, ibadet, ahlak ve muamelata dair usul ve esasları kavrama ve dayandığı temelleri bilme					x												
Ö4	Kur'an ve sünnet bütünlüğünü esas alan bir yaklaşıma sahip olma																	
Ö5	Bütüncül ve sistematik bir dini düşünce ve kavrayışa sahip olma																	
Ö6	Zaman ve mekâna göre ortaya çıkan farklı dini yaklaşımları doğru anlama ve tutarlı değerlendirme yetkinliğine sahip olma																	
Ö7	Din istismarı, şiddet, İslam karşıtlığı gibi dine ve topluma zararlı eğilimlere karşı söylem ve tutum geliştirebilme yetkinliğine sahip olma			x						x								
Ö8	Farklı düşünce ve yorumlar karşısında saygı ve adaleti esas alma yetkinliğine sahip olma																x	
Ö9	Kişi ve kurumlar yerine ilke ve değerleri üstün tutan bir anlayışa sahip olma																	

Ö10	Dinin temel kaynakları ve bilimsel verilere dayalı din eğitimi ve din hizmetleri verme yetkinliğine sahip olma																				
Ö11	Toplumun inanç, ibadet, ahlak, örf ve adetlerini İslam'ın temel kaynakları ışığında yorumlama ve toplumu aydınlatma yetkinliğine sahip olma																				
Ö12	Dini danışmanlık ve rehberlik bilgi ve becerisine sahip olma																				
Ö13	Akıl, bilgi, istişare, emanete riayet, ehliyet ve adalet gibi temel değerler/ilkelere ışığında çalışma ve sorumluluk üstlenebilme yetkinliğine sahip olma																				
Ö14	İslam kültür, sanat ve medeniyeti hakkında temel ve bütüncül bilgilere sahip olma																				

Tablolardaki İAA çıktıları ile İAA programa özgü çıktıların 21. yüzyıl yeterlilikleri ile matrisine bakıldığında İAA'nın ilahiyat ve İslami ilimler programı mezunların 21. yüzyıl yerliliklerini de sahip olarak mezuniyetini istediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada bu programlardaki öğrencilere İAA'nın tüm çıktılarının nasıl kazandırılacağı konusu gündeme gelmektedir. Yani İAA çıktılarının mezunlara kazandırılmasının güvencesi nedir? Bu sorunun cevabı yine İAA'nın ölçütleri arasında bulunmaktadır. İAA, programlardan derslerin öğrenme kazanımlarının uzaktan ve karma eğitimi de içerecek şekilde belirlenmesini, bu kazanımların öngörülen bilişsel, duyuşsal ve devinimsel seviyeyi açıkça göstermesini ve kazanımların program çıktıları ve programa özgü çıktılar ile eşleştirmelerini, kamuoyuna ilan edilmesini, ders profili ve izlenceler gibi eğitim-öğretimle ilgili uygulamalara yansıtılmasını, sistematik olarak ve kurumun iç kalite güvencesi sistemiyle uyumlu olarak izlenmesini ve bu alanda iyileştirmelerin yapılmasını beklemektedir.¹⁶ Dolayısıyla İAA çıktılarının kazandırılmasının en önemli güvencesinin ders kazanımlarının İAA çıktıları ve programa özgü ölçütlerini destekleyecek şekilde belirlenmesi olduğu

16 İAA Rubrik, Alt Ölçüt 1.3.

görülmektedir.

Türkiye'deki ve uluslararası alandaki çalışmalar incelendiğinde genelde akreditasyon sürecindeki ilahiyat ve İslami ilimler programları derslerinin, özelde İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının İAA çıktıları ile İAA programa özgü çıktıları içerme durumunu ele alan çalışmalara rastlanılmamıştır. Dolayısıyla bu konuda yapılan ilk çalışma olarak nitelenebilir. Bu özelliği sebebiyle bu çalışmada akreditasyon sürecinde bulunan programlarda yer alan İslam Mezhepleri Tarihi dersi kazanımlarının İAA çıktıları ile İAA programa özgü çıktıları içerip içermediğinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Diğer bir ifadeyle akreditasyon sürecindeki ilahiyat ve İslami ilimler programlarında yer alan İslam Mezhepleri Tarihi dersi kazanımlarının 21. yüzyıl yetkiliklerini de karşılayacak şekilde İAA ölçütlerini karşılama durumları nasıldır? araştırma sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır.

Bu durumun tespiti ve araştırma sorusunun cevaplanmasının ilk önce İAA ölçütleri açısından programların kendi durumlarını görme yönünde farkındalık oluşturacağı, akabinde ise iyileştirme çalışmaları kapsamında özelde İslam Mezhepleri Tarihi genelde ise tüm İlahiyat ve İslami ilimler programı derslerinin kazanımlarının İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlere uygun olarak hazırlanması yönündeki çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Deseni

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi ile bu yöntemin desenlerinden birisi olan durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışmasının ise tekli araçsal durum çalışma modeli esas alınmıştır. Literatüre bakıldığında nitel araştırmalarda sıkça kullanılan durum çalışmasının farklı tanımlamalarının yapıldığı görülmektedir. Metodoloji üzerine önemli çalışmaları bulunan, durum çalışması alanının önde gelen isimlerinden olan Yin, bu deseni özellikle program değerlendirmeleri için daha kullanışlı bulur ve üzerinde çalışılan durum veya durumları "nasıl" ve "niçin" soruları çerçevesinde ele alan ampirik bir araştırma olarak tanımlar.¹⁷ Merriam'a göre durum çalışması, sınırlı bir sistemi ayrıntılı incelemeyi içeren

17 Yin, *Case Study Research, Design and Methods*, 13-14.

metodolojik bir yaklaşımdır. Durum çalışmasını nitel bir araştırma deseni olarak niteleyen Creswell, bu deseni sınırlandırılmış bir durum veya durumlarla ilgili gözlem, mülakat, görsel ve işitsel materyaller, dokümanlar ve raporlar gibi çoklu bilgi kaynakları vasıtasıyla derinlemesine ve ayrıntılı olarak bilgi toplandığı, durum tasvirinin yapıldığı, durumun ve onunla ilişkili temaların tanımlandığı nitel bir yaklaşım olarak tarif eder.¹⁸ Chmi-liar ise durum çalışmasını sınırlı bir sistemin (durum) işleyişi ve çalışmasıyla ilgili birden çok veri toplama aracını kullanarak derinlemesine araştırılmasını içeren metodolojik bir yaklaşım olarak tanımlar. Davey'e göre durum çalışması; bir durumun derinlemesine incelenmesi, verilerin sistematik olarak toplanması, analiz edilmesi ve sonuçların ortaya konulması için bir yoldur. Sonuçlar olayın nasıl ve niçin olduğunu ortaya koymalı, gelecekteki araştırmaların daha detaylı olarak nelere odaklanması gerektiğini göstermelidir.¹⁹

Bu çalışmada akreditasyon sürecindeki ilahiyat ve İslami İlimler programlarında yer alan İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının İAA ölçütleri, çıktıları ve İAA programa özgü ölçütleri içerip içermediği, bu ölçütlerle uyumlu olup olmadığı konusunda ayrıntılı bilgi toplamak, mevcut durumunun tasvirini yapmak ve araştırma sorusundaki “nasıl” sorusunu cevaplayabilmek amacıyla durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Yine durumun tek olması sebebiyle de tekli durum çalışması modeli kullanılmıştır.

1.2. Çalışma Grubu

Bu çalışmada nitel araştırmalarda kullanılan amaçlı çalışma grubu kullanılmıştır. Çünkü amaçlı çalışma grubu, zengin bilgi içerdiği düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına, dolayısıyla olgu ve olayların ortaya çıkarılması ve açıklanmasında fayda sağlar.²⁰ Amaçlı çalışma grubu türü olarak ise amaçlı çalışma grubu türlerinden ölçüt örnekleme tercih edilmiştir. Ölçüt örneklemede belirli ölçütlere sahip durum veya durumlar üzerine çalışma yapılır. Ölçütleri araştırmacının kendisi belirleyebileceği gibi, araştırmacı başka bir çalışmada kullanılan ölçütleri de

18 Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 99.

19 Davey, “The Application of Case Study Evaluations”, 1.

20 Yıldırım - Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 116.

kullanabilir.²¹ Bu çalışmada çalışma grubu belirleme ölçütleri araştırmacı tarafından belirlenmiştir. Buna göre, çalışma grubu olarak İAA akreditasyon sürecine dâhil olmuş üniversite programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları seçilmiştir. Ölçüt olarak ise içerisine Türkiye'deki üniversitelerin ilahiyat ve İslami ilimler programlarından 2020 ve 2021 yıllarında İAA akreditasyon sürecine dâhil olmuş, süreci tamamlanmış, değerlendirmesi başlamış veya araştırma esnasında değerlendirmesi devam eden 10 programın İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları esas alınmıştır. İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları çalışma grubuna seçilen üniversitelerin isimleri etik kurallara uygun bir şekilde Kaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ula Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bor Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mut Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Han Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sur Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Gün Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arı Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ismiyle kodlanmıştır. Çalışma grubunun özellikleri ve isimleri doküman incelemesi sonucu belirlenmiştir.

Amaçlı Çalışma Grubuna Dâhil Edilen Programlara Ait Bilgiler		
Üniversite Adı	Fakülte Adı	Akreditasyon Sürecinde Olan Program Adı
<i>Kaş</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat
<i>Ula</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat
<i>Çan</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat
<i>Bor</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat
<i>Mut</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat
<i>Han</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat
<i>Sur</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat
<i>Gün</i>	İslami İlimler	Normal Öğretim İslami İlimler
<i>Arı</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat
<i>Yaş</i>	İlahiyat	Normal Öğretim İlahiyat

1.3. Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada veri toplama aracı olarak doküman kullanılmıştır. Doküman incelemesi araştırmanın veri setini oluşturan birincil ve ikincil

21 Yıldırım - Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 120.

kaynak olarak nitelendirilen farklı dokümanların elde edilmesi, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analiz edilmesi olarak tanımlanır.²² Bu sebeple İAA akreditasyon sürecindeki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütleri; İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarındaki (Rubrik) ölçütleri karşılama düzeyini tespit için araştırmacı tarafından Doküman İnceleme Formu oluşturulmuştur. Bu formu oluşturabilmek için ilk önce İAA'nın web sitesindeki belgeler bölümündeki İAA-Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri belgesinden İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütler tespit edilmiştir.²³ Akabinde bu çıktı ve ölçütlerin sağlanmasıyla ilgili İAA ölçütleri, İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik)'ten tespit edilmiştir.²⁴ Ardından Doküman İnceleme Formu oluşturulmuştur. Formda ilk önce İAA'nın İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları dokümanının içeriği ile beklentilerini tespitiye yönelik sorular hazırlanmıştır. Daha sonra İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları dokümanlarının İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütleri içerme düzeylerini belirleyen sorular hazırlanmıştır. Araştırmacı tarafından Doküman İnceleme Formu iki uzmanın görüşüne sunulmuştur. Birinci uzman mevcut içerik sorularına "Ders kazanımları, öğrenci iş yükü süreleri de dâhil olmak üzere, sınıf içi, sınıf dışı olarak ayrı ayrı belirtilmiş mi?" şeklinde bir soru ilavesi önerisinde bulunmuştur. İAA Ölçütleri Çerçevesinde İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımları ve Beklenen Ölçütlerin Değerlendirilmesi kategorisindeki 4. sorunun "İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının öğrenciye kazandırılmasını güvence altına alan uygun ölçme ve değerlendirme yöntemi belirtilmiş midir?" şeklinde; 5. sorunun ise "İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının program çıktıları ile matrisi yapılmış mı? olarak değiştirilmesini önermiştir. İkinci uzman, soruların sonunda yer alan "Belirtilmiş ise nasıldır?" ifadesinin çıkarılmasını önermiştir. Ayrıca "Dokümanda İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının..." ifadesindeki "Dokümanda" kelimesinin çıkarılması önerisi üzerine düzeltmeler yapılmıştır. İki uzman önerileri doğrultusunda yapılan güncellemelerle birlikte forma son hali verilmiştir. Bu süreç 4 haftalık bir zaman diliminde gerçekleşmiştir.

22 Özkan, *Eğitim Bilimleri Araştırmaları İçin Doküman İnceleme Yöntemi*, 61.

23 Bkz. İAA LPDÖ, Ölçüt 2.1.

24 Bkz. İAA Rubrik, Alt Ölçüt B.1.2; B.1.3.

1.4. Veri Toplama Süreci

Araştırmanın veri toplamasında doküman aracı kullanılması sebebiyle kamuoyuna açık dokümanların toplanması ölçüt olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede ilk önce İAA'nın ölçütlerini içeren İlahiyat Akreditasyon Ajansı (İAA) Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri (Sürüm 1.0) ile İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik) İAA web sitesinden elde edilmiştir. İAA Web sitesinden Akreditasyon sürecini, tamamlamış, süreci devam eden ilahiyat ve İslami ilimler programları çalışma grubu başlığında ifade edildiği üzere belirli kriterlere göre 10 programa ait İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları belirlenmiştir. Daha sonra programların üniversitelerin elektronik ortamda bulunan ders bilgi paketi sistemlerinden program müfredatlarına ulaşılmış, İslam Mezhepleri Tarihi ders içeriklerine ait dokümanlar toplanmıştır. Doküman İnceleme Formu çerçevesinde her bir programın İslam Mezhepleri Tarihi ders içeriklerine ait doküman bilgileri, Doküman İnceleme Formu soruları kapsamında ele alınmış, ilgili veriler forma işlemiştir. Her bir program için ilk önce İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarını içeren doküman, İAA ölçütleri çerçevesinde beklenen konular açısından incelenmiştir. Ardından sırasıyla ilahiyat ve İslami İlimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA çıktılarını ve programa özgü ölçütleri (çıkıtı) içerip içermediği, İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları-İAA çıktıları ve İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları-İAA programa özgü ölçütler eşleştirmesi ile tespit edilmiştir. Veri toplama süreci 4 haftalık sürede gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmada etik kurallara bağlı kalınarak kamuoyu ile paylaşılmış doküman ve veriler kullanılmıştır. Yine bu kapsamda İslam Mezhepleri Tarihi kazanımlarının ait olduğu programların üniversite ve fakültesinin adları kodlanmıştır. Programların bilinmemesi için programlardan izin alınmaması metodu tercih edilmiştir. Kamuoyuna açık dokümanların veri toplama aracı olarak kullanılması sebebiyle etik kurul izni alınmamıştır.

1.5. Veri Analizi

Nitel araştırmalarda veri analizinin amacı araştırmanın konusu olan olay ve olguların arka planını ortaya çıkarmak; bulguları anlamlı bir şekilde getirmektir. Bu çalışmada nitel araştırmanın analiz türlerinden betimsel analiz kullanılmıştır. Betimsel analiz, öncesinde araştırma sorusu

veya alt sorulardan yola çıkarak oluşturulmuş olan temalara göre elde edilen verilerin özetlenip yorumlanmasıdır. Burada bulguların düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuya sunulması amaçlanmaktadır. Bu analiz türünde araştırmacı verileri etkili bir yolla yansıtabilmek gayesiyle doğrudan alıntılara sık sık yer verebilir.²⁵ Bu çalışmada da akreditasyon sürecindeki programlardaki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının İAA ölçütleri ile uyum derecesinin ortaya çıkarılması amaçlandığı için betimsel analiz kullanılmıştır. Analizin birinci aşamasında araştırmanın sorusundan ve dokümanlardan elde edilen bilgilerden faydalanarak çerçeve oluşturulmuştur. Doküman inceleme formundaki sorulardan istifade edilerek kodlar ve kategoriler oluşturulmuştur. Kodların ve kategorilerin oluşturulması sürecinde iki uzman görüşü alınarak forma son şekli verilmiştir. İAA Çıktıları, programa özgü ölçütlerden yola çıkarak hazırlanan sorular çerçevesinde programların üniversite adları kod olarak belirlenmiştir. Sorular ve kodlardan hareketle 3 kategori belirlenmiştir. Ardından oluşturulan bu çerçeveye uygun bir biçimde veriler okunmuş, araştırmada kullanılacak olanları düzenlenmiş, doğrudan alıntılar belirlenmiştir. Bu aşamadan sonra gerektiğinde doğrudan alıntılar da kullanılarak bulguların tanımlanması aşamasına geçilmiştir. Son olarak ise tanımlanan bulgular açıklanarak, ilişkilendirmeleri yapılmış, anlamlandırılmıştır.²⁶

1.6. Geçerlik ve Güvenirlik

Araştırma yayımlandığında okuyucuların zihninde araştırmacının verilerini analiz ederken inandırıcı, ikna edici ve yorumlarının makul olup olmadığı soruları ortaya çıkabilir. Buna göre, araştırmacıların çalışmaları sonucunda sundukları sonuçların doğruluk derecesi, kullanılan yöntemlerin kalitesiyle doğru orantılıdır. Kullanılan yöntemlerin kalitesi ise geçerlik ve güvenirlilik ile test edilmektedir. Araştırmanın geçerliği, araştırma sorusunun kullanılan yöntemle hangi ölçüde cevaplanabildiğinin değerlendirilmesi; diğer bir ifadeyle çalışmanın anlamlılığı, uygunluğu ve kullanılabilirliği anlamlarına gelmektedir.²⁷ Güvenirlilik ise aynı çalışmanın benzer bir yerde benzer çalışma grubu ile tekrarlanması halinde benzer sonuçların elde edilebilmesi olarak tarif edilmektedir.²⁸

25 Şimşek-Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 244.

26 Şimşek-Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 245.

27 Halıcıoğlu vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 371.

28 Halıcıoğlu vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 384.

Araştırmada sürece uzun süreli ve yoğun katılım, veri, araştırmacı, teori ve metodolojik çeşitlemelerin yapılması geçerliği artıran bir unsur olarak değerlendirilmektedir.²⁹ Bulguların yorumlanmadan verilmesi, araştırmacı birden fazla ise kodlama tutarlılığının sağlanması, tek araştırmacı ise uzman kontrolü ile bu sürecin yürütülmesi, araştırmanın analiz, bulgu ve sonuçlarının uzman görüşüne sunulması tutarlığı sağlayan uygulamalar olarak kabul edilmektedir.³⁰

Çalışmamızda geçerlik ve tutarlığı sağlamak için gerekli kriterlere dikkat edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede iç geçerliği sağlamak için tercih edilen analiz türü, veri toplama aracı Doküman İnceleme Formu ve bulgular, akreditasyon ve nitel araştırma alanında iki uzmanın görüşüne sunulmuştur. Geri dönüşler sonrası gerekli iyileştirmeler yapılmıştır. Yine iç geçerliği sağlamak için bulgular bölümünde doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Araştırmanın özelliğinin bir neticesi olarak sadece dokümanın kullanılması, veri çeşitliliğinin yapılamaması, sınırlayıcı faktörler olarak değerlendirilebilir.

Dış geçerliğin sağlanması için ise Çalışma Grubu başlığı altında amaçlı çalışma grubu ve buna ait ölçüt örnekleme türü ayrıntılı bir şekilde açıklanmış, çalışma grubunun öğeleri kodlanarak tablo halinde verilmiştir. Yine Veri Toplama Aracı başlığında veri toplama aracının oluşturulma süreci ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu aracı kullanarak yürütülen veri toplama süreci, süreçte yaşananlar, verilerin toplanmasının ne kadar sürede tamamlandığı gibi hususlar Veri Toplama Süreci başlığında detaylı bir şekilde alınmıştır. Bu süreçlerde araştırmacının rolüne değinilmiştir.

İç güvenilirliği sağlamak için bulgular yorumlanmadan verilmiş, kodlamaların tutarlılığı için kodlamalar uzman kontrolüne gönderilmiştir. Kodlara uzman görüşleri doğrultusunda son şekli verilmiştir. Dış güvenilirlik için elde edilen sonuçlar iki uzmanla birlikte tartışılmış, dış tutarlığın sağlanmasına çalışılmıştır.

2. Bulgular

İAA akreditasyon sürecine girmiş ilahiyat ve İslami ilimler programlarının İAA ölçütleri, çıktıları ve programa özgü ölçütleri içerme du-

29 Bkz. Halıcıoğlu vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 377-380.

30 Bektaş, "Nitel YT-36: Nitel Çalışmalarda Güvenirlik, 00:00:01-14:58:00.

rumuna göre doküman üzerinde yapılan inceleme sonucu kodlar oluşturulmuştur. Ardından kodları içerecek şekilde kategoriler tanımlanmıştır. Buna göre toplanan veriler tablo halinde sunulmuş, kategoriler tablo üzerinde başlık olarak yazılmıştır. Bu çerçevede araştırmada elde edilen bulgular aşağıda verilmiştir.

İlahiyat ve İslami İlimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarını İçeren Dokümanın İAA Ölçütleri Kapsamında İçermesi Beklenen Bilgiler Kategorisine Ait Bulgular

Tablo 1

İslam Mezhepleri Tarihi Dersinin Ait Olduğu Programın Üniversitesi										
Kodlar	Kaş	Ula	Çan	Bor	Mut	Han	Sur	Gün	Arı	Yaş
Dokümanın İslam Mezhepleri Tarihi dersine ait olması	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet	Evet
Dokümanın İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarını içeriyor olması	Evet	Evet	Evet	Evet	Kısmen	Hayır	Evet	Evet	Kısmen	Hayır
İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının bilgi, beceri ve yetkinlik düzeylerinin belirtilmiş olması	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır
İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının kazandırılma ortamının (ders içi veya ders dışı) belirtilmiş olması	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır
İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının öğrenciye kazandırılmasını güvence altına alan uygun ölçme ve değerlendirme yönteminin belirtilmiş olması	Evet	Kısmen	Kısmen	Kısmen	Hayır	Hayır	Kısmen	Kısmen	Hayır	Hayır

Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders
Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının program çıktılarının ³¹ ile matrisinin yapılmış olması	Evet	Kısmen	Kısmen	Evet	Kısmen	Hayır	Evet	Evet	Kısmen	Hayır
Ders kazanımlarının öğrenci iş yükü süreleri de dâhil olmak üzere sınıf içi, sınıf dışı ayrı ayrı belirtilmiş olması	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır

Tablo 1’de akreditasyon sürecinde bulunan ilahiyat ve İslami ilimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımı dokümanlarının İAA ölçütleri kapsamında içermesi gereken bilgiler kodlar oluşturularak tabloya işlenmiştir. Var olan bilgiler “Evet”; hiç bulunmayanlar, ders ile ilgisi olmayanlar “Hayır”; eksik olan, standardı ve ölçütü yeterince karşılamayanlar ise “Kısmen” ifadesiyle tanımlanmıştır.

Tablodaki “Dokümanın İslam Mezhepleri Tarihi dersine ait olması” kodu değerlendirildiğinde çalışma grubundaki tüm üniversitelerin ilahiyat ve İslami ilimler programları İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımı dokümanının İslam Mezhepleri Tarihi dersine ait olduğu görülmektedir.

Yine Han ve Yaş Üniversitesindeki doküman İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarını içermemektedir. Mut Üniversitesinin sunduğu “İslam Mezhepler Tarihi I dersinde erken dönemlerden itibaren ortaya çıkmış olan Haricilik, Mürcie, Mutezile, Ma’turidilik, Eş’arilik, gibi mezhepler öğrenilir.” ile Arı Üniversitesinin “Öğrenciye İslam Mezhepleri Tarihi dersinin tarifi, konusu ve gayesini öğretmek” şeklindeki ifadeler, kazanım diline uygun olarak tasarlanmamıştır. Dokümanlarda Kaş, Ula, Çan, Bor, Sur ve Gün Üniversitelerinin İMT ders kazanımları görülmektedir.

Çalışma grubundaki bütün programlarda İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının ders içi veya ders dışı kazandırılma ortamı ve süresi belirtilmemiştir.

Kazanımların öğrenciye kazandırılmasını güvence altına alan uygun ölçme ve değerlendirme yönteminin kazanım odaklı tespiti noktasında ise Kaş Üniversitesi İMT ders kazanımlarının karşısında belirtilmiştir.

31 Program çıktılarının İAA çıktıları ve İAA programa özgü ölçütleri ile matrislenmiş olması gereklidir.

Buna göre Kaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İMT ders kazanımları incelendiğinde; *“Tarihi süreçte ortaya çıkan temel İslam mezhepleri tanır.”* kazanımının ödev ve sınav ile ölçüleceği belirtilmiştir. Aynı durum diğer kazanımlarda da tekrarlamıştır. Ula, Bor, Sur ve Gün Üniversitelerinin İMT kazanım dokümanlarında kazanım temelli ölçme ve değerlendirme yöntemi belirtilmemiştir. Ancak kazanım odaklı değil, ders odaklı olarak değerlendirmenin *“Yarıyıl içi ve yarıyıl sonu sınav”* ile yapılacağı belirtilmiştir. Çan Üniversitesinde ise yine ders odaklı olarak *“Yarıyıl içi, ödev ve yarıyıl sonu sınav”* ile ölçme yapılacağı görülmektedir. Mut, Han, Arı ve Yaş Üniversitesi İMT kazanım dokümanında ise hiçbir ölçme ve değerlendirme yöntemi belirtilmemiştir.

“İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının program çıktıları ile matrisinin yapılmış olması” boyutuyla İMT ders kazanım dokümanları incelendiğinde ise Kaş, Bor, Sur ve Gün Üniversitelerinde program çıktılarıyla İMT ders kazanımlarının likert tipi ölçekle eşleştirildiği görülmüştür. Han ve Yaş Üniversitelerinde hiçbir eşleştirme yapılmamıştır. Ula Üniversitesinde *“Dersin öğrenme çıktılarının 5, 11, 13, 17 no’lu program yeterlilikleriyle uyum sağladığı görülmektedir.”* ifadesinden bu yönde bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Ancak dokümandaki matris bölümünde program çıktıları yer almasına rağmen herhangi bir karşılaştırma ve karşısında değer görülemediği. Ayrıca 13 ve 17 nolu program çıktıları bilgi sisteminde yer almamaktadır. Çan Üniversitesinde ise bir matrisleme çalışması görülmekle birlikte bu çalışma İMT ders kazanımları ile program çıktıları matrisi değil, genel olarak İMT dersinin program çıktılarına katkısı şeklinde oluşturulmuştur. Mut ve Arı Üniversitesi İMT ders kazanımları, program çıktıları matrisi bulunmaktadır. Ancak Mut Üniversitesinin *“İslam Mezhepler Tarihi I dersinde İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalının amacı ve konuları öğrenilir.”*; Arı Üniversitesi *“Firkaların önde gelen temsilcileri, eserleri ve tarihsel süreçte ortaya çıkan belli başlı İslam mezheplerini tanıtmak”* da görüldüğü üzere kazanımların tamamında kazanım diline uygunluk görülemediği.

Bütün Üniversite İMT ders kazanımlarının öğrenci iş yükü olarak karşılıklarının sınıf içi, sınıf dışı ayrı ayrı belirtilmiş olması noktasında herhangi bir uygulama görülemediği. Ancak genel iş yükü tanımlamaları görülmüştür.

İlahiyat ve İslami İlimler Programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Çıktılarını İçermesi Kategorisine Ait Bulgular

Tablo 2

Kodlar	İAA Çıktısı 1	İAA Çıktısı 2	İAA Çıktısı 3	İAA Çıktısı 4	İAA Çıktısı 5	İAA Çıktısı 6	İAA Çıktısı 7	İAA Çıktısı 8	İAA Çıktısı 9	İAA Çıktısı 10
Kaş	5	0	3	0	0	0	3	1	1	0
Ula	5	0	3	0	0	0	0	1	1	0
Çan	5	0	3	0	0	0	1	2	1	0
Bor	5	0	2	0	4	0	0	1	1	0
Mut	3	0	2	0	0	0	0	1	1	0
Han	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Sur	5	0	3	0	0	0	0	3	2	0
Gün	5	0	3	0	0	0	1	1	2	0
Arı	3	0	0	0	0	0	0	1	0	0
Yaş	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

İlahiyat ve İslami ilimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının İAA çıktıları içerme kategorisine ait bulgulara ait tablo 2 incelendiğinde Han ve Yaş Üniversiteleri hariç diğer tüm üniversite İMT ders kazanımlarının “İlahiyat alanında temel kavramları kavrar, kavramlar arası ilişkilere hâkimdir. Alanında edindiği kuramsal ve uygulamalı bilgileri; eğitim-öğretim, araştırma ve topluma hizmet alanlarında kullanır.” şeklindeki İAA çıktısı 1’i, 5 düzeyi çoğunlukta olmak üzere 3, 4 ve 5 düzeyinde desteklediği görülmektedir. Örneğin Gün Üniversitesi İMT ders kazanımları arasında yer alan “İslam kültüründe mezhepleşme sebepleri ve temel kavramlarını bilir.” ders kazanımı ile bu çıktı en üst düzeyde desteklenmektedir. Tablo1’in bulgularında ifade edildiği gibi her ne kadar kazanım ifadelerini tam olarak karşılamasa da Arı Üniversitesi İMT ders kazanımları “Öğrenciye İslam Mezhepleri Tarihi dersinin tarifi, konusu ve gayesini öğretmek.” ve “Fırkaların önde gelen temsilcileri, eserleri ve tarihsel süreçte ortaya çıkan belli başlı İslam mezheplerini tanıtmak.” ifadeleri dersin bu çıktıyı desteklediğini gösteren ifadeler olarak görülmektedir.

Programlardan hiç birinin İMT ders kazanımları arasında “İlahiyat alanı için uygun araçları seçer, kullanır, geliştirir ve bilişim teknolojilerin-

den etkin bir şekilde yararlanır.” şeklindeki İAA çıktısı 2’yi destekleyen herhangi bir kazanım görülemedi.

Han, Arı ve Yaş Üniversiteleri İMT ders kazanımları arasında “Klasik ve güncel dini meseleleri saptama, tanımlama, yorumlama, formüle etme ve çözme becerisine sahiptir; bu amaçla uygun analiz, sentez ve modelleme yöntemlerini seçer ve uygulamadaki yansımalarını değerlendirir.” şeklindeki İAA çıktısı 3’ü destekleyen kazanım görülemedi. Diğer üniversite programlarının bu çıktıya desteği ise tek bir İMT ders kazanımıyla değil, birden fazla kazanımla sağlandığı görülmektedir. Ula Üniversitesinin “Referanslarını dinin temel kaynaklarından alan doğru bilgi ile hurafeye dayalı inanç, tutum ve davranışları ayırt eder.” ifadesi, bu çıktıyı destekleyen kazanımlardan birisidir.

Hiçbir programın İMT ders kazanımları arasında “Bireysel inisiyatif alır ve bağımsız olarak çalışır veya ekip üyesi olarak sorumluluk alır. Sorumluluğu altındakilerin kişisel ve mesleki alandaki gelişimine yönelik etkinlikleri planlar.” şeklindeki İAA çıktısı 4’ü destekleyen herhangi bir kazanım görülmemiştir.

İslam Mezhepleri Tarihi dersinin ders dilinin %30 Arapça kapsamında Arapça olması, kazanımların kazandırılmasının Arapça olarak güvence altına alınması sebebiyle “Türkçe ve en az bir yabancı dilde sözlü/yazılı etkin iletişim/hitabet kurma ve anlatım becerisine sahiptir.” İAA çıktısı 5’in en yüksek seviyede Bor Üniversitesi tarafından desteklendiği görülmektedir. Diğer üniversitelerin İMT ders kazanımlarında bu çıktıyı destekleyen kazanım görülemedi.

Hiçbir üniversite ilahiyat ve İslami ilimler programının İMT ders kazanımları arasında “Kendini motive edebilme, bilgiye erişebilme, bilim ve teknolojiye gelişmeleri izleme, zaman yönetimi, kendini sürekli yenileme becerisi ve yaşam boyu öğrenme bilincine sahiptir.” şeklindeki İAA çıktısı 6’yı destekleyen herhangi bir kazanımı bulunmamaktadır.

Kaş Üniversitesinin “Beşeri tezahürler olan mezhepleri tarafsız ve bilimsel bir yaklaşımla değerlendirir.” İMT ders kazanımı ile “Edindiği ilahiyat bilgisinin gerekleri doğrultusunda davranır, tutum ve davranışlarıyla topluma örnek olur. Uzmanlık bilgisini, toplumsal sorumluluk bilinciyle bilimsel ve ahlaki değerlere uygun olarak kullanır.” şeklindeki İAA çıktısı 7’yi 3 düzeyinde desteklediği görülmektedir. Çan ve Gün Üniversitelerinin

İMT kazanımları da en alt düzeyde bu çıktıyı desteklemektedir. Diğerlerinde herhangi bir destek düzeyi görülememiştir.

“Dini anlayış ve uygulamaların evrensel ve toplumsal boyutlardaki (güvenlik, sağlık, iktisat, çevre, vb.) etkileri ve hukuksal sonuçları konusunda farkındalık sahibidir.” olarak ifade edilen İAA çıktısı 8, Sur Üniversitesi İMT ders kazanımları arasında yer alan *“İlk mezheplerin zihniyet analizini yaparak günümüzdeki yansımaları konusunda çıkarımlarda bulunabilir.”*; *“Yaşayan İslam mezheplerinin dinî ve siyasî tartışmalardaki yerini ve etkilerini analiz edebilir.”* kazanımları ile desteklenmektedir. Han ve Yaş Üniversiteleri hariç diğer tüm üniversitelerin İMT ders kazanımları tarafından bu çıktı farklı düzeylerde desteklenmektedir.

“Değişen hayata ve yeniliğe karşı açık tutuma sahiptir. Bilimsel, toplumsal, ekonomik, yasal ve siyasal gelişmelerden haberdardır.” İAA çıktısı 9, Han, Arı ve Yaş Üniversiteleri hariç diğer üniversite İMT ders kazanımları tarafından alt düzeyde de olsa desteklenmektedir. Gün Üniversitesi İMT ders kazanımları arasında yer alan *“Mezhep/siyaset ilişkisi, kültürel süreklilik, evrensel ilkeler, lokal telakkiler farklarını kavrar.”* kazanımı; Sur Üniversitesi ise *“Yaşayan İslam mezheplerinin dinî ve siyasî tartışmalardaki yerini ve etkilerini analiz edebilir.”* kazanımıyla bu çıktıyı desteklemektedir.

Üniversite İMT ders kazanımları arasında “İlahiyat alt dalları ve diğer bilim alanları ile ilişki kurarak disiplinler arası araştırma-inceleme, yorum ve analiz yapar.” şeklindeki İAA çıktısı 10’u destekleyen herhangi bir kazanım görülmemiştir.

İlahiyat ve İslami İlimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Programa Özgü Ölçütleri İçermesi Kategorisine Ait Bulgular

Tablo 3

Kodlar	İAA PÖÖ 1	İAA PÖÖ 2	İAA PÖÖ 3	İAA PÖÖ 4	İAA PÖÖ 5	İAA PÖÖ 6	İAA PÖÖ 7	İAA PÖÖ 8	İAA PÖÖ 9	İAA PÖÖ 10	İAA PÖÖ 11	İAA PÖÖ 12	İAA PÖÖ 13	İAA PÖÖ 14
Kaş	0	0	0	0	2	5	1	1	1	1	0	0	0	0
Ula	0	0	0	0	0	4	1	1	1	2	0	0	0	0
Çan	0	2	0	0	0	4	2	1	1	1	2	0	0	0
Bor	0	4	0	0	1	4	2	1	1	1	0	0	0	0
Mut	0	0	0	0	0	2	1	1	1	1	0	0	0	0
Han	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Sur	0	0	0	0	2	5	2	1	1	1	1	0	0	0
Gün	0	0	0	0	2	5	2	1	1	1	1	0	0	0
Arı	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0
Yaş	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Tablo 3 incelendiğinde tüm programların İMT ders kazanımları içerisinde İAA programa özgü ölçüt 1 “Kur’an-ı Kerim bilgisine, doğru tilavet becerisine ve yeterli ezbere sahip olma” çıktısını destekleyen herhangi bir kazanım bulunmamaktadır.

İAA programa özgü ölçüt “Arapça temel kaynakları okuma ve anlama yetkinliğine sahip olma” çıktısını ise Bor Üniversitesinde İMT dersinin %30 Arapça kapsamında oluşu sebebiyle *“Belli başlı İslam mezheplerini; temsilcileri, görüşleri, lüateratürü ve İslam tarihindeki farklı etkilerini bilir.”* kazanımı ile desteklemektedir. Dersin Arapça olarak öğretilmesi, tüm çıktılarının bu dilde kazandırılması anlamına gelmektedir. Çan Üniversitesinin ise bu ölçütü *“Mezheplerin kendi ana kaynaklarını tanır, kendi kaynaklarına dayalı olarak tarafsız bir gözle inceler ve ortaya koyar.”* kazanımıyla desteklediği görülmektedir.

İAA programa özgü ölçütü 3 “İtikat, ibadet, ahlak ve muamelata dair usul ve esasları kavrama ve dayandığı temelleri bilme” ve ölçüt 4 “Kur’an ve sünnet bütünlüğünü esas alan bir yaklaşıma sahip olma” ölçülerini İMT kazanımlarıyla destekleyen üniversite programı görülememiştir.

“Bütüncül ve sistematik bir dini düşünce ve kavrayışa sahip olma” şeklindeki İAA programa özgü ölçütü ile Kaş, Bor, Sur ve Gün Üniversitesi İMT ders kazanımlarının uyumluluk içerdiği görülmektedir. Ayrıca Gün Üniversitesi İMT ders kazanımları arasında yer alan “*Mezheplerin İslam düşünce sistemine katkılarını öğrenir.*” kazanımının da bu ölçütü desteklediği ifade edilebilir.

İAA Programa özgü ölçüt 6 “Zaman ve mekâna göre ortaya çıkan farklı dini yaklaşımları doğru anlama ve tutarlı değerlendirme yetkinliğine sahip olma”; programa özgü ölçütler içerisinde en fazla desteklenen ölçüt olarak görülmektedir. Bu ölçüt için Han ve Yaş Üniversitesinde herhangi bir destek kazanımı görülmemiştir. Diğerlerinin tamamı bu ölçütü belirli düzeyde desteklemektedir. Örneğin Sur Üniversitesi, “*İlk mezheplerin zihniyet analizini yaparak günümüzdeki yansımaları konusunda çıkarımlarda bulunabilir.*”, “*Günümüzde yaşayan diğer mezhepler hakkında bilgi sahibi olur.*”, “*Yaşayan İslam mezheplerinin dinî ve siyasî tartışmalarındaki yerini ve etkilerini analiz edebilir.*” gibi kazanımlar ile bu ölçütü desteklemektedir.

“Din istismarı, şiddet, İslam karşıtlığı gibi dine ve topluma zararlı eğilimlere karşı söylem ve tutum geliştirebilme yetkinliğine sahip olma” programa özgü ölçütünü Han, Arı ve Yaş Üniversiteleri hariç diğer Üniversitelerin İMT kazanımları arasında alt seviyeden bu ölçütü destekleyen kazanımlar bulunmaktadır. Sur Üniversitesinin İMT ders kazanımları arasındaki “*Yaşayan İslam mezheplerinin dinî ve siyasî tartışmalarındaki yerini ve etkilerini analiz edebilir.*”, “*Mezhepler arası ilişkileri olumsuz etkileyen temel faktörler hakkında bilgi sahibi olur.*” kazanımları bu ölçütü desteklemektedir.

“Farklı düşünce ve yorumlar karşısında saygı ve adaleti esas alma yetkinliğine sahip olma” programa özgü ölçütü 8 ise Han ve Yaş Üniversiteleri hariç tüm üniversite İMT kazanımları arasında en alt düzeyde desteklenmektedir. “*Mezheplerin İslam düşünce sistemine katkılarını öğrenir.*” ifadesi Gün Üniversitesinin bu ölçütü desteklediğini gösteren bir kazanımdır.

İAA programa özgü ölçüt 9 “Kişi ve kurumlar yerine ilke ve değerleri üstün tutan bir anlayışa sahip olma” Han, Arı ve Yaş Üniversiteleri hariç diğerleri tarafından en alt düzeyde desteklemektedir. Ula Üniversitesi “*Farklı dini akımların teolojik ve kuramsal yapılarıyla tarihsel gelişimleri*

bilir.” kazanımıyla bu ölçütle uyumlu görünmektedir.

“Dinin temel kaynakları ve bilimsel verilere dayalı din eğitimi ve din hizmetleri verme yetkinliğine sahip olma” İAA programa özgü ölçüt 10 için, Han, Arı ve Yaş Üniversiteleri hariç, diğer üniversitelerin tamamı alt seviyeden destekleyen İMT kazanımlarına sahiptir. Ula Üniversitesi *“Referanslarını dinin temel kaynaklarından alan doğru bilgi ile hurafeye dayalı inanç, tutum ve davranışları ayırt eder.”* kazanımı ile bu ölçütü desteklemektedir.

“Toplumun inanç, ibadet, ahlak, örf ve adetlerini İslam’ın temel kaynakları ışığında yorumlama ve toplumu aydınlatma yetkinliğine sahip olma” programa özgü ölçüt 11’i Çan, Sur ve Gün Üniversiteleri desteklemektedir. Çan Üniversitesi kazanımları arasında bu ölçütü destekleyen *“Mezheplerin kendi ana kaynaklarını tanır, kendi kaynaklarına dayalı olarak tarafsız bir gözle inceler ve ortaya koyar.”* kazanımı vardır.

İlahiyat ve İslami ilimler programlarının İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımları arasında İAA programa özgü ölçüt 12 “Dini danışmanlık ve rehberlik bilgi ve becerisine sahip olma”; ölçüt 13 “Akıl, bilgi, istişare, emanete riayet, ehliyet ve adalet gibi temel değerler/ilkelere ışığında çalışma ve sorumluluk üstlenbilme yetkinliğine sahip olma”; ölçüt 14 “İslam kültür, sanat ve medeniyeti hakkında temel ve bütüncül bilgilere sahip olma” ile uyumlu kazanım görülememiştir.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada akreditasyon sürecinde bulunan ilahiyat ve İslami ilimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının 21. yüzyıl yerliliklerini içeren İAA çıktıları, İAA ölçütleri ve programa özgü ölçütler boyutuyla değerlendirilmesi, mevcut durumun tespiti amaçlanmıştır. Bu çerçeveden hareketle bulgular, 3 kategori halinde ele alınmıştır. Bulgulara göre çalışma grubu içerisinde yer alan ilahiyat ve İslami ilimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarını içeren dokümandaki İAA ölçütleri çerçevesinde istenilen bilgilerde önemli iyileştirmeye açık alanların olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu iyileştirmeye açık alanların birincisi akreditasyon sürecinde olan programlardan bir kısmının İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarında ve İAA ölçütlerinde istenilmesine rağmen kazanımları belirlenmemiş İMT derslerinin oluşudur. Aynı zamanda bazı İMT derslerinin mevcut kazanım ifadeleri, kazanım di-

line uygun değildir. İyileştirme alanlarının ikincisi ise çalışma grubundaki tüm programların belirlenmiş olan İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının bilgi, beceri ve yetkinlik düzeylerinin belirtilmemiş olmasıdır. Diğer taraftan İMT kazanımlarının kazandırıldığını güvence altına alan uygun ölçme ve değerlendirme yöntemlerinin belirlenmemiş olması üçüncü iyileştirmeye açık alandır. Dördüncü iyileştirmeye açık alan ise çalışma grubu İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının program çıktıları ile matrisinin bütün programlarda yapılmamasıdır. Bazı programlarda İMT kazanımlarının program çıktılarıyla matrisi yapılmakla birlikte bazıları da sadece dersin program çıktılarına katkısının matrislemesi yapılmıştır. Aynı zamanda yapılan bazı eşleştirmelerde değerlerin gerçekçi olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu kategorideki beşinci iyileştirmeye açık alan ise ders kazanımlarının sınıf içi ve sınıf dışı ayrımına tabi tutulmaması ve öğrenci iş yüklerinin belirlenmemiş olmasıdır. Bu durum tüm programların İMT ders kazanımları için geçerlidir. Bu kategori altında elde edilen bu sonuçlar, dersin ait olduğu programlar, akreditasyon sürecinde olmasına rağmen İMT ders kazanımlarının gerekli ölçütlere uygunluk sağlamadığını göstermektedir. Bu durum ise gerek program sorumlularının gerek İMT öğretim elemanlarının İAA ölçütleri çerçevesinde hazırlanması gereken kazanım dokümanı konusunda yeterli bilgiye sahip olmamasının kanıtı olarak değerlendirilebilir. Öncelikle İAA ölçütlerinde Program çıktılarıyla İAA çıktı ve programa özgü ölçütlerin matrislemesinin yapılması; ardından ders kazanımlarının program çıktılarıyla matrislemesinin yapılması beklenmektedir. Ders kazanımlarının İAA çıktı ve programa özgü ölçütleri ile matrislemesinin yapılması beklenmemektedir.

İlahiyat ve İslami İlimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının İAA çıktıları içerdiği kategorisine ait bulgular değerlendirildiğinde çalışma grubuna ait İMT ders kazanımlarının İAA çıktıları içerdiği boyutuyla da iyileştirmeye açık alanların olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca matrislemelerde ve matris biçimlerinde de eksikler bulunmaktadır. “İlahiyat alanında temel kavramları kavrar, kavramlar arası ilişkilere hâkimdir. Alanında edindiği kuramsal ve uygulamalı bilgileri; eğitim-öğretim, araştırma ve topluma hizmet alanlarında kullanır.” İAA çıktısının İMT kazanımları tarafından en fazla desteklenen çıktı olduğu bulgularda görülmektedir. 2, 4, 6 ve 10. İAA çıktıları hiçbir kazanım tarafından desteklenmemektedir. “Klasik ve güncel dini meseleleri saptama, tanımlama, yorumlama, formüle etme ve çözme becerisine

sahiptir; bu amaçla uygun analiz, sentez ve modelleme yöntemlerini seçer ve uygulamadaki yansımalarını değerlendirir.” şeklindeki İAA çıktısı 3 ise kazanımlardan en fazla destek bulan ikinci çıktı olarak değerlendirilmektedir. Her iki çıktının desteklenmesinin fazla çıkmasının sebebi dokümanlarda görüldüğü üzere dersin içeriği ile ilgili olabilir. İAA ölçütlerinde ders kazanımlarının bütün İAA çıktıları ile desteklenmesi beklenmemekle birlikte İMT dersi, tüm çıktılar için olmasa da öğrenci iş yükleri de dikkate alınarak daha fazla çıktıyı destekleyebilir.

Girişteki İAA çıktıları ile İAA programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterlilikleri ile matrisi değerlendirildiğine ise İAA çıktı ve programa özgü ölçütlerin 21. yüzyıl yeterliliklerini içerdiği; dolayısıyla İAA'nın çıktı ve programa özgü ölçütlerini destekleyen ders kazanımlarının öğrencilerin 21. yüzyıl yeterliliklerini de sağlamasının güvencesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

İlahiyat ve İslami İlimler programlarındaki İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarının İAA programa özgü ölçütleri içermesi kategorisine ait bulgular değerlendirildiğinde ise program çıktılarıyla İAA programa özgü ölçütlerin matrisi bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. İAA Programa özgü ölçüt 6 kazanımların en çok desteklediği ölçüt olmakla birlikte kazanımların İAA programa özgü ölçütleri destekleme düzeylerinin de düşük olduğu değerlendirilmektedir. İMT ders kazanımlarının İAA programa özgü ölçütlerinin tamamını desteklemesi beklenmemekle birlikte mevcut durum İMT ders kazanımlarını daha fazla programa özgü ölçütü destekleyebileceği değerlendirilmektedir.

Öneriler

Davey'in ifade ettiği gibi durum çalışmasının sonuçları gelecekteki araştırmaların daha detaylı olarak nelere odaklanması gerektiğini göstermelidir.³² Çalışmada elde edilen bulgular ve sonuçlardan hareketle İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarında İAA ölçütlerine uygun iyileştirmelerin yapılabilmesi için program yöneticileri, İMT öğretim elemanları ve araştırmacılara gelecekte yapılabilecek ve odaklanılabilecek bazı önerilerde bulunulabilir.

Program kazanımlarında yer alması beklenen hususların tamamı,

32 Davey, “The Application of Case Study Evaluations”, 1.

yukarıda da ifade edildiği üzere İAA ölçütlerinin bir parçasıdır. Dolayısıyla program yöneticileri ilk önce kazanımı ilgilendiren ölçütlerin PUKÖ (Planla-Uygula-Kontrol Et-Önlem Al) döngüsü çerçevesinde kazanımların belirlenmesi ile ilgili planlamayı kalite el kitabında belirlemelidir. Daha sonra plana sadık kalarak uygulanmaya geçilmelidir. Yani ders kazanımları belirlenmelidir. Ancak uygulamanın verimliliği için uygulayıcı olan öğretim elemanlarına İAA ölçütleri kapsamında kazanımların dili, kazanımların sınıf içi sınıf dışı özellikleri, her bir kazanım için öğrenci iş yüklerinin belirlenme kriterleri, kazanımları güvence altına alacak uygun ölçme ve değerlendirme metodunu belirleme gibi hususlarda İAA ölçütleri kapsamında eğitimcilerin eğitimi düzenlemelidir. Program yöneticileri uygulamaların izleme mekanizmalarını oluşturmalı, uygulamaların verimliliğini, sonuçlarını paydaşlarla birlikte değerlendirerek PUKÖ'nün önlem alma aşaması kapsamında gerekli iyileştirmelerin yapılmasını sağlamalıdır.

Programların üniversiteleri matrisleme, kazanım-iş yükü eşleşmesi, kazanım-ölçme ve değerlendirme yöntemi ve diğer hususlarda bilgi sisteminde gerekli iyileştirmeleri yapmalıdır. Çünkü sürecin başarılı olabilmesi, izleme mekanizmalarının verimli çalışabilmesi için entegre bilgi sistemi dahilinde gerekli önlemlerin alınması yararlı olacaktır. İAA Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik) ile Üniversitelerin ölçütlerinin belirlendiği YÖKAK Dereceli Değerlendirme Anahtarı (Rubrik) birbiriyle benzer yönere sahip olduğu için İAA akreditasyon sürecindeki programların, kendi üniversitelerinin kalite süreçlerine önemli katkı sunacağı düşünülmektedir.

İslam Mezhepleri Tarihi öğretim elemanları da konu ile ilgili ihtiyaç duydukları eğitimleri paydaş görüşleri çerçevesinde program yöneticilerine bildirmelidir. Yöneticiler de eğitim faaliyetlerini düzenlemelidir. Ayrıca teknolojik destekler sağlanmalıdır. Matrisleme ile ilgili olarak ise ilk önce program sorumluları tarafından program çıktılarıyla İAA çıktı ve programa özgü ölçütlerin matrislemesi yapılmalıdır. Daha sonra öğretim elemanları İMT ders kazanımlarının program çıktılarıyla metrislemesini yapmalıdır. Çünkü İAA ölçütlerinde ders kazanımlarının program çıktılarıyla matrislemesinin yapılması beklenmektedir. Program çıktılarıyla İAA çıktı ve programa özgü ölçütlerin matrislemesi yapıldığı için İMT ders kazanımlarının bunlarla matrisi istenmemektedir.

Sonraki çalışmalarda bulgu ve sonuçlarda bahsedilen gelişmeye açık alanların niçin oluştuğunu tespit için nitel bir araştırma yapılabilir. Ayrıca araştırmacılar İslam Mezhepleri Tarihi ders kazanımlarına yönelik eylem araştırması ile iyileştirme çalışmalarına katkı sağlayabilir. Ayrıca İMT öğretim elemanları İslam Mezhepleri Dersinin hangi İAA çıktısını ve programa özgü ölçütü destekleyebileceği yönünde bireysel veya toplu çalışma yapabilir.

Araştırmada veri toplama aracı olarak sadece doküman kullanılmıştır. Ders kazanımlarının İAA ölçütleri çerçevesinde hazırlanması yönündeki uygulamaların ilk kez gerçekleşmesi sebebiyle dokümanlar üzerinden durum tespiti amaçlanmıştır. Uygulamaların yaygınlaşmasıyla birlikte diğer çalışmalarda dokümanın yanında, görüşme ve gözlem araçlarıyla veri çeşitlemesi yapılması ile geçerliğe katkı sağlanması önerilir.

Kaynakça

AAC&U, The National Leadership Council for Liberal Education & America's Promise. *College Learning for the New Global Century: A Report from the National Leadership Council for Liberal Education & America's Promise*. Washington D.C.

Ananiadou, Katerina – Claro, Magdalean. *21st Century Skills and Competences for New Millennium Learners in OECD Countries*. Paris. OECD Publishing, 2009. https://www.oecd-ilibrary.org/education/21st-century-skills-and-competences-for-new-millennium-learners-in-oecd-countries_218525261154

Bektaş, Oktay. "Nitel YT-36: Nitel Çalışmalarda Güvenirlik". *Youtube*. Erişim https://youtu.be/t_a2dsF36sl.

Bertelsmann Foundation – AOL Time Warner Foundation. "White Paper: 21st Century Literacy in a Convergent Media World". Erişim 10 Ekim 2022. <http://www.cte.jhu.edu/ml/whitepaper.pdf>

Binkley, Marilyn vd. "Defining Twenty-First Century Skills". *Assessment and Teaching of 21st Century Skills: Methods and Approach*. ed. Patrick E. Griffin – Esther Care. 17–67. Dordrecht: Springer, 2015.

Burgan, Michael. *The European Industrial Revolution*. New York: Children's Press, 2014.

CBoA, The Conference Board of Canada. "Employability Skills 2000+". Erişim 11 Ekim 2022. <http://en.copian.ca/library/research/cboc/employability-en/employability-en.pdf>

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Selçuk Beşir Demir – Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 6. Basım, 2021.

Davey, Lynn. "The Application of Case Study Evaluations". *Practical Assessment, Research, and Evaluations* 2 (1990), 1–3. <https://doi.org/10.7275/02G8-BB93>

EBSO, Ege Bölgesi Sanayi Odası. *Sanayi 4.0: Uyum Sağlamayan Kaybedecek!* b.y. Ege Bölgesi Sanayi Odası Araştırma Müdürlüğü, 2015.

REPCLL, Recommendation of the European Parliament and the Council of 18 December 2006 on Key Competences for Lifelong Learning

(REPCCLL). European Parliament and The Council. *Official Journal of the European Union*. Erişim 27 Mart 2022. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32006H0962#:~:text=The%20Reference%20Framework%20sets%20out,7\)%20Sense%20of%20initiative%20and](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32006H0962#:~:text=The%20Reference%20Framework%20sets%20out,7)%20Sense%20of%20initiative%20and)

Finegold, David – Notabartolo, Alexis Spencer. *21st-Century Competencies and Their Impact: An Interdisciplinary Literature Review*. William ve Flora Hewlett Vakfı, 2010. https://www.hewlett.org/wp-content/uploads/2016/11/21st_Century_Competencies_Impact.pdf

Fisher, Douglas. *The Industrial Revolution: A Macroeconomic Interpretation*. New York: St Martin's Press, 1992.

Fullan, Michael. *Great to Excellent: Launching the Next Stage of Ontario's Education Agenda*. Toronto: Ministry of Education, 2013.

Griffin, Patrick E. – Care, Esther (ed.). *Assessment and Teaching of 21st Century Skills: Methods and Approach*, Educational assessment in an information age. Dordrecht: Springer, 2015.

Halıcıoğlu, Mustafa Bülent vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2. Basım, 2015.

International Society for Technology in Education. *National Educational Technology Standards (NETS•S) and Performance Indicators for Students*. Washington D.C.: International Society for Technology in Education, 2. Basım, 2007. <https://www.pobschools.org/cms/lib/NY01001456/Centricity/Domain/45/Ed%20Tech%20Resources/ISTENETS.pdf>

İAA LPDÖ, İAA Lisans Programları Değerlendirme Ölçütleri. İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2019). Erişim 10 Eylül 2022. <https://iaa.org.tr/belgeler/liste/iaa-lisans-programlari-degerlendirme-olcutleri-turkce/>

İAA Rubrik, Dereceli Değerlendirme Anahtarı (RUBRİK). İlahiyat Akreditasyon Ajansı (2021). Erişim 5 Ekim 2022. <https://iaa.org.tr/belgeler/liste/iaa-dereceli-degerlendirme-anahtari/>

Jerald, Craig D. *Defining a 21st Century Education*. Center for Public Education, 2009. http://www.mifras.org/know/wp-content/uploads/2014/06/Defininga21stCenturyEducation_Jerald_2009.pdf

Karahan, Engin. "Fen Eğitimi ve 21. Yüzyıl Becerileri". *21. Yüzyılda*

Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Fen Bilimleri Öğretimi. ed. Pınar Çavaş – Şengün S. Anagün. Ankara: Anı Yayıncılık, 2021.

Kereluik, Kristen vd. “What Knowledge is of Most Worth: Teacher Knowledge for 21st Century Learning”. *Journal of Digital Learning in Teacher Education* 29/4 (2013), 127–140. <https://doi.org/10.1080/21532974.2013.10784716>

Lai, Emily R. – Viering, Michaela. *Assessing 21st Century Skills: Integrating Research Findings*. Vancouver, B.C.: Pearson, 2012.

Lemke, Cheryl. *enGauge 21st Century Skills: Literacy in the Digital Age*. Illinois: The North Central Regional Educational Laboratory (NCREL)-Metiri Group, 2002.

Özkan, Umut Birkan. *Eğitim Bilimleri Araştırmaları İçin Doküman İnceleme Yöntemi*. Ankara: Pegem Akademi, 4. Basım, 2021.

P21, Partnership for 21st Century Learning. “Framework for 21st Century Learning”. Erişim 26 Mart 2022.

https://static.battelleforkids.org/documents/p21/P21_Framework_Brief.pdf

Pellegrino, James W. – Hilton, Margaret L. (ed.). *Education for Life and Work: Developing Transferable Knowledge and Skills in the 21st Century*. Washington, D.C.: The National Academies Press, 2012.

Schwab, Klaus. “The Fourth Industrial Revolution”. *What It Means and How to Respond*. *World Economic Forum (WEF)*. Erişim 20 Nisan 2022. <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/>

Schwab, Klaus. *The Fourth Industrial Revolution*. Cologny-Geneva: World Economic Forum, 2016.

Şimşek, Hasan – Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 12. Basım, 2021.

T.C. Yükseköğretim Kurulu. “Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi”. Erişim 9 Eylül 2022. <http://tyyc.yok.gov.tr/>

Tekirdağ İl Milli Eğitim Müdürlüğü. “21. Yüzyıl Yetkinlikleri-Prof. Dr.Erhan ERKUT”. *Youtube*. Erişim 25 Şubat 2021. <https://youtu.be/XNkHjc7a7tc>

TTKB, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. *Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine...* Ankara. Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 18 Temmuz 2017. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_07/18160003_basin_aciklamasi-program.pdf

U.S. Department of Labor Secretary's Commission on Achieving Necessary Skills. *What Work Requires of Schools: A SCANS Report for America 2000*. Washington D.C., 1991. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED332054.pdf>

Uchida, Donna. vd. *Preparing Students for the 21st Century*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield (Published in partnership with the American Association of School Administrators), 1996.

Wagner, Tony. *The Global Achievement Gap: Why Even Our Best Schools Don't Teach the New Survival Skills Our Children Need-and What We can Do About It*. New York: Basic Books, 2008.

World Economic Forum. *New Vision for Education: Unlocking the Potential of Technology*. Cenevre, 2015.

Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 12. Basım, 2021.

Yin, Robert K. *Case Study Research: Design and Methods*. Thousand Oaks, California, London: SAGE, 3. Basım, 2003.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 439-443

Kitap İncelemesi: Dâvûd-i Karsî. Şerhu Risâleti usûli'l-hadîs li'l-İmâm el-Birgivî.

Book Review: "Dâvûd-i Karsî. Şerhu Risâleti usûli'l-hadîs li'l-İmâm el-Birgivî.

Ahmet Eşer

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri ABD
Assist. Prof., Balıkesir University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences
Balıkesir/Turkey

e-mail: ahmet_esher@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4948-8337>

DOI: 10.33718/tid.1161779

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ağustos / August 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım / November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ahmet Eşer, "Kitap İncelemesi: Dâvûd-i Karsî, Şerhu Risâleti usûli'l-hadîs li'l-İmâm el-Birgivî", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 439-443

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

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

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

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

Dâvûd-i Karsî, Şerhu Risâleti usûli'l-hadîs li'l-Îmâm el-Birgivî (thk. Halil İbrahim Kutlay), Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1437/2016, 216 sayfa.

Ana hatlarıyla mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde iki aşamada incelenen hadis usûlü, yüzyıllar boyunca farklı coğrafyalarda metin, şerh, haşiye ve talik veçheleriyle yoğun teveccühe mazhar olmuştur. Usûle dair İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime/Ulûmu'l-hadîs* ismiyle şöhret bulan çalışmasının özeti olan İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Nuhbetü'l-fiker*'i de müteahhirûn devrinin önemli çalışmalarından biridir. İmam Birgivî'nin (ö. 981/1573) usûl-i hadise dair muhtasar risalesi ise İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'inin özeti hüviyetiyle hadis usûlü kitaplarının son halkalarından birini teşkil etmektedir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olduğu anlaşılan bu risalenin de Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756) tarafından şerh edilmesi, bir yönüyle ilgili edebiyatın dinamik yapısını yansıtmaktadır. Nitekim şerh üzerine Yusuf Harpûtî (ö. 1292/1875) ve Şehrî Mustafa Şevket Efendi'nin (ö. 1292/1875) hazırladığı haşiyeler ile Babakaleli Abdülaziz Ahmed Efendi'nin (ö. 1296/1878) *Mukarribü't-tâlibîn* isimli tercümesi de temel metinlerdeki devamlılığı göstermektedir.

Tanıtımını yaptığımız bu çalışma, Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu *Risâleti usûli'l-hadîs li'l-Îmâm el-Birgivî* isimli bahsi geçen şerhinin tahkikidir. Söz konusu şerhi yayına hazırlayan Halil İbrahim Kutlay'ın Abdülbâkî b. Kâni'in (ö. 351/962) *Mu'cemu's-sahabe*'sinin (I-IX cilt) tahkik, tahrir ve değerlendirmesi, Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1998 künyeli doktora tezi ve "Keşfü'l-Gummeh bi-Tahrîc Hadîs "İhtilâfu ümmetî rahmetun" (Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir Sçzü Üzerine Bazı Mülâhazalar), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2004 2(1), 81-104 künyeli makalesi de bir tahkik çalışmasıdır. Tahkik ve tahrirlerin yanı sıra Arapça hazırladığı yüksek lisans tezi (*el-Îmâm Aliyyü'l-Kârî ve eseruh fi'l-hadîs*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987) ve uzun yıllar yurtdışı tecrübesiyle de muhakkik Kutlay'ın dile vukûfu izahtan vârestedir.

Tahkik çalışması muhakkike ait müellif, şârih ve şerhi tanıtan bir mukaddime, İmam Birgivî'nin hadis usûlü risalesi ve Dâvûd-i Karsî'nin şerhinden oluşan metin kısmı, hâtıme, risâle metni ve fihristlerden oluşmaktadır.

Oldukça doyurucu muhtevaya sahip *mukaddimetü'l-muhakkik* bölümü (s. 5-58), üç kısma ayrılmaktadır. "Müellif Birgivî'nin Hayatı" bö-

lümü; ismi ve nisbesi, doğumu, tahsili, meslek hayatı, vefatı, talebeleri, müellefâtı şeklinde alt başlıklarla tanıtılmaktadır. İkinci kısımda “Şârih Dâvûd-i Karsî'nin Biyografisi” başlığında; ismi, nesebi, doğumu, tahsil hayatı, rihleleri, vefatı, âlimlerin onun hakkındaki takdir ifadeleri, talebeleri ve teliflerine yer verilmektedir. “*Şerhu Risâleti'l-Birgivî fî usûli'l-hadîs*” bölümünde ise kitabın ismi, yazma ve matbû nüshaları, tercümelere, haşiyeleri, telif sebebi, şerh metodu, hadis usûlü eserleri arasındaki yeri, tahkikte kullanılan yazmaların tanıtımı ve bazı sayfalarının fotokopileri yer almaktadır. Bu bölüm son derece hacimli olup, zikrolunan tanıtıcı bilgiler ile şerh metodu kısmında (s. 42-47) yer verilen tahlillerle şerh hakkında hazırlanan müstakil makale görünümündedir.

İmam Birgivî'nin 11-12./17-18. yüzyıllarda medreselerde ders kitabı olarak okutulan yedi sayfalık Muhtasar Hadis Usûlü Risalesi (s. 175-181) üzerine yazılan Dâvûd-i Karsî şerhi, ana metinle paralel şekilde ana hatlarıyla şu konuları ihtiva etmektedir:

Telif sebebini içeren mukaddimetü's-şârih (s. 63-68); hadis, dirayetü'l-hadis ve rivayetü'l-hadis, sahâbe, tâbiun, haber-eser-sünnet, muhaddis ve hafız gibi temel terimler (s. 69-78); merfû, mevkûf, maktû ve kudsî olmak üzere kaynağı bakımından hadisler (s. 79-85); hadisin sened ve metin şeklindeki bölümleri (s. 86-87); muttasıl, munkatı (özel ve genel anlamıyla), muallak, mürsel, mu'dal, mu'an'an, müennen, müdelles, müsned, muzdarib, müdrec, şâz, münker, muallel, maktûb alt başlıklarıyla ittisal ve inkıtâ bakımından hadisler (s. 88-117); sahih, hasen ve zayıf şeklinde kabul ve red bakımından hadisler (s. 118-128); adalet ve zabt açısından genel olarak râvînin özellikleri (s. 128-137) ve bunlara bağlı kezibü'r-râvî, ittihâmu'r-râvî bi'l-kezib, fısku'r-râvî, cehâletü'r-râvî, bid'atü'r-râvî (adâlet) fartu'l-gafle, kesretü'l-galat, muhâlefetü's-sika, vehm, sûtü'l-hıfz (zabt) şeklinde metâin-i aşere (s. 137-159); garîb, azîz, meşhur ve mütevâtir ve bunların farkları, alt başlıklarıyla teferrüd bakımından hadis (s. 160-171); hâtime (s. 172-173)

Şerhte Birgivî metnine ilâve olarak temel hadis terimleri denilebilecek ıstilahât-ı evveliyeye (s. 70-78), tedlîsü't-tesviye ve şüyûh ile hükümleri (s. 100-101), mânâ ile rivayet (s. 105), müdrec çeşitleri (s. 107), cerh ve ta'dîl prensipleri (s. 149-150) ve benzeri konular mevcuttur. Bu nevi ilmî istidrâklerin yanı sıra “Ey sâdik öğrenci!” ta'likinde görüleceği üzere ilim öğrencisinin takınması gereken tavır ve ahlâkî özellikleri sıralayan (s.

66) şârih, aynı tutumu bazı müfessirlerin naklettiği mevzû hadislerle karşı gösterememiştir (s. 141). Ancak muhakkik, gerek bu tahkikinde zayıf hadislerle karşı (ör. bk. s. 68 dn: 118) gerekse müstakil bir araştırmasında mevzû rivayetlerle ilgili ilmî tavrın nasıl olması gerektiğini açıklamıştır (Kutlay, Halil İbrahim, “Şerhu Risâle fî *usûli’l-hadîs* Adlı Eseri Bağlamında Dâvûd el-Karsî’nin Hadis Usûlü Anlayışı”, *Uluslararası Dâvûd-ı Karsî Sempozyumu Kitabı*, s. 234).

Ana metin ve şerhte yer almayan kudsî hadis (s. 84-85) ve maklûb hadis (s. 116-117) benzeri bazı konular muhakkik tarafından *Nuhbetü’l-fiker*’den iktibasla eklenmiştir. Benzer şekilde Dâvûd-i Karsî’nin şerhte zikrettiği hadislerin ayrıntılı tahriri yapıldığı (ör. bk. s. 149 dn: 390) gibi *Fihrisü’l-ehâdisi’n-nebeviyye* başlıklı fihristte ise söz konusu tahrirlerin özetinin yani hadisin hükmünün alfabetik olarak sıralanan rivayetlerin sonunda parantez içerisinde belirtilmesi muhakkikin takdire değer bir metodudur.

Öte yandan muhakkik, eserin yazma en kadîm nüshasını asıl nüsha olarak kabul etmiş, yazma nüshalar arasında karşılaştırmalar yapmış, dipnotta hadis çeşitlerinin her biri için örnek vererek eseri zenginleştirmiş, tariflerin anlaşılmasını kolaylaştırmış, eski usul metin-şerh karışımı yani memzûc matbu nüsha düzenini pratik hale getirmek üzere kullandığı parantez/köşeli parantezlerin yanı sıra çalışması boyunca düştüğü dipnotlarla konuları donukluktan kurtarmıştır.

Bununla birlikte söz konusu çalışmanın; müellif, şârih ve şerhe hazırlık mahiyetinde ilave ettiği geniş mukaddimesi, eserden istifadeyi pratik hale getiren itinalı noktalama işaretleri ve ayrıntılı (âyet, hadis, a’lâm, musannifin kaynakları, tahkik kaynakçası ve konuya dair olmak üzere çeşitli) fihristlerinin yanı sıra matbaa hatalarının azlığıyla da akademide standart dışı sayılabilecek üst düzey bir tahkik olduğunu alanın uzmanları takdir edecektir.

Nihayetinde bu tahkik, Osmanlı’da hadis ilminin ve medrese müfredatının anlaşılması noktasında ilim dünyasına eklenen önemli halkalardan birisi sayılabilir. Çalışmanın 2015 yılında ilk baskısı yapıldıktan sonra, şârih Dâvûd-i Karsî ve müellif İmam Birgivî’yi farklı yönleriyle tahlil eden geniş katılımlı uluslararası iki sempozyum düzenlenmiştir (Uluslararası Davud-i Karsî Sempozyumu, Kars: 11-14 Mayıs 2017 ve Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî Uluslararası Sempozyumu, Balıkesir:

19-21 Ekim 2018). Muhakkik her iki sempozyumda eser hakkında tebliğ sunarak da ilim dünyasına önemli ilmî katkılar sunmuştur.

Gerek bu sempozyumlar gerekse mezkûr âlimlerin eserlerini inceleyen edisyon kritik esaslı tez çalışmalarıyla (ör. bk. Aziz Ençakar, *Birgivî Mehmed Efendi'nin Sarf İlmine Dair Görüşleri ve Kifâyetü'l-Mübtedâ İsimli Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020) son yıllarda Osmanlı araştırmalarına ilginin arttığı söylenebilir. Temennimiz bu tarz gayretlerin ivme kazanarak her iki ilim adamının yazma halinde bulunan diğer eserlerinin de tahkiki ile ilim dünyası için önemli bir kazanım anlamına gelecek İmam Birgivî ve Dâvûd-i Karsî kitaplıklarının oluşturulmasıdır.

Her iki şahsiyeti rahmetle yâd ediyor ve modern tahkik metoduyla muhtevası gibi şekil yönünden de güzelleştirilen bu özlü eseri hadis ehline tavsiye ediyoruz.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 9, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2022): 445-450

Vefeyât: Prof. Dr. Raşit Küçük Hocamızın Ardından!
Obituary: After Our Teacher Prof. Raşit Küçük

Cemal Ağırman

Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Prof., Cumhuriyet University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences
Sivas/Turkey

e-mail: agirman@cumhuriyet.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8757-9515>
DOI: 10.33718/tid.1220207

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Aralık / December 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Aralık / December 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Cemal Ağırman, "Prof. Dr. Raşit Küçük Hocamızın Ardından!", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022): 445-450

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

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

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

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

Prof. Dr. Raşit Küçük Hocamızın Ardından!

Bir yıldız daha bu fâni âlemden ebedî âleme göçtü... 1947'de Antalya'nın Akseki İlçesi Menteşbey köyünde başlayıp zorluk, yokluk ve çilelerle devam eden fakat ilim yolculuğu ve dava uğrunda dolu dolu yaşanan bir hayat... 1970'de Konya Yüksek İslam Enstitüsü mezuniyeti, 1975'de Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü öğretim görevliliği, 1981'de İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü ataması ve öğretim görevliliği ve üyeliği, 2003'de profesörlük, 2007-2011 yıllarında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı, 2011-2014 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu başkanlığı, ardından emeklilik ve daha sonra İSAM başkanlığı ve sonrası Kur'an'a, onun en güzel yaşama biçimi olan Sünnet'e, hâsılı Allah'a adan ve 22 Kasım 2022'de İstanbul'da ebedî âleme göç ederek dünya kısmı sona eren bir hayat... Şahit olduğumuz ve duyarak muttali olduğumuz bu hayat neticesinde mahşerde sorulacak olan "Ömrünüzü nerede ve nasıl geçirdiniz?" sualine Raşit Küçük hocamızın en rahat cevap vereceğini ümit ediyor ve diliyoruz. Her şeyden önce biz onun ilmiyle âmil olduğuna şahidiz.

Bilim insanı veya âlim olmak kolaydır. Bütün imkân ve enerjinizi ortaya koyar, azim ve kararlılığınızla bunu başarabilirsiniz. Fakat ilmiyle âmil olmak bu kadar kolay değildir. İlmin yanı sıra güçlü bir irâde, tam bir samimiyet ve büyük bir nefis mücadelesi ister. Bu mücadeleyi başaranlar ancak ilmiyle âmil olabilirler. Nitekim meslek algısı ve pazarlamacı mantığıyla ilim elde edenler bunu başaramazlar ve başaramamaktadırlar. Günümüzde sıkça dile getirilen bir deyimle ifade etmek gerekirse "hesabî değil hasbî" hedeflerle yola çıkanlar ancak, bunu başarabilirler. Zamanımızın bütün olumsuzluklarına rağmen duruşuyla ve yaşantısıyla örnek olma düzeyinde bunu en iyi başaranlardan birinin Raşit Küçük hocamızın olduğunu söyleyebiliriz. Eminim hocamızı tanıyanlar bunu tasdik edeceklerdir. Ben şahsen Raşit Küçük hocamdaki o vakur duruşa gıpta ile her şahit olduğumda onun gibi bir duruş sergileyememenin ezikliğini her defasında hisseder oldum. 1980 hâdisesinde Erzurum'da sergilediği duruş bunun en güzel ispatıdır. O yıllarda Erzurum İmam Hatip Lisesinde öğrenciydim. Hocamız kendi diliyle anlattığı hayat hikayesinde anlatmayı saklı tuttuğu -belki hakaret belki işkencelere rağmen- bildiği doğrulardan ve inandığı davadan hiç taviz vermedi. Belki bunun bir mükâfatı olarak sürgün amaçlı İstanbul'a gönderilişini Allah nimete dönüştürdü. Çünkü hocamız İstanbul'da davaya daha fazla hizmet etme imkânı ve alanı buldu.

Raşit Küçük hocamız İstanbul'da dinî, siyasî, ilmî, fikrî ve kültürel hareketlerin öncüsü ve yönlendiricisi oldu. Bazı siyasî hareketlerde kurucu üyelik ve danışmanlık yaptı. Bazı dergilerin perde arkasında kurucusu, fikir babası oldu. İlim meclislerinden zaten hiç uzak durmadı. Dava adına her alanda aktif rol aldı. O kadar ki onun dava adına yürüttüğü faaliyetler toplumsal olarak yürütülen faaliyetlerle sınırlı kalmadı. Ferdî planda maddî destek sağladığı öğrenciler belki bu faaliyetlerin ileriye dönük en önemli kısmını oluşturuyordu. Zira ideal nesillerin yetişmesi için en önemli faktör öncü rol oynayacak insanlar yetiştirmektir.

Raşit Küçük hocamız bilgi ve fikir düzeyinde yaptığı rehberliğin yanı sıra maddî olarak da bu tür faaliyetlerde etkin rol aldı. Kendi ifadeyle maaş almaya başladığı günden beri hiç kimseye hissettirmeden maaşının bir kısmını ihtiyaç sahibi öğrencilere verdi. 2018'de bir televizyon programında dile getirdiği bu hususu belki örnek olur, teşvik olur amacıyla o anda söylediğini de ifade etti. Raşit Küçük hocamızın sadece kendi maaşından değil, geniş çevresindeki potansiyelleri de harekete geçirmek konusunda etkin rol oynadığını duyardık.

Raşit Küçük hocam benim hem lisansta hem yüksek lisan ve doktora hocamdı. Yüksek lisans tez danışmanımdı. Yüksek lisans tezimi onunla bitirdim. Doktora da Raşit Küçük hocamla başladık. Ancak yurt dışına gitmek gibi bir durum söz konusu olduğu için İsmail Lütfi Çakan hocama geçtim. Doktoramı İsmail Lütfi Çakan hocamda bitirdim. Marmara İlahiyatın her üç yıldızından da istifade etmek nasip olduğu için Rab bime hamd ediyorum. Bütün hocalarımız elbette yıldız gibidirler. Ancak branş gereği akademik alanda ellerinde yetiştirdiğim hocalarımdan daha fazla istifade etme imkânım oldu. Bununla beraber hocalarımı anlatmak bana düşmez, buna gücüm de yetmez. Ancak hocalarımdan etkilendiğim birkaç hususu paylaşmanın da yararlı olacağını düşünüyorum.

Marmara İlahiyatın hadis hocaları (Raşit Küçük-Yaşar Kandemir-İsmail Lütfi Çakan) üçlüsünün çok farklı bir birliktelikleri vardı. Beraber çalışmak ve birlikte üretmek konusunda farklı bir örneklik sergilediler. Kürsüleri, televizyonları, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve onun Sünnetini (hayat modelini) anlatma fırsatı buldukları her imkânı değerlendirdiler. Birincil işleri bunu telakki ettiler. Öncelikle yaşamak, sonra yazmak ve anlatmak adına ne gerekiyorsa onu yapmaya gayret ettiler. Ömürlerini buna vakfettiler. Yaşar Kandemir hocamızın *Mevzu Hadisler* adlı çalışmasının

ötesinde birebir “bu hadis zayıftır, şu hadis uydurmadır” gibi işin bu akademik yönüne çok fazla eğilmediler. Onlar bu alanı başkalarına bırakarak sünnetin pratiğine, yaşayarak örnekliliğine ağırlık verdiler. Hilm, edep ve ahlâkî duruşları ile de bunu ispatladılar. Raşit Küçük hocamızın karşısında durup da ondan etkilenmeyen mi vardı?! Ders esnasında onun karşısında kendimizi güneşin karı eritmesi gibi eridiğimizi hissederdik. Hâlen sınıfta öğrencilere bir kitaplarını tanıtır veya sorumlu tutarken, hocaları “sünnetin hayatlarında temessül ettiği kimseler” olarak ancak ifade edebiliyorum. Raşit Küçük hocamız ve diğer hocalarımızın sözlü anlatımlarındaki samimiyyetin yanı sıra duruşu ve sünnetin kendilerinde temessül edişi başka nasıl anlatılabilir ki... Raşit Küçük hocamın sakinliği, konuşma üslubu, insanlarla iletişimi, değer verişisi başka nasıl ifade edilebilir ki?! Oda arkadaşı İsmail Lütfi Çakan hocamızın ifade ettiği gibi hiç ama hiç “sesini yükseltmesine”, “hızlı koşmasına” şahit olunmaması nasıl izah edilebilir? Bir insan ömründe hiç mi sesini yükseltmez, vakarını bozmama adına, hiç mi hızlı koşmaz?.. Hâsılı hayatı her yönüyle etkileyici olan hocamızın ilim ve hilmini, ahlâkî duruş ve vakarını yazıları ve hadis yorumlarında da alenen görebilmekteyiz.

Bu üç hocamızın çok önemsedikleri hususlardan biri de İmam-Hatipler ve neslidir. İmam-Hatip neslinin ilklerinden oldukları ve hangi zor şartlarda kurulup geliştiklerini, uzun bir inkıttadan sonra dinî inanç ve duyguların yeniden yeşermesine sağladıkları katkıyı bizatihi görüp yaşadıkları ve yine bizatihi adanmışlık ruhu ile her yönüyle katkı sağladıkları için İmam-Hatiplere farklı önem ve titizlik gösterdiler. İlk İmam-Hatip nesli bu üç hocamızın yanı sıra Hayrettin Karaman ve Bekir Topaloğlu (merhum) hocalarımızın fiilî gayretleri ve yazdıkları ders kitapları ile yetti.

Çok etkilendiğim ve öğrencilerime örnek olarak anlattığım hocalarımın İmam Hatiplilik aşkı ile ilgili şöyle bir hatıramı paylaşmak istiyorum: Nasip oldu İsmail Lütfi Çakan hocamı Sivas İlahiyat Fakültesine bir konferansa davet ettik. Allah razı olsun, kırmadılar bizi, teşrif ettiler. Sabah erken geldiler. Hocamız hem uykusuz hem yorgundu, dinlenmesi gerekiyordu. Yorgun hâliyle Cemal, dedi. “Beni bir İmam-Hatibe götür, İmam-Hatipte de çocuklarla konuşmak, sohbet etmek istiyorum.” Hocam ısrar edince kıramadım. Merkezde Erkek İmam-Hatip Lisesi ile görüştük, öğrencileri ayarladık ve gittik. Hocamız öğrencilerle İmam-Hatip nesline yönelik, motivasyon yüklü mükemmel bir sohbet yaptı. Hocamızın

İmam-Hatip nesline yönelik bu aşkını, gayretini hiç unutamıyorum. Her potansiyel ve fırsatın değerlendirilmesi gerektiği açısından son derece önemli ve güzel bir örnekti bu.

İlahiyat konferansında da öğrencilere özel bir yönlendirme olmadan salonun dolması hatta dışardan gelen misafirlerin salonda yer bulamayıp ayakta kalması iştirak açısından bizi ayrıca mutlu etti. Zira öğrenciler hocamızı giyaben tanıyorlardı. Diğer hocalarımızı da getirmeyi çok arzuladık fakat nasip olmadı. Özellikle Raşit Küçük hocamın programları yoğundu. İSAM başkanı iken ziyaret edip davet etmek nasip oldu fakat davetin gerçekleşmesi nasip olmadı.

Her üç hocamın beni etkileyen diğer önemli özellikleri emekli olmalarına rağmen boş durmamaları, eğitim ve irşat faaliyetlerden kopmamaları oldu. Hem sözlü hem fiilî olarak eğitim ve irşat faaliyetlerine devam ettiler. Rabbim uzun ve sağlıklı ömürler versin, diğer hocalarımız bu faaliyetlerine hâlâ devam ediyorlar. Bir telefon görüşmemizde Yaşar Kandemir hocam; piyasada, ortalıkta, halkın dilinde veya internet ortamında hadisi inkâra veya aleyhinde dolaşan fikir, konuşma ve sorular varsa kendilerine bildirilmesini, cevap verme sadedinde bir çalışmasının olduğunu ifade etmişti. Bunun sonucunda *Hadis Karşıtları Ne Yapmak İstiyor?* adlı kitabı yayımlandı.

Bu üç hocamız ve bunlar gibi hayatlarını bu davaya adanmışların hayatları, Tıpkı *Yedi Güzel Adam* gibi belgeselin ötesinde bir filme dönüştürülmesi gerekir, diye düşünüyorum. Raşit Küçük hocamızın dilinden hayat hikayesini dinlerken çektiği zorluklara hepimiz muttali olduk. Tam ideal bir hayat mücadelesi örneği idi. Örnek bir hayat nasıl olur, bir hayat mücadelesi nasıl verilir, nerden nereye nasıl gelinir, bir âlim nasıl yetişir, Allah kimlere nasıl lütuflarda bulunur, yeni neslin görmesi gerekiyor. Maalesef yeni nesil yaşayan numunelerden yoksun yetişiyor.

Numune insanlar yok değildir elbet. Fakat bu dijital çağda gençliğin gündemine girmek o kadar kolay olmuyor. Moda olgusu o kadar etkin ki gençlerin üzerinde!.. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örnek hayatını cazip hâle getirip gençlerin gündemine sokmak maalesef çok zor. Bunun yollarını aramaya, kafa yorup eyleme dönüştürmeye şiddetle ihtiyaç var. Artık İlâhiyât'a gelen öğrencilerimizin profili bile değişti. Maalesef her şey normalleştirildi. Aileler de çaresiz durumda! Konumu ne olursa olsun artık anne babanın sözü de evde pek geçmiyor. Güzel bir lisanla "evladım şu

tavrınız yanlıştır, şöyle olması gerekiyor” dediğinizde, “kuşak farkı” diyorlar. Sınıfta bazen öğrencilere “çocuklar bizi ve şu kâinatı yaratan, bize sayısız nimetler bahşeden Allah’ın lehimize olan -çünkü O müstağnidir- ve iki cihan mutluluğumuz için koyduğu prensipler, moda merkezleri kadar üzerimizde etkinliği yoksa sizce bu ‘eşref-i mahluk’ olgusuyla bağdaşır mı?” diyerek serzenişimi dile getirdiğim oluyor. Fakat gerçek bu. Temsil ve örneklige şiddetle ihtiyaç var. Hem de karı, buzu eriten Güneş gibi gönüllere nüfuz eden bir örneklige...

Bir gün derste çocukları onore edip motive etmek için İlahiyat neslinin öneminden, toplumun onlara olan ihtiyacından bahsettim ve onlara “Çocuklar artık bu din sizin omuzlarınızda yükselecek. Biz miadımızı doldurduk. Artık yeni nesil sizlerin ellerinde şekillenecek. Topluma dinini ve değerlerimizi anlatacak başka bir merci kalmadı. Eskiden her ilde olmasa da belli başlı illerde toplumu sürükleyen, kasetleri elden ele dolaşan, sözü dinlenen Timurtaş, Tahir Büyükkörükçü, Ahmet Efendi gibi hocalarımız vardı. Sezai Karakoç, Şule Yüksel Şenler, Emine Şenlikoğlu gibi kitap, roman, şiir ve konferansları ile gençliğin fikir ve inançlarını diri tutan güzide insanlar vardı. Beğenir veya beğenmezsiniz, bunlar iz bırakan, gençliği peşinde sürükleyen insanlardı. Ama bugün öyle toplumu kitlesel olarak sürükleyen kimseler yok. Bu dini anlatmak sizlere kaldı artık. Bu büyük bir nimet olmakla beraber sorumluluğu da ağırdır. İlahiyatçı olmak herkese nasip olmaz. Bunun kıymetini ve sorumluluğunu iyi bilin, kendinizi ona göre yetiştirin.” dedim. Diyanet İşleri Eski Başkanı Mehmet Görmez hocamızın Raşit Küçük hocamız için söylediği “ilmi ve hilmi kendisinde birleştiren” kişi olmak kolay olmadığı gibi herkese de nasip olmuyor. Yaşayan örnekler olarak bu hocalarımızın kıymetini bilmek ve örnek almak şiarımız olmalı, diye düşünüyorum.

Bir gün ömrü talebe okutmakla geçen bir hocamın vefatına çok üzülmüş ve çok ağlamıştım. Yanımda onun bu hâlini bilen bir büyüğüm “O defteri dopdoluydu. Sen ona değil, kendine ağla demişti”. Evet Raşit hocamızın da defteri bi-iznillâh dopdoluydu. Mekânı cennet olsun!..

Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmâın Rolü
The Role of the İjmâ' in Acceptance and Rejection of Hadîths
Esmâ Yılmazlar - Yavuz Köktaş

Fetvahânenin Hazırladığı Muhîtu'l-fetâvâ'da Yer Alan Akaid Fetvaları ve Kaynakları
Aqid Fatwas and Their Sources in the Muhîtu'l-fatawa Prepared by the Fatwa Office
Emine Arslan

Tibet'in Yerli İnanıcı Bön ve Taraftarları: Bir Giriş Denemesi
Tibet's Native Faith Bon and its Adherents: An Introductory Essay
Muhammed Ali Bağır

Hicrî Dördüncü Asırda Meçhul Râvi Yaklaşımı: Ukaylî Örneği
The Approach of Unknown Narrator in the Fourth Century of Hijra: The instance of Ukaylî
Fatma Yıldız

Dinlerde Kurtarıcı Düşüncesini İfade Eden Kavramlar Üzerine Bir İnceleme
An Investigation On Concepts Referring To The Saviour Thought In Religions
Muhammed Cihat Oruç

Umudu Yordayan Bazı Sosyo-Demografik Değişkenler ve Dindarlık-Umut İlişkisi
Some Socio-Demographic Variables Predicting Hope and the Relationship between Religiosity and Hope
Fatih Kandemir

Gülbâng Kelimesinin 'Temel Anlamı' ve Farsça Kaynaklardan Türkçeye Aktarımında Kullanılan Kelimeler (Hâfız Dîvânı Örneği)
The 'Basic Meaning' of the Word Gülbâng and the Words Used in Its Transmission from Persian Sources to Turkish (The Example of Hafez's Divan)
Mehtap Aydın Kaim

Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri (Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî Örneği
States of the Hereafter (Eschatology) in Mutazilah Theology: The Example of İbnu'l-Malâhimî
Mehmet Fatih Özerol

Kur'ân'da İlahî Otoriteyi İfade Eden İsimler -Esmâ-i Hüsnâ Rivâyeti Özelinde-
Names Expressing Divine Authority in the Qur'ân -Special to the al-Asmâ al-Husnâ Narration-
Fatih Özaktan

Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri
The Theological Views of Abu Hanifa According to Sa'id ben Muhammad al-Ustuwa'i
Züleyha Birinci

İslam Ceza Hukuku ile Çağdaş Ceza Hukukundaki Kusur İlkesinin Mukayesesi
Comparison of the Principle of Culpability in İslamic Criminal Law and Contemporary Criminal Law
Abdalmuid Aykul

Bilinen Son Mevlid: Karaalizâde Hayyat Ömer Efendi'nin Behcetü'l-Âbidîn'i
The Last Known Mawlid: Qaraalizâde Hayyat Omar Efendi's Behcet al-'Âbidîn
Duygu Kayalık Şahin

Emevî Dönemi'nde Siyasi Yaşam ve Edebiyata Etkisi Siyasi Şiir
The Effects to Political Life and Literature in Umayyad Period Political Poetry
Sedat Tuna

Akreditasyon Sürecindeki Programlarda Yürütülen İslam Mezhepleri Tarihi Ders Kazanımlarının İAA Ölçütleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi
Evaluation of History of İslamic Sects Course Achievements in the Programs in the Accreditation Process within the Framework of İAA Criteria
Rifat Türkel

Kitap İncelemesi: Dâvûd-i Karsî, Şerhu Risâleti usûli'l-hadîs li'l-İmâm el-Birgivî (thk. Halil İbrahim Kutlay), Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1437/2016, 216 sayfa
Ahmet Eşer

Vefeyât: Prof. Dr. Raşit Küçük Hocamızın Ardından!
Obituary: After Our Teacher Prof. Raşit Küçük
Cemal Ağırman